

ISSN 2226-0994

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

*Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна*

№1130

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Заснована 1965 року

Випуск 51

Харків 2014

*Вісник містить статті, присвячені широкому колу філософських проблем.
Для викладачів філософських та культурологічних дисциплін, наукових співробітників, аспірантів,
студентів та усіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.*

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна (протокол № 10 від 3 листопада 2014 р.)

Редакційна колегія:

Мамалуй Олександр Олександрович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (відповідальний редактор);

Гусаченко Вадим Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (відповідальний секретар);

Карпенко Іван Васильович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Корабльова Надія Степанівна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Бусова Ніна Андріївна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Воропай Тетяна Степанівна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Газнюк Лідія Михайлівна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Куцепал Світлана Вікторівна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Тарароєв Яків Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Кравченко Петро Анатолійович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка;

Андрєєва Тетяна Олександрівна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Донецького національного університету;

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

Дудник Сергій Іванович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри історії філософії, декан філософського факультету Санкт-Петербурзького державного університету;

Камнєв Володимир Михайлович – доктор філософських наук, професор кафедри історії філософії філософського факультету Санкт-Петербурзького державного університету;

Джонатан Саттон – професор Лідського університету (Великобританія);

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

Роберт Хіншелвуд – 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, philosophy@univer.kharkov.ua

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування

Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 11825-696 ПР від 04.10.2006

© Харківський національний університет
імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2014.

Зміст

<i>Минаков И. В.</i> МИМО, НЕПОДАЛЕКУ, ВОКРУГ, НАПРАВЛЯЯСЬ К..., ВНУТРИ.....	4
<i>Загурская Н. В.</i> ОДОРАТИВНОЕ И ВИЗУАЛЬНОЕ: ПАРФЮМЕР И ДЕКОРАТОР.....	15
<i>Плюснин Е. В.</i> СУБЛИМИНАЛЬНЫЕ МЕССЕДЖИ В ВИЗУАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ.....	23
<i>Петров В. Е.</i> ПРОИЗВОДСТВО ЕСТЕСТВЕННОСТИ: АНАТОПИЯ ЗООЛОГИЧЕСКОГО И КИНЕМАТОГРАФИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВ.....	30
<i>Gazniuk L. M., Orlenko O. M.</i> CONCEPTUALIZATION OF SOMATIC HUMAN EXISTENCE IN THE SPACE OF CULTURE.....	46
<i>Храброва О. В.</i> СУЖДЕНИЯ ВКУСА: ОТ ИДЕОЛОГИИ К ГАСТРОСОФИИ.....	52
<i>Зорченко И. В.</i> ОПАСНОЕ (САМО)ПРОСВЕЩЕНИЕ: И. КАНТ И М. МЕНДЕЛЬСОН МЕЖДУ «ФРАНЦУЗСКИМ ШУТОВСТВОМ» И «НЕМЕЦКИМ МЕЧТАТЕЛЬСТВОМ».....	58
<i>Бусова Н. А.</i> ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИОЗНОГО И СВЕТСКОГО В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ.....	65
<i>Чистотина О. А.</i> СМЕРТЬ В ОБЩЕСТВЕ ПОТРЕБЛЕНИЯ: ОТ-ВЛЕЧЕНИЕ И РАЗ-ВЛЕЧЕНИЕ.....	75
<i>Пуין I. V.</i> JEAN BAUDRILLARD IN THE MIRROR OF THE BRAND.....	80
<i>Мищенко М. М.</i> УКРАЇНСЬКІ НАЦІОНАЛЬНІ АРХЕТИПИ: ВІД КОЛЕКТИВНОГО НЕСВІДОМОГО ДО УСВІДОМЛЕНОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (ДО АКТУАЛЬНОСТІ МЕТОДОЛОГІЇ АРХЕТИПІЧНОГО АНАЛІЗУ).....	90
<i>Козирева Н. В.</i> «СМІХОВА» КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ СВІТУ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ.....	94
<i>Тіагло О. V.</i> ABOUT TWO APPROACHES TO ASSESS LEGAL ARGUMENT QUANTITATIVELY	99
<i>Толстов І. В.</i> ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ КОНЦЕПЦІЇ ЛЕГІТИМНОСТІ М. ВЕБЕРА.....	104
<i>Фельдман О. Б.</i> АЛЬТРУИСТИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ТРАНСПЛАНТАЦИИ.....	112
<i>Рассоха И. Н.</i> ЕГИПЕТСКИЕ КОРНИ РАЦИОНАЛИЗМА САНХУНЙАТОНА.....	119

УДК 101

Минаков И. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

МИМО, НЕПОДАЛЕКУ, ВОКРУГ, НАПРАВЛЯЯСЬ К..., ВНУТРИ

Эта статья построена как попытка эмпирически зафиксировать то, что происходит «на кухне» тематизации, проблематизации и зачатков «концептотворчества» – внутри каждодневной «рутинной» философской работы. Как возникают темы, «по ветвям» которых «вьются» (развиваются) концептуальные ожидания? По какой нужде или выгоде мысль предпринимает поход? Как она пускается в путь? В силу чего и под управлением чего прокладывает она маршрут? Какие (при)меты указывают ей дорогу? И как, в конце концов, приходит определенность и согласие по поводу пункта назначения?

Что же до содержания, статья является собранием мыслей *по поводу* философии.

Ключевые слова: Философия, акт философствования, проблема философии, событие, испытание, философское предприятие.

Ця стаття побудована як спроба емпірично зафіксувати те, що відбувається «на кухні» тематизації, проблематизації та зачатків «концептотворення» – всередині щоденної «рутинної» філософської роботи. Як виникають теми, «по гілках» яких «в'ються» (розвиваються) концептуальні очікування? За яким нестатком або вигодою думка здійснює похід? Як вона пускається в шлях? У силу чого й під керуванням чого прокладає вона маршрут? Які (при)міти вказують їй дорогу? І як, зрештою, приходять визначеність і згода з приводу пункту призначення?

Що ж до змісту, стаття є зібранням думок з *приводу* філософії.

Ключові слова: Філософія, акт філософствування, проблема філософії, подія, випробування, філософська справа.

This article is constructed as attempt to empirically record, that occurs «in kitchen» of tematization, problematization and «concept-creativity» rudiments – in mediastinum of everyday «routine» philosophical work. As there are subjects, «on branches» which the conceptual expectations «curl» (develop)? On what need or benefit the thought undertakes a campaign? How she starts on a journey? Owing to what and under control of what it lays a route? What signs show it the road? And how, eventually, definiteness and a consent concerning the destination comes?

That to the contents, article is meeting of thoughts concerning philosophy.

Keywords: Philosophy, act of philosophizing, problem of philosophy, event, test, philosophical enterprise.

У Мартина Хайдеггера есть сборник под названием «Holzwege». Слово Holzweg в немецком языке имеет, среди прочих, «территориальную» и еще «кинематическую» коннотацию. Сам этот сборник текстов часто связывают с известным «пространственноподобным» событием в интеллектуальной и творческой биографии Мартина Хайдеггера – его квалифицируют как «поворотную» книгу. В. Бибихин отмечает, что название «Holzwege» «переводили на разные языки и как “Дороги, ведущие в никуда”, и как “Лесовозные дороги”, и <...> как “Дебри”» [4, с. 5-6]. Далее он цитирует из воспоминаний Карла Фридриха фон Вейцеккера: «Однажды он (Хайдеггер – И. М.) повел меня по лесной дороге, которая сходила на нет и оборвалась посреди леса в месте, где из-под густого мха проступала вода. Я сказал: “Дорога кончается”. Он хитро взглянул на меня: “Это лесная тропа (Holzweg). Она ведет к источникам. В книжку я это, конечно, не вписал”» [4, с. 6].

О чем возможна философия? Обо всем ли? То, что мы вопрошаем (в философии) обязательно должно отвечать нам, и обязательно внятно? Стоит ли чего-нибудь разыскание, которое только что начато? Как остановиться внутри мысли, если она есть только смутное ощущение, что «здесь есть нечто важное»? На каких путях есть по крайней мере надежда счастливо встретить сказанное ощущение? Соответствующая «бурная деятельность» (во всяком случае, если говорить об авторе данных строк) обеспечивается некими жестами, о которых можно говорить как о пространственноподобных и кинетических. Иногда просто свободно прогуливаясь, встречаешь «хорошую мысль». Иногда совершаешь обходы, «наматывая круги»

(бывает, что до изнеможения) вокруг чего-то в высшей степени смутного и неясного. Иногда несешься очертя голову. Иногда подолгу готовишь плацдармы – и все безуспешно! Иногда без единого шага вдруг врываешься как бы в самую середину обескураживающих вещей и нужных слов...

В этой статье доброжелательным и снисходительным читателям, в частности, предлагается, в порядке непринужденного развлечения, квалифицировать ниже следующие фрагменты в отношении этих пространственноподобных кинетических жестов, названных и неназванных. Что же касается содержания, речь о философии, о деле, которым занимаешься всю жизнь, по поводу чего, даже если ты не Делез или Гваттари, хочешь иметь если не надежду, то хоть толику определенности...

Интрига философии

«Приблизиться к пониманию того, что такое философия, – замечает М. К. Мамардашвили, – дать почувствовать особый умозрительный характер ее утверждений <...> можно <...> следующей фразой: “Простите, я не о том говорю!”» [9, с. 264]. Что значит это «не о том»? «Человек с улицы» – апологет здравого размышления, но также и типический представитель «образованной общественности» точно добавляют к этому более универсальную негацию: «ни о чем». Люди говорят «о чем-то», или болтают «о том, о сем», когда они имеют свободный досуг. Философы говорят «ни о чем». Но почему философ не обижается и даже извиняется перед людьми? Потому, что он понимает, что люди имеют действительное право недоумевать, и полагать подобное. Ибо он понимает, что философия не о сущем, ни о каком определенном «что», «τί», «quod» (но так же, и не логическом subjectum), что философия не направлена ни на какую «quidditas», «res». Философия не оперирует предметными смыслами, даже если она использует знаки предметных значений. Продукт хорошей философии (назовем это философемой) суть, конечно, абстракция (и обычные люди и люди с университетским дипломом одинаково правы в этом). Однако философская абстракция не относится к сущему как логическое отвлечение.

Философия есть речь не о сущем, а об условиях возможности сущего. Чувствительный для философии вопрос в горизонте означенного движения – об условии «человеческого предопределения» этого «quidditas-геі», об антропном условии. Существенно, что сказанные «условия возможности» всегда уже *введены в дело*, когда сам акт исследования их (акт моего философствования) состоялся. В таком случае исследование оборачивается *испытанием*. И тогда содержательный результат работы философа оказывается инструментом «чтения в себе», где последнее – независимо от вкуса к плодам linguistic turn, или от отсутствия такового – есть термин онтологически значимого отношения, термин «вписывания в экономию ἕν Πάντα» – термин онтологического требования, за-требования, термин ответственности перед лицом возможного исхода, в котором мы ломаем игру «eine ewige Mitspielerin», как говорит Рильке. Мы сами проигрываем свою жизнь и свое счастье, когда отказываемся играть. Но мы наносим поражение шансам Целого (пре)быть тем, что оно есть, когда плохо играем! После нас не сыгравших, или сыгравших плохо то самое умение-поймать, «Fangen-können ein Vermögen, – nicht deines, einer Welt» – расстроено и плохо работает. После нас, отказавшихся ловить, мир плохо ловит.

Это, фактически и составляет философскую интригу. А «рисунок» возможности испытания внутри построения моей философской идентичности представляет часть интриги. Он будет симптомом того, каким именно образом мы можем (если можем) «выдерживать (или не выдержать) *опыт* упомянутой «игры в мяч».

И может быть одной из «рогатых» нищенских проблем оказывается тогда задача, осуществить *критику* статуса философии, исследуя возможности самого критического усилия по поводу философии (возможности дискурса сказанного «рисунка»). Конститутивная черта философии в том, что задача эта всегда ждет своего исполнителя, независимо от того, и даже с большей нуждой от того, сколько таких исполнителей уже было на свете.

«Что же такое время? – спрашивает бл. Августин. – Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я хотел объяснить спрашивающему – нет, я не знаю» [1, с. 167]. Таково же дело и с философией.

Нецензурное слово как ресурс философии

Настоящая, *неподдельная* брань имеет особый типаж: «на чем свет стоит». В этом смысле любая «правильно приготовленная» философия есть, по сути, «*непечатное слово*». По-своему, именно об этом говорит Витгенштейн в последней строчке «Трактата».

В самом деле, фактически, в интенции к тому, «на чем свет стоит», мы имеем основание всякой цензуры. Отвлекаясь от чисто политических коннотаций (когда те, кто властвует, блокируют «слова и вещи», имплицитные факторы риска потерять власть), скажем так: предел цензуры есть «табу». А предельный смысл «табу» есть, как известно, «негативно операциональный» смысл: не смей даже приближаться беспечно, не смей даже взглянуть в сторону табуированного в вашей локальной – недалекой, легкомысленной, беспринципной, безответственной – оптике! Под запретом намерение не только употребить или затронуть табуированное, но даже сообщить о нем, обозначить, *напечатать*. Непечатная брань не есть, по сути, ненормативной, она *транснаормативна* – т. е. не представляется в координатах «нормы-девиации».

Ругать что-либо (или себя) из горизонта и в размерности унижения, уничтожения и отвержения оснований сущего в целом – в этом, так сказать, «условие нормировки» акта подлинной брани. Ругать что-либо так, что брань раскалывает, «расклинивает» основания Целого (не откладывает на потом, не рассеивает, не фрактализирует, даже не заставляет быть пустующим, но организована как именно разрушение, как взрыв), чтобы достичь наконец последней не-у-местности и упадка отдельного (поруганного) сущего, исходя из отказа в бытии *всему миру* как таковому. В этом смысле качественная нецензурная брань отличается от сквернословия. Сквернословие – есть чистая пошлость, т. е. то, что происходит за недостатком бытийного отношения (впрочем, при более или менее удачной имитации такового).

В смысле же игры с собственной судьбой, в каковую зодчий малых и больших «загибов», конечно, неминуемо ввергается, дело управляется двойной символической перспективой: разрушать непоправимо, *трагически* себя (как принадлежащего *этому миру*) рефлексией, возвращением бумеранга коллапсирующих основ; и осмелиться быть готовым к роли *модерниста всего Творения*, к роли тамады на вечеринке Конца Мира, к роли подвешенного в зазоре между следованием необходимому и выбором необходимого. Если так, то не совмещает ли – и весьма изящно – осознающее себя в собственном статусе матерное слово, делезианскую философию Бытия-Единогo и бадьюанскую философию события? [см.: 2]

Во всяком случае, бранить(ся) на чем свет стоит – есть акт, потенцированный философским усилием, однако и отягощенный философски же нормированной ответственностью.

Но справедлив так же и обратный ход. Спросим: в чем разница между не-культурным и а-культурным? Не-культурное не является предметом внимания цензуры. Не-культурное подлежит культивации, о-культуриванию, оно есть вопрос *культуры*. Подлинный же смысл цензуры как таковой, цензуры в пределе есть блокирование а-культурного действия. «Быть везде как дома» – вот насчет чего обнадеживает, вот что в последнем счете хочет обеспечить культура. И в этом смысле любая культура с опаской и недоверием смотрит на философию. Поскольку философия всегда смотрит за порог. Философия не хочет сидеть дома. Философия *несносна*. Ее поведение *возмутительно* – возмущает хорошо устоявшееся и прилаженное. Философия, с точки зрения культуры, всегда склонна дерзить и безобразничать. И поэтому, как таковая, философия оказывается нецензурной. Как и нецензурная брань...

Побратимы Зенона

Зенон Элейский, утверждает Хайдеггер [11, с. 118], вынужден был защищать Бытие-Единое от софистической мудрости. Это занятие стало называться *философіа*.

По-видимому, философия – есть то, что во все времена, независимо от нравов, культур, цивилизаций необходимо постоянно удерживать и охранять от поспешности и напористой убедительности предметного взгляда на вещи с его схематизациями, конструктивизмами, с его «психологиями», «социологиями», «антропологиями», «религиологиями», «культурологиями» и пр. Философия всегда *никому не нужна*. Поэтому она требует специальных защитных мер.

О философском языке и универсальном словаре

Представим себе универсальный словарь. Он должен, очевидно, отличаться не полнотой охвата лексических значений, но полнотой охвата контекстов, содержательных перспектив возможности функционирования лексем. Это должно быть дополнено и увязано с различными горизонтами функционирования слова (имя, мольба, приказ, символ, проклятие, молчание и т. д.). Однако, в каком-то пункте речь непременно окажется тем, что она речет; словарь неизбежно перестанет быть «словарем». Он должен будет продолжаться *актом*, в качестве акта. Назовем это «актуальным пределом языка». В пределе акт и его фиксация неразделимы и неразличимы. А язык упирается в свою необходимую открытость и нереферентность. Но не в нереферентность как «постлингвистповоротное» избегание референта – что все чаще «застряет в зубах», а в нереферентность в том смысле, что язык *и есть* референт.

В Библии ничего не написано!

Библия связана с Божественным Абсолютом. Библия имеет Божественное происхождение и несет на себе печать Божественного. Но Библия, именно как таковая, имеет человеческую размерность.

Библия есть Слово. Это слово Бога, обращенное к людям, именно к ним. Но в Библии, в самой по себе, ничего не написано. Более того, Библия вообще не имеет смысла *сама по себе*. Библию не имеет объективации, здесь невозможно ввести самую содержательную перспективу «самого по себе».

Библия предельна и текстуальна. Как предельное образование, она онтологична. Как текст – она герменевтична (но герменевтична принципиально в философском смысле, а не в лингвистическом, археологическом или культурологическом). Как таковая, Библия не последовательна и не кумулятивна, но сингулярна.

Библия, как Божье Слово для людского уха, не написана, а *пишется*. Библия, именно как Божье Слово для людей, никогда не бывает *уже написана* и «вот здесь» содержательно прочитана. Библия, собственно как Божье Слово к людям, сингулярно избегается в акте *человеческого*, т. е., производя человека (производя его именно в Божественном, в отношении Божественного, вписывая его в измерение Божественного). Библия есть всегда акт общения и в этом смысле – пребывания, исполнения. И Библия есть всегда как таковой акт – *активная экзегеза*: чтобы прочитать текст Библии – пишем свой текст, но только решившись писать, начать *себя* как текст. Ибо в начале было Слово, ... и Слово было Бог.

В этом изначальный онтологический исток и смысл всякой герменевтики (герменевтической практики) вообще и христианского герменевтического усилия (христианской экзегетики) в особенности.

Об избыточности философии

Философия бесполезна, пока она не отнесена к моим жизненным актам; пока по отношению к ней не действует живое в акте собственного философского усилия (философствующее) существо. Только в соединении со мной, когда я в миге уже-вот-исполнения-в-философии, – необходимость и функциональность философии становится очевидной; иначе происходит мгновенная редукция реализованной (в текстах, речах и пр.) философии к некоей заранее-архивной или «гербарной» форме. Борхес говорит: «... не работают метафизические и богословские теории, берущиеся объяснить нам, кто есть мы и что такое мир» [5, с. 243]. Если когда-нибудь окончательно объяснится, кто мы, – в этот миг мы исчезнем.

У себя не пофилософствуешь!

«У себя не пофилософствуешь!» [10, с. 93].

Всякая философия по-видимому есть «приручение» онтологических условий «несвойскости».

Все дело в разнообразных «опциях» мифологизации, натурализации, фетишизации философских продуктов, каковые «опции» имплицитно в себе любая реализованная попытка философствования. Пока философия жива – она никакой деконструкции не требует! Нужда в

деконструкції, при всем глубоком уважении и к замыслу, и к инструментарию, производится нехваткой потенций *конструирования*, т. е., попросту возможностью осилить вполне классическую, сингулярную попытку производства события мысли. Рождение живой философии, как и всегда, когда дело идет о рождении здоровых и прекрасных детей, управляется любовью и близостью. «Ἀνὴρ φιλόσοφος есть тот, ος φιλεῖ τὸ σοφόν, кто любит σοφόν» [11, с. 117] – напоминает нам Хайдеггер – в этом, начиная со времен ранней зари философии, все дело. Иметь расположенность, входить в соответствие, быть в соответствующем настрое... Но как быть уверенным, что рожденное – живо? Как все-таки делают здоровых и прекрасных детей?

По-моему (при прочих равных) философствование тем удачнее, чем лучше удается блокировать в ней «свойство», акты «свойственности» и ходы (перспективы) освоения. Сами эти ходы и перспективы не зависят от философствования; о них не надо заботиться. Они, как песок у краев воронки, всегда готовы хлынуть. Но если акт философствования произошел, на уровне результатов он может быть более или менее способным сохранять и воспроизводить себя в той мере, в какой сама реализация философствования обладает потенциалом блокирования *подмен освоения*.

Пространство, созданное результатами философского акта должно быть заполнено философствованием. Однако пустоты оно не терпит. Если открытые концептуальные горизонты не заполняются философской работой, они заполняются образованиями «свойственности». Остается вопрос: можно ли от новых возможностей блокировать «сдвиги в свойственность» определить новизну философии, числить эти возможности как принципиальный способ обладания условиями ее собственного живого воспроизведения? Или эти условия суть дополнительные и случайные, условия акта философствования *на уровне выражения*, вроде неудачи выражения, которая постигла Маркса-философа?

Жизнь во времени (прошлом), «тени» культуры, рассказывание историй, обольщение психологическим, апеллирование к трансцендентным «первосущностям», историзация и пр., и пр. – все это частные ситуации заполнения «свойственностью». «Господь меня всякий раз должен порождать, когда я мыслю» – говорит Декарт. А если воспроизводство мысли оборвалось – не захотел бог продолжать, пространство расположенности мыслительного акта за отсутствием мысли заполняем собой, своим. Причем, по-видимому, «психологичность» (натуралистически свое) и «объективность» (натуралистически другое) здесь *принципиально* равноправны. Потому, что есть «я» натуральное (вообще без сознательного опыта) – «я»-объект (1); есть «я» как факт субъективного сознания (психологическое «я», эмпирический субъект) (2); и есть объективность сознания (событие) (3).

Мы можем заполнять пространство не-жизни сознания собой (2), а можем объективными ситуациями, в которых мы участвуем, «обстоятельствами жизни» и т. д., – *id est*, «другим», заниматься поиском себя в другом (1). И здесь, и там жизнь сознания одинаково невозможна и прекращается.

Можно несколько «нюансировать» ситуацию. Философия всегда готова на «расчеловечивающий» жест, отчуждает человека от его собственной локальной ситуации. Классическая традиция делает это максималистически, как и положено любому классическому предприятию. Однако (и этот факт требует исследования) максимальное отчуждение оборачивается возможностью максимальной мифологизации («культуролизации»).

Сегодня мы более деликатны. Мы, с одной стороны, терапевтически предупреждаем культурные превращения философствования и его результатов. С другой стороны, мы должны учесть конечность как необходимую черту человеческого события, но при этом не редуцировать дискурс к «свойственности» всевозможных психологий, социологий, политологий, технологий жизни, сиречь продолжать философию как предельное предприятие, не быть «у себя», но остаться «у события», остаться философией. Подшиваясь к родовым процедурам (кажется так советовал А. Бадью?), держать наготове ножницы самого события, чтобы *чуть-что* – решительно вспороть шов.

То, что есть

Есть три составляющие философского усилия, которые одновременно определяют позицию философского предприятия в составе мира, представляют как бы «формфактор» любых философских реализаций. Это *феноменология, критика, ирония*.

Религия и философия

Религия всегда готова пустить в дело свое «Menschliches, Allzumenschliches». Это последнее есть *контур* события религии, контур ее онтологического действия. «Allzumenschliches» есть *свое* религии, подлинное религии именно в этом строгом смысле.

В развертывании потенций своего присутствия, и в своем рассеянии, разведении, «различании», религия всегда настроена на экстаз, на «надрыв». Религия всегда готова заплакать. Она всякий момент уже «льет слезы».

Религия всегда может подать себя экстравагантной, экзальтированной, утонченной, «породистой», манерной и светской. Она достаточно глубока и пронзительна, чтобы удовлетворять амбициям «среднего образованного европейца» и достаточно публично употребляема и «перевариваема», чтобы быть усвоенной «светом». Для нее не нужен слишком сильный желудок и слишком избирательный нюх, как того требовал Ницше для всякой серьезной духовной работы. Она всегда уже для «образованных дам».

Поэтому, в частности, она оставляет так много места для академического снобизма всех мастей. Поэтому она всегда востребована в ходе функционирования и сосуществования различных сообществ и групп. Поэтому карта религии так хорошо разыгрывается в политических играх. Поэтому за нее платят хорошие деньги.

Формат (или «аромат») духовной жизни посредством религии всегда так или иначе экстатически антропогенен. Говоря об аде для благонамеренных, религия, если брать «по гамбургскому счету», то и дело не прочь замкнуть напряжение работы духа накоротко на какое-нибудь «Menschliches», редуцировать «мир в работе» к некому «миру в позе» (невоздержанного и всегда обиженного антропоцентризма).

Философию же никак невозможно использовать. Она ни для чего не пригодна. Она принципиально не функциональна. Она всегда имманентна собственным целям и ходу, и только в той мере, в которой последнее выполнено, из ее результатов и отложений можно сделать употребление. Она ни на что не годится. Она не в состоянии быть полезной. Она не смеется и не плачет – классический *образ*, как всегда – с необходимостью *автообраз*.

Философия и суждение

То, к чему держит путь философия, принципиально нельзя зафиксировать в процессе какой бы то ни было внешней операции. Философский результат нельзя выразить суждением. Ибо что же такое суждение, как не дитя предметности? Операция «сказывания» или предикации онтологически имплицитно подразумевает возможность метапозиции или предметной референции вещи. Логическое под-лежащее сказыванию (*sub-jactum*) предполагает онтологически выполнимость *ob-jacto*.

Описанная невозможность управляется условием предельности: в философии мы вынуждены и пытаемся высказать то, что (в высказывании и в его ситуации, в его онтологии, в его «экономии») есть мы сами.

Поэтому результату философа адекватны не предметные обозначения, а символические указания. Пока эти последние держатся живыми и действенными, пока под этими символами можно жить, история философии невозможна как повествование о прошлом; ибо *история* остается собственно *философией*, производством события философии.

Закат символа (что есть депотенцирование в нем присутствия) называют нарративизацией. Символ становится «культурной привычкой» на уровне употребления образованной общественностью, и онтологическим суррогатом самого себя или / и некой негативной или «симулятивной» моделью в самой философии.

Однако философия всегда есть неразрешимая драма человеческого. Старые символические структуры говорят о том же, что и новые. Отрицание, снятие, замена, забвение, невостребованность, отложенность, невозможность размещения проходят по границе рассеяния потенции живого философского исполнения в них. Не простое опрокидывание, но сброс

отбывших системных данных человеческого присутствия. Старые формы канализированы по новым перспективам возможности-пре-бывания.

Enter-структуры пребывания в поле изменились. Философски отследить себя можно теперь, путешествуя новыми тропами. Есть проводники – это новые философы. Но хоженные тропы философии вовсе не есть *пошлость*; они все же имеют некие потенции по отношению к определению новой «мирности» человеческого мира. Они все же *используются*. И в качестве тематического хода интересны форматы использования – в зависимости от перспектив «вомиривания». Эти форматы, в прочем, всегда уже оказались *об одном и том же неразрешимом и неуловимом*, ибо речь идет о фиксации того, что в миг(е) фиксации уже исчезло, ускользнуло из-под фиксации.

И вот меня не оставляет вопрос: могу ли еще я философски испытать нечто «Кантом»? И каковы координаты этой возможности?

«Объясните мне, что он тут написал!»

Философия как предприятие (помыслить мысль), предъявляет себя в одной то и дело повторяющейся ситуации, которую мы назовем ситуацией невозможного объяснения при встрече. Мы встречаемся с философским текстом, и неминуемым спутником этой встречи оказывается желание понять, что же говорится вот здесь, в этом месте. Фрагмент мы только что прочитали и вот, находимся в недоумении. Мы читаем снова. Может быть, читаем еще раз. Возвращаемся, задерживаемся на отдельных фразах. Но недоумение еще больше. И мы чувствуем, что оно вызвано *недоразумением*. Недоумение от недоразумения и от завидной регулярности повторения данной коллизии. Мы хотим какого-то языка, какой-то подачи, кого-то, хотим, чтобы в выражениях доступных (мы ведь не глупые люди!) нам *немедленно прояснили* то, что само по себе фактически (по факту прочтения) непонятно, непрозрачно, туманно.

И надежды наши тщетны, а наше отношение к делу, продукты которого мы потребляем – некорректно и разрушительно для самих этих продуктов! Ибо нет никакого языка, дискурса, знающего и умелого лектора, нет самой возможности так желать! Есть только то, что есть (есть текст Ницше, Уарда, Готдинера и пр.). Это все что у нас есть. И это – идеальная гармония. Это чудо! Всякое «понятнее» заранее будет трагической деградацией самой возможности философии в этом месте!

И есть еще мы сами. Мы сами – это тот инструмент, внутри которого делезовский, например, текст только и может звучать (но только нашим голосом). Других методов, как заметил один мультяшный герой, медицина не знает: вы можете или меньше есть и тогда меньше двигаться, или больше есть, но в таком случае вам придется двигаться больше. Если мы не согласны на условия, которые описаны выше, может быть лучше не читать философские тексты.

Скромное обаяние постмодерна

«Мы узнали такое количество правил, что не можем начать игру», – спел Андрей Макаревич (композиция называется «В круге света»).

Слишком сложный концепт чаще всего скрывает «слабое здоровье» и плохо работает, страдает нехваткой «интеллигентности» и живой силы кроить хаос. Когда философия превращается в просвещенную даму, которая все уже знает и поэтому не может ничего возжелать или испытать удовольствие, Умберто Эко в полуденный час постмодернизма предупреждал, что это и называется постмодернизмом [см.: 12]. Вполне *объективный* критерий, не нагруженный ни социальным долгом, ни моральными обязательствами, ни коллегиальной солидарностью, ни модой, ни культурой. Тут *ничего не поделаешь!*

Хочется сказать иным «интеллектуалам» (не нарушая презумпции разума или цеха), особенно современным, и иным будущим докторам философии, особенно «стоящим в позе»: «мы узнали такое количество правил, что не можем начать игру». Мы все еще не можем начать игру.

Что значит «исполниться»?

Не важно, в чем есть *потенция* философствования или живого предельного исполнения (что одно и то же) – это пустая проблема. Важно, что происходит *акт*. Иначе говоря, потенция есть во всем, даже в том, что не относится к философии. Важно, что «зажглось», и только «постфактум» можно рассуждать о том, есть или нет.

Так случилось с флюгером в одной занятной песенке:

И вскроется суть –

Он сам когда-нибудь

Укажет ветру путь, которым дуть.

Флюгер плохо кончил. «Он сгинул в январе, в чужом дворе». Но дело приняло неожиданный оборот, и речь пошла отнюдь не о флюгере, его глупой идее и безвременной жизни: оказалось «что в городе с тех пор ни ветерка».

Жить свою жизнь, как будто ты – средоточие сил и судеб мира, определяешь их, и... конечно ошибаться в этом (т. е., в тематическом раскрытии мира, равно как и в локальных отчетах это будет «ошибкой», а в горизонте некоего разумного скептицизма или ироничности – «доступным способом жизни»). Но самым этим детским максимализмом (по необходимости собственного положения не зная статей Небесного Бюджета, и «забегая вперед» мироздания), нескромностью, гипертрофированной амбицией, за счет этого преувеличения и выводя из него себя, оказываться участником Бюджетного Процесса, – «быть необходимым Богу».

Du côté de chez Spengler

Основание всех хаосов и «закатов» – быть при бытии и иметь себя ничего не значащей в горизонте мира локальностью. Ergo: не только чувствовать себя вне горизонта мира, тосковать по «мирности», но не иметь горизонт открытым и даже не подозревать о горизонте. Не иметь нужды, но даже не помнить о возможности нуждаться в этом. В сказанной именно мере современная философия и культура должны быть *осторожными*. Ибо они начали опасную игру – двигаться по границе, где с одной стороны – новые возможности фиксации (и обретения!) оснований, с другой (и, может стать, в уплату этих новых возможностей) – вынесение самой «мирности» и «миро(пред)нахождения» из состава условий существования человеческого существа.

На лекции...

Говорю – под человеком, под жизнью человека отсутствовали структуры, были замещены, и ничто не могло быть санкционировано как мироразмерное. Недовольны: что за структуры?! Слишком абстрактно!

Философия это движение по отношению к одним и тем же но не смыслам, а «местам» возможности и «онтологического ожидания» смысла, от абстрактного к конкретному. Учебники по философии – абстрактны. Они всегда говорят одинаково о том, *что нужно различать*. Они всегда нечутки и неразборчивы к тому, что по происхождению имеет исчезающее тонкий вкус (и существует только за счет этого), к тому, что, *стало быть*, требует «смакования». (Изучение философии заключается в том, чтобы это абстрактное сделалось по степени конкретности соизмеримым с конкретностью возможности (и значения для) моего присутствия. Чтобы Платон стал конкретным. Кант стал конкретным. Нужно встать в конкретное отношение к некому исполненному акту мысли по имени «Платон», «Кант», нужно *быть* в попытке завоевания очень фактического опыта – опыта *события* мысли (он и есть одновременно само это событие). И этот опыт должен быть «ты сам», живой и единственный. Тогда возможно порождающее, продолжающее указание (в смысле, «какие структуры» и проч.). А иначе... все остается вполне абстрактно и *никого не касается*.

И потом (тем более, в свете сказанного) никто и не обещал, что будет понятно! Ждать от философии, что будет понятно – есть пошлость и грубое непонимание того, что такое философия.

«О пользе и вреде истории для жизни»

Является ли жест Ницше модернистским? Довольно распространенное мнение, что да. «Я сказал бы “да”, но я отвечу “нет”!» – музыка нашей «рок-юности», которой, кажется теперь, никогда не было. «Но рок-н-ролл мертв, а мы – еще нет». – Все это имеет отношение к теме.

Ницше не хочет обесценить прошлое его стиранием или абсурдизацией. Его жест имеет отношение к прошлому, но не направлен собственно на прошлое. Модернизм, напротив, направлен именно на прошлое, направлен акцентировано и репрессивно. Модернизм не может быть «сам»; он питается прошлым: отними у модернизма прошлое и в нем не будет содержания и смысла.

Ницше предлагает дистанцирование от прошлого. Дистанцирование ради возможности *собственной жизни*. Ради обретения сил собственно этой, проживающейся сейчас жизнью. В качестве отношения к прошлому возможно отстранение от прошлого.

Ницше – не модернист. И Бадью – тоже не модернист. И тот, и другой, по существу, классики! Бадью, между прочим, сам этого не отрицает и даже на этом настаивает. В первом манифесте он манифестирует необходимость прощания философии с историческим обоснованием ее предприятия, если только философия хочет остаться *живым и собственным* предприятием. По существу, это ницшеанский (а по происхождению – романтический (?) жест).

Или может быть, Ницше (как и Бадью) предлагает (первый – теоретически, второй – деятельно или «революционно») свою «Dis-tanz» (термин Ж. Деррида, отмечающий характер самого продуктивного действия Ницше – в «Шпорах...» [7, с. 123]) как задерживание дыхания – вдохнуть и не дышать сколько потребуются, чтобы не быть наивным в смысле собственного классического прошлого, и вместе с тем, не сорваться в модерн (уже или все более излишний в ситуации, когда все или почти все сведено *ad absurdum* до нас), предчувствуя все еще нехватку ресурсов (сил, времени, удачи) для собственного события. Может быть, это особый «предклассический» жест – не модернистский (уже), но еще не жест творения беспредпосылочной классической простоты.

Не занятно ли, кстати: «классики» не имеют своей классики (это всем известно, они – «сами», ни на кого не ссылаются, ни в ком не нуждаются и проч.); мало этого, событие, которое они производят, и которое потом называется «классическими образцами» – не *их* классика тоже! Классические произведения не являются классическими для самих классиков.

О мужских нуждах

Мужчина должен иметь повод думать о себе хорошо, даже если этого повода нет.

Миф и философия

Силы мифа – всегда из земли. Они всегда могущественны, страшны, поражают воображение, но они никогда *не ужасны*. Это всегда человекоразмерные силы. Это всегда силы, могущие быть *замечены и узнаны* человеком. Сам смысл философии состоит в том, что это предприятие и акт, в котором открывается (приоткрывается, показывается) *абсолютно неземное*. Это иной формат по отношению к человеческому существу. Что-то уже происходит (в философии или то, *о чем* философия, *по поводу чего* философия и *что* философия), всегда уже происходит; и уже имеет отношение к человеку, он уже включен в происхождение. Но он *принципиально не соразмерен* для этого! Он никогда сам (по его конкретному расположению и данностям существования – эмпирического, локального) не знает, не чувствует, не имеет в виду, что что-то вообще происходит (как блоха никогда не видит слона).

А если возможны состояния, когда имеет в виду, то это, во-первых, особые состояния и особая позиционированность, выделенность, некая эк-статичность, вынесенность (как фиксация и артикуляция этого появляются трансцендентальный ход, феноменологические мотивы, Бог как философский образ и пр.); а во-вторых, для этого необходимо предположить какие-то особые установленности, относящиеся и к человеку, и к предельно далекому. В этом смысл и форма философских оснований и обоснований.

Смысл философского подхода в том, что он всегда указывает на принципиально невозможное для прямого опыта. Удивление философа состоит в том, что *видимого* мало, что

есть *невидимое*. Человек философии – существо косвенного указания на невидимое, существо постоянного предчувствия невидимого.

Великий поворот – удивиться, с удивлением открыть, что есть не только видимое.

Тут показывается лик предельности; тут встает проблема символа именно как онтологическая проблема. Символ – «среднее» (опосредующе) образование: он завязан и на человеческий формат, и на то, что всегда о человеке, через человека, с человеком и фундаментально и конститутивно *необходимо* для человека, но что никогда нельзя иметь как человеческое, человечески освоенное, что всегда в последнем и принципиальном смысле не-человеческое.

Поэтому, кстати, миф всегда *интересен* (силы, коллизии, превращения). Симптом этого: эксплуатация в сфере «обычной жизни» – кино, литература. Философия никогда не интересна; она в той мере хорошая философия, в какой *не интересна*. В философии нет превращений. Все происходит незаметно, причем, опять-таки, принципиально незаметно. Незаметность и не-за-меченность происходящего – черта происходящего в сфере философствования.

«Мы не должны стремиться к радикальным решениям...»

Так рекомендует держать себя С. Жижек в «Возвышенном объекте...» [8, с. 13].

Но говорят также, что философия – предельна, устремляется в своем ходе к пределам, направлена к пределу, настроена на предел. В известном смысле «доводит себя до предела». Известно, что в философии, как может быть нигде более, рискуют своим здравомыслием или «интеллектуальным здоровьем» (затем и душевным, и в конечном счете – вообще *здоровьем*).

Здесь залегают две впечатляющие темы.

Первая, связанная, между прочим, с самой структурой философского факультета ХНУ. Валеологи (как находящиеся в структуре) должны исследовать, как связаны занятия философией с определением и констелляцией «здорового образа жизни»: в самом деле, не «авалеологична» ли философия? Вторая – проблема человека как существа, «*болеющего к смерти*»: разумом, желанием недостижимого, «проклятой долей» – т. е. не «нонантиропна» ли сама валеология? Человек – плохое животное, человек – больное животное, человек – это Чебурашка живой природы. Образ человеческой жизни – в каком-то смысле есть с необходимостью *нездоровый* образ жизни?

Тогда не оказывается ли философия в точном определении *радикальным делом*, тем, что оторвано, отдельно, добровольно и активно отделяется от любых конгломератов, всегда хочет находиться в некоем зазоре между (различными) сообществами и идентичностями (см. об этом в «Устройстве разрыва»)? Или, может быть, философия предельна и именно поэтому кажется радикальной?

Интересно взять, с одной стороны, мотив «неустранимого разрыва внутри целого», основание онтологии «неразрешимости», мотив, вскрывающий классическую уверенность, что сущее как оно есть вот-здесь и вот-теперь, непременно требует всего целого, всего порядка целого, некоего тотального «да», которое все должно присутствовать в этой вот-точке, где мальчик показал язык няне. Мотив, регистрирующий «метафизический фундаментализм» как стиль классического философствования и одновременно отказывающий ему в «серьезности» притязаний. Мотив, замешанный «на признании исходности “травмы”, некой недостижимой сущности, оказывающей сопротивление символизации, тотализации, символической интеграции. Любые попытки символизации-тотализации вторичны: в той мере, в какой они выступают попыткой “сшить” исходный разрыв, они по определению рано или поздно обречены на провал» [8, с. 13].

С другой стороны, нужно связать это с различными опытами «неразрешимости целого», полученными не (только) в гуманитарной перспективе, но также в математике (теоремы Гёделя, теоремы о неразрешимости), теории систем, в естествознании (космология, квантовая проблема наблюдения)...

**«Sont en quête d'une écriture détournée» и «man nicht sprechen kann – muss man schweigen»:
что делать и кто виноват?**

«Почти все наши “философы” пребывают в поисках окольного письма, побочной поддержки, косвенных референций, дабы уклончивым образом перейти к захвату позиций на считающейся необитаемой философской территории» – говорит Ален Бадью, порицая современных философов за нежелание производить философскую работу [3, с. 10]. Дело доходит до того, что философы даже попадают в кавычки! «Окольное письмо» – здесь термин ухода от ответственности (быть верным событию философии и т. д.).

Но вот с альпийских гор спускается великий игрок философскими традициями, божественный Людвиг (Витгенштейн) – с другими словами: «*Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen*» [6, с. 73, 7]. О чем невозможно говорить, о том следует молчать...

Не востребовано ли и не действует ли окольное письмо в несколько иной экономии? Не есть ли окольное письмо необходимостью и имманентным «разделочным ножом» философии? Что, если имеется некая кардинальная нужда в «дистанцировании от предмета» в качестве условия, только и допускающего какую бы то ни было дискурсивность философского акта и результата? Ибо «Смысл мира должен находиться вне мира» [6, с. 70, 6.41]. Ибо «с точки зрения высшего совершенно безразлично, как обстоят дела в мире. Бог не обнаруживается в мире» [6, с. 71, 6.432]. Ибо «смерть не событие жизни» [6, с. 71, 6.4311]. Ибо «в самом деле, существует невысказываемое» [6, с. 72, 6.522]. «Не потому ли те, кому <...> стал ясен смысл жизни, <...> не в состоянии сказать, в чем состоит этот смысл» [6, с. 72, 6.521]. И посему, «правильный метод философии <...> состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, то есть кроме высказываний науки, – следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией» [6, с. 72, 6.53].

В таком случае философию можно определить как предприятие в последней степени парадоксальное – онтологически парадоксальное: как попытку, чистую и постоянную попытку высказать то, о чем невозможно говорить, или высказывать нечто так, чтобы это обращалось *показом*, ибо «невысказываемое <...> показывает себя» [6, с. 72, 6.522].

Людвиг Витгенштейн пишет целый трактат, блестящий трактат о соотношении «слов» и «вещей», чтобы последней строкой призвать к *silēnitum*, к *ἔποχῃ* языка в отношении как раз того, что подлежит разысканию в философии и в захваченности чем предпринимается акт философствования. В конце концов, «наш язык дарит нам такое удовольствие – лишь бы избегали артикуляции» [7, с. 120]. – А стратегии и практики «окольного письма» оказываются тогда важной темой.

Писать и подписываться

Подпись – не то, что авторство. Подпись прежде всего предполагает готовность и решимость сделать из содержания написанного эксперимент с собственной жизнью. Может быть, нелегкий, может быть, драматический, может быть, рискованный, может быть – смертельный...

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин А. Исповедь / Аврелий Августин // Исповедь. История моих бедствий / Аврелий Августин, Петр Абеляр. – М. : Республика, 1992. – С. 8-222.
2. Бадью А. Делез. Шум бытия / Ален Бадью; [пер. с франц. Д. Скопина]. – М. : Logos-Altera, 2004. – 184 с.
3. Бадью А. Манифест философии / Ален Бадью; [пер. с фр. В. Е. Лапицкого]. – СПб. : Machina, 2003. – 184 с.
4. Бибахин В. В. Дело Хайдеггера / В. В. Бибахин // Время и бытие: статьи и выступления / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем.]. – М. : Республика, 1993. – С. 3-14.
5. Борхес Х. Л. Логическая машина Раймунда Луллия / Х. Л. Борхес; [пер. с исп. Б. Дубина] // Борхес Х. Л. Сочинения : [в 3-х т.] / Х. Л. Борхес; [пер. с исп.]. – Рига : Полярис, 1994. – Т. 1 : Эссе. Новеллы. – С. 243-249.

6. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Людвиг Витгенштейн; [пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева] // Витгенштейн Л. Философские работы : [в 2-х ч.]. – М. : Гнозис, 1994. – Ч. 1. – С. 1-73.
7. Деррида Ж. Шпоры : Стили Ницше / Жак Деррида; [пер. с франц. А. В. Гараджи] // Философские науки. – 1991. – № 2. – С. 118-142; № 3. – С. 114-129.
8. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек; [пер. с англ. В. Софронова]. – М. : Художественный журнал, 1999. – 233 с.
9. Мамардашвили М. К. Сознание как философская проблема / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Необходимость себя: лекции, статьи, философские заметки. – М. : Лабиринт, 1996. – С. 263-285.
10. Пятигорский А. М. Философия одного переулочка / А. М. Пятигорский. – М. : Прогресс, 1992. – 160 с.
11. Хайдеггер М. Что это такое – философия? / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем.] // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 113-123.
12. Эко У. Из заметок к роману «Имя розы» / Умберто Эко; [пер. с итал. А. Гришанова, М. Семерникова и В. Уварова] // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западно-европейской литературы XX века. – М. : Прогресс, 1986. – С. 224-229.

УДК 141.319.8 + 159.935

Загурская Н. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ОДОРАТИВНОЕ И ВИЗУАЛЬНОЕ: ПАРФЮМЕР И ДЕКОРАТОР

В продолжение пересмотра и переоценки обоснованности приоритета визуального в структуре сенсорной чувствительности, статья представляет собой исследование философско-антропологических аспектов одоративного. Несмотря на укоренившееся в западной философской традиции представление об обонянии как наиболее примитивном вторичном чувстве, становится очевидным его не только онтическое, но и онтологическое значение. Дополнение синестетического ольфакторной составляющей увеличивает степень чувствительности и позволяет более эффективно противостоять логокулоцентризму. Вместе с тем, в статье подчёркиваются семиотические аспекты одоративного, что даёт возможность ввести проблематику одоративного в философский контекст.

Ключевые слова: запах, аромат, «нюх», обоняние, одоративное, ольфакторное, осфрезиология.

В продовження перегляду та переоцінки обґрунтованості пріоритету візуального в структурі сенсорної чутливості, стаття становить дослідження філософсько-антропологічних аспектів одоративного. Незважаючи на вкорінене у західній філософській традиції уявлення про нюхання як найбільш примітивне вторинне чуття, стає явним не тільки його онтичне, але й онтологічне значення. Доповнення синестетичного ольфакторною складовою збільшує рівень чутливості й дозволяє більш ефективно протистояти логокулоцентризму. Разом з тим, у статті підкреслюються семиотичні аспекти одоративного, що дає можливість впровадити проблематику одоративного у філософський контекст.

Ключові слова: запах, аромат, «нюх», нюхання, одоративне, ольфакторне, осфрезиологія.

To continue with reconsideration and revaluation of visual priority foundation in sensorial perceptibility structure, the article corresponds a research of philosophical-anthropological aspects of odorational. In spite of get implanted in western philosophical tradition notion about smell as the most primitive of secondary senses, it's becoming evident his not only onthical, but onthological value. Complementing of olfactional component to synesthetical increases level of sensitivity and allows more efficiently resist to logoculocentrism. At the same time, in the article semiotical aspects of odorational is pointed, which give an opportunity to inject odorational agenda in philosophical context.

Key words: smell, scent, fragrance, «sense of smell», odoriferous, olfactional, osphresiology.

Ещё один шаг к конструированию постчеловеческой сенсуальности от тактильного и аудиального / голосового неизбежно приводит к рассмотрению обонятельного. Осфрезиология как свод познаний об ольфакторной перцепции приобретает более концептуальную форму и акцентирует прежде всего его смысловые аспекты.

Если в истории философии (Э. Б. Кондильяк, И. Кант, Г. Зиммель) обонятельное оценивается как очевидно ущербное, то в современной мысли, где, напротив, повышенное внимание уделяется так называемым второстепенным чувствам, обонятельному приписывается особенное значение в контексте необходимости преодоления апатичности утомлённой логокулоцентризмом мысли. Ведь именно посредством обоняния возможно преодоления выраженных противоречий между возвышенным и низменным как интуитивным и инстинктивным.

Самый приблизительный этимологический экскурс позволяет установить, что одоративное как ароматное, приятно пахнущее может также отсылать к «нюху», чутью как предчувствию, интуиции, необходимости держать нос по ветру. Кроме того, одно из значений *odour* – репутация, слава как запах совокупности поступков. А первое значение итальянского *sapere* «иметь запах (вкус) чего-либо, отдавать чем-либо» – «знать». Одна из наиболее значительных осфрезиологов С. Толаас уверена, что только современная фрустрированность обоняния не позволяет нам получить практически всю необходимую информацию о человеке подойдя к нему на расстояние возможности ощутить запах.



Брейгель Я. – «Аллегория зрения и обоняния»

М. Диакону в «Размышлении об эстетике осязания, обоняния и вкуса» обосновывает необходимость обратить пристальное внимание на неклассические формы чувствительности и особую роль среди них играет именно обоняние. «В то время как прикосновение кажется скромно прикрепленным к другим чувствам, в частности зрению и таким образом теряет свой специфический характер, парфюмерия не может быть сведена или даже приблизительно реконструирована с помощью любого другого искусства» [14]. Ж. Рансьер в интервью «Чувства и чувствительность» предлагает обратить внимание на то, что «события и формы искусств, которые создают чувственные формы умалчивают относительно друг друга» [16, с. 30]. Но если аудиальное говорит даже посредством тишины, а зрительное (и посредством него тактильное) за счёт тесной взаимосвязи зрительного восприятия и мыслительных процессов не оставляют попыток высказывания мысли как таковой, минуя собственно язык, то обонятельное даёт возможности передачи состояния как такового минуя саму мысль (по крайней мере – в её традиционном понимании), часто – с помощью других чувственных конструкций, как в случае одофона С. Пиесса.

По мнению М. Диакону, ароматическая композиция всегда является смешением памяти и фантазии, мемуарного и фиктивного, а значит может дать возможность восстановить распавшуюся связь времён. Выставка «Ароматные пределы», которая помимо пределов обонятельного, демонстрирует и пределы визуальных искусств посредством невидимой пахучей живописи, концептуально обосновывается тем, что «обоняние присуще субъективности и интимности, эти ольфакторные работы обобщают провоцирующие мысль прозрения [здесь вместо «прозрения» точнее было бы использовать не вполне стилистически укоренившееся «проникание» – Н. З.] культурных различий, одухотворённость и философии тела» [15].



Горки А. – «Аромат абрикосов в полях»

Так, самой выразительной работой, представленной на «Ароматных пределах» стал чисто белый пахучий холст. Возвышенное и низменное конкретизировались в этом случае в чистое и грязное. Однако одной из основных коллизий цивилизационной стерилизации является поиск идеально чистого запаха. Когда персонаж романа «Парфюмер» П. Зюскинда Жан Гренуй приближается по грязным улицам к учуянному издали искомому запаху он замечает, что «странным образом запах стал не намного сильнее. Он только становился чище и благодаря этому, благодаря этой все большей чистоте, приобретал все более мощную притягательность» [8]. Гренуй представляет собой парфюмера как концептуального персонажа, брезгливого из-за повышенной чувствительности и в связи с этим одержимого поисками идеально чистого запаха как квинтэссенции идеального человеческого. Помимо этого он буквально воплощает известную мысль И. Канта о том, что чем человек чувствительнее, тем он несчастнее. И именно это заставляет Гренуя прибегнуть к крайним мерам.

Олицетворением цивилизационной стерильности может быть, на первый взгляд, диаметрально противоположный концептуальный персонаж – декоратор. Декоратор восхищается формами и поверхностями и основывается на абстрактной объективности Миса ван дер Роэ. Наилучшими женскими качествами он полагает ровную доброжелательность, сдержанность и элегантность, и любит ими на расстоянии: «Катрине утверждает, что никогда не встречала человека, который мог бы так же долго, как я, что-то разглядывать, да ещё всухую, без сигареты» [12, с. 12]. Он сближается не сближаясь, а страсть лишь отыгрывает в фантазме. Именно поэтому критики и назвали «Декоратора» «Антипарфюмером».

Вероятно, ему пришёлся бы по вкусу, точнее, по запаху антипарфюм «Odeur 71» от «Comme des Gargons», в композицию которого входят запахи горячего асфальта, жженой резины, пыли на раскаленной лампочке, окиси металла, чернил для каллиграфии, электробатарейки и лака для ногтей. Как видно, все эти элементы вызывают ассоциации с прогрессом и динамикой. И в этом случае становится особенно актуальной мысль Г. Зиммеля о том, что аромат, в отличие от зрения, скорее разъединяет и вызывает антипатию. Ведь такая палитра запахов передаёт ощущение урбанистической скученности и при этом разобщённости.

Здесь стоит вспомнить и о том, что обонятельное восприятие частиц не осуществляется непосредственно соответствующим органом, для этого необходима дистанция.

М. Серж поясняет мнение Г. Зиммеля следующим образом: «конечно, все оттого, что обоняние и вкус подчеркивают отличия, тогда как речь, подобно зрению и слуху, объединяет. Рот сперва складывает, затем тратит. Слова скапливаются в словарях, пища, замороженная, хранится в холодильниках, словно счета в банке. Эфемерные – дифференцирующие – аромат и вкус исчезают, улечиваются. Карта становится все более причудливой, словно легкий шелк, паутина. Она не знает ни складов, ни счетов, никакой ветоши» [1, с. 38]. Другой здесь предстаёт в его перманентном становлении и, вероятно, поэтому Ж. Лакан, который полагал, что в достижении измерения Другого важнейшую роль играет фрустрация обоняния, ориентировался, прежде всего, на глаз / взгляд. Но подлинную дружость, как свидетельствуют многочисленные примеры, буквально «унюхивают».

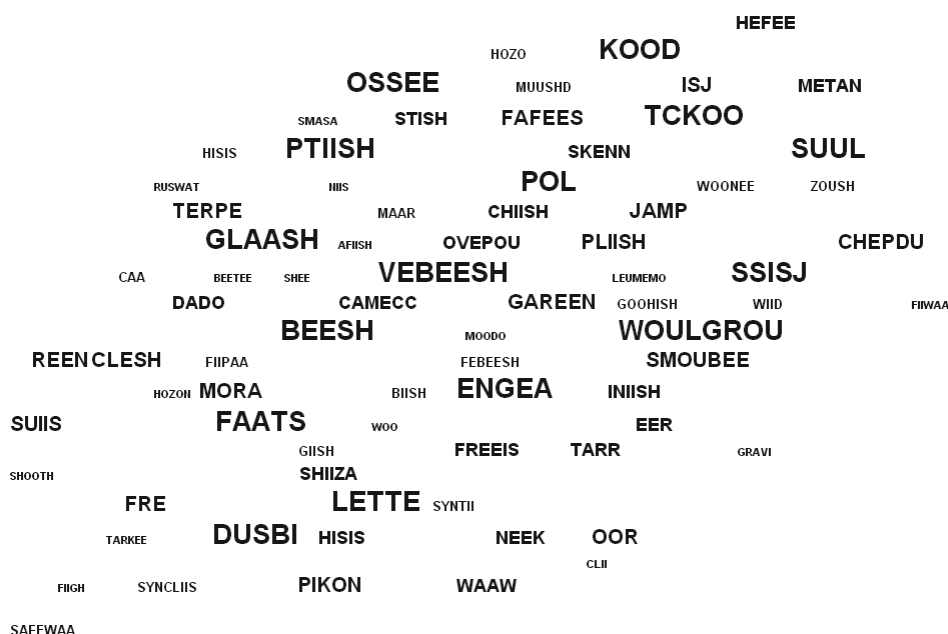


Купер П. – Невидимая (пахучая) живопись

Как показывает З. Фрейд, важнейшим элементом сублимации либидо которая, собственно говоря, и стала основой появления человека, является возможность зачатия и, соответственно, пик привлекательности не в период менструаций, сопровождающихся в животном мире притягательными запахами, а как раз между ними. В человеческом сообществе эти запахи сменяются запахами-фетишами, что во многом и становится причиной появления и развития парфюмерии как культурного феномена. Помимо прочего, эти соображения позволяют рассмотреть психоанализ как возвращение к аристотелевской материальной причине.

Но даже в фетишизированном виде запах продолжает противостоять беспристрастности зрения прямоходящего. Его глубинная, но неуловимая истина угрожает основанному на ней социальному порядку, с помощью чего бы этот порядок не обеспечивался. Колдун, часто буквально, – обоняющий зло, исходящее в виде запаха от людей, подверженных страстям. Печаль как своеобразная страсть приводит к утрате запаха, святые мощи же, предположительно, благоухают. Праздничные, сакральные время и пространство пахнут благовониями и деликатесами, а профанные по возможности лишены запаха. Согласно Г. Маркузе, обоняние является несублимированным удовольствием-в-себе, подрывным чувством, которое становится помехой отчуждённого труда, тогда как его условием – обонятельная фрустрация, в том числе и с помощью цивилизационных запахов – смога, пыли и пр. А в стерильных условиях они воспроизводятся с помощью антипарфюмов, которые только в рекламных слоганах ассоциированы со свободой. Однако ухищрения рекламной микрофизики власти могут использовать как раз эту ассоциацию, как в случае рекламы «New Axe Anarchy. Unleash The Chaos» – буквально «Спусти с цепи хаос», используемый аналог – «Манящий аромат беспредела».

Э. Б. Кондильяк полагал обоняние чувством ущербным по сравнению с чувствами «совершенными» и наименее способствующим познанию: «если мы преподнесем ей [статуе как метонимии человека – Н. З.] розу, то по отношению к нам она будет статуей, ощущающей розу. Но по отношению к себе она будет просто самым запахом этого цветка [8, с. 19]. Статуя не может достичь даже объёмности запаха, учитывая, что она и есть запах, поскольку ориентация на обоняние приводит к отождествлению с запахом, т. е. предельному сокращению дистанции между субъектом и объектом. Отождествившаяся с ароматом статуя не способна даже на сладострастие. Как замечает М. Фуко в «Ненормальных», «сладострастие начинается с прикосновения к самому себе. В порядке грехов то, что впоследствии станет статуей Кондильяка (сексуальной статуей Кондильяка, если хотите), заявляет о себе, не становясь ароматом розы, но прикасаясь к своему собственному телу» [11, с. 227]. Но затем приводит пример-опровержение о монахинях, нашедших в коридоре монастыря букет роз неизвестного происхождения. Эти «дьявольские козни» привели к тому, что монахини, понюхав розы стали вести себя как одержимые и, не в силах успокоиться, залезли на деревья и просидели там пять дней [11, с. 252-252]. Этот пример показателен: только аромат способен свести на нет длительную и кропотливую внутреннюю работу по осуществлению самоконтроля.



Голаас С. – «Ольфакторный алфавит»

И. Кант заходит ещё дальше: прекрасное не имеет запаха, а запах не бывает прекрасным. Оценка запаха никогда не является суждением вкуса, условием которого является беспристрастность. К тому же, красоту нельзя вдохнуть, она предельно чиста. Её «пары» могут кристаллизироваться в изображение, но в современной культуре человек, влюбившийся в запах, а не в «портрет», вызывает скорее недоумение.

Поэтому память, тесно связанная с обонянием, – это всегда память о «дурнопахнущей истории». Даже если речь идёт о чистейших чувствах, существует, скажем, такая разновидность памяти о возлюбленной, как флакон в форме её гроба. Пример достаточный, поскольку в архаических культурах умереть означает потерять зрение, а мертвецы руководствуются обонянием. Ж.-Л. Нанси следующим образом интерпретирует подобные представления: «будучи опространственным, это мертвое тело, будучи выведенным наружу, это нечистое тело. Мертвое тело от-граничивает скверну и возвращается в свет.

Однако тело, которое выводится наружу, ставит нечистоты в самый центр света. Наш мир делает то и другое: двойная приостановка смысла» [10, с. 139-140].

Но символически мёртвый, слепой приобретает взамен небывалую проницательность. Обоняние обволакивает и одновременно проникает внутрь как сама душа. Оно создаёт такое мерцающее, прерывистое присутствие, которое предпочтительнее изображения за счёт «зияний» кожи и слизистых оболочек, источающих естественный запах. Именно поэтому даже в наиболее пуританских культурах опрятность ограничивается внешним, доступным взглядом: стирать, но не мыться. Это означает, что цивилизационная приличность образует не более чем тонкую плёнку культуры, а иногда банально маскирует банальную моральную нечистоту, как в случае буржуазного желания отмыть запах денег и смыть запах простонародного происхождения. Богатые посредством чистоты отмежевываются от бедных, а бедные подозревают изысканные запахи в испорченности: любой запах – это запах нечистот.



«Axe. Unleash The Chaos»

Юная девушка в буржуазной среде не должна иметь запаха, её «лёгкое дыхание» должно служить признаком её чистоты и неопытности как девичьего капитала. Она, по сути дела, не имеет тела и задача и привилегия мужчины – дать ей тело. Более того, её воображаемое также должно быть чистым от восприятий чужого опыта. Примером подобных представлений может служить известное мнение о том, что девушка, которая прочитала хотя бы несколько страниц «Ста двадцати дней Содом» Д. А. Ф. де Сада потеряна навсегда. «Глетворный», ядовито-зловонный, мефитический дух, напротив, ассоциируется с опытностью вплоть до присыщенности и, как следствие, извращённости.

Отсутствие запаха также говорит о хорошем пищеварении исправно функционирующей человекомашины. Аристократ же может позволить себе не только прихотливо пахнуть, но и смердеть. Более того, Господин-Означиватель намеренно создаёт атмосферу упадка, старости и вони. Неприлично быть моложавым и чистым: это сразу же выдаёт нувориша. Родовитость же аристократа семиотически проявляется посредством декадентских признаков, в том числе зловония. Если одоральное считается репрезентацией инстинктивного, тогда имеющий долгую и полную поворотов, пересечений и самопересечений родословную просто не может пахнуть как новорожденный ягнёнок. Ведь он по определению не может быть здоров, а если вдруг это действительно так, то он вынужден это тщательно маскировать. Сказанное может относиться и к интеллектуальной сфере. Так, покупатели свечей с запахом старых книг хотели получить запах более старых книг [13].

Такое отношение к аромату позволяет считать его своего рода одеждой, что объясняет известное высказывание М. Монро о том, что она надевает на ночь только немного «Шанель № 5». Сама же Коко Шанель в духе протестантского пуризма чаще избегала духов, также как и многих цветов. В этой связи можно вспомнить ещё пассаж из «Исповеди сына века» А. Мюссе: «мужчины и женщины разделились на две группы и – одни в белом, как невесты, а другие в чёрном, как сироты, – смотрели друг на друга испытующим взглядом. Не следует заблуждаться: чёрный костюм, который в наше время носят мужчины, – это страшный символ.

Чтобы дойти до него, надо было один за другим сбросить все доспехи и, цветок за цветком, уничтожить шитьё на мундирах. Человеческий разум опрокинул все эти иллюзии, но он сам носит по ним траур, надеясь на утешение» [9, с. 14]. И это не только послевоенный траур, А. Мюссе продолжает: когда гризетку покинули, она продалась и сменила серое на чёрное. Стоит заметить, что нередко чёрное имеет семантику близкую к семантике красного, но страстность в этом случае доводится до крайности и перетекает в апатию.

Известный своим пристрастием к одоративному Ж.-К. Гюсманс красочно описывает «чёрную» вечеринку. «Приглашение на поминки по скоропостижно скончавшейся мужественности написано было на манер некролога» [3, с. 22] и даже водоём в саду был наполнен чёрными чернилами, а дорожки посыпаны углём, негритянки разносили блюда цвета лакрицы и гуталина.

Во многих случаях чёрное выступает нулевой степенью красочности, её отсутствием, и именно на этом фоне максимально выраженной становится одоративная перцепция. Романтики и денди, тяготившие к нему, обладали выраженной брезгливостью к обыденности как пошлости и в то же время имели безукоризненный «нюх» на тренды. Большинство из них представляли собой парфюмера и декоратора в одном лице.



Загурская Н. – «Smelling»

Дама-денди Коко Шанель утверждала, что чёрный муслин был выбран для маленького платья как наиболее дешёвый. Но более дотошный исследователь обнаружит, что образцом для него стала униформа продавщиц – русских эмигранток-аристократок, да и денди Эрнест Бо, создавший аромат «Шанель № 5» был русским эмигрантом. И этот аромат стал таким же эталоном абстрактной парфюмерии, как работы русских абстракционистов в живописи. Это впечатление усиливает квадратный флакон, необычный для женских духов. А в лучах света он и вовсе невидим, и ароматное содержимое словно зависает в них. Но визуально приближая, стекло (скажем, витрина), по мысли Ж. Бодрийера, на самом деле отдаляет содержимое, как в случае формальной близости. Обилие стекла в футуристических проектах утрирует урбанистический парадокс: сочетание скученности и аутичности. Если традиционно зрение связывается со стихией огня, а обоняние – земли, то помещение парфума в стеклянный флакон добавляет к ней стихию воздуха с её семиотикой легковесной контактности. А кроме того, чем является сочетание земли и воздуха, как не пылью, прежде всего – городской.

Постепенно названия ароматов уже не просто имеют номер, а начинают называться только цифрой. С другой стороны, абстрактная форма уподобляется аромату: «неизбежное взаимоотношение формы и краски приводит нас к наблюдению воздействия формы на краску. Сама форма, даже если она совершенно абстрактна и подобна геометрической, имеет свое внутреннее звучание, является духовным существом с качествами, которые идентичны с этой формой. Подобным существом является треугольник (без дальнейшего уточнения – является ли

он остроконечным, плоским, равносторонним): он есть подобное существо с присущим лишь ему одному духовным ароматом. В связи с другими формами этот аромат дифференцируется, приобретает призывные нюансы, но по существу остается неизменным, как аромат розы, который никак нельзя принять за аромат фиалки. Так же обстоит дело и с квадратом, кругом и всеми возможными другими формами», – именно так описывает форму В. Кандинский [7, с. 48]. Наиболее известным и впечатляющим живописным полотном на тему запахов является абстракция А. Горки «Аромат абрикосов в полях». А выставка абстрактных работ Ю. Ваткина «Сквозь запах» создаёт ощущение «остроты и колкость плоскостей».

«Даже идеальная квартира никогда не бывает так хороша, как на стадии голых стен» [12, с. 7], – утверждает декоратор. По его мнению, вещь становится панацеей против безотчётного онтологического страха (*Angst*), который онтически выражается как *Horror vacui*. Работа «Под горизонтом» О. М. Рикардо как часть выставки «Ароматные пределы» создаёт ощущение бесконечного движения как попытки противостоять этому страху, но не впасть в вещизм.

Другим способом является попытка означить принципиально неозначиваемое. Однако для человека, излишне отягощённого культурой, скорее названия запахов вызывают определённые ассоциации чем наоборот. Известный эпизод с пирожным «Мадлен» из «В поисках утраченного времени» Ж. Делёз интерпретирует следующим образом: «охваченный странными запахами, герой наклоняется к чашке чая, делает второй глоток, затем третий, как если бы сам предмет собирался ему открыть тайну знака. Пробужденный именами мест и людей, он вначале мечтает о существах и странах, которые называют эти имена» [4, с. 53]. Таким образом, одоративная семиотика преобладает над обонятельной эмпирикой.

Изменить эту ситуацию пытается исследователь и художница Сиссель Толаас. Например, страницы номера журнала «*mono.kultur*» № 23, который посвящён её исследованиям и творчеству, начинают пахнуть, если их потереть. По мнению С. Толаас, деньги как раз пахнут и это запах не золота как алхимической субстанции бессмертия (души), но меди.

Другим проектом такого рода стал «Чувство / смысл города» («*Sense of the City*») архитектора и дизайнера М. Зардини [17]. Этот проект представляет собой попытку вернуть стерильным городам их уникальные запахи, которые часто отражены уже в их названиях, таких как Флоренция, вызывающих одоративные ассоциации, в данной случае – с цветочными ароматами. По мнению М. Зардини, по ту сторону ландшафта как явления визуального обнаруживается запахашафт (*smellscape*).

Вероятно, открытки, посланные из таких городов будут иметь ароматные марки, что станет реализацией принципиальной одоративности следа, в том числе смыслового. «Вся история почтового *tekhne* ведет к связыванию определения с идентичностью. Марка, какова бы она ни была, кодируется для того, чтобы оставить след наподобие духов. С этого момента происходит ее деление, оплаченная единожды, ее цена оборачивается многократно: и нет больше единственного получателя. Вот почему по причине этой делимости (источника разума, безумного источника разума и принципа идентичности) *tekhne* не достигает языка – того, на котором я пою тебе» [5, 310], – сетует Ж. Деррида. Но М. Серр описывает и возможность обратного движения: «обоняние, дающее ощущение встреч и союзов, редкостное чувство своеобразия, – претворяет знание в память, пространство – во время, а быть может, и вещи – в живые существа» [5, с. 43].

Для полноценной реализации одорального необходимы колебательные движения в обоих направлениях, ведь духи воспринимаются как духи только тогда, когда есть уверенность, что этот аромат создан человеком, а на их восприятие сильное влияние оказывает сопровождающее описание. Парфюмер и декоратор же становятся воплощениями фаз этого движения. И хотя слово не пахнет, пахнет его смысл и, с другой стороны, запах в контексте постчеловеческой сенсорики обретает утраченный смысл.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ароматы и запахи в культуре : [в 2-х кн.; кн. 1] / [сост. О. Б. Вайнштейн; изд. 2-е, испр.]. – М. : Новое литературное обозрение, 2010. – 616 с.
2. Ароматы и запахи в культуре. [в 2-х кн.; кн. 2] / [сост. О. Б. Вайнштейн; изд. 2-е, испр.]. – М. : Новое литературное обозрение, 2010. – 672 с.

3. Гюисманс Ж.-К. Наоборот / Ж.-К. Гюисманс; [пер. с фр. Е. Л. Кассировой] // Наоборот: три символистских романа. – М. : Республика, 1995. – С. 3-142.
4. Делез Ж. Марсель Пруст и знаки / Ж. Делез; [пер. с фр. Е. Г. Соколова]. – СПб. : Лаборатория Метафизических Исследований философского факультета СПбГУ, 1999; СПб. : Алетейя, 1999. – 190 с.
5. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Ж. Деррида; [пер. с фр. Г. А. Михалкович]. – Мн. : Современный литератор, 1999. – 832 с.
6. Зюскинд П. Парфюмер: [электронный ресурс] / П. Зюскинд; [перевод с нем. Э. Венгеровой]. – Режим доступа : <http://knigolib.com/?p=444>.
7. Кандинский В. О духовном в искусстве (живопись) / В. Кандинский – Л. : Фонд «Ленинградская галерея», 1990. – 67 с.
8. Кондильяк Э. Б. Трактат об ощущениях / Э. Б. Кондильяк; [пер. с фр. П. С. Юшкевич] // Кондильяк Э. Б. Сочинения : [в 3-х т.]. – М. : Мысль, 1982. – Т. 2. – С. 189-399.
9. Мюссе А. Исповедь сына века / А. Мюссе; [пер. с фр. Д. Лившиц, К. Ксанина]. – К. : Посредник, 1993. – 318 с.
10. Нанси Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси; [пер. с фр. Е. Петровской и Е. Гальцевой]. – М. : Ad Marginem, 1999. – 255 с.
11. Фуко М. Ненормальные / М. Фуко; [пер. с фр. П. С. Юшкевич]. – СПб. : Наука, 2004. – 432 с.
12. Эгген Т. Декоратор (Книга вещиности) / Т. Эгген; [перевод с норвежского О. Дробот]. – СПб. : Амфора, 2005. – 510 с.
13. Castillo, del I. This candle smells like old books! : [electronic resource] / Inigo del Castillo. – Mode of access: <http://www.lostateminor.com/2014/05/30/interview-frostbeard-creators-old-books-scented-candles>.
14. Diaconu M. Reflections on an Aesthetics of Touch, Smell and Taste : [electronic resource] / M. Diaconu // Contemporary aesthetics. – 2006. – Vol. 4. – Mode of access: <http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=385%20>.
15. Odor Limits : [electronic resource] / [curated by Display Cult]. – Mode of access: http://www.displaycult.com/exhibitions/odor_limits.html.
16. Wallensteinand S.-O. Senses of the Sensible: Interview with Jacques Rancière : [electronic resource] / S.-O. Wallensteinand, K. West // Aisthesis. – 2013. – № 33. – Mode of access: https://www.academia.edu/8499587/Senses_of_the_Sensible_Interview_with_Jacques_Ranciere.
17. Sense of the City: An Alternative Approach to Urbanism / [ed. by Mirko Zardini]. – GmbH. : Lars Müller Publishers, 2005. – 349 p.

УДК 316.776.33

Плюснин Е. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

СУБЛИМИНАЛЬНЫЕ МЕССЕДЖИ В ВИЗУАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Технология сублиминальных месседжей является одной из самых противоречивых манипуляционных методик. Несмотря на продолжительный опыт практического применения в медиа-коммуникациях, алгоритмы ее функционирования овеяны мифами и остаются малоизученными. В данной статье для интерпретации феномена сформирован многокурсный каркас исследования благодаря привлечению инструментария различных дисциплин. На основе качественной методологии проанализирована творческая концепция Эдуарда Кутова, использующего сублиминальные месседжи в репортажной фотографии. Проведено тестирование восприятия респондентами подпороговых сообщений, а также выработаны стратегии реализации технологии в визуальных медиа.

Ключевые слова: сублиминальный месседж, визуальная коммуникация, репортажная фотография.

Технологія сублімінальних меседжів є однією з найбільш суперечливих маніпуляційних методик. Незважаючи на тривалий досвід практичного застосування в медіа-комунікаціях, алгоритми її функціонування овіяні міфами і залишаються маловивченими. У даній статті для інтерпретації феномена сформовано багаторакурсний каркас дослідження завдяки залученню інструментарію різних дисциплін. На основі якісної методології проаналізована творча концепція Едуарда Кутова, що використовує сублімінальні меседжі в репортажній фотографії. Проведено тестування сприйняття респондентами підпорогових повідомлень, а також виявлено стратегії реалізації технології у візуальних медіа.

Ключові слова: сублімінальний меседж, візуальна комунікація, репортажна фотографія.

The technology of subliminal messages is one of the most controversial manipulation techniques. Despite its continual and practical application in media communications, its algorithms are steeped in myth and remain insufficiently explored. In this study in order to interpret this phenomenon the multi-angle frame of the research was formed by attracting the research tools from various disciplines. On the basis of qualitative methodology the creative concept of Edward Kutov where the subliminal messages are introduced in the reportage photography was analyzed. There was conducted the testing of the respondent's perception of subliminal messages, and as a result of it the possible implementation strategies of this technology in the visual media were developed.

Key words: subliminal messages, visual communication, reportage photography.

Технологія сублімінальних меседжів применяется в медиа-коммуникациях уже более полувека как способ воздействия на бессознательное индивида. Особенно четко это проявляется в условиях информационной войны, когда апробируется широкий арсенал вооружения. Данная манипуляционная методика занимает особое место среди медиа-оружия, стремясь поразить индивида ниже порога его восприятия. Противоречивость, мифологичность и недостаточный уровень разработки данной проблемы в украинском научном дискурсе предопределяют необходимость поиска новых теоретических ракурсов исследования.

Изучением этого феномена занимались Дж. Вайкери [1], Б. Ки [33], С. Роджерс [37], Э. Гринвальд [36], Дж. Эшкиназ [36], Й. Карреманс [31] и другие. Их подходы носили сугубо прагматический характер, ориентируясь на манипуляционные технологии с целью воздействия на потребителей и эффективного сбыта товаров. Исследования, которые они проводили, не всегда соответствовали научным критериям, а зачастую были фальсифицированными [1, с. 170-173].

Наше исследование является междисциплинарным, а его теоретическую основу составляют психоаналитические теории Зигмунда Фрейда и Жака Лакана, феноменологические концепции Эдмунда Гуссерля и Бориса Гройса, теория оптических иллюзий Карла Ясперса, концепция медиавирусов Дугласа Рашкоффа.

Цель исследования заключается в раскрытии механизмов воздействия сублімінальних меседжів на основе анализа репортажной фотографии Эдуарда Кутова. Данный жанр наиболее объективно отображает реальность, а использование такого метода влияния противоречит его сути.

В данном исследовании мы используем следующие методы: историко-генетический, герменевтический, семиотический, психоаналитический, глубинного интервью и фокус-группы.

Под сублімінальним меседжем мы будем понимать «сообщение, которое внедряется в другой медиум и предназначено для передачи ниже порога восприятия человеческого разума» [27, р. 11]. Визуальная коммуникация – «это передачи информации посредством использования изображений, знаков, образов с одной стороны и визуального восприятия с другой» [6, с. 44]. В английском языке есть слово «report», что значит «сообщение», «отчет», «доклад». Таким образом, репортажная фотография – это визуальный отчет.

Рассмотрим основные интерпретации сублімінальних меседжів.

С точки зрения психоанализа З. Фрейда, сублімінальним меседжем – это результат неудовлетворенных сексуальных потребностей, проявляющийся в акцентуации внимания на определенных единицах реальности. Реципиент обнаруживает подпороговое сообщение, если то направлено на удовлетворение влечений «Ид» [22, с. 104-140].

В психоаналитической трактовке Ж. Лакана сублімінальним меседжем – это продукт деятельности бессознательного, в котором актуализировалась паранойальность культуры, проявляющаяся в аффективно окрашенной системе бредовых идей, нездоровой

подозрительности и т. д.; это то, что индивид воспринимает как загадочное послание, которое на самом деле отправлено им самим. Перед нами зеркало бессознательного, реальное, прорывающееся через оковы устоявшихся социальных структур [15, с. 200- 251].

Сквозь призму феноменологической интерпретации сублиминальный месседж – это переживаемый феномен сознания. Каждый индивид пользуется собственным представлением о предмете, так как видит его с позиции своего жизненного мира, в основе которого лежат интересубъективные отношения, способствующие генерации уникальных значений [12, с. 103-160].

С точки зрения герменевтики подозрения Б. Гройса, под тканью медиального допускается наличие другого, имеющего возможность конституировать, управлять, контролировать, влиять. В этой интерпретации сублиминальный месседж – результат его деятельности, плод подозрительного сознания субъекта. Чтобы подтвердить или опровергнуть подозрение, необходим акт откровения со стороны подозреваемого. Акт откровения может осуществиться не как целенаправленное действие, а в результате сбоя, что позволит предъявить некогда сокрытое, если таковое имело место быть [10, с. 37- 46].

Сублиминальный месседж с точки зрения парейдолической теории является иллюзией восприятия, основанной на реальных объектах действительности. Не все, что мы видим, является тем, что видят другие. Образы проходят сквозь призму нашего сознания, подвергаясь фантазиям, предрассудкам, заблуждениям и т. д. В виртуальном пространстве существует большое количество изображений, описанных как «сублиминальный месседж» [25, с. 40-78]. К примеру, кусочки льда, в которых просматривается слово «sex», или поверхность неба с образами фаллического содержания. Подобные явления следует отнести к парейдолическим.

Сублиминальный месседж может выступать как медиавирус. Он способен к трансформации восприятия индивидов в тех или иных социальных группах. Его архитектура включает внешнюю оболочку, служащую для привлечения внимания, и мем – скрытую идею, которая заложена в конструкт. К примеру, сублиминальный месседж маскируется под научно обоснованную теорию, мемом которой является обвинение в использовании запрещенной технологии [19, с. 25-50].

Таким образом, механизмы воздействия сублиминальных месседжей возможно рассматривать с теоретических позиций нескольких дисциплин с использованием лексикона различных академических традиций, от психоанализа и феноменологии до исследований оптических иллюзий и современной медиа-теории, которые во взаимоналожении создают междисциплинарный каркас исследования и дают ключ к многокурсовой интерпретации исследуемого феномена. Соответственно, и методологический инструментарий исследования приобретает комплексный характер.

История развития технологии сублиминальных месседжей показывает, что она всячески подвергалась мистификациям. В 1957 году Дж. Вайкери сделал заявление, что он провел научный эксперимент, в результате которого выяснил, что сублиминальные месседжи воздействуют на индивида. Эксперимент, как заявлял Вайкери, был проведен в кинотеатре города Форт Ли, штат Нью-Джерси. В нем приняло участие 45699 человек. В фильм «Пикник» он вставил сублиминальные месседжи, которые были представлены в виде фраз: «Ешь поп-корн», «Пей кока-колу». В результате проведенного эксперимента, по его утверждению, продажи кока-колы в кинотеатре повысились на 18,1 %, а поп-корна – на 57,7 %. Прочитав это в газетах, большинство людей были оскорблены и испуганы. Это вызвало негодование относительно этики проведения исследования, но еще больше люди были обеспокоены возможностью такого воздействия. В 1958 году Advertising Research Foundation (Фонд исследований рекламы) официально потребовал от Вайкери предоставить свои экспериментальные данные и подробное описание технологии проведения эксперимента. Однако Дж. Вайкери отказался предоставить результаты, заявив, что это является частью патентной заявки, поэтому информация конфиденциальная [1, с. 150-165]. Впоследствии С. Роджерс, студент-психолог из Нью-Йорка, опроверг результаты Дж. Вайкери, заявив, что никакого исследования не проводилось. Впоследствии ученые как опровергали, так и подтверждали эффективность технологии [37]. Так, согласно исследованию Йохана Карреманса, сублиминальный месседж может повлиять на действие индивида, однако при соблюдении определенных условий: у индивида должна наличествовать потребность в

подпорогово предлагаемой единице. Иначе говоря, может сработать «эффект предшествования», или прайминга, проявляющийся в том, что первично актуализированная потребность подготовила индивида для успешного сублиминального влияния [31, р. 34-60].

Во многих законодательствах (США, Англия, Австралия и др.) существует запрет на использование технологии, несмотря на скептическое отношение к данному феномену в научной среде. На наш взгляд, это только побуждает к возникновению подозрений и генерации новых мифологем о сублиминальных меседжах.

В ходе исследования было проведено глубинное интервью с харьковским фотографом Эдуардом Кутовым, который использует сублиминальные меседжи в репортажной фотографии. Это позволило ознакомиться с творческой концепцией автора и проанализировать мотивация его деятельности. Важно отметить, что для него – это не способ манипуляции другими индивидами, а элемент художественной стратегии. «Эта идея состоит в том, чтобы дать возможность другим людям увидеть мир таким, каким его вижу я. А это значит – включить в кадр какой-то знак присутствия меня как фоторепортера. Ну, что-то вроде авторской подписи художника в живописи, автографа в книге, камео режиссера в фильме. Понимаете?». Однако, по нашему мнению, давая оценочный комментарий к событию, автор вводит публику в заблуждение, способствуя интериоризации определенной точки зрения. С его стороны невольно происходит акт манипуляции.

Поворотным моментом в творчестве Кутова стал просмотр фильма «Blow-up» («Фотоувеличение») Микеланджело Антониони, когда он понял, что любой кадр можно увеличивать и находить в нем то, что раньше оставалось незамеченным. «В любом фрагменте реальности скрыта возможность увидеть ее другой, увидеть в ней другое. Иными словами, моя фотография – это игра с “blow-up”». Эдуард Кутов не скрывает того, что он внедряет в репортажную фотографию сублиминальные меседжи, преподнося их как субъективные высказывания. «Маленькие скрытые послания – это мой способ вживить след меня самого в пространство кадра. Вот! Смотрите! Есть кадр действительности и тот, кто эту действительность запечатлил».

В качестве примера проанализируем одну из репортажных работ Эдуарда Кутова (Рис. 1). Событие происходит в выставочном пространстве «ЕрмиловЦентра». На фотографии показана взаимосвязь двух миров: художника и зрителя. Перед нами ритуал рукопожатия, выражающий приветствие и уважение друг к другу. Таким образом, на медиальной поверхности артикулируется дружеская атмосфера. Однако обратившись к субмедиальному уровню фотографии, обнаруживаем яблоко с червем и подпись: «приснилось». Возможно, яблоко – это единое целое двух миров. Червь же – возникшая проблема подавляемая сознанием индивида и проявляющаяся в виде сновидения.

Рис 1. Репортажная фотография Эдуарда Кутова, Харьков 2014 [14]



Індивиди звертаються до сублімінальному блоку автора, намагаються знайти приховані повідомлення, щоб використати їх як ключ до інтерпретації знімка. Припускаємо, що сублімінальні повідомлення впливають тільки на тих індивідів, для яких даний вид комунікації є конвенціональним.

З метою тестування сприйняття респондентами сублімінальних повідомлень в репортажній фотографії було проведено шість фокус-груп. Їх склад формувался за принципом гомогенності соціальних характеристик і гетерогенності поглядів. Групи були розділені на експериментальну і контрольну. Експериментальна група знала про наявність в репортажній фотографії сублімінальних повідомлень (для респондентів позначені як приховані повідомлення). Контрольна група не знала про наявність сублімінальних повідомлень в репортажній фотографії. Респондентам експериментальної групи попередньо було показано відео-фрагмент, пов'язаний з маніпуляцією на телебаченні, який мав «ефект передвісності».

В результаті було встановлено, що якщо респонденти знають про наявність сублімінальних повідомлень в репортажній фотографії, то вони починають їх висувати, якщо ж не знають, то останні залишаються незгаданими. Респонденти часто іменовали сублімінальними повідомленнями ті одиниці зображення, які в початку були такими не були, тобто спрацював ефект «blow-up». Також було встановлено, що праймінг не сприяє ефективному впливу сублімінальних повідомлень, а зазвичай служить опорою для їх трактування в разі виявлення.

На основі теоретико-емпіричної інтерпретації ми розробили основні стратегії реалізації технології сублімінальних повідомлень:

1. Параноїдальна. Сублімінальні повідомлення вносяться в візуальну тканину з метою впливу на аудиторію. Індивід, який використовує технологію, вірить в її пасивну ефективність.
2. Міфологічна. Для реалізації маніпулятивного акту в інфосфері вносяться дані про можливість впливу за допомогою технології сублімінального повідомлення. Таким чином, формується міф, консолідує навколо себе аудиторію, яка вірить в його істинність. Індивід, який використовує цю стратегію, сумнівається в пасивній ефективності технології (наприклад, міфологема Дж. Вайкери).
3. Вірусна. Сублімінальні повідомлення виступають як яскрава і незвичайна ідея, впливаюча оригінальністю, що сприяє масовому поширенню контенту. Індивід, який використовує цю стратегію, не приховує наявності підпорогового повідомлення, а навпаки прагне надати йому огласку (наприклад, рекламні плакати Рейя Тревіора для «Club 18-30»).
4. Ігрова. Сублімінальні повідомлення використовуються для передачі інформації реципієнту, включеному в конвенціональну комунікативну групу, де важливою є форма передачі інформації, так і необхідність її пошуку. Індивід, який використовує цю стратегію, намірено обмежує доступ до пропонованої інформації (наприклад, концепція Едуарда Кутова).
5. Художественна. Художник створює твір, в якому цілеспрямовано закладається два денотата. Той, що означається, який виступає як прихований зміст, можна назвати сублімінальним повідомленням. Останній служить не обов'язково засобом впливу, а може відображати індивідуальний стиль автора (наприклад, художники, які створюють картини з подвійною композицією, концепція Едуарда Кутова).

Таким чином, в результаті дослідження, запропоновано ключ до багатогранної інтерпретації сублімінальних повідомлень крізь призму різних теоретичних оптик розуміння (з точки зору психоаналізу, феноменології, теорії оптичних ілюзій і медіавірусу); піддані теоретичній деструкції міфологеми про сублімінальні повідомлення, підмінюючи наукові дослідження грою уявлення квазісайєнтистів. Показано, що сублімінальні повідомлення в репортажній фотографії Едуарда Кутова є суб'єктивним висловлюванням, за допомогою якого запускається комунікативна гра; сублімінальні повідомлення ефективно впливають на реципієнтів, знайомих з концепцією

автора. Выяснено, что пассивное внедрение сублиминальных меседжей является неэффективной стратегией воздействия, так как индивиды не способны их воспринимать, если не владеют информацией об их присутствии. На основании проведенного исследования предложена стратегия реализации технологии сублиминальных меседжей: параноидальная, мифологическая, вирусная, игровая и художественная.

Феномен сублиминального меседжа – это утопическая модель воздействия на индивида, в том виде, в котором ее представлял Джеймс Вайкери. Однако утопия имеет свойство укореняться в сознании, где и происходит подмена реальности воображением.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арсон Э. Эпоха пропаганды. Механизмы убеждения. Повседневное использование и злоупотребление / Э. Аронсон, Э. Партконис // Сублиминальная магия ; [пер. с англ.]. – СПб. : Прайм-Еврознак, 2003. – С. 150-185.
2. Бажак К. История фотографии. Возникновение изображения : к изучению дисциплины / Кантен Бажак ; [пер. с фр. А. Кавтаскина]. – М. : АСТ, 2003. – 159 с.
3. Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика / Р. Барт ; [пер. с франц., сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова]. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
4. Барт Р. Комментарии к фотографии / Р. Барт ; [пер. с фр., коммент. и послесл. Михаила Рыклина]. – М. : Ад Маргинем Пресс, 2011. – 272 с.
5. Барт Р. Фотографическое сообщение / Р. Барт // Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / [пер. с фр., вступ. слово и сост. С. Н. Зенкина]. – М. : Изд-во Сабашниковых, 2004. – С. 14-28.
6. Березин В. М. Массовая коммуникация: сущность, каналы, действия / Валерий Матвеевич Березин. – М. : РИП-холдинг, 2003. – 174 с.
7. Бергер А. Видеть – значит верить. Введение в зрительную коммуникацию / А. Бергер ; [пер. с англ.]. – М. : Издательский дом «Вильямс», 2005. – 288 с.
8. Бурдьё П. Физическое и социальное пространство: проникновение и присвоение / П. Бурдьё ; [пер. с фр., сост., общая ред. и пред. Н. А. Шматко]. – М. : SocioLogos, 1993. – 178 с.
9. Васенина Е. Андрей Поликанов: «Я – профессиональный любитель фотографии»: [электронный ресурс] / Екатерина Васенина // Культпросвет. Интервью. – Режим доступа : <http://www.photographer.ru/cult/person/591.htm>.
10. Гройс Б. Под подозрением / Б. Гройс ; [пер. с нем. А. Фоменко]. – М. : Художественный журнал, 2006. – С. 37-46
11. Гусев Д. Краткая история философии. Сознание и бессознательное : [электронный ресурс] / Д. Гусев. – 2005. – Режим доступа : <http://eurasianland.ru/txt/gusev/menu.htm>.
12. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Исследования по феноменологии и теории познания / Э. Гуссерль ; [пер. с нем. В. И. Молчанов]. – М. : Академический проект, 2011. – С. 103-160.
13. Колодий В. В. Визуальность и ее влияние на социальное познание: философско-методологическое обоснование : [электронный ресурс] // Вестн. Томского гос. ун-та. Философия. Социология. Политология. – 2011. – № 2 (14). – С. 90 – 96. – Режим доступа : <http://sun.tsu.ru/mminfo/000063105/phil/14/image/14-090.pdf>.
14. Кутов Э. Репортажная фотография // Публичная страница : [Online]. – Режим доступа : http://vk.com/kutov_eduard.
15. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда / Ж. Лакан ; [пер. с фр. А. Черноглазов, М. Титов]. – М. : Логос, 1997. – С. 200-252.
16. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и техника психоанализа (1954 / 1955) / Ж. Лакан ; [пер. с фр. А. Черноглазов, П. Скрябин]. – М. : Логос, 1999. – 520 с.
17. Мозер К. Сублиминальное восприятие и образование впечатления : [электронный ресурс] / К. Мозер // Психология маркетинга и рекламы. – 2000. – 175 с. – Режим доступа : http://www.pr32.ru/pr_4_1_3.php
18. Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания / В. И. Молчанов. – М. : Территория будущего, 2007. – 450 с.

19. Рашкофф Д. Медиавирус / Д. Рашкофф ; [пер. с англ. Д. Борисов]. – М. : Культура, 2003. – 356 с.
20. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерк о герменевтике / П. Рикер ; [пер. с фр. и вступ. ст. И. Вдовиной]. – М. : Канон-пресс-Ц, 2002. – 624 с.
21. Репьев А. Миф о 25 кадре : [электронный ресурс] / А. Репьев. – 2000. – Режим доступа : <http://www.repiev.ru/articles/25frame.htm>.
22. Фрейд З. Введение в психоанализ / З. Фрейд ; [пер. Г. В. Барышниковой; под ред. Е. Е. Соколовой и Т. В. Родионовой]. – СПб. : Алетейя, 1999. – С. 104-140.
23. Фрейд З. Навязчивость, паранойя, перверсия / З. Фрейд ; [пер. с нем. А. М. Боковиков]. – М. : СТД, 2006. – 334 с.
24. Штомпка П. Визуальная социология. Фотография как метод исследования : [учебник] / П. Штомпка ; [пер. с польского Н. В. Морозова; авт. вступ. ст. Н. Е. Покровский]. – М. : Логос, 2007. – 168 с.
25. Ясперс К. Общая психопатология / К. Ясперс ; [пер. с нем. Л. О. Акопяна]. – М. : Практика, 1997. – 1056 с.
26. Ядов В. А. Стратегия социологического исследования. Описание, объяснение, понимание социальной реальности / В. А. Ядов. – 3-е издание, испр. – М. : Омега-Л, 2007. – 567 с.
27. Farouk F. The concept of subliminal messages in Brand design : [electronic resources] / F. Farouk. – Access mode : <http://www.journal.faa-design.com/pdf/5-1-faten.pdf>.
28. Barnbaum В. The Essence of photography: seeing and creativity / В. Barnbaum. – К. : Rockynook, 2000. – 160 p.
29. Bryson N. Vision and Painting: the logic of the gaze / N. Bryson. – New Haven : Yale University of California Press, 1999. – 208 p.
30. Bourdieu P. An Invitation to Reflexive Sociology / Pierre Bourdieu, Loic Wacquant. – Chicago : Un-ty of Chicago Press, 1992. – 330 p.
31. Karremans J. C. Beyond Vicary's fantasies: the impact of subliminal priming and brand choice : [electronic resources] / Johan C. Karremans, Wolfgang Stroebe, Jasper Claus // Journal of experimental Social Psychology. – 2006. – pp. 34-60. – Access mode : http://www.werbepsychologieuamr.de/files/literatur/02_Karremanns_Vicary_2006_Beyond-Vicary.pdf
32. Kay K. The little giant book of optical illusions / K. Kay. – N-Y. : Astrel. – 170 p.
33. Key W. B. Subliminal seduction / W. B. Key. – Chicago : Signet, 1974. – 210 p.
34. Knowles C. Picturing the social landscape: visual methods in the sociological imaginatio / C. Knowles, P. Sweetman. – N-Y. : Tylor&Francis Group, 2004. – 150 p.
35. Koichi S. Optical illusions / S. Koichi. – С. : Dover, 1994. – P. 10-22.
36. Mlodinov L. Subliminal: How your unconscious mind rules your behavior / L. Mlodinov. – N-Y. : Vintage. – 2012. – 432 p.
37. Vokey J. R. Subliminal messages : [electronic resources] / John R. Vokey, J. Don Read. – Access mode: https://physicsowriting.com/uploads/CD30.00_FILM_05_Subliminal_Message.pdf.
38. Zimmerman M. The Nervous system in the context of information theory in human physiology / M. Zimmerman. – Berlin : Springer, 2000. – 230 p.

УДК: 1:[3 + 93 + 8]

Петров В. Е.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ПРОИЗВОДСТВО ЕСТЕСТВЕННОСТИ: АНАТОПИЯ ЗООЛОГИЧЕСКОГО И КИНЕМАТОГРАФИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВ

В статье пространственные практики зоопарка и кинематографа рассматриваются сквозь призму марксовской идеи капиталистического общества «чистогана» и концепции неолиберального управленчества Мишеля Фуко. Отталкиваясь от понятия сцены воображаемого, введенного Жаком Лаканом, автором предлагается собственная концепция производства естественности как комплекса пространственных практик, направленных на производство видимости реальности, исключенной из порядка общественных отношений. Кинематограф, как и зоопарк, рассматриваются в качестве аналогичных («анатопичных») пространств, функцией которых, в рамках капитализма, является локальное видимостное преодоление танатополитической эксплуататорской природы капиталистического общества.

Ключевые слова: производство естественности, кинематограф, зоопарк, кризис репрезентации, социальное пространство.

У статті просторові практики зоопарку і кінематографа розглядаються крізь призму марксової ідеї капіталістичного суспільства «чистогану» і концепції неоліберального управління Мішеля Фуко. Відштовхуючись від поняття сцени уявного, введеного Жаком Лаканом, автором пропонується власна концепція виробництва природності як комплексу просторових практик, спрямованих на виробництво видимості реальності, виключеної з порядку суспільних відносин. Кінематограф, як і зоопарк, розглядаються в якості аналогічних («анатопічних») просторів, функцією яких, в рамках капіталізму, є локальне ілюзорне подолання танатополітичної експлуататорської природи капіталістичного суспільства.

Ключові слова: виробництво природності, кінематограф, зоопарк, криза репрезентації, соціальний простір.

In the article spatial practices of zoo and cinema are viewed through the prism of Marxist idea of capitalist society as a society of «self interest» and Michel Foucault's concept of neoliberal governmentality. Taking as a basis Jacques Lacan's concept of the imaginary scene, author offers his concept of production of naturalness. Latter is understood as a complex of spatial practices, aimed on the production of appearance of reality, excluded from the field of social relationships. Cinema, as well as zoo, are regarded as analogical («anatomical») spaces, whose function within the capitalism framework is to provide local illusory overcoming of tanatopolitical exploitative nature of capitalist society.

Keywords: production of naturalness, cinema, zoo, crisis of the representation, social space.

Объектом данного исследования является описанный Карлом Марксом и Фридрихом Энгельсом в «Манифесте коммунистической партии» и других произведениях кризис капиталистического общества, связанный с разрушением веками складывавшихся «естественных» отношений между людьми и обнажением их эксплуататорской, классовой природы [3, с. 426; 9, с. 497]. Мы рассматриваем данный кризис «естественности» в качестве структурообразующего и онтологического явления, обусловившего возникновение целого ряда отдельных кризисных явлений, характерных для развитого капиталистического общества середины – второй половины XIX века. Некоторые из этих явлений были концептуализированы современными исследователями как кризис репрезентации [31, с. 5, 184] (или «системы означивания» [31, с. 6, 185]), кризис языка [17, с. 90], кризис жизни, «телесности» и «жеста» [33, с. 16-18, 20, 29] (Джорджо Агамбен называет также «катастрофой сферы жестов» [10, с. 52]).

Кризис «естественности» вынудил капитализм трансформироваться и производить новые пространственные формы, в которых было бы возможно локальное видимостное преодоление противоречий, вызываемых к жизни самой структурой классовых отношений. Одной из функций этих пространственных форм являлось производство особого режима истины, центральным элементом которого было бы представление о естественности и спонтанности происходящих в рамках данного пространства процессов, их исключенности из

системы капиталистических отношений [7, с. 213]. Для того чтобы капитализм мог продолжить существовать, ему необходимо было скрыть следы своего присутствия, создав особое пространства видимости существования исключенной из него жизни.

Понятие производства естественности предлагается нами для обозначения *комплекса пространственных практик, направленных на производство эстетического эффекта (т. е. видимости) реальности, выключенной из порядка общественных отношений*. Основываясь на материале, проанализированном Вильямом Ноланом, Софией Акерберг, Джоном Бергером и Ричардом У. Буркхардтом, зоопарк и кинематограф рассматриваются нами в качестве двух пространств «производства естественности», возникновение которых было обусловлено необходимостью ответа на кризис «естественности» в капиталистическом обществе. Так, например, изобретение зоопарков, по мысли Нолана, стало «спасением от кризиса системы означивания», поскольку предложило «надежду на то, что вещи могут иметь смысл сами по себе – возвращение к адамическому языку, зову объекта» [31, с. 6]. Нам представляется необходимым понимать данное положение в контексте фразы Маркса о капиталистическом обществе как обществе чистогана, которое потопило «в ледяной воде эгоистического расчета <...> священный трепет религиозного экстаза, рыцарского энтузиазма, мещанской сентиментальности» [3, с. 430].

Функциональное сходство пространств зоопарка и кинематографа дает нам повод говорить об их «анатопичности» (по сходству с «аналогией»), т. е. сущностной гомогенности структуры складывающихся в них отношений. Анатопии, так же как гетеротопии Фуко, отличаются от утопий своей конкретной пространственной локализованностью, тем, что они «имеют место». Однако если понятие гетеротопии фактически отсылает к любому пространству, вносящему разрыв в видимую целостность повседневности [6, с. 193-204; 8, с. 34-35], то *анатопиями мы называем социальные пространства, произведенные и выполняющие сходные, аналогичные функции в рамках единого дискурса современных капиталистических отношений*.

Анатопия зоопарка и кинотеатра заключается в построении особого пространства, сцены, на которой разворачивается спектакль естественности, скрывающей свою сценичность и постановочность, так же как и присутствие наблюдающего за ней субъекта-зрителя. Сцена безсубъектной «естественной» реальности служит сокрытию «чистоганной» природы капиталистических отношений, а также произведенности и внешней детерминированности самого субъекта как актора этих отношений. В ходе своего развития в XIX – начале XX века, рассматриваемые пространства оформились в качестве особых мест наблюдения за спонтанной и естественной жизнью, протекающей, по видимости, *самой по себе*.

Представление о сцене естественности нашло свое теоретическое отражение в психоаналитическом понятии сцены воображаемого, введенном Жаком Лаканом [22, с. 409; 20, с. 459; 21, с. 376-77; 23, с. 41, 121-24, 126-28]. Это понятие, к более подробному анализу которого мы вернемся ниже, рассматривается нами в качестве результата формализации и абстрагирования действительных социально-пространственных отношений, характерных для производимых в рамках капитализма пространств. Анализируя феномен сцены воображаемого как особой психической локальности, Лакан указывает на ее главный структурный элемент – отрицание пространственности сцены и скрытие постановочности, произведенности разыгрываемого на ней спектакля фантазии. Однако, упуская из виду пространственную, материальную субстанцию этого явления (которой как раз и является процесс производства естественности) с одной стороны, и абсолютизируя отрицание субъектом собственной соотнесенности со сценой воображаемого – с другой, он выводит абстрактно-всеобщее понятие, оторванное от конкретно-исторического контекста, обусловившего его появление.

Таким образом, *цель* статьи заключается в концептуализации и теоретической проработке авторского понятия производства естественности на материале анализа зоопарка и кинематографа, двух анатопичных скопических пространств середины-конца XIX, начала XX вв. *Задачами* данного исследования являются:

- 1) анализ кинематографа и зоопарка, понимаемых в качестве социальных пространств, произведенных в рамках капиталистического общества и выполняющих функцию производства естественности;

2) рассмотрение механизмов функционирования этих пространств в качестве материальных условий формирования психоаналитического понятия сцены.

Новизной статьи является предлагаемое автором понятие производства естественности, под которым понимается комплекс пространственных практик, направленных на производство видимости реальности, исключенной из порядка общественных отношений, а также анализ в перспективе данного понятия кинематографа и зоопарка как двух анатопичных пространственных практик.

В согласии с поставленными задачами, статья структурно подразделяется на три части и заключение. В первой части более подробно рассматривается марксова идея о капитализме как «обществе чистогана», а также фукианская концепция неолиберального управленчества посредством организации пространств спонтанности и свободы. Также вводится и анализируется понятие сцены воображаемого в контексте лакановского психоанализа. Вторая часть представляет собой развернутое описание контекста возникновения и истории развития в XIX веке зоопарка как особого пространства. Последнее рассматривается через призму концепции производства естественности, направленного на формирование воображаемой сцены реальности. Третья часть коснется рассмотрения истории кинематографа в конце XIX – начале XX веков. Переход от практик раннего экспонирования фильмов к формированию классического кинодискурса рассматривается, по аналогии с историей модернизации зоопарка, как процесс совершенствования технологий производства естественности. Также в заключении предлагается обобщение всего вышесказанного.

1

В «Манифесте коммунистической партии» Маркс говорит о разрушительной силе капиталистических отношений, разрывающих «пестрые феодальные путы, привязывавшие человека к его “естественным повелителям”» и не оставляющих между людьми «никакой другой связи, кроме голого интереса, бессердечного “чистогана”» [3, с. 426]. Буржуазия, по мысли Энгельса, «эксплуатацию, прикрытую религиозными и политическими иллюзиями, заменила эксплуатацией открытой, бесстыдной, прямой, черствой». При этом, не оставив «никакой иной связи между людьми, кроме чистогана» [9, с. 497], буржуазия произвела на свет собственного могильщика в лице класса пролетариев и впервые в истории сделала возможным выход классовой борьбы на общемировой уровень, сделала возможной борьбу против классового общества как такового.

Таким образом, в конце XIX века Маркс и Энгельс констатируют кризис капиталистического общества, порождаемый механизмом его собственного устройства: капитализм уничтожает всякую иллюзию «естественности» человеческих отношений, но тем самым делает также очевидной необходимость борьбы против эксплуатации. Следовательно, для того, чтобы продолжить свое существование, капитализму необходимо «переизобрести» естественность, произвести, путем пространственных и эстетических манипуляций, особые пространства, где могла бы производиться видимость исключенной из капитализма реальности как онтологической данности.

Описанный Марксом и Энгельсом процесс рассматривается нами, как уже было описано выше, в качестве структурообразующего явления, повлекшего за собой «кризис репрезентации» и «системы означивания», описываемый Ноланом и другими авторами [31, с. 5, 184; 17, с. 90]. Добавим сюда также – кризис жизни или «кризис тела», как его называет Паси Валиахо, связанный с механизацией труда и жизненного уклада, а также появлением механических систем, позволяющих фиксировать и воспроизводить жизнь в некоторых ее физиологических проявлениях [33, с. 16, 30]. Кризис жизни, так же как и кризис репрезентации, предполагает нарушение традиционных связей между индивидами, между телами и системами их организации, организмами и механизмами, природой и культурой, наконец, заимствуя формулировку Фуко, словами и вещами за счет их включения в товарооборот капитализма. Искусство, любовь, вера, человечность, телесность – все приобретает меновую стоимость в его беспощадном водовороте, т. е. становится не тем, чем кажется, обретает зловещую двусмысленность. Кризисная ситуация подталкивает капитализм к саморевольюционизации, к производству новых форм своего существования.

В «Рождении биополитики» Мишель Фуко проводит мысль о том, что неолиберализм и неолиберальное управленчество являются тактиками выживания капитализма. Относительно немецких ордолибералов он говорит следующее: «их проблема состояла в том, чтобы доказать, что капитализм все еще возможен, что капитализм может выжить при условии изобретения для него новой *формы*» [7, с. 213] [курсив мой – В. П.]. Для того чтобы неолиберальные практики управления, «искусства управлять как можно меньше», могли осуществляться в рамках капиталистической системы отношений, необходимо чтобы функционировал режим истины, центральным элементом которого будет представление о «естественности» и «спонтанности» самоорганизующихся рыночных процессов. Для функционирования такого режима необходимо создание особого пространства, среды, в которой могла бы производиться «естественность». Рынок становится первым из таких пространств: там происходит формирование того, что впоследствии называют «естественной ценой» [7, с. 50] [* 1]. Благодаря этому рынок является местом производства истины о практике управления – ее эффективности или неэффективности. Рынок, по мысли Фуко, производит реальность капиталистического общества товарообмена – при этом результатом такого производства является представление о том, что сама «природа хочет, чтобы весь мир и все его ресурсы были вовлечены в экономическую деятельность» [7, с. 80]. Фуко также сравнивает либеральное искусство управлять, зародившееся еще в XVIII веке, с натурализмом, поскольку свобода, понимаемая в рамках либеральной идеологии, это «в гораздо большей степени [природная] спонтанность <...> нежели юридическая свобода» [7, с. 84].

Развивая свою мысль, он утверждает, что либеральное правление «потребляет свободу – значит, обязано ее производить [и организовывать]» [7, с. 86-87]. Таким образом, в случае попытки неолиберального преодоления кризиса капиталистического общества, необходимо говорить о двухсторонней деятельности, направленной, с одной стороны, на организацию особых пространств, в которых производились бы и спонтанно себя проявляли различные формы естественности, и, с другой стороны – на извлечение прибыли из этой спонтанности.

Резюмирую мысль Фуко, можно сказать, что капитализм инкорпорирует в себя принцип собственного преодоления за счет локальных пространственных и эстетических практик производства естественности. Тем самым он отвечает на кризис, описанный Марксом: если веками складывавшиеся «естественные» отношения уничтожаются прогрессом капиталистического общества, то теперь для него жизненно необходимо произвести иллюзию того, что эти отношения по-прежнему возможны, то есть что «чистоганный» характер общественных отношений при капитализме является не проявлением онтологических свойств вообще всяких классовых отношений, но случайным и преодолемым их недостатком. Благодаря этой необходимости и возникают пространства производства естественности. Последнее мы определяем как *комплекс пространственных практик, направленных на производство эстетического эффекта реальности, выключенной из порядка общественных отношений*.

Теперь обратимся к более подробному рассмотрению понятия сцены, предлагаемого Лаканом. В седьмом семинаре «Этика психоанализа» он утверждает, что «в действительности мы производим реальность из нашего удовольствия» [26, с. 225]. Исходя из этого тезиса, можно утверждать, что реальность, по Лакану, является особым пространством, сценой, выстроенной субъектом. Собственно понятие сцены в лакановской теории обозначает механизм формирования фантазии субъекта о собственном желании. Сцена представляет собой особую психическую локальность, особое место и особое (воображаемое) пространство [21, с. 285], в котором субъект может испытать наслаждение от полной идентификации с объектом и забвения своей онтологической расщепленности и незавершенности, так же, как и расщепленности и незавершенности самой реальности [23, с. 121].

Дилан Эванс, в своем «Вводном словаре лакановского психоанализа» отмечает: «Лакан использует термин «сцена» для обозначения воображаемого и символического театра, в котором субъект играет в свою фантазию, выстраивающуюся на основе реального (мира)» [15, с. 171-72] [перевод с английского здесь и далее мой – В. П.]. Сцена отсылает как к пространству, в котором разворачивается сновидение (к примеру, в своем анализе случая Человека с волками, Лакан говорит по поводу последнего, что «он сам, он и только он, присутствует в этом фундаментальном фантазме» [24, с. 377]), так и к тому, что каждый из нас

называет реальностью. Отвергая представление Фрейда о противостоянии принципа реальности принципу удовольствия, Лакан утверждает, что первый находится на службе у последнего [25, с. 60], а реальность, таким образом, ничем не отличается от фантазии. При этом сама сцена, и как следствие, реальность, предполагает абстрактный психо-лингвистический механизм, не укорененный ни в какой исторической и социально пространственной определенности. То есть, по мысли Лакана, за кажущейся онтологической данностью любой, по видимости самодвижущейся, реальности, находится желание субъекта. Реальность, то есть то, что существует объективно, вне и независимо субъекта, является одновременно фантазией, то есть тем, что желаемо субъектом. «Выдавать» присутствие в фантазии / реальности производящего ее субъекта может объект-взгляд, присутствующий в качестве элемента «невидимого в видимом»: «в отношениях, определяемых зрением, объект, от которого зависит фантазм, на котором повис мерцающий, колеблющийся субъект, – это взгляд» [2, с. 93]. Взгляд является тем, что скрывает собой вся воображаемая сцена, а именно – отношением субъекта к объекту, говорящем о способе включенности субъекта в «пространство Другого» [27, с. 103]. Соккрытие взгляда производит эффект «объективности», необходимый для того, чтобы фантазия о самостоятельно, естественно движущейся реальности могла состояться. Тем, что в действительности проявляет себя на сцене, являются не видимые объекты, но сам невидимый взгляд, на действительность и действительность которого они указывают своим существованием. Подытоживая мысль Лакана, можно сказать, что действительностью того, что мы называем реальностью, является существование мыслящего, видящего, желающего субъекта.

Следует обратить внимание, что отношение Лакана к пространству здесь носит характер формализации и субъективации. Он указывает, что воображаемая субъектом сцена реальности разворачивается в культурном поле символических отношений, структурированных как язык – сцена это всегда «сцена Другого», поскольку и желание это всегда желание Другого [27, с. 235]. Однако при этом производство реальности, тем не менее, все равно остается на стороне субъекта, ищущего в этой реальности фетишистского удовольствия и отрицающего себя в процессе [23, с. 121]. Строго говоря, сцена реальности по Лакану не принадлежит никакому конкретному пространству, она разворачивается из субъекта как следствие его вхождения в абстрактно-формальное пространство символического. «Пространство Другого», в котором разворачивается сцена фантазии / реальности, представляет собой абстрактно-всеобщее пространство, лишённое каких-либо конкретно-исторических материальных черт. Понятие сцены представляет собой формализацию действительных отношений, которые впервые оформились в действительных пространствах «производства естественности», начавших возникать в середине – второй половине XIX века в качестве ответа на описанный нами выше кризис капиталистического общества.

Таким образом, анализируя феномен сцены воображаемого как особой психической локальности, Лакан указывает на ее главный структурный элемент – отрицание пространственности сцены и скрытие постановочности, произведенности разыгрываемого на ней спектакля фантазии. Однако, упуская из виду пространственную, материальную субстанцию этого явления (которой как раз и является процесс производства естественности) с одной стороны, и абсолютизируя отрицание субъектом собственной соотнесенности со сценой воображаемого – с другой, он выводит абстрактно-всеобщее понятие, оторванное от конкретно-исторического контекста, обусловившего его появление. Далее мы обратимся к рассмотрению этого контекста, которым является, на наш взгляд, история возникновения и развития в XIX – начале XX веков зоопарка и кинематографа, двух анатопичных пространств производства естественности.

2

Рассмотрим, что же представляет собой производство естественности на примере истории появления и развития зоопарка в XIX веке. Зоопарки начинают свое существование как пространства, в которых в научных и развлекательных целях можно наблюдать живых диких животных. Их возникновение совпало с началом масштабных социально-пространственных преобразований, связанных, в основном, с интенсификацией роста городов и постепенной механизацией жизненного уклада в них. Как отмечает Джон Бергер:

«Возникновение публичных зоопарков <...> совпало с началом периода постепенного исчезновения животных из повседневной жизни» [12, с. 21]. До зоопарков для наблюдения за дикими животными существовали только две возможности: осматривать дикое животное в вивисекцированном (в виде анатомических экспонатов) или таксидермированном (в виде чучел) виде, что исключало возможность следить за его поведением, или в естественной среде, что было недоступно и опасно. При этом важно понимать, что для того, чтобы претендовать на научную объективность, наблюдение за живым диким животным требовало систематичности и постоянства [31, с. 43]. Таким образом, зоология (как и позднее антропология) организовывались в качестве скопических наук, требовавших особого пространственно-визуального решения.

И одним из таких решений становится зоопарк, как пространство где «далекое становилось близким», и появляется возможность систематического наблюдения за поведением дикого животного [31, с. 98, 164]. Зарождающуюся академическую дисциплину зоологии, в отличие от физиологии и сравнительной анатомии XVII – XVIII вв., животное начинает интересовать не в качестве объекта, предположительно содержащего в самом своем естестве присущие ему свойства, но в качестве репрезентанта своей естественности, дикости, природной аутентичности [13, с. 490]. Так, например, Ричард У. Буркхардт отмечает, что по мысли французского писателя и ученого Жака-Анри Бернарден де Сен-Пьера, «жизнь была тем принципиальным элементом, который всегда упускался из виду <...> самого по себе знания сравнительной анатомии животного не было достаточно для понимания животного <...> изучение сравнительной анатомии животных было далеко не столь важным, как «изучение их вкусов, их инстинктов и их страстей» [13, с. 491]. Французский зоолог Фредерик Кювье полагал, что зоопарки (или зверинцы, реорганизованные согласно принципам научности и публичности) могут стать для зоологов тем же «чем химическая лаборатория является для химика», а именно «местом, где возможно не только увидеть то, что происходит в природе, но и иметь возможность наблюдать, то, что *может* в ней происходить [13, с. 492], [курсив мой – В. П.], иными словами – быть экспериментальной площадкой для воспроизведения наблюдаемой естественной жизни в неестественном для нее пространстве города.



George Scharf. Зоологический сад, Риджентс-парк: 1835.

Как отмечает Нолан, зоопаркам изначально была характерна двойственность, связанная с двойственностью возлагаемых на них задач. Они организовывались и как научно-образовательные [* 2], и как развлекательные пространства. Воображаемое «возвращение к адамическому языку» становится возможным в особом пространстве, где чисто научные и образовательные цели соединяются с развлекательными, производя то, что София Акерберг называет «рациональным досугом» [11, с. 107-110]. Зоопарк, по словам Нолана, «развлекает и

образовывает, но более того, он развлекает постольку, поскольку наставляет» [31, с. 69]. Зоопарк становится пространством, в котором сочетаются полезность и удовольствие: в нем люди могут получать эстетическое удовольствие от зрелища дикой природы, изучая в то же время нравы и повадки диких животных и проникая тем самым глубже в тайный замысел Создателя относительно их самих [31, с. 76-77].

Однако такие задачи обуславливали определенную амбивалентность первоначальных форм экспонирования животных. Основной проблемой стало совмещение экспонируемости с естественностью, то есть зрелищности и привлекательности с научной объективностью. Тесные клетки, животные, мечущиеся из угла в угол, являлись, безусловно, зрелищем животной жизни, но они представляли собой также красноречивое напоминание о том, что животная жизнь, естественность, больше невозможны, они предельно механизированы и обречены «метаться по кругу, где воля мощная погребена» (Рильке). В зоопарке взгляду зрителя представало уже не дикое животное, но нечто среднее между диким и домашним животным, *существо, чье поведение во многом определяется способом его существования в качестве объекта экспонирования* [* 3]. Ранее мы отметили, что объектом изучения зоологии становится естественное поведение животного. Но как гарантировать естественность поведения животного в крайне неестественном для него пространстве? Как создать иллюзию соответствия между находящимся в клетке живым существом и его научным описанием, скрыв тем самым, само пространство и сделав процесс экспонирования предельно ненавязчивым и «естественным»?



Зоопарк Карла Хагенбека в Штеллингене, Гамбург. Основная панорама. Обращает на себя внимание полное отсутствие каких-либо искусственных заграждений и толл посетителей.

Ответом на эти вопросы становится мощное пространственное преобразование, предпринятое в конце XIX века немецким предпринимателем Карлом Хагенбеком. Организовывая свой зоопарк в Гамбурге (который сам он называл и рекламировал как «Зоологический Рай Карла Хагенбека» [31, с. 129]), он избавляется от клеток, предоставляет животным огромные открытые пространства, огороженные низкими заборами и разделенные невидимыми рвами и перепадами высот, создает натуралистические ландшафтные панорамы, имитирующие естественную среду обитания животных, а также применяет новые техники их дрессировки и приручения.

Обратимся несколько подробнее к рассмотрению практик, с помощью которых Хагенбеку удалось произвести сцену реальности естественного поведения животного. Для первых зоологических садов было характерно использование клеток и решеток, которые отделяли зрителей от зверей. Но клетка выполняла парадоксальную функцию: делая возможным сближение человека и животного, она в то же время, служила постоянным напоминанием о невозможности их единения, о невозможности нового «адамического» союза

между ними. Поэтому первым масштабным преобразованием, проведенным Хагенбеком, было избавление от клеток и высоких решетчатых заграждений, а также предоставление животным больших открытых пространств обитания. Причины для такого решения были как зоологическими (предполагалось, что животное будет вести себя более естественно в условиях, имитирующих природные), так и коммерческими (такой способ экспонирования привлекал больше посетителей). По словам самого Хагенбека, он всегда пытался «создать окружение, по возможности более напоминающее естественную среду обитания животного» и прилагал все усилия для того, чтобы «принять во внимание как физические, так и психологические условия содержания животного, так, чтобы оно могло забыть, насколько это возможно, о том, что оно находится в неволе» [31, с. 114-15]. При этом любопытна логика Хагенбека: среда обитания будет более соответствовать аутентичной и естественной тогда, когда она будет *визуально* напоминать естественную. Задача состояла в создании не столько правдоподобного, сколько *визуально* правдоподобного, а также – что немаловажно – удобно просматриваемого пространства, в которое впоследствии будет помещено животное (например, арктическая панорама с каменными глыбами, раскрашенными в белый цвет для того, чтобы напоминать белым медведям и зрителям о полярных льдинах) [31, с. 118].

Так же, как животное должно забыть о том, что оно находится в неволе, *посетитель зоопарка должен забыть о том, что между ним и животным есть дистанция, что их что-то разделяет*. Однако при этом дистанция, по очевидным причинам, должна так же и сохраняться, но в скрытой, *невидимой* форме. Обретение близости должно происходить только в визуальном регистре. С этой целью Хагенбек заменяет клетки и ограждения рвами и перепадами высот. Благодаря этому у посетителей создается ощущение близости животного, и они могут вообразить себя стоящими рядом с ним. При этом само пространство экспонирования организовано таким образом, что подобное воображение становится возможным только благодаря соблюдению дистанции как людьми, так и животными. То есть, животное и его «естественность» оказываются доступны только на уровне визуального восприятия. Воображение позволяет представить себе обладание объектом, недостижимым непосредственно.

Деятельность Хагенбека на поприще переустройства пространства экспонирования животных делает очевидным то, что фокус рассмотрения в случае со «скопическим» пространством зоопарка, на протяжении XIX века, чем дальше, тем больше смещается с животного на его среду, с движущегося живого объекта на *системообразующий контекст его движения*. Животное становится репрезентантом естественной среды своего обитания, а естественная среда воссоздается для того, чтобы более полно представить животное как животное. В зоопарках после Хагенбека главным объектом экспонирования становится не столько тело, объект, сколько иллюзия самодвижущейся объективной реальности, объектом экспонирования и любования становятся не просто животные, но сама природность и «естественность» их поведения [* 4].

Примечательно, что на определенном этапе своей предпринимательской карьеры Хагенбек обращается к экспонированию в зоопарке живых людей наравне с животными – аборигенов из «примитивных» культур – в качестве элемента своих панорам живой природы. Вот что писал Хагенбек о реакции публики на подобные экспозиции: «Большой интерес пробуждался каждый раз, когда доили оленя, а также когда мать маленького лапландца, во всей своей наивности, не обращая внимания на взгляды толпы, кормила своего малыша грудью» [31, с. 136]. Важно отметить следующее: главным для Хагенбека, как и для толпы, является именно то, что лапландка делает свое дело *«наивно»* и *«не обращая внимания на взгляды толпы»*. Объектом экспонирования здесь является не сама лапландка, но ее наивность и нецивилизованность, одним словом – естественность ее поведения и жизненного уклада, то, что она такова «сама по себе».

Резюмируя данный пункт нашего исследования, можно отметить, что для развития зоопарка на протяжении XIX века была характерна тенденция к преодолению описанной нами выше двойственности и слиянию в едином пространственном решении объективности и зрелищности, естественности и просматриваемости, наблюдаемости. Таким образом, удовлетворяются два требования, имплицитно предполагаемые понятием производства естественности: с одной стороны, видимость объективно существующей реальности, а с

другой – исключенность из нее субъекта-зрителя, и, как следствие, отсутствие в ней напоминаний о ее включенности в действительность общественных отношений. Изначально гетеротопичные по своей природе (пространства естественной жизни в рамках пространств «неестественной», цивилизованной жизни города), благодаря преобразованиям, произведенным Хагенбеком, зоопарки в полной мере становятся местами наблюдения за живой жизнью, по видимости полностью исключенной из дискурса капиталистических отношений. В «диком животном» или, что тоже, «наивном аборигене», полагается *абсолютный предел* жизни в капиталистическом обществе. Зоопарки представляют собой пространства *видимостного* соприкосновения с *невозможным*, являющимся, в то же самое время, фактором, легитимирующим существование и сохранение *возможности* жизни в капиталистическом обществе. Дистанция между зрителем и невозможным (в данных условиях, в пространстве города) зримым объектом в них одновременно и сокращается (в визуальном регистре), и онтологизируется, становится необходимым условием самого видимостного сближения (если животные или человек нарушат эту дистанцию «цивилизованные» «естественные» отношения между ними разрушатся). Отчужденность преодолевается только *по-видимости* и *в-видимости*. Как пространства «экспонирования живого» зоопарки отвечают на кризис репрезентации при капитализме [31, с. 5-6].

Сконструированная реальность «естественного» поведения животного / человека призвана убеждать зрителя в том, что совсем рядом существует мир без (буржуазного) субъекта, без отношений неравенства и эксплуатации. Происходит отрицание, скрытие тех элементов (клетка, искусственный вольер, испуганное поведение животного, насильственный характер его поимки и транспортировки), которые напоминают о включенности человеческой цивилизации в эту идиллическую картину. В зоопарках начинает производиться естественная среда обитания и естественное поведение животного *реорганизованные таким образом, что в них может внедриться глаз наблюдателя.* Благодаря этому создается видимость реальности, в которой оказывается возможным *видимостное* преодоление разрыва между человеком и животным, природой и цивилизацией. Производится иллюзия исключенной из капиталистических отношений реальности, не захваченной разрушительным воздействием его «чистой» природы, исключенной из механизма товарообмена, и как следствие, такой, в которой возможны неотчужденные отношения между словами и вещами, где экспонируемые объекты могут быть просто «самими собой».

3

Обратимся теперь к рассмотрению истории возникновения и развития раннего кинематографа как техники производства естественности. Вильям Нолан отмечает, что «возникновение зоологического пространства позволило разрешить проблему области видимого при изучении естественной истории», иными словами, сделало возможным существование диких животных со всех уголков света в едином доступном и обозримом пространстве. В этом отношении зоопарк можно рассматривать в качестве предтечи кинематографа, поскольку последний, как и зоопарк, предполагает сближение соединения в одном пространстве далеких и невозможных элементов [31, с. 164]. При этом история натурализации зоопаркового пространства, рассмотренная нами на примере деятельности Хагенбека, имеет аналогичные черты с историей перехода от раннего к классическому кинематографу.

Мы должны здесь понимать, что кинематограф представляет собой уникальное в истории явление, поскольку под ним мы подразумеваем впервые одновременно в общественном масштабе начавшееся производство как особого пространства для эстетического потребления, так и специфического, унифицированного эстетического продукта. Ни литература, ни живопись, ни театр, ни архитектура никогда не достигали ничего подобного. Эта уникальность позволяет нам заключить, что появление кинематографа как социальной практики стало ответом на тот особый исторический вызов, который был брошен капиталистическому обществу его собственным развитием в конце XIX – начале XX столетия. Следует оговориться, что, во избежание технологического детерминизма [* 5], мы не будем искать взаимосвязь между появлением кинематографа и изобретением киноаппарата, поскольку сами по себе кинокамера и проектор еще ничего не значат. Значение материального

предмета определяется не его «внутренними» или «естественными» свойствами, но тем местом, которое он занимает в (символической) структуре общественных отношений. С такой позицией косвенным образом соглашаются многие современные историки кинематографа. Косвенным подтверждением этому является относительно недавно введенный термин «второго рождения» кинематографа [* 6] (наряду с первым, дату которого обычно связывают с датой первого публичного сеанса кинематографа, произведенного братьями Люмьер 28 декабря 1895). Ориентировочной датой «второго рождения» кинематографа обычно называют 1911 г. Примерно в это время произошел окончательный переход от того, что можно было бы назвать кустарной индустрией «движущихся образов» к нюансированному и многомерному организму многомиллионной киноиндустрии, со всеми теми тонкими связями, которые обуславливают взаимовлияние форм производства, распространения и потребления кинофильмов [16, с. 5-7].

Вплоть до середины нулевых годов XX века практики показа «движущихся образов» воспринимается буржуазной публикой почти исключительно негативно. Градус напряжения повышается когда «движущиеся образы» начинают захватывать города и из преимущественно сельского ярмарочно-циркового действия превращаются в достаточно постоянный городской аттракцион [32, с. 7]. Так называемая эпоха никельдеонов (nickelodeon, небольших дешевых кинотеатров), начавшаяся в 1905-м и закончившаяся в начале десятых годов, вызывает настоящий бум негативных эмоций со стороны взволнованной городской общественности, интеллектуалов, культурных и общественных деятелей. Грязные, маленькие, темные кинотеатры ассоциируются в сознании добропорядочного среднего класса с притонами разврата, в которые сползается самая отвратительная публика [17, с. 294]. Не только тлетворная среда кинотеатров, но еще и сами «мувис» (movies, ранние кинофильмы) вызывают шквал негодования и критики из-за своей вульгарной зрелищности и аттракционности. Вилли Раймер отмечает, что «Фильмы рассматривались как пример популярной культуры, развращающей молодежь и вызывающей у нее “преступные наклонности, нервозность и истощение”» [32, с. 10]. В том числе кинематограф не воспринимался поначалу в качестве вида искусства, способного составить ощутимую конкуренцию театру или водевилю. Мастер Бродвея Дэвид Беласко (являвшийся одним из вдохновителей первого «классического» режиссера Девида Уорка Гриффита) критиковал кинематограф за отсутствие в нем «индивидуальности и персонального магнетизма театра», а также характерного для сцены ощущения присутствия и реальности: «[при просмотре фильма] аудитория всегда осознает, что перед ней механически воспроизводимая иллюзия, и необъяснимая связь симпатии между актером и зрителем никогда не сможет возникнуть» [17, с. 295].

Однако многими отмечалось так же, что кинематограф стал беспрецедентной формой «театра для бедных» [17, с. 700] и рабочих низов, которые до этого в массе своей были лишены возможности приобщаться к какой бы то ни было форме организованной культуры. Так, к примеру, в США средний заработок рабочего не позволял ему часто посещать водевили или, тем более, театры, но мог позволить почти ежедневно ходить на дешевые сеансы в никельдеон [17, с. 289-90].

Начиная с десятых годов (примерно в то же время пошел на спад «никельдеоновый бум» в Америке) роль «мувис» начинает ассоциироваться с воспитанием масс. По мысли французского кинокритика Эмиля Виллермо, «движущиеся образы» могут «воспитывать глаз», учить человека видеть город с его непрерывным движением, коллажем пространств и множественностью взглядов как эстетическое целое: «Рассматривая лица других, проецируемые в кино, зрители развивают особую визуальную чуткость (visual awareness), которая помогает им адаптироваться и получать удовольствие от мимолетных образов толпы и городской жизни» [30, с. 176]. Такое воспитание, по мысли Виллермо, открывает возможность для преодоления социально классовых противоречий и превращения разрозненного пространства мегаполиса в дом для всех: «Только кино позволяет любому проникнуть в дом, где все гармонично, от последней диковинки, до убранства гостей» [30, с. 176] [* 7].

В экономическом смысле это значит, что киноиндустрия в поисках идентичности обращается к среднему классу как наиболее «нормальной» группе, ориентирование на ценности которой может послужить гарантом успешного вхождения в городское пространство. Этим объясняются сущностные изменения как в способе производства, распространения и потребления фильмов, так и в их внутренней эстетической структуре [17, с. 293].

Пробуждение такого серьезного интереса к культурной практике, ранее «стигматизированной» как плебейское зрелище, было соотнесено с предполагающейся «силой движущихся образов говорить со всеми», создавая, тем самым, формы «коллективного опыта» [30, с. 176]. «Индексальность» кинообраза, обусловленная его фотографической природой, давала надежду на то, что «вещи вновь могут иметь значение сами по себе» [31, с. 185]. По мысли Гриффита, «движущиеся образы “могли бы предотвратить катастрофу при строительстве Вавилонской башни”» [19, с. 149]. В отличие от литературы, кинематограф, по мысли Гриффита, лишен дидактичности и предписательности, он имеет характер не прямого увещевания, но косвенного показания, в нем уроки нравственности и эстетического вкуса усваиваются помимо деятельного участия сознания. Также Фрэнк Вудс, один из первых американских кинокритиков говорит о кинематографе как о «новом и универсальном языке, посредством которого художник, актер, писатель, историк, путешественник, философ и теолог могут передавать идеи и информацию своим братьям, всем остальным людям» [17, с. 715]. Кинематограф как универсальный язык, которым сама реальность может говорить со зрителем, мыслился в качестве средства преодоления упомянутого выше кризиса естественности, вызванного обострением классовой природы общественных отношений. Иными словами, кинематограф, как и кинотеатр, мыслился в качестве гетеротопического пространства, в рамках которого было бы возможно видимостное преодоление классовых различий и обретение единого для всех «естественного» мира.

Однако для того, чтобы подобное преодоление могло состояться, со стороны киноиндустрии должна была быть проделана масштабная работа: преобразованы как пространства потребления фильмов, так и их содержательная составляющая, выработана строгая система конвенций относительно способа производства, распространения и потребления фильмов, а также подготовлена почва для их «правильного» восприятия – как формы искусства, социально значимой практики и так далее. Закат эпохи никельдеонов, начало которому положило формирование «Компании кинопатентов» (англ. Motion Picture Patents Company), знаменуется появлением кинотеатров нового типа, ориентированных в большей степени на представителей среднего класса, но также по-прежнему привлекавших и рабочих; формированием таких культурных институтов, как кинокритик; радикальной трансформацией содержательной, эстетической части «мувис», превращения их в кинофильмы в собственном смысле, который мы привыкли ассоциировать с этим словом сегодня [17, с. 253, 429, 682, 794].

Если зоопарк становится подобием лаборатории для наблюдения и экспериментирования над естественным поведением животного, то кинематограф также становится, как отмечает Паси Валиахо, «<...> своеобразной экспериментальной лабораторией, в которой изолируются и организуются аффекты, эмоции, жесты и выражения лиц, а также производятся новые модусы существования» [33, с. 105]. Кинематограф представляет собой особую среду, в которой разрушается граница между механически воспроизводимым и живым, а след реальности воспринимается как ее полноценный заменитель. Вальтер Беньямин, подчеркивая специфику этой среды, отмечает, что киноиллюзия представляет собой «*природу второй степени*», в которой «свободный от техники вид реальности становится <...> наиболее искусственным, а непосредственный взгляд на действительность – голубым цветком в стране техники» [1, с. 47], [курсив мой – В. П.]. В кинематографе неживые фотографии оживают и начинают двигаться сами по себе, совсем как хлебы и сюртуки в известном примере из «Капитала». Не поэтому ли, на ранних этапах своего существования он вызывает такой шок у буржуазной публики, увидевшей в жутком, неестественном призрачном движении своеобразное усугубленное отражение действительных общественных отношений того времени? Возможно, механически воспроизведенная на экране жизнь напоминала зрителям о том, что и их реальность является таким же чудовищным механическим конструктом, полем напряжения классовых противоречий и пространственных практик контроля и управления [* 8].

То, что мы наблюдаем в истории кинематографа как общественной практики, это переход от удивления и шока, производимого самим медиумом кино и его возможностями оживлять неподвижные фотографии, запечатлевать движение, к «рациональному удовольствию» наблюдения за разворачиванием драмы воображаемой реальности. Иными

словами, кинематограф раннего периода проделал путь от формы к содержанию через сдерживание / отрицание формы, т.е. самого технологического медиума, посредством эстетизации содержания.

Если ранний, «аттракционный кинематограф» (the cinema of attractions), как отмечает Том Ганнинг, более тяготеет к тому виду зрелищности, который предполагает включенность зрителя, т.е. не скрывает самого факта своей зрелищности, то уже более поздние фильмы, в том числе снятые Гриффитом (после даты «второго рождения» кинематографа), представляют собой тип зрелища, «позволяющего себя рассматривать, при этом не репрезентирующего себя в качестве рассматриваемого» [17, с. 723-24] [курсив мой – В. П.]. «Аттракционный кинематограф тратит мало усилий на создание персонажа с психологической мотивацией или индивидуальной личностью», направляя свою энергию «вовне, по направлению к зрителю, а не внутрь, по направлению к основанным на характерах ситуациям, столь типичным для классического повествования» [18, с. 58, курсив мой – В. П.], в то время как в классическом, или нарративном кинематографе все усилия направляются на «максимизации диегетического [* 9] эффекта», являющегося «продуктом серии кинематографических кодов, систематически направляющих зрителя, без видимого вторжения в его сознание, таким образом, чтобы он мог принять фильм в качестве гомогенной и целостной вымышленной реальности» [17, с. 716-17]. Фрэнк Вудс так определял задачи, стоящие перед режиссером зарождавшегося классического голливудского кино: «<...> каждому человеку, имеющему отношение к производству или показу кинофильмов, следует обратить особое внимание на следующую мысль <...> странная сила привлекательности, присущая кинофильмам, заключается в *видимости реальности*, которую они способны создавать; благодаря этому впечатлению реальности фильмы оказывают на умы зрителей влияние, сравнимое с гипнотизмом или визуальным внушением; подобное ограниченное гипнотическое воздействие достигает, посредством кинофильмов, куда большей силы, чем это возможно в любого рода театральной постановке или литературном произведении; следовательно, было бы очень разумно культивировать *абсолютный реализм* во всех сферах кинематографического искусства» [17, с. 39-41] [курсив мой – В. П.].

«Система кодов» «абсолютного реализма», способствовавших более полному погружению зрителя в воображаемую реальность на экране, предполагала как пространственные, так и внутриэстетические преобразования кинематографического дискурса, производящие его в качестве «естественного» и «универсального» языка. Этими преобразованиями были, среди прочего:

- реорганизация кинотеатра, улучшение внутреннего и внешнего убранства пространств экспонирования для его классового «подъема» [17, с. 447-50, 698];
- моральное «очищение» кинематографа, переход от «грубого фарса» и «аморальных тем» к «прекрасным декорациям, чистой комедии» и «образовательным фильмам» [17, с. 468-69];
- нарративизация кинообразов, придание кинофильму мелодраматической повествовательной структуры с ярко выраженным окончанием, несущим определенную «мораль» [17, с. 29, 356];
- построение натуралистической мизансцены, разработка «сдержанной» актерской игры, важным элементом которой был запрет на прямой взгляд в камеру, т.е. на зрителя [17, с. 558, 719];
- создание системы «непрерывного монтажа» (continuity editing), призванной производить кажущуюся бесшовность и естественность движений, происходящих на экране [17, с. 725].

Таким образом, появление нарративного кинематографа мыслилось его первыми идеологами как ответ на кризис взаимопонимания и культурного общения, характерный для «общества чистогана» [30, с. 149]. Гриффит, один из главных инноваторов нового «реалистического» (или, скорее, натуралистического) кинематографа, закладывает основы «натурализации» кинематографа в качестве пространства, в котором человек мог забыть о сковывающих его в повседневной жизни общественных отношениях и насладиться спектаклем естественности человеческого поведения и жизни.

В чем же заключается анатопичность рассматриваемых нами пространств зоопарка и кинотеатра? История кинематографа, как и история зоопарка, начинается с демонстрации движения и «жизни как таковой». Однако будучи выключенной из контекста «реальности», эта жизнь шокирует своей зловещей неестественностью. Сам по себе киноаппарат, как и сами по себе клетки с животными, еще не могут произвести эффекта реальности, и репрезентируют естественность противоречивым образом – одновременно указывая на ее неестественность и сконструированность для взгляда зрителя.

Если зоопарк Хагенбека организовывался в качестве сообщества животных и людей, в котором животные выставлялись на показ как репрезентанты естественности, то о классическом кинематографе, основы которого были заложены Гриффитом, мы также можем сказать, что он представляет собой особое пространство, в котором перед зрителем открывается возможность пристально изучать повадки и нравы человека как «мыслящего животного» [* 10] в его «естественной» среде обитания, т. е. в городе. Примечательно, что сам Хагенбек, размышляя об устройстве своего зоопарка, говорил, что «большой парк представляет собой сообщество, во многом напоминающее сообщество человеческих существ» [30, с. 114]. Мы можем увидеть в пространственно-эстетических приемах Хагенбека генеалогическую и идейную связь с теми принципами натуралистической эстетики, которые были взяты на вооружение Гриффитом вначале проведенной им реорганизации систем эстетической практики кино и заложены в основание фундамента дискурса классического нарративного кинематографа. В обоих пространствах производится «природа второй степени», *естественное поведение (человека или животного, или человека как «мыслящего животного», по определению Эмиля Золя) организованное таким образом, чтобы в него мог незамеченным внедриться глаз наблюдателя* [* 11].

Характерно, что и Хагенбек, и Гриффит высказывают сходные утопические идеи об изобретении нового «естественного» языка, позволяющего преодолеть различия, налагаемые самой структурой отношений в капиталистическом обществе. Преодоление «кризиса системы означивания» мыслится через возвращение к «адамическому языку», к состоянию, при котором вещи (животные в случае с Хагенбеком, образы в случае с Гриффитом) могли бы говорить сами за себя. Характерно и еще одно неожиданное сходство: оба деятеля, вдохновляемые гуманистическими идеями, обращаются к крайне дегуманизирующим практикам расизма (Гриффит является режиссером фильма «Рождение нации», прославляющего Ку-Клукс-Клан) и колониализма (см. практики экспонирования аборигенов, описанные нами выше). Создание иллюзии непротиворечивой реальности оказывается возможным за счет насилия и еще большего усугубления эксплуатации.

Заключение

Таким образом, подводя итог, можно заметить следующее: зоопарк делает возможным репрезентацию животного в качестве «носителя» естественности животного поведения. Кинематограф делает возможным такую же «натуралистическую» репрезентацию человека, в которой его поведение, движения, отношения, будут *показаны* в качестве объективно существующих *самих по себе*. В случае обоих пространств подобная репрезентация становится возможной благодаря комплексу пространственных и эстетических преобразований, направленных на скрытие «швов», проявлений «чистоганной», произведенной природы экспонируемой естественности и скрытой за ней эксплуатации. За счет этих техник выполняется главная функция процесса производства естественности, а именно: *локальное видимостное преодоление посредством пространственно-эстетических практик танатополитической эксплуататорской природы капиталистического общества*. В таком функциональном сходстве заключается анатопичность обоих пространств, появление которых в XIX веке стало ответом на кризис «естественности», характерный, как это показывает Маркс, для капиталистического общества чистогана.

Лакановская концепция сцены является, на наш взгляд, формализацией и идеализацией логики пространственных отношений, характерных для пространств «производства естественности». В последних проявляются главные характеристические черты сцены воображаемого, а именно фантазия о завершенной реальности (в случае зоопарков – естественности репрезентации животными их поведения, в случае кинематографа – целостное

восприятие города и места современного человека в нем), а также тенденция к скрытию в рамках сценического пространства самой постановочности, то есть отношения между зрителем и зримым. Однако, исключая из рассмотрения пространственно-материальную субстанцию, обуславливающую возможность формирования сцены воображаемого (т.е. практики производства естественности), Лакан упускает из виду тот факт, что субъект никогда не поглощается зрелищем полностью, а визуальный фетишизм имеет свои ограничения уже в рамках дискурса «Другого», т.е. капиталистических отношений. «Одержимость» зрелищем стигматизировалась в самом начале истории кинематографа как нездоровая и антисоциальная, а «второе рождение» кинематографа как социально легитимной практики было связано с нравственной телеологизацией ее содержания [17, с. 29]. Как и в случае с рассмотрением животных в зоопарке, зрелище «естественности» могло быть приемлемым только в том случае, если оно оставалось цивилизованным, т.е. сохранялись три основных условия: наукообразность (приобретение нового знания), нравоучительность (извлечение нравственного урока из увиденного) и свободное эстетическое любование («воспитание глаза»). Иными словами, зрелище в пространствах «производства естественности» никогда не остается полностью исключенным из дискурса общественных отношений (хотя таковым мыслился объект зрелища), субъект никогда не отрицает своей субъектности, как это происходит в случае со сценой воображаемого у Лакана. Анализ этих пространств задает, таким образом, конкретно-исторический и пространственный контекст возникновения идеи Лакана о сцене воображаемого, конструируемой субъектом в поле Другого. Таким контекстом, на наш взгляд, является кризис капиталистического общества во второй половине XIX века и последовавшая за ним «пространственная революция», заключающаяся в создании пространств производства естественности, в которых становилось возможным локальное видимостное преодоление социально-классовых противоречий.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Именно такое определение Фуко является, на наш взгляд, достаточным основанием для использования, в контексте данного исследования, понятий естественности и спонтанности в качестве синонимов. «Естественная цена» является продуктом самоорганизации «спонтанных рыночных процессов», таким образом, подразумевается, что спонтанность как нерегулируемость, самодетерминированность, синонимична естественности.

* 2. В этом одна из отличительных черт зоопарка от его основного предшественника, зверинца. Другой отличительной чертой является тот факт, что до XIX века зверинцы в основном представляли собой частные коллекции животных, причем животные выступали не столько в качестве носителей естественного поведения, сколько в качестве знаков могущества и суверенной власти владельца над подчиненными ему землями. Более подробно см.: Nolan W. Capturing Life: Zoological Gardens and the Emergence of Cinema [31, с. 37-38].

* 3. Характерный пример такого поведения животного описывается Ноланом в его анализе пространственной организации медвежьих ям, одного из элементов зоологической экспозиции в лондонском зоопарке XIX века. По центру ямы, в которой содержались медведи, был размещен высокий столб. Посетителям предлагалось с помощью специальной жерди размещать на вершине столба сладкий пирог и наблюдать за тем, как животные, соревнуясь друг с другом, пытались его достать. Зрелище, по мысли организаторов зоопарка, должно было продемонстрировать «естественные» для медведей агрессивность, жадность и прожорливость [31, с. 60].

* 4. Согласно Кристиану Метцу, удовольствие, получаемое зрителем от фильма, имеет фетишистский характер: зритель знает, что фильм не реален, но хочет верить в его реальность. По мысли Метца, удовольствие, которое получает зритель от просмотра фильма связано с воображаемым устранением нехватки в символическом порядке [29, с. 48-49].

* 5. Об этом понятии см.: Crary J. Modernity and the Formation of the Observer, 1810-1845 [14, с. 32].

* 6. См.: Gaudreault and Marion: «История раннего кинематографа ведет нас, последовательно, от появления технологического процесса – аппарата записывающего движущиеся образы – к <...> конституированию развитой среды, превосходящей и определенным образом сублимирующей аппарат» в статье «A medium is always born

twice...» [16, с. 5] (2005), а так же материалы конференций «The Second Birth of Cinema: A Centenary Conference» на сайте <http://conferences.ncl.ac.uk/secondbirth>.

* 7. Подробней о классовой функции кинематографа в качестве «воспитателя» социальных низов см. в моей статье «Ранний кинематограф: социальное пространство и феномен “деполитизированного взгляда”. Э. Виллермо и Д. У. Гриффит» [5, с. 73].

* 8. Диегезис – способ изображения действительности в произведениях худ. лит., предполагающий, в отличие от мимесиса, изображение возможного, вымышленного мира, в котором происходят повествуемые ситуации и события. Материал из украинской Википедии: <http://uk.wikipedia.org/wiki/Дієгезис>.

* 9. Мы можем наблюдать этот эффект на примере экспериментального фильма Йоргена Лета «Совершенный человек». Будучи исключенным из контекста воображаемой «реальности», поведение человека на экране кажется странным, наигранным и неестественным. Весь фильм мы наблюдаем за поведением человека «в белой комнате» – абстрактном и условно-безграничном пространстве. Закадровый голос навязчиво повторяет вопросы: «О чем думает этот совершенный представитель человеческого вида?», «Каков смысл производимых им движений и жестов?» Помещая человека в абстрактное пространство, режиссер добивается эффекта остранения и сталкивает зрителя с неоднозначностью и условностью «естественности» повседневного поведения буржуазного субъекта, с условностью формы его жизнедеятельности, телесной организации, мыслей, слов, жестов. Лет деконструирует сцену воображаемого, сузив пространство типичного сюжетного фильма до микропространства человеческого тела. Почему возникают вопросы, которые задает закадровый голос? Они возникают из-за отсутствия в фильме эстетических механизмов, способных поддерживать в восприятии зрителя сцену воображаемой реальности происходящего: связного повествования, реалистической мизансцены, отрицания присутствия зрителя в кадре благодаря избеганию прямых взглядов в объектив. Иными словами, отсутствуют структуры, сообщающие самостоятельный смысл происходящему – поэтому становится очевидным, что единственным действительным смыслом происходящего является взгляд зрителя. Внеконтекстуальная, механически воспроизводимая естественность поведения «совершенного человека» обнажает свою произведенность.

* 10. Данное определение человека (в контексте натуралистической театральной эстетики) принадлежит Эмилю Золя: «человек больше не является интеллектуальной абстракцией, каким его считали в 17-веке <...> [но представляет собой] мыслящее животное, являющееся частью тотальности природы и субъектом приложения множественных влияний той почвы, из которой он вырос и на которой он живет» [17, с. 222].

* 11. При этом, важно отметить отличие: если зоопарк изначально организовывался в качестве пространства производства естественности, то кинематограф начал свое существование в качестве ярмарочного аттракциона, и лишь с изобретением классического кинематографического дискурса стал восприниматься в качестве способа полезной «рациональной рекреации».

ЛИТЕРАТУРА

1. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости / В. Беньямин; [пер. с нем.] // Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. – М. : Медиум, 1996. – С. 15-65.
2. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа / Ж. Лакан; [пер. с фр.]. – М. : Гнозис, 2004. – 299 с.
3. Маркс К. Манифест коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.] // Собрание сочинений : [в 50-ти т.]. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 4. – С. 419-459.
4. Петров В. Е. Политика взгляда: ранний кинематограф и концепция зрителя в лаканианской теории кино / В. Е. Петров // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Філософські перипетії. – Харків, 2014. – № 1093 – 47-57.
5. Петров В. Е. Ранний кинематограф: социальное пространство и феномен «деполитизированного взгляда». Э. Виллермо и Д. У. Гриффит / В. Е. Петров // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Філософські перипетії. – Харків, 2013. – № 1064 – С. 70-76.

6. Фуко М. Другие пространства / М. Фуко [пер. с фр. Скуратова Б. М.; под общ. ред. Большакова В. П.] // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью : [в 3-х ч.; ч. 3]. – М. : Праксис, 2006. – С. 193-207.
7. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978-1979 учебном году / М. Фуко; [пер. с фр. А. Дьяконов]. – СПб. : Наука, 2010. – 488 с.
8. Фуко М. Слова и вещи / М. Фуко; [пер. с фр.]. – СПб. : Археология гуманитарных наук, 1994. – 340 с.
9. Энгельс Ф. Положение рабочего класса в Англии // К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.] // Собрание сочинений : [в 50-ти т.]. – М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 4. – С. 231-517.
10. Agamben J. Notes on Gesture / J. Agamben; [trans. Binetti V. and Casarino C.] // Agamben J. Means without End: Notes on Politics. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 2000. – 156 p.
11. Åkerberg S. Knowledge and Pleasure at Regent's Park: The Gardens of the Zoological Society of London During the Nineteenth Century / S. Åkerberg. – Umea : Umea University, 2001. – 254 p.
12. Berger J. About Looking / J. Berger. – New York : Pantheon Books, 1980. – 224 p.
13. Burkhardt Jr. R. W. Ethology, natural history, the life sciences, and the problem of place / Jr. R. W. Burkhardt // Journal of the History of Biology. – 1999. – Vol. 32. – № 3. – pp. 489-508.
14. Crary J. K. Modernity and the Formation of the Observer, 1810-1845 / Jonathan Knight Crary : Doctor of Philosophy dissertation. – Columbia University, 1987. – 181 p.
15. Evans D. An introductory dictionary of Lacanian psychoanalysis / D. Evans. – London : Routledge, 1996. – 241 p.
16. Gaudreault A. A medium is always born twice / A. Gaudreault , P. Marion // Early Popular Visual Culture. – 2005. – Vol. 3. – № 1. – pp. 3-15.
17. Gunning T. R. D. W. Griffith and the Narrator-system: Narrative Structure and Industry Organization in Biograph Films, 1908-1909 / Tomas Robert Gunning : Doctor of Philosophy dissertation. – New York University, 1986. – 854 с.
18. Gunning T. The Cinema of Attractions: Early Film, Its Spectator and the Avant-Garde / Tomas Robert Gunning // Early Cinema: Space, Frame, Narrative. Eds. Thomas Elsaesser and Adam Barker. – London: BFI, 1990. – 464 p.
19. Hansen M. Early Silent Cinema: Whose Public Sphere? / M. Hansen // New German Critique. – 1983. – № 29. – С. 147-184.
20. Lacan J. Desir et son int : [ressource électronique] / J. Lacan – 536 с.– Mode d'accès : http://boutinj.free.fr/lacan/SEMINAIRES/06_DESIR_ET_SON_INT_58_59_A.DOC.
21. Lacan J. Ecrits: A selection / J. Lacan; [trans. by Fink B.]. – New York : WW Norton & Company, 2004. – 384 с.
22. Lacan J. Form inconscient : [electronic resource] / J. Lacan. – 519 с. – Mode of access : http://boutinj.free.fr/lacan/SEMINAIRES/05_FORM_INCONSCIENT_56_57_S.DOC.
23. Lacan J. L'angoisse : [ressource électronique] / J. Lacan – 429 с. – Mode d'accès : http://boutinj.free.fr/lacan/SEMINAIRES/10_L_ANGOISSE_62_63_AFI.DOC.
24. Lacan J. L'identification : [ressource électronique] / J. Lacan. – AREP, 1977. – 421 с. – Mode d'accès : http://boutinj.free.fr/lacan/SEMINAIRES/09_L_IDENTIFICATION_61_62_A.DOC.
25. Lacan J. The Seminar. Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954–55 / J. Lacan; [trans. by Tomaselli S., notes by Forrester J.]. – Cambridge : Cambridge University Press, 1988. – 347 p.
26. Lacan J. The Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis, 1959–60 / J. Lacan; [trans. by Porter D., with notes by Porter D.]. – London : Routledge, 1992. – 432 p.
27. Lacan J. The Seminar. Book XI. The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis / J. Lacan; [trans. by Sheridan A.]. – London : Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis, 1977. – 290 p.
28. Lefebvre H. The production of space / H. Lefebvre. – Oxford : Blackwell, 1991. – 435 p.
29. Metz C. The imaginary signifier: Psychoanalysis and the cinema / C. Metz. – Indiana University Press, 1982. – 329 p.
30. Moen K. The Education of the Eye: Social aesthetics and Emile Vuillermozs early film criticism // Studies in French Cinema. – 2011. – Vol. 11. – № 3. – pp. 169-180.

31. Nolan W. Capturing Life: Zoological Gardens and the Emergence of Cinema / Nolan William : Doctor of Philosophy dissertation. – University of North Carolina, 2008. – 314 p.
32. Riemer W. The Cultural Status of Early Austrian Cinema and Film / W. Riemer // *Modern Austrian Literature*. – 2004. – Vol. 37. – № 3/4 – pp. 1-12.
33. Väliaho P. Mapping the moving image: gesture, thought and cinema circa 1900 / P. Väliaho. – Amsterdam University Press, 2010. – 255 p.

УДК 130.2

*Gazniuk L. M., Orlenko O. M.
Kharkiv State Academy of Physical Culture*

CONCEPTUALIZATION OF SOMATIC HUMAN EXISTENCE IN THE SPACE OF CULTURE

The ways of understanding the human being as a universal phenomenon, which is revealed in the unity of its body and reasonable nature are considered. The essence of human, which is determined, inter alia, the dimension of freedom can't be objectified and reduced to a finite structures. "Somatic being" as a specific ontological characteristic is the integration of human corporeality with its socio-cultural form of existence, and an appropriate way of reception of the world, allows to more accurately capture the essence of human, rather than the "classical" theoretical "tools". Also reveals the specifics of the iterative reproduction of human subjectivity, emphasizes its recursiveness and eventfulness. For adequate description of this subjectivity we should abandon the substantial approaches in favor of topical analysis.

Keywords: somatic being, corporeality, iteration, recursiveness, topica.

Розглядаються способи універсального розуміння людини як феномена, що розкривається у єдності його тілесної та розумної природи. Сутність людини, обумовлена, серед іншого, виміром свободи, не може бути об'єктивована і зведена до скінчених структур. «Соматичне» як специфічна онтологічна характеристика, яка полягає в інтеграції людської тілесності з його соціально-культурною формою існування та відповідним способом рецепції світу, дозволяє більш адекватно зафіксувати сутність людини, ніж «класичні» теоретичні «інструменти». Розкривається також ітеративна специфіка відтворення людської суб'єктивності, акцентується рекурсивність та подійність останньої, для адекватного опису якої необхідно відмовитися від субстантивуючих підходів на користь топічного аналізу.

Ключові слова: соматичне буття, тілесність, ітерація, рекурсивність, топика.

Рассматриваются способы универсального понимания человека как феномена, раскрывающегося в единстве его телесной и разумной природы. Сущность человека, определяемая, среди прочего, измерением свободы, не может быть объективирована и сведена к конечным структурам. «Соматичность» как специфическая онтологическая характеристика, заключающаяся в интеграции человеческой телесности с его социально-культурной формой существования и соответствующим способом рецепции мира, позволяет более адекватно зафиксировать сущность человека, нежели «классические» теоретические «инструменты». Раскрывается также итеративная специфика воспроизведения человеческой субъективности, акцентируется рекурсивность и событийность последней, для адекватного описания которой необходимо отказаться от субстантивирующих подходов в пользу топического анализа.

Ключевые слова: соматическое бытие, телесность, итерация, рекурсивность, топика.

Modernity is based on the existence of fundamentally different cultural-anthropological ontology, united by existential-willed factors. In the postmodern era we can see an awakening and actualization of Dionysian element, which is released by the whole course of technological civilization that brought humanity to the brink of global disaster. It activates a powerful and forth greeting beginning; thus irrational, unconscious, and the absurd is conceptualized into clear scheme with claims of discursivity in the boundless elements of postmodernism. In the last dominate wrested from the control of utilitarianism Things by themselves and Things with their contents (visual, auditory, haptic),

energy and Body, that gives the “place for such existence, the essence of which is not to have any essence” [translated by authors here and below – Gaznyuk L. M., Orlenko O. M] [5, p. 38] armed with sensory, breaking the chain of spirituality.

There is a problem of defining the heuristic possibilities of scientific methodology to describe a man as the subject of investigation. Even the form of the question “what is a man?” contains appeal to the grammar and syntax of scientific discourse, which sets limits and defines the general accentuation of research. Methodological organon of anthropological disciplines is limited to the explanatory procedure, implying the motion from observation to description, systematization, building of theoretical model of a man in search of the empirical sphere where this model is verified. Thematic reorientation of research on human reality to the method of its comprehension makes questions of how a man proves himself and whom he sees himself more significant for the anthropologist. These arguments are concrete evidence of well-known Gadamer’s thesis about constructive correlation between the method and the subject of science in general: “<...> the method is the path to follow. Ability to follow again and again the path that has already been passed, is methodicalness, which characterizes the way of doing things in science. If only the prospect of verification <...> confirms the truth, the scale to which the knowledge is compared, is no longer the truth, but the accuracy” [1, p. 32]. Today the creation of universal model of a man is problematic, and, perhaps, it is more appropriate to speak about the anthropological principle that structures the uncertainty of human representations in unified research field.

Structuring of anthropological problem by means of philosophical discourse involves radical shifts in methodology of the study. Its limits are defined by Kant: “Physiological humanities implies the investigation of what nature makes from human, though pragmatic – the study of what he, as a freely acting being, does or can and should make from himself” [2, p. 351]. In other words, the origins of anthropological issues are in ontologically rooted acts of transcendence, going beyond the limits naturally given to man. Theming of such acts shall be interpreted as freedom existence in man and through man, and does not require the introduction to anthropological principle. Anthropological problematics can be articulated with ontologically rooted way of human existence.

Thus, philosophical landmark of anthropology is focused on free and universal understanding of a man as a phenomenon. The problem is how to describe a man in terms of freedom if the latter is impossible to objectify. Philosophical discourse is based on this particularity of freedom, being a “grammar” of infinity. In other words, it is built according to the rules of symbols manipulating (“empty concepts”). They do not have subject referents and only point to acts of freedom, derivatives of which together with them constitute the “matter” of understanding (Plato). Symbol is otherness of freedom, and therefore culture is a kind of “trap” and can, under certain conditions, ensure anthropological configuration to freedom.

When it comes to human studying in terms of “life forms” and “situations” that provide them human faces, a space formed by the spontaneity of the force field of culture is meant. Freedom is structured in the form of clusters of semantic fields containing infinity, and can be manifested at the level of empirical as its semantic field, given as a kind of “conditions and plexus” of empiricism, which constitute the meaning [4, p. 214-229]. This kind of symbolic representation produces effects that are called events in philosophy. Events are the “crystallization” of freedom or its structuring in symbolic form, as all other forms of freedom objectification are equal to its disappearance in the structures of subject human extremity. Consequently, this means the recognition of the fact that the event is endowed with the nature of the phenomenon, which has anthropological and cultural modes. Man in measuring of events has no fixed substrate, but has a “form” or *topica*, the unity of which forms a conscious subject. According to the expression of M. Heidegger, constructs which “give picking <...> in a single stay” [7, p. 321], form an anthropological pole of events as “the presence of consciousness or conscious subject” [4, p. 219]. Its second pole – “empty” in the objective sense form (“no man’s condition”) as the ontological condition of any rationality.

Such understanding of events allows marking the boundaries of anthropology in philosophical discourse. An indispensable condition for analytics of anthropological and cultural focuses of events is usage of such constructs that express ontologically rooted ways of its shaping. As a rule, we use postmodern constructs – iteration and recursion. By iteration (skt. *itera* – other) as a rule, are meant structural possibility of distinguishing, actualization as an ability to be different, while maintaining a certain unity. Neighbor construct difference (J. Derrida) indicates the “distinction of presence” as an

opportunity of “repetition without repeating”. In the anthropological aspect iteration indicates the possibility of human singularity reproducing, regardless of any substantive extremity structures, i. e., it marks possible space of human freedom. A man can be «gathered» only due to the efforts to reproduce himself. This reproduction has no empirical basis, and is a “crystallization” of freedom. In the form of pure possibility it tends to infinite reproduction. Such “crystallization” is a condition of ideality, articulating the possibility of thinking of infinity within a finite, i. e. consciousness.

Therefore, the functional purpose of the “iteration” construct is in the marking of “possibility conditions” (Kant) of “gathering” a person. To those belong the derivatives of human freedom possibilities of constituting a symbolic topology and temporality. Methodologically, it focuses on the distinction between the actual situation and human environment, made in natural manner. The subject of the theming in this case is particularly structuring semantic field that allows a person to be the same I, despite the fact that every other paragraph of this field – is the “place” where he proves different. In this perspective it is possible to treat “generating” “life forms” as a form of “rhythm”, “repetition without repeating”, as the field of liberty “crystallization”. Iteration, as an opportunity to be different, acquires its semantic “flesh” (becomes reality) only being a pole of recursive culture. The last by itself, is already implemented idea. It is about an ontological form of organization of the empirical material (“subject organization of a special kind” – according the terminology of Mamardashvili), which is both a way of understanding this empiricism. Such form is a symbolic conceptual apparatus that organizes any event as a kind of “understanding body”. Thereby the space of any possible enforcement of consciousness experience, or the field of cultural tradition, which structures the human behavior, is laid.

The term “recursive” characterizes the orientation of the culture on its “representation in the other” – the human material. Recursive is the way which provides the continuous reproduction and singularity of culture or the field where it can exist as a human tradition. Certainly, a phenomenon is cultural as much as its possibility of reproducing is initially discharged into the matrix of culture itself. Such matrixes are usually called “ideal objects” or “ideas”. These include the absolute scenario of phenomenon (its rational structure or horizon of maximum feasibility and completeness of relations), but at the same time, they can exist independently of a particular man as the “trace” of already implemented idea (J. Baudrillard, J. Derrida). Their purpose is not in the meaningful description of communication freedom acts (that is generally unfeasible), but in the presentation of the ways by which general ideas can be reproduced as the ability of the individual human consciousness. In other words, the idea becomes the “culture machine” only in its recursive dimension, reproducing itself again every time and being personified in a unique way in a particular man. Creating the image of articulation and the material, from which human ideas and concepts about anything are formed, recursion is a forming factor of human discourse. In the same way, philosophical discourse is the modification of recursion, which exists almost in the form of modes of crystallization of its transcending acts in a man. In this aspect, it is a way of infinite reflective duplication and manifestations of freedom in human. The movement of reflection articulates the difference between the method of entity and content of consciousness that creates the possibility of human experience, which is created during the movement of the operationalization of the content of cultural matrixes and states the boundaries where it is possible and feasible for human in practice.

The gist of the operationalization is in the reflexive reconstruction of spontaneous impacts of the world onto controlled by a mantranscending acts formations of consciousness, which can be repeated, i. e. be reproduced in other conditions, modalities and sign systems, transmitted to other, etc. In other words, this is the procedure of introduction of such mode of treatment with consciousness, in which the recursion of culture becomes an opportunity of its own thinking. A man has a fixed and stable experience in the extent to which he is able to state a perfect object in himself, through the prism of which spontaneity of the world acquires the structure of order and harmony. On the other hand, the experience is knowing the limits of its own extremity or own capabilities, which equals the articulation of such person conditions that are not amendable to rational deployment on reflection level. In the philosophy abstraction of practice expresses the fact of existence in any experience of structures, unexplained by content of consciousness, especially those forms which can not be analytically divided into components (ways of inclusion into the world) through which something can be expressed as conscious content. Perhaps, they give continuity of reproduction of cultural phenomena overtone singularity. As for explanation of recursion through abstraction of the operational

solution, the practice indicates how transcendence of cultural matrix is “made out” and is replaced in a man by “eternal return” to himself through endless movement, distinction of his practical metamorphosis and their reflexive doubles (F. Nietzsche). Such character of substitution creates dynamics of cultural phenomena. Simultaneously, this is the “scheme” of understanding that any innovation is only possible within the framework of tradition and, on the contrary, the tradition is able to “move” if the manner of its implementation is an innovation as the singularity of human reproduction. And finally, through the iterative and recursive human events can be represented as the space of understanding that can not be explained exclusively in terms of empiricism. Human event is formed at the point of “meeting” of human’s iteration and recursion of culture, manifesting the effect of their existential and phenomenal commensurability. Therefore, an understanding has no external subject coordinate system: this is a field, which poles are, from the one hand, the human ego, which gathers itself as a thinking and knowing the boundaries of its experience, and from another hand – the matrixes of culture, which potentially contain symbolic schematic execution of any objectivity. In the field of human understanding, iteration of human is iterative phenomenologically complete and recursion of culture is anthropologically centered and existentially executed.

It is clear that such character of anthropological problem structuring has one goal – to outline the conditions under which the difference between the orientation on integrity of a man comprehension and its analogue in the form of limited “systematic and comprehensive” scientific studies becomes obvious. Ontology of integrity is the prerogative of philosophy. And the last is not an “architectural superfluity” on the body of science, but a powerful methodological guideline, that allows to thematize man in semantic horizon of notional universe, where the method of its givenness is spontaneity constructing human singularity. Such an orientation is manifested in philosophy in different ways: dynamically (“efforts to be” M. Scheler), reflexive (Husserl’s transcendental experience) topologically (semantic unit “here” in existential analytics Dasein of M. Heidegger) and others.

Similarity to all these demonstrations gives aspiration to mark analytically irreducible and unique semantic space, where anthropologically centered image I is constituted. If such space of singularity is really possible, than its presence means that in ontological sense a man is the only form that has dimension of Universum, which manifests itself in endless subject manifestation.

Such arguments, in our opinion, provide an opportunity for more precise definition: 1) cognitive needs, which could satisfy the philosophical anthropology; 2) specific tasks and features that distinguish it from all forms of scientific cognition of a man; 3) method whereby its tasks are solved; 4) boundaries separating philosophical anthropology from other philosophical disciplines.

From the perspective of Christian anthropology, the deep essence of term “person” is revealed when we talk about the person as a man in his deepest essence of union with God and, as a consequence, with other people. From this, it becomes clear how important it is to distinguish between “person” and “individual”. Everyone is divided inside himself, he is torn by controversy between good and evil, division lies between mental perception and expert knowledge. People usually do not understand each other, do not approve of each other, and irritate each other causing enmity and hatred. When it comes to individual, person, things that are unique, holy, precious for each one are stressed. Analyzing the relationship of one person to another let’s use well-known image of the chronicle of Nestor. He speaks about nations, but these statements can be attributed to each individual. According to the thinker, each nation is endowed with its specific qualities, which can not be subject to opposition, which are absolutely unique and unrepeatable, so people can live side by side, without any contradictions. Relationships between persons are similar to interactions between voices singing in total harmony in the choir, where each voice is unique, endowed with its quality – and thus it is not about the difference between, for example, the bass and tenor – but within these differences each voice has its own quality. And every man as a person has uniqueness, which together with the uniqueness of another person constitutes a single stream of generation or gust of mutual affection and respect. Thus, the face is sacral in itself, something that only God knows, it is the image of God, and not as an overlay print, but as human’s life force that changes, transforms and makes a person a participant of the divine nature, when a person seeks to relationships, but can not create them artificially, without overcoming separation of the individual.

Appealing to the biblical story of the division of a man into male and a female as a result of the Fall of Adam and Eve gives arguments to understanding of personality as a set of ego and alter,

from which the concept of “individual” originates. Adam and Eve are not two in the unity of the human being. They are two persons, from whom individuality originated. This is a tragic moment, because this pair is destined to be together, and if they do not stay together, they will be separated forever. Separation is always growing, never disappearing itself. “Personality assumes tragic human responsibility for his approach or removal from God, himself and other people. This context of personal responsibility deals with the fact of its aspects that makes a man the subject of law, guilt, remorse, and can therefore be certified as a legal entity, or, in a broader sense, as a person. In the latter case, individual as a person is not only legal, but also existential category. It is clear that a person is not something alternative to personality. This is a particular view of personality, but not its complete representation. In its entirety personality is a unity of conscious of individual as the self, the person, as the subject of liability and the inner world of man in his moral self-directionality” [3, p. 37]. The body, the soul and spirit play a significant role in the formation of a person and each of these elements has its place and plays a role in the individual being of man. Since each person carries a range of emotions running through his flesh, feelings transform and make personal somatic being unique. Radicalization and deepening of philosophical reflection, attraction of new layers of human experience and rethinking the problem of man’s attitude to the world and to himself led to the emergence of philosophical concepts that turned the problem of human existence in one of the central problems in philosophy. Modern unclassical philosophy focuses on self-sufficiency and isolation of the inner world of man, on psychological experiencing of individual an absolute uniqueness of his being and his own destiny. Many existential categories are derived from self-reflection of own psycho-spiritual life and world. Determining categories of ontological structure of human being became typical for categorical apparatus of psychology and religion categories such as “death”, “suffering”, “despair”, “pain” and “pleasure”.

In recent years, many studies on philosophical postmodernism and gender questions have appeared. There the notion of corporeality is used as one of the key concepts in outlined circle of problems associated primarily with the socio-cultural determinant that leans over the body as physiological object and subject of sensory experience so that sometimes it seems that man as a whole has disappeared with his living as the action and experience being a phenomena occurring not in the head and not in the mind, but somewhere in the depths of the human person. Soma is contrast to the body, which is interpreted from outside. Soma is the flesh and blood of a man and comprehends itself. In contact with external world body turns into flesh. That is why the body as a subjective sensibility (experience) – is rather the flesh. The body as a soma is a I-corporeal, that is the result of activity of the mind. As the Prichepy E. M. says “I <...> has the ability to be “near” to the body <...> it does not grow out of the body as it is an organic component, as it is peculiar to the mind of animals [6, p. 145]. If the body is a visual reality, then in relation to man it is advisable to apply the term “soma”, which is the ontological essence of man.

Thus, the body is just the direct closest reality to the individual, which, being combined with his inner reality and material reality of the external world, forms somatic being, that is lived as the action and is experienced as a phenomenon.

It should be noted that the majority of thinkers, ideas and concepts of whom are involved in the study, use the term “body” and not a “soma”, but in fact in their works they are talking about the somatic being, which is the ontological base for self-realization of a man in ambivalence of felt and experienced existential situations. Body, visible from the outside (the body-as-thing), operates indirectly, soma – visible from the inside to the outside (I bodily being), endowed with phenomenological ability to complex “inner vision” of somatic world. Research of somatic being requires a holistic approach to a man as a person (natural-social formation) and application of the “concept body” of a man as individual (socio-cultural formation), endowed with corporeality and such image of the body or the way of talking about the bodies, that are possible in cultural space.

In general we can say that in modern philosophical thought problem of man is integrated in a rather wide range of different perspectives and approaches, which can not be subsumed under the general methodological denominator. When we speak about comprehending the organic integrity, science must turn from discursive and rational figures into intuitive, dialectical philosophizing. Philosophizing thinking allows to go beyond its own limits of mere contemplation to the horizon of being, outbalancing all features, being the most general and principled. This approach highlights the scientific knowledge of the procedures of interpretation that reveal the subject of study by a lot of

models and pluralism of assumptions. Contradictory, but always intense psycho-somatic ideas about human existence develop in space, being given by the structural opposition of nature and culture. Explicitly, this classical opposition has been the object of attention in French intellectual tradition from Jean-Jacques Rousseau to C. Levi-Strauss. In the personal somatic being one and the same categorical opposition persistently was returning in various terminological incarnations as both spirit and flesh, Apollo and Dionysus, conscious and unconscious, the environment and cultural heritage, psychological and biosocial. Forming the opposition of nature and culture, the idea sought to overcome it in many ways, each of them makes unique overtone of somatic human existence.

Nature and culture always meet, intersect and in different ways interact in the human psyche and conditions of his somatic being. At the level of current knowledge about man it is almost all what can be said with certainty: the real mechanisms of this interaction are so complex that are still on the edge of understanding in modern science with its computer models and research methods.

The era of modernity destroys the border between nature and culture. Natural and obvious manifestation of the personal somatic being seems imaginary and secondary. They pose a deeper reality, have essential meaning. The main task is understanding of this reality, which lies in the life and is unknown to the common man, but his state of health and happiness depends on this understanding. This reality does not belong to the man of the world of nature – nature of God, human nature, the nature of things. It is conceived as phenomenon of culture that is created by the history of mankind and by the activities of the individual. It depends on intellectual preferences and sociocultural trends of the time to what elements of nature and culture crucial importance is given in the personal somatic being; respectively, the second element is denied. Some thinkers have opinion that the mind is completely exhausted by culture, and human nature is its culture. Other researchers confidently assert the opposite – that psychology is no more than a part of nature, and the differences between the culture and nature are fictitious. In the first, radical, version the culture is romanticized; respectively, all associated with the power of man over the nature, and, in particular, its own nature, exposed to excessive exaggeration. In the second variant, on the contrary, nature is romanticized, and with it – the present state of things to which man can not have any noticeable effect. Perhaps the essence of the personal somatic being is in the formation of the opposition between nature and culture, constant attempts to its neutralization, theoretical and, most importantly, practical search of auxiliary units, which help to realize the opportunity of the uniqueness.

REFERENCES

1. Гадамер Г.-Г. Что есть истина? / Ганс-Георг Гадамер; [пер. с нем.] // Логос. – № 1. – 1991. – С. 30-37.
2. Кант И. Сочинения : [в 6 т.; т. 6] / Иммануил кант; [пер. с нем.; под общей редакцией В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М.: Мысль, 1966. – 743 с. – (Философское наследие).
3. Кримський С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – Київ : Парапан, 2003. – 240 с.
4. Мамардашвили М. К. Необходимость себя / Мераб Константинович Мамардашвили // Лекции. Статьи. Философские заметки. – М. : Лабиринт, 1996. – 432 с.
5. Нанси Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси; [пер. с фр. Е. Петровской и Е. Гальцевой]. – М. : Ad Marginem, 1999. – 255 с.
6. Причепій Є. Феноменологія рецепції у Східній Європі / Є. Причепій. – К.: Тандем, 2001. – 242 с.
7. Хайдеггер М. Время и бытие : [статьи и выступления] / Мартин Хайдеггер; [составление, перевод, вступительная статья, комментарии и указатели В. В. Библихина]. – М.: Республика, 1993. – 447 с. – (Мыслители XX века).

УДК 130.2

Храброва О. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

СУЖДЕНИЯ ВКУСА: ОТ ИДЕОЛОГИИ К ГАСТРОСОФИИ

В статье разрабатывается проблема формирования вкуса и его обусловленность генами, воспитанием, природной или социальной средой. Рассматривается вопрос о влиянии идеологии на суждение вкуса. В статье показано, что несмотря на генетические и экологические детерминанты физиологического восприятия вкуса, в отношении суждения вкуса определяющую роль играет идеология. Определяется иерархия суждений вкуса, которая отражает социальное расслоение. На основании установленных И. Кантом уровней суждений вкуса (приятное, прекрасное, доброе) рассматриваются особенности влияния идеологии. Анализируется формирование и трансформация индустрии вкусов от гастрономии к гастропорнографии. Устанавливаются перспективы гастрософии определять вкус.

Ключевые слова: вкус, вкусовое восприятие, суждение вкуса, идеология, гастрономия, гастропорнография, гастрософия.

У статті розробляється проблема формування смаку та його обумовленість генами, вихованням, природним чи соціальним середовищем. Розглядається питання про вплив ідеології на судження смаку. У статті показано, що незважаючи на генетичні та екологічні детермінанти фізіологічного сприйняття смаку, щодо судження смаку визначальну роль відіграє ідеологія. Визначається ієрархія суджень смаку, яка відображає соціальне розшарування. На підставі встановлених І. Кантом рівнів суджень смаку (приємне, прекрасне, добре) розглядаються особливості впливу ідеології. Аналізується формування та трансформація індустрії смаків від гастрономії до гастропорнографії. Встановлюються перспективи гастрософії щодо визначення смаку.

Ключові слова: смак, смакове сприйняття, судження смаку, ідеологія, гастрономія, гастропорнографія, гастрософія.

The problem of the taste formation and it conditioned by genes, education, natural or social environment is worked out. The question about the influence of ideology on the opinions of taste is considered. It's shows that in spite of the genetic and environmental determinants of the physiological perception of taste, ideology plays the main role in relation to taste opinions. The hierarchy of opinions of taste that reflects social stratification is determined. Based on the established levels Kant opinions of taste (pleasant, nice, good) the features of the influence of ideology. The formation and transformation of the industry catering to the tastes of gastropornography are analyzed. And gasterosophy perspectives on the definition of taste are established.

Keywords: taste, taste perception, opinion of taste, ideology, gastronomy, gastropornography, gasterosophy.

Животные жрут, человек ест; только образованный человек ест сознательно.

Жан Антельм Брийя-Саварен

Общеизвестно часто цитируемое в различных контекстах утверждение Л. Фейербаха: «Человек есть то, что он ест». Однако эта слишком прямая формула материализма должна быть дополнена и разъяснена в контексте критики идеологии. Дело ведь не в том, что человека определяет его материальное бытие и даже его укорененность в такой составляющей повседневного быта, как пища, а в том, что человек способен «изменить добываемый им природный продукт», перерабатывая «исходное пищевое сырье» [9, с. 10]. Говоря просто, человек – существо, которое готовит себе свой хлеб насущный и, более того, в своих пищевых изобретениях выходит за пределы необходимого. Таким образом человек устанавливается и как определенный «природный биотоп» (А. И. Козлов), и своеобразный «социальный габитус» (П. Бурдьё). Исходя из этого, определенные культуры, социальные группы, индивиды идентифицируют, позиционируют себя в соответствии с теми или иными пищевыми традициями, связанными с природной средой, климатом и физиологическими особенностями людей. Однако, с другой стороны, вкусовые предпочтения и суждения вкуса исторически

образуют пространство своеобразной идеологии питания и, в свою очередь, формируются той или иной идеологией.

Отвечая на утверждение Фейербаха, можно следовать известной марксистской логике, что недостаточно принять, «что люди суть продукты обстоятельств и воспитания», и «что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и изменённого воспитания», но следует помнить, что «обстоятельства изменяются именно людьми» [11, с. 2]. То есть, нам недостаточно принять, что вкус формируется воспитанием, социокультурными обстоятельствами, отслеживая которые мы можем наблюдать трансформации и истории вкуса (этносы, сословия, классы, половозрастные группы, корпорации и т. д. – все имеют свои представления о вкусе), но главное, что мы можем *изменять* вкус, создавать, так сказать, новые формации вкуса, осуществляя революции вкуса. Идеология выступает, прежде всего, в качестве скрывающего противоречия фактора, и не стоит забывать, что укоренена она в самом обычном быту, или, как пишет С. Жижек, «в повседневной жизни идеология особенно задействована во внешних проявлениях абсолютно “невинных” удобств» [5, с. 34], так что всякий раз погружаясь в самые жизненные практики, такие, как процесс еды, мытья посуды, гигиены или испражнения, мы погружаемся в идеологию. Не будем забывать, что еще Ш. Фурье утверждал, по сути, что наслаждение является орудием господства, ведь «наслаждение (в том числе чревоугодие) – единственное орудие, которым может пользоваться бог, чтобы нас обуздать и вести на путь осуществления его предначертаний» [14, с. 169]. Не случайно оригинальный утопист считал, что наслаждение, в частности наслаждение едой, должно быть поставлено в основу управления людьми и их страстями, таким образом, он вскрыл способ функционирования идеологии, которая состоит не в подавлении страстей, а в их регулировании и развитии.

Проблема идеологии касается решения вопросов действительного и иллюзорного, насколько наши представления о мире могут претендовать на ту или иную истинность. Вместе с этим остается вопрос, насколько наши ценности, идеалы и предпочтения детерминированы идеологией? В нашем случае это вопросы о том, существует ли, может ли существовать некий объективный вкус или насколько субъективно суждение вкуса, кто вообще выступает субъектом подобных суждений, не определяются ли все они идеологией?

Решая подобные вопросы, прежде всего необходимо различать вкус как нечто связанное с физиологическим восприятием объекта, определяющееся его биохимическими свойствами (составом), особенности той или иной экосистемы, связанные с этим традиции и собственно суждения вкуса.

С позиции физиологии, вкус – это восприятие вкусовыми сосочками языка химических веществ в еде, смешанной со слюной [10, с. 32]. Традиционно выделяют четыре основных вкуса: сладкий, соленый, кислый и горький, а также вкус «умами» (вызываемый ферментированными соевым, рыбным соусами, глутаматом натрия), «жгучий» (жгучий перец, васаби) и «жирный» вкусы. Исследования указывают на врожденное предпочтение сладкого вкуса. Так, например, «было обнаружено, что младенцы в возрасте от 1 до 3 дней пили тем больше воды, чем слаще она была» [10, с. 33]. В то же время, горький и кислый вкусы воспринимаются младенцами как неприятные [10, с. 33].

Кроме того, генетиками были обнаружены определенные гены, отвечающие за пищевую чувствительность и вкусовые предпочтения. Так, «наследуемость вкусовой чувствительности к горькому выше, чем к сладкому», вместе с тем «воздействие определенных компонентов продуктов на плод через амниотическую жидкость, и на новорожденного через материнское молоко, может и в дальнейшем способствовать формированию пищевых предпочтений по отношению к тому или иному продукту» [2, с. 323]. Также был установлен ген, отвечающий за чувствительность к фенилтиокарбамиду (ФКТ), который одни люди воспринимают как горький, а другие как безвкусный, в целом отмечается, что «между способностью ощущать различные концентрации ФТК и предпочтением определенных пищевых продуктов имеется хорошо выраженная корреляция» [2, с. 325]. В связи с этим «не исключено, что различия в остроте блюд у разных народов связаны с распространением в популяции признака высокой и низкой вкусовой чувствительности к различным химическим соединениям» [2, с. 325].

Однако, не все исчерпывается генетическими особенностями. Есть сторонники и приобретенных вкусовых предпочтений. Так, «например, Бошан и Моран наблюдали за 3-мя группами детей: теми, которым никогда не давали подслащенной воды, теми, кому давали подслащенную воду почти полгода, и теми, кому давали подслащенную воду более чем полгода. В возрасте 2-х лет их протестировали на предмет предпочтения подслащенной воды, и только те группы, которым давали подслащенную воду, отдали предпочтение подслащенной воде» [10, с. 34]. Таким образом, вкус связывают с воспитанием или привычкой, выработкой своеобразного приобретенного вкусового рефлекса. Этот момент хорошо увязывается с лакановской формулой о связи наслаждения с повторением. Так что постоянное повторение одного и того же рациона вырабатывает устойчивое представление о вкусном и невкусном, и организм требует повторения предпочитаемого снова и снова. Следовательно, можно утверждать, что постоянное распространение товаров гастро-индустрии, эксплуатирующих, например, вкус сладкого или различные вкусовые добавки, относится к сфере программирования человека.

Еще одним немаловажным условием для формирования тех или иных вкусовых и пищевых предпочтений является адаптация организма человека к определенной природной среде, экосистеме. «Влияние экологических условий выражается не только в степени доступности пищевых ресурсов или уровне интенсивности обмена веществ у обитателей того или иного региона. Специфика конкретных биотопов влияет и на возникновение национальных традиций питания» [9, с. 6]. Так, «огромное количество пряностей в блюдах восточной кухни – консервант, помогавший сохранить продукты в жару и, вместе с тем, стимулятор активности органов пищеварения, необходимый в условиях жаркого климата» [9, с. 7]. Или другой пример влияния экосистемы – синонимичность жирного и вкусного у эскимосов. Именно «обусловленное экологическими особенностями среды обитания потребление большого количества жиров <...> потребовало адаптивной перестройки биохимического аппарата коренных северян», поскольку «повышенная активность липолитических ферментов позволяет расщеплять поступающие с пищей жиры с наименьшими потерями», таким образом, происходит «переключение энергетического обмена с углеводного варианта на липидный» [9, с. 135]. Однако адаптивные способности человека стоит, вероятно, рассматривать не только в контексте процессов, связанных с обживанием тех или иных экосистем, но и в отношении приспособления к идео-системам. Более того, по мере развития цивилизации и все большего отрыва культуры от природы именно влияние идеологии оказывается все более значимым.

Еще более неоднозначна эстетическая проблема так называемой способности суждений вкуса, которая составляет едва ли не целую эпоху философии современности. Не вдаваясь в ее подробности, стоит остановиться на двух наиболее знаковых фигурах: Д. Юме и И. Канте.

Позиция Д. Юма сводится к тому, что вкус не является свойством объекта, его восприятие целиком субъективно. Отсюда, как он замечает, «в зависимости от состояния наших органов чувств одна и та же вещь может быть как сладкой, так и горькой, и верно сказано в пословице, что о вкусах не спорят» [16, с. 625]. Однако суждения вкуса не равнозначны, поскольку разнятся наши способности к *утонченному* вкусовому восприятию, с которым мы имеем дело «в тех случаях, когда органы так утончены, что от них ничего не ускользает, и в то же время так точны, что воспринимают каждую составную часть данной смеси» [16, с. 629-630]. Аристократизм вкуса определяется способностью различать едва уловимые тона: «тонкость нашего [физического] вкуса, – пишет Юм, – проверяется не острыми ощущениями, но тем, ощущаем ли мы в смеси мелких частиц каждую частицу, несмотря на ее малые размеры и на то, что она находится в смешении с другими частицами» [16, с. 631]. Поэтому лишь немногие могут вынести *значимое* суждение вкуса. Стало быть, речь идет о своеобразной иерархии суждений вкуса, которая определяет и фиксирует социальное расслоение и право одних – утонченных – определять хороший или дурной вкус.

Чтобы избежать подобного, по сути случайного, расслоения в отношении суждений вкуса, И. Кант выделяет три их уровня и конституирует возможность восхождения от частного к всеобщему, от индивидуально значимого к общезначимому: субъективное эстетическое чувство приятного, всеобщее эстетическое чувство прекрасного и всеобщее этическое чувство доброго. Оценивание чего-либо как приятного, как отмечает Кант, ограничено личностью

человека, «следовательно, применительно к приятному верно положение: у каждого свой вкус (чувственный)» [7, с. 49]. Утверждение же о прекрасном требует всеобщего согласия: «называя что-либо прекрасным, он (человек) предполагает, что другие испытывают к этому такое же благорасположение; он выносит в данном случае не только собственное суждение, но суждение каждого и говорит о красоте так, будто она есть свойство вещей» [7, с. 50]. Отсюда делается вывод, что «в данном случае нельзя говорить, что у каждого свой особый вкус», поскольку «это было бы равносильно утверждению, что вкус вообще не существует, то есть что не существует эстетического суждения, которое может с полным правом притязать на согласие каждого» [7, с. 50]. Точно так же и суждения о добром «притязают на значимость для каждого, однако доброе представляется объектом всеобщего благорасположения только *посредством понятия*, что отсутствует в приятном и в прекрасном» [7, с. 50]. Исходя из этого, Кант выделяет в качестве разновидности вкуса *частный* чувственный вкус и *публичный* вкус рефлексии, при этом они «оба выносят эстетические (не практические) суждения о предмете, исходя только из отношения представления о предмете к чувству удовольствия или неудовольствия». Вкусом практически достигающим уровня понятия оказывается именно интеллектуальное суждение о добром, отсылающее к сфере этики и диететики.

То, что Кант представляет как нечто общезначимое, согласованное, на самом деле являет сферу идеологии, где и когда приятное переходит в прекрасное. Кант тяготеет к тому, чтобы мыслить прекрасное как нечто объективное, по крайней мере, полагаемое нами сообща как свойство объекта. Однако, возникает вопрос: не является ли эта объективность следствием идеологического превращения вкуса? Кант отмечает, что между приятным и прекрасным существует разница, как между хорошим на вкус и хорошим вкусом. Разница между Кантом и Юмом, однако, состоит в том, что этот хороший вкус не остается характерной чертой аристократов вкуса, а всеобщим достоянием. Но представление о хорошем вкусе, которое у Канта выступает как всеобщее, на самом деле определяется или устанавливается господствующим / доминирующим классом / группой. Это тем более очевидно, потому что по мере формирования общества знания, власти знания и био-политики общественное мнение направляется профессионалами (гастрономическими экспертами, критиками, поварами, технологами), за которыми закрепляется привилегия на суждение хорошего вкуса, на продуцирование и технологии вкуса. Формируется целая индустрия вкусов, по мере развития которой буржуазная гастрономия переходит в консюмеристскую гастропорнографию.

Собственно, появление гастрономии на заре капитализма отвечает его логике, когда технология формирования вкуса направлена на то, чтобы охватить как можно большее число людей в качестве производителей, потребителей и посредников. Именно гастрономия притязает на всеобщность суждений вкуса. Как пишет философ и кулинар Ж.-А. Брилья-Саварен в своей «Физиологии вкуса» (1825): «Гастрономия есть проявление нашей способности судить, почему мы даем предпочтение приятным на вкус веществам пред теми, которые не имеют этого свойства» [13, с. 202]. И судить гастрономам позволяет их притязание на истинное, всеобщее и утилитаристское знание, ведь «гастрономия есть научное знание всего того, что относится до питания человека», а «цель ее – заботиться о поддержании человека, доставляя ему наилучшее питание», и «она достигает этой цели, руководя теми, которые отыскивают, доставляют или готовят все, что может быть употреблено в пищу» [13, с. 203]. Так или иначе, именно гастрономия определяет все, что связано со сферой вкуса, она «рассматривает вкус относительно доставляемых им приятных и неприятных ощущений; она открывает степени того возбуждения, к которому он способен, определяет его деятельность и назначает пределы, за которые никогда не должен переступить уважающий себя человек. Она рассматривает также действие питательных веществ на дух человека, на его фантазию, остроумие, рассудок и воззрения, будь это в состоянии бодрствования, или сна, деятельности, или покоя», она «определяет степень съедобности каждого питательного вещества, ибо не всем можно наслаждаться при одинаковых обстоятельствах» [13, с. 204]. Короче говоря, «гастрономические знания необходимы для всех людей, как скоро они стремятся увеличить сумму удовольствий, им назначенных; эта необходимость увеличивается по мере возвышения человека в обществе; они положительно необходимы для богачей, которые принимают много гостей из желания поддержать свое положение в обществе, по склонности или по моде» [13, с. 205].

Итак, гастрономия появляется как фабрика вкуса, и хоть она и «возникает там, где есть публика, компетентная и обеспеченная настолько, чтобы стать арбитром» [12, с. 180], именно ее адепты претендуют на то, чтобы определять вкус этой публики. В гастрономии власть знания проникает в самые глубины бытия, а профессиональная оценка / предписание экспертов всё и всех ставит на свои места, в соответствии с духом времени классифицирует и каталогизирует. Стало быть, по тому, *что* человек ест, действительно все более точно можно устанавливать, *кто* он есть, но патент на это получают только знатоки вкуса. Согласие, о котором говорит Кант, таким образом, никогда не бывает, так сказать, всеобщим по свободе. И даже если предполагать, что физиологический спрос на приятное определяет предложение прекрасного вкуса, то степень или уровень приятного / прекрасного, да и, тем более, доброго / полезного, определяется технократической гастро-индустрией вкуса. Иллюзорная же общезначимость вкуса лишь скрывает его технологическое производство и идеологическую принудительность.

При этом, капиталистическое производство вкуса постепенно практически целиком вытесняет человека из процесса активного участия в приготовлении. С одной стороны, действительно, «с появлением гастрономии кухня перестает быть коллективным делом» [12, с. 178], появляется кулинарное искусство, гастроном-автор, а с другой – все большее число людей отчуждается как от приготовления пищи, так и от возможности выносить актуальные суждения о ее вкусе. Еще более извращенной выглядит ситуация в обществе потребления эпохи визуальной культуры, когда появляется как бы возможность выносить суждения, делиться мнениями, однако они вовсе не должны отсылать ни к какой действительности. Критики именуют подобные процессы как гастропорнографические. Так, Дж. Иггерс говорит, что под гастропорнографией нужно понимать «образы, от которых аж слюна течет и которые можно видеть в телевизионных рекламных роликах, на страницах продуктовых журналов и в поваренных книгах на журнальных столиках», так что в «гастропорнографии – как и в традиционной порнографии – мы сосредотачиваемся прежде всего на образе» [6, с. 112].

Гастропорнографию порождает развитие рекламной индустрии, продвигающей на рынок продукцию тех или иных компаний. Согласно утверждению руководителя одной рекламной компании, «продукт – это просто изделие, от которого потребители получают впечатления». Поэтому «есть два способа, какими производитель может изменить поведение потребителя: или изменить продукт, или изменить восприятие потребителем продукта» [6, с. 113]. Здесь очевидно, что скорее имеет смысл вкладывать деньги не в сам продукт, а в раскручивание торговой марки. Во-первых, торговая марка может выпускать не один продукт, тогда значение и ценность имеет сам бренд, а во-вторых, реклама представляет потребителю только внешний вид продукта, его брендовую оболочку, под которую не заглянешь, пока не купишь. В отличие от традиционного рынка (в смысле базара) или маленькой частной лавки, где продавец *завлекает* покупателя, предлагая прежде всего *попробовать* товар, и выбор определяется вкусом, а не внешним видом / упаковкой продукта, в индустриальном маркете суждение покупателя о товаре определяется / запрограммировано ранее увиденной рекламой. Пробовать нельзя, можно только смотреть, главное – упаковка, ключевую роль играют визуальные стимулы. Точно так же обстоит дело и с процессом приготовления пищи. Нас, конечно, постоянно вовлекают в этот процесс, однако вместо того, чтобы готовить, мы смотрим кулинарные передачи по телевизору или читаем рецепты на кулинарных сайтах, зачастую вынося суждения не опираясь ни на какой реальный опыт.

Стратегия развития западного общества от гастрономии к гастропорнографии являет нам историю контроля и управления человеком от индустриального капитализма Модерна до постиндустриального общества потребления. Если в гастрономии речь идет о технологии формирования высокого вкуса буржуазной элиты, то в гастропорнографии – дурного вкуса массового потребителя. При видимости рыночного многообразия продуктов наблюдается движение к ограниченности вкусов и невозможности (за ненадобностью) развития вкуса. К замеченному еще Фурье ограничению, базирующемуся на классовом отчуждении, присоединяется иллюзорное многообразие у нас в головах, которое скрывает как отсутствие вкуса, так и – самой субстанции, как в случае с Кока-колой, в которой нет ни коки, ни колы [см.: 4, с. 47-59]. В большинстве случаев современный потребитель не имеет

представления о подлинном вкусе продукта (вследствие превращенности его в процессе производства, транспортировки, хранения), ориентируясь лишь по маркированию упаковки. Ведь если вдуматься, какое представление о вкусе можно получить, исходя из страны производителя, соотношения жиров, белков, углеводов, микроэлементов, энергетической ценности, разного рода «Е» и «без ГМО»? Мы можем ориентироваться только на *нормы*, касающиеся состава и производства товара, которые в свою очередь, установлены профессионалами-технологами.

Современному обществу не хватает того, что Фурье назвал гастрософией, или гигиенической мудростью, которая порождается сочетанием четырех функций: гастрономии, кухни, консервирования и земледелия [15, с. 245]. Он писал: «Гастрономия будет достойна похвалы лишь при двух условиях: 1) когда она будет прямо применяться к производительным занятиям, будет сплетена, объединена с трудом по возделыванию земли и приготовлению пищи. Это будет вовлекать гастронома в земледелие и кулинарию; 2) когда она будет содействовать благополучию рабочей массы и приобщит народ к утонченности хорошего стола, которые цивилизация резервирует для праздных» [15, с. 246]. Утопия гастрософии заключается в том, что человек может определять вкус, постоянно его совершенствуя, если он принимает участие на всех уровнях производства: выращивания, хранения, приготовления, но также и активного потребления. В остальных случаях мы полагаемся на вкус Другого.

Но мечта Фурье вряд ли осуществима в условиях сложного индустриального общества. Она, как и все утопические мечты, может осуществляться лишь локально, да еще и по законам натурального хозяйства. Однако мы можем дать и другую перспективу гастрософии. Признавая, что «вкусовое восприятие – это отражение исторической ситуации», но также и то, что суждение вкуса обусловлено «уровнем знания», что «именно рассудок, а не язык является органом, который воспринимает гастрономическое удовольствие» и что «вкус не является субъективной и непередаваемой реальностью» [8, с. 131], мы должны помнить, что речь не идет просто о том, каково что-то на вкус или что есть некое прямое или точное соответствие между вкусом и вкусным. Суждение вкуса имеет отношение к искусству различать. Вопрос об идеологической неангажированности вкуса – это вопрос о свободе. Если, как отмечает Дж. Агамбен, Аристотель обособливает жизнь на основании принципа питания [см.: 1, с. 22-24], то как люди, возможно, в соответствии с принципом гастрософии мы должны постоянно переопределять вкус(ность) того, что едим, то есть, собственно, проделывать типичные философские операции – различать между бытием и ничто, истиной и ложью, вкусным и невкусным в соответствии с истиной, которую также постоянно должны переоткрывать. Выход из идеологической детерминированности возможен не просто тогда, когда мы перестанем следовать обычным идеологическим установкам, предлагающим некие устоявшиеся отношения (вкусное / полезное, вкусное / дорогое, вкусное / престижное, вкусное / модное), но и когда избавимся от рессентиментального снобизма мещан, тянущихся к аристократической праздности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Открытое / Дж. Агамбен ; [пер. с итал. и нем. Б. М. Скуратова]. – М. : РГГУ, 2012. – 112 с.
2. Атраментова Л. А. Гены и поведение / Л. А. Атраментова, О. В. Филиппова. – Х. : Ліхтар, Современная печать, 2008. – 496 с.
3. Бурдьё П. Социология социального пространства / П. Бурдьё ; [пер. с фр.]. – М. : Институт экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 2007. – 288 с.
4. Жижек С. Хрупкий абсолюте, или Почему стоит бороться за христианское наследие / С. Жижек ; [пер. з англ.]. – М. : Художественный журнал, 2003. – 178 с.
5. Жижек С. Чума фантазий / С. Жижек ; [пер. з англ.]. – Х. : Гуманитарный центр, 2012. – 388 с.
6. Ігерс Дж. Кому потрібен критик? Норма смаку і вплив торгівельних марок / Дж. Ігерс, Ф. Парасеколі ; [пер. з англ.] // Їжа і філософія: їжте, пийте і будьте щасливі / Ф. Олгоф (упорядник). – К. : Темпора, 2011. – С. 101-115.
7. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант ; [пер. с нем.; ред. А. В. Гулыга] // Кант И. Сочинения : [в 8 т.]. – Т. 5. – М. : Чоро, 1994. – 414 с.

8. Капатти А. Итальянская кухня. История одной культуры / А. Капатти, М. Монтанари ; [пер. с итал.]. – М. : Новое литературное обозрение, 2006. – 480 с.
9. Козлов А. И. Пицца людей / А. И. Козлов. – Фрязино : Век 2, 2005. – 272 с.
10. Коннер М. Социальная психология пиццы / М. Коннер, К. Дж. Армиейдж ; [пер. с англ.]. – Х. : Гуманитарный центр, 2012. – 264 с.
11. Маркс К. Тезисы о Фейербахе / К. Маркс ; [пер. с нем.] // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: [2-е изд.]. – М. : Государственное изд.-во политической литературы, 1955. – Т. 3. – С. 1-4.
12. Ревель Ж.-Ф. Кухня и культура: Литературная история гастрономических вкусов от Античности до наших дней / Ж.-Ф. Ревель ; [пер. с франц. А. Лушанова]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2004. – 336 с.
13. Физиология вкуса. Сочинение Брилья-Саварена, переведенное на немецкий язык и дополненное Карлом Фогтом / Жан Антельм Брилья-Саварен ; [пер. с нем.] // Лаврентьева Е. В. Культура застолья XIX века. Пушкинская пора. – Москва : ТЕРРА-Книжный клуб, 1999. – С. 202-263.
14. Фурье Ш. Теория четырех движений и всеобщих судеб / Ш. Фурье ; [пер. с франц., ред. А. Дворцова] // Фурье Ш. Избр. соч. : [в 3-х т.]. – Т. 1. – М. : Соцэргиз, 1938. – 311 с.
15. Фурье Ш. Новый промышленный и общественный мир / Ш. Фурье ; [пер. с франц., ред. А. Дворцова]. // Фурье Ш. Избр. соч. : [в 3-х т.]. – Т. 2. – М. : Соцэргиз, 1939. – 466 с.
16. Юм Д. О норме вкуса / Д. Юм ; [пер. с англ.] // Юм Д. Сочинения : [в 2-х т.]. – Т. 2. – М. : Мысль, 1965. – С. 721-745.

УДК 101.1:141

*Зорченко И. В.
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

ОПАСНОЕ (САМО)ПРОСВЕЩЕНИЕ: И. КАНТ И М. МЕНДЕЛЬСОН МЕЖДУ «ФРАНЦУЗСКИМ ШУТОВСТВОМ» И «НЕМЕЦКИМ МЕЧТАТЕЛЬСТВОМ»

Данная статья посвящена сопоставлению позиций Иммануила Канта и Моисея Мендельсона в отношении сущности просвещения. Автор утверждает, что И. Кант в своем толковании делает акцент на само-просвещении, которое заключается в отказе от любой внешней опеки, тогда как М. Мендельсон настаивает на необходимости фигуры просветителя / опекуна. Выделяются две крайности просвещения, обозначенные как «*französische Alfanzeri*» и «*deutsche Schwärmerei*».

Ключевые слова: Просвещение, просветитель, И. Кант, М. Мендельсон.

Стаття присвячена співставленню позицій Іммануїла Канта та Моисея Мендельсона щодо сутності просвітництва. Автор стверджує, що І. Кант у своєму тлумаченні просвітництва робить акцент на само-просвітництві, яке полягає у відмові від будь-якого зовнішнього керівництва, тоді як М. Мендельсон наполягає на необхідності фігури просвітника / опікуна. Виділяються дві крайності просвітництва, які позначено як «*französische Alfanzeri*» та «*deutsche Schwärmerei*».

Ключові слова: просвітництво, просвітник, І. Кант, М. Мендельсон.

The article is devoted to the correlation of Immanuel Kant's and Moses Mendelssohn's positions about the nature of enlightenment. The author argues, that Kant in his interpretation focuses on self-enlightenment, which eliminates any external guidance, while Moses Mendelssohn insists on figures of enlightener / guardian. Enlightenment, taken in the historic sense, is meant by the author primarily as a special ethos, with its own genealogy and closely related to the present. The author distinguishes two extremes of enlightenment designated as «*französische Alfanzeri*» and «*deutsche Schwärmerei*».

Keywords: Enlightenment, enlightener / guardian, I. Kant, M. Mendelssohn.

Опасное мышление – что же еще? ...
в свои лучшие моменты Просвещение всегда было
событием в духе дионисийской политологии.

П. Слотердайк [13, с. 158]

Только тот, кто будучи сам просвещенным,
не боится собственной тени.

И. Кант [4, с. 34]

«Максима всегда мыслить самому – это и есть просвещение» [5, с. 235]. Эти слова Иммануила Канта можно считать квинтэссенцией самой философии, а просвещение – не столько и не только эпохой, сколько парадигмой мышления, особым философским этосом, очередное обращение к осмыслению которого не может не быть *актуальным*.

В свете этого затрагивание вопроса «что такое просвещение?», давно уж ставшего облюбованной точкой приложения усилий многих историков философии, не может означать простого погружения в ветхую историко-философскую проблематику с целью реанимировать ее забытые нюансы. Просвещение, взятое в интерэпохальном смысле и понимаемое прежде всего как особый этос, имеющий, тем не менее, свою генеалогию и историю, тесно связано с настоящим. Вернее даже, само настоящее со всеми его насущными проблемами укоренено в просвещенческой почве. Поэтому любая попытка осмыслить наличное положение вещей неизбежно упирается в заявленный вопрос, равно как и различные, а порой и взаимоисключающие претензии к эпохе Просвещения и ее порождениям выступают (пере)определениями (ценностей) настоящего времени.

Одной из таких претензий выступает обвинение в тоталитарных установках, в стремлении унифицировать, дисциплинировать, установить террор рационального, что связано, вероятно, не столько с манифестацией самого просвещения, сколько со страхом перед его возможной *неумеренностью*, злоупотреблением им, перед «эксцессами безудержного следования динамике просвещения» [10, с. 66]. Примечательно то, что такого рода опасения высказывались задолго до современных разношерстных критиков, возлагающих на просвещение вину за бездуховность, моральное обнищание, холокост, убожество культуриндустрии etc. Просвещение, как авторефлексирующее явление, изначально было склонно к самовопрошанию, исследованию формы своей активности и к попытке дать себе в ней отчет [см.: 6, с. 18]. Разумеется, поднимался вопрос и о его *мере*, а также о том, *кто / что* и *как* будет определять эту меру. Попросту говоря, это сводилось к ключевым изначальным вопросам: кто просвещает, кто просвещается, и что такое просвещение.

Но, представляется, что особым конструктом в этом вопрошании о мере и неумеренности выступает фигура *просветителя* – того, кто несет просвещение еще непросвещенным массам, может корректировать его лимит и налагать ограничение. Причем отношение к этой фигуре весьма амбивалентно: в ней можно усматривать залог и гарантию того, что затея «не сорвется с петель», и употребление освобождающего просветительского потенциала не выродится в *злоупотребление* им; но можно увидеть и препятствие для успешности самого процесса просвещения, который по своей сути предполагает само-стоятельность и независимость от авторитетов и высших инстанций. Тем самым намечаются две специфические «крайности», в которые может удариться просвещение, и парадокс состоит в том, что, испытывая страх перед одной из них, неизбежно будешь смещаться в сторону другой.

В усугубленной и заостренной форме это можно было бы изобразить следующим образом: если просвещение толкуется сквозь призму оппозиции просветителя и просвещаемого, первое звено которой сразу отсылает к власти, иерархии, воспитанию, надзору, то в далекой перспективе подобная логика доходит до страшных форм тоталитарных отношений во главе с изуродованной фигурой опекуна-просветителя-фюрера, при которых просвещение просвещаемых оборачивается своей регрессией в их несамостоятельность, непросвещенность и суеверие. Если же в качестве исходника берется полная самостоятельность мышления, категорически исключая любого опекуна / просветителя, то с этой платформы можно увидеть в качестве далекого горизонта радикальную безудержную просвещенность

вольнодумствующего одиночки, разрушающего под знаменем неумолимой борьбы с предрассудками все общественные устои и связи.

Намеченная дилемма была хорошо прочувствована самими представителями эпохи Просвещения, которые пытались осмыслить значение своей деятельности и ее возможные последствия. Особенно рельефно это прослеживается при сопоставлении двух знаковых для заявленной эпохи текстов – двух ответов на один и тот же вопрос «что такое просвещение?». Речь идет, разумеется, о статьях Мозеса Мендельсона и Иммануила Канта, вышедших с разницей в несколько месяцев в 1784 году в «*Berlinische Monatsschrift*», независимо друг от друга.

Как известно, именно немцам принадлежит заслуга первой актуализации вопроса о сущности просвещения во всей его теоретической ясности, а также инициирование плодотворной дискуссии вокруг поставленного вопроса, вернее даже, перенесение ее из плоскости обсуждения в закрытом интеллектуальном кружке «*Mittwochsgesellschaft*» в публичное пространство «*Berlinische Monatsschrift*». В одном из его номеров пастор И. Ф. Цёлльнер в примечании к своей статье с вызывающей ясностью формулирует проблему: «“Что есть Просвещение?” На этот вопрос, который едва ли не так же важен, как вопрос “что есть истина?”, должно дать ответ прежде, чем начинать просвещать! И все же я нигде не находил на него ответа» [14, s. 516]. Эта перчатка, брошенная, хоть и просвещенным, но все же священнослужителем, стоящим на страже религиозных интересов и, стало быть, крайне неодобрительно относящимся к просвещению фривольной французской чеканки с его вольнодумством и неверием, и всерьез опасавшимся ситуации, когда «ни один из отечественных обычаев более не мил, и оные могут быть вытеснены французским шутовством <französische Alfanzeri>» [14, s. 510], была поднята многими просветителями (или теми, кто мнили себя таковыми), каждый из которых на свой лад пытался дать отпор сделанному вызову.

Выше уже было отмечено, что Мендельсон и Кант написали свои ответы на поставленный Цёлльнером вопрос почти одновременно – с разницей в пару месяцев – и независимо друг от друга. Кант, опубликовавшийся позднее, сделал известную приписку к своей статье о том, что не читал статью Мендельсона, иначе «я бы воздержался от ответа на вопрос; мой ответ может быть только опытом, и случайно может оказаться, что наши мысли совпадут» [4, с. 35].

Совпали не мысли, но проблемные поля, в отношении которых велось рассуждение. Это, прежде всего, сам феномен просвещения, то, что содействует ему и препятствует, вопрос назначения человека, отношение к предрассудкам, плоскости гражданского и общечеловеческого у Мендельсона и аналогичные им (с определенной натяжкой) сферы частного и публичного у Канта. Однако изначальная интуиция, сам ход мысли, риторика, прежде всего словоупотребление и используемый понятийный аппарат, в конце концов, сами выводы обоих текстов между собой разительно отличаются.

*

Заголовки обеих статей, на первый взгляд, совершенно идентичны: мендельсоновский вариант «*Ueber die Frage: was heißt Aufklären*» и кантовский «*Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung*» однозначно и недвусмысленно отсылают к вопросу Цёлльнера [«*Was ist Aufklärung*»], однако, если приглядеться, Мендельсон, в отличие от Канта, точно воспроизводящего формулировку пастора, использует отглагольное существительное – *das Aufklären*, которое, странным образом, больше не встречается (!) в его тексте, несмотря на то, что философ с самого начала демонстрирует пристальное внимание именно к словоупотреблению и претендует на его прояснение. Если не списывать это на простую небрежность [* 1], то возникший диссонанс между заголовком (*das Aufklären*) и общим полотном, в котором для обозначения просвещения используется слово «*die Aufklärung*» наводит на размышления. Слово «*das Aufklären*», переводимое на русский язык все так же – «просвещение», отличается от «*die Aufklärung*» своим *процессуальным* характером, подразумевается некое действие, акцент делается именно на *акции*. И чтобы сделать это различие явным, переводчику на русский язык пришлось прибегнуть к тому же, что сделали его французские коллеги: перевести название с помощью глагола => «О вопросе: что значит просвещать?» (фр. вариант «*Que signifie: éclairer?*») [см.: 9]. А такая постановка вопроса, тем

более, вынесенная в название, с неизбежностью создает ощущение меседжа или даже инструкции, предназначенной для закрытого круга интеллектуалов, занимающихся просвещением темных и невежественных («gemeine Naufe»), т. е., иными словами, выступающих *просветителями*.

При этом, подходя к вопросу о сущности и новизне феномена просвещения, Мендельсон отмечает: «слова “просвещение”, “культура”, “образование” являются в нашем языке нововведениями. Они относятся только лишь к книжному языку. Простой народ едва ли их понимает. Но является ли это доказательством того, что сами вещи [обозначаемые этими словами] являются новыми для нас? Думаю, что нет» [12, s. 1]. И далее, проясняя сущность просвещения через его соотношение и взаимосвязь с культурой и образованием, утверждает: «просвещение отсылает к разумному познанию (объективному) и готовности (субъективной) к разумному размышлению о вещах, касающихся человеческой жизни в соответствии с их важностью и их влиянием на предназначение человека» [12, s. 1]. При таком подходе, действительно, в сущности просвещения нет ничего нового – оно старо, как мир, как упомянутые «разумное познание» и «готовность к разумному размышлению», о которых еще древние греки, современники Гомера, могли толковать, пожалуй, куда сложнее и изысканней. С просвещения сразу снимается все его революционное сияние и победоносное свечение, оно ставится в один тусклый ряд с культурой, отсылая вместе с ней всего-навсего к теоретической и, соответственно, практической сторонам образования / формирования (Bildung). Последнее тесно переплетено с назначением (Bestimmung) человека, которое расщепляется у Мендельсона на «назначение человека как человека» и «назначение человека как гражданина». В отношении этих двух регистров Мендельсон связывает просвещение с общечеловеческим, а культуру, понимаемую как определенные практические навыки, умения, сноровку, – с гражданским назначением.

Но как быть, если возникает коллизия между назначением человека как человека и его же назначением как гражданина? Иными словами, если просвещение входит в конфликт с гражданскими обязанностями, распространяя те истины, которые могут подорвать давно привычные устои? Мендельсон высказывается совершенно явно и прямолинейно: «Несчастно то государство, которое вынуждено признать, что в нем не гармонируют сущностное назначение человека как человека с назначением его же как гражданина; что просвещение, безусловно необходимое для человечества, не может распространяться на все сословия без того, чтобы государственное устройство не стояло перед угрозой уничтожения. Здесь умолкни, философия! Пусть необходимость диктует здесь законы, более того, выкует кандалы, которые наложит на человечество, чтобы сломить его и постоянно держать под давлением» [12, s. 2]. И далее: «Если определенные полезные и украшающие человека истины нельзя распространять без ниспровержения присущих ему основоположений религии и нравственности, то добродетельный просветитель [der tugendliebende Aufklärer] будет действовать с осторожностью и осмотрительностью и скорее будет терпеть предрассудок, нежели разом изгонит тесно переплетенную с ним истину» [12, s. 2]. То есть тем самым декларируется некое половинчатое просвещение, замешанное на своеобразной сделке с совестью, которую совершает tugendliebender Aufklärer во имя сохранения незыблемости государства и конституции.

Такая «добродетельная» позиция если и не подрывает, то основательно подтачивает саму идею просвещения как бескомпромиссной и непримиримой борьбы с предрассудками и суевериями. В страхе отшатываясь от неверия, Мендельсон указывает на него как на злоупотребление просвещением, которое «ослабляет моральное чувство, ведет к черствости, эгоизму, иррелигиозности и анархии» [12, s. 2]. И когда на одной чаше весов будет предрассудок, а на другой – усиление просвещенческого вольнодумства, то выбор этого философа очевиден.

Это легко подтверждается историей спора, возникшего вокруг «немецкого мечтательства» (Schwärmerei). Дело в том, что наряду с проблемой самопонимания и самоопределения просвещения возникла острая необходимость отмежевания его «друзей» от его «врагов». Как пишет М. Гайер, прусский кронпринц, впоследствии ставший прусским королем Фридрихом Вильгельмом II, окружил себя различного рода духовидцами, которые оказывали на него сильное влияние и обличали «друзей просвещения» как искушителей народа.

Таким образом, духовидцы, алхимики, хилиасты, мечтатели, целители и апокалиптические визионеры вновь были «на марше» [см.: 11, с. 217-218]. Такое положение вещей не могло не вызывать невиданного прилива эмоций у кружка просветителей, и в июле 1784 года Ф. Гедике выступил с докладом «О сегодняшнем мечтательстве» [Über die heutige Schwärmerei], в котором обрисовал довольно мрачную картину, представив heutige Schwärmerei как раковую опухоль эпохи, разъедающую все вокруг себя. В качестве целебного средства и инструмента противостояния Гедике предлагает насмешку и сатиру. «Общее хладнокровное разумное оспаривание, как показывает опыт всех времен, является весьма слабым лекарством против мечтательства. Куда более действенными и жалищими выступают средства насмешки и сатиры» [цит. по: 11, с. 218].

Однако рассуждения Гедике не оказались убедительными для Мендельсона, который выступил в ответ с достаточно резкой отповедью: «<...> они превратили <...> тонкую насмешку в оскорбительную сатиру; они шутили без того, чтобы поучать, и поднимали злой смех там, где ожидалось увещание. В итоге насмешка все же не преподносит никакого урока» [8, с. 82] [* 2]. Да и вообще, «людям лучше быть окруженными привидениями, чем бродить в мертвой природе среди сплошных трупов. Им лучше жить в сказочной стране с молочными реками, чем продолжать жить без Бога. Как часто одному злодею предписывается сдерживать еще большего злодея! Не убивайте первого, не будучи защищены от второго» [8, с. 83]. Начало последнего – впечатляющего по своей силе – пассажа могло бы, кстати, стать достойным упреком в устах самого нищезанского Заратустры, с горькой иронией высмеивавшего последнего человека. Но здесь Мендельсон с убийственной очевидностью говорит вполне всерьез, что легко подтверждается мажорным аккордом, которым он завершает свой доклад о недопустимости противодействия мечтательству сатирой: «вообще, назначение человека состоит не в подавлении предрассудков, а в их освещении» [8, с. 84]. Рискнем предположить, что *освещение* столь же половинчато и тускло, как и само просвещение, кастрированное Мендельсоном в угоду безопасности государства и конституции, на страже которых стоит добродетельный *просветитель*, не допускающий «лжепросвещения», при котором «с каждых уст слетает выхоленная истина, дух которой давно улетучился; при этом каждый насмеяется над предрассудками, не отличая в них истинное от ложного. Теперь впору было бы упражняться во врачебном искусстве в больнице, где каждый больной мнит себя врачом!» [8, с. 82-83] В отношении последнего Иммануил Кант, развивший в себе способность духа «побеждать силою только воли болезненные ощущения» наверняка бы поспорил.

*

Ход мысли Канта выглядит более оригинальным. Уже в первом предложении своего текста философ красиво, изысканно и внятно дает ответ на поставленный вопрос: «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого» [4, с. 27]. Стало быть, выход из несовершеннолетия (и вхождение в просвещенное состояние) – это отказ от руководителя, духовника, врачевателя, пастыря, опекуна, *просветителя*, и утверждение (манифестация!) своей способности к самостоятельному содержанию самого себя, не только в смысле реализации естественных способностей, но и в отношении собственной мысли. Бодрящий призыв «Sapere aude!» провозглашает просвещение как *самопросвещение*, без опекунов и предводителей, предписывающих меру того, сколько, как и что требуется познать. Кант на первой же странице изобличает опекунов, которые «оглупили свой домашний скот и заботливо оберегли его от того, чтобы эти покорные существа осмелились сделать хоть один шаг без помочей, на которых их водят, – п осле всего этого они <опекуны> указывают таким существам на грозящую им опасность, если они попытаются ходить самостоятельно» [4, с. 28]. Volens-nolens, вспоминается позиция Мендельсона о «злоупотреблениях просвещением», которому, кажется, вышеприведенный пассаж Канта должен был прийтись горькой пилюлей.

Здесь возникает резонный вопрос о роли самого Канта: кем выступает он? Один из давних друзей и корреспондентов Канта, ярый критик Просвещения И. Г. Гаманн, прочтя пассаж о выходе из состояния несовершеннолетия по собственной вине (selbstverschuldete Unmündigkeit), с гневом обрушился на философа, обвиняя его в искажениях. Действительно,

как можно возлагать вину за несовершеннолетие на самих несовершеннолетних, в то время как с «других» она снимается? Этими другими выступают опекуны, и среди них – сам Кант, призывающий к «*Sapere aude!*». Как пишет Манфред Гайер, «Гаманн выступил против наибольшей опеки по собственной вине, которую осуществлял также и Кант, сам не замечая этого» [3, с. 206-207]. Однако так ли это? Кант с полной убежденностью настаивал на том, что «возможно, и даже почти неизбежно, что публика сама себя просветит, если только предоставит ей свободу» [4, с. 28]. И далее он отмечает, что «среди поставленных над толпой опекунов найдутся самостоятельно мыслящие, которые, сбросив с себя иго несовершеннолетия, распространят вокруг дух разумной оценки собственного достоинства и призвания каждого человека мыслить самостоятельно» [4, с. 28]. И именно в этом, как кажется, кроется позиция самого Канта: не *просвещать* (с тоталитарно-непререкаемой интонацией), но распространять вокруг себя дух просвещения, ауру самостоятельного мышления и, заимствуя слова Фуко, построения себя как автономного субъекта.

Кант провозглашает возможность выйти из состояния несовершеннолетия [* 3], преодолеть «леность и трусость», испытать все на прочность, не принимая ничего готовым в качестве наследства. Просвещение декларирует, по сути, отказ от всякого наследства и наследования; прежде всего, наследования предрассудков. «Никакая эпоха не может обязаться и поклясться поставить следующую эпоху в такое положение, когда для нее было бы невозможно расширить свои (прежде всего настоятельно необходимые) познания, избавиться от ошибок и вообще двигаться вперед в просвещении. Это было бы преступлением против человеческой природы, первоначальное назначение которой заключается именно в этом движении вперед. И будущие поколения имеют полное право отбросить такие решения как принятые незаконно и злонамеренно» [4, с. 31]. Порой кажется, что идеал для Канта – это чтобы каждый самостоятельно прошел путь всех трех Критик. Не принял бы их результаты готовыми (следует избегать «положений и формул»), но дошел до них собственными усилиями, постепенно совершенствуя свой дух.

Но такое самопросвещение, не ограниченное никакой внешней инстанцией типа опекуна-просветителя не обязательно увенчивается триадой Критик и формулой категорического императива. По сути, в усугубленной форме оно может явить собой то, чего так опасался Мендельсон, – «французское шутовство» (*französische Alfanzeri*), которое с легкостью если и не высмеет, то поставит под сомнение не только (незыблемую?) конституцию, но и самого Бога, смерть которого (со всеми вытекающими последствиями) уже обозрима в дымке далекой перспективы [* 4].

Тем самым, прослеженные ответы Мендельсона и Канта образуют причудливую переключку. Несмотря на то, что здесь не присутствует диалогичность как таковая (как было тонко отмечено, примечание кёнигсбержца о непрочитанной им статье Мендельсона «несколько загадочно и отмечает скорее некую разорванность, отсутствие диалога, даже чуть ли ни нежелание вступить в оный» [10, с. 67]), что можно, кстати, объяснить диаметрально противоположными платформами, с которых ведется рассуждение и которые не допускают возможности единой плоскости; скорее, речь могла бы идти о переключке отражений в двух оппонирующих друг другу и друг друга пугающих зеркал, в которых страх увиденной крайности заставляет погружаться в свою отраженную в этой же крайности сущность все глубже. При желании можно проследить цепочку оппозиций: фигура просветителя у Мендельсона vs. категорический отказ от опекунов у Канта; страх неверия у первого vs. неприятие суеверия у второго; задание меры просвещению vs. установление меры его ограничения; злоупотребление vs. употребление; примирение с предрассудками vs. непримиримая война с ними; страх дать завершеное просвещение vs. страх увековечить предрассудок; молчаливый просветитель vs. неумолкающий философ; просветитель-ство vs. самопросвещение; человечество vs. человечность; личное vs. эпохальное; консервативное vs. революционное; в конце концов, «немецкое мечтательство» vs. «французское шутовство». Каждое звено из намеченных оппозиций является жутким для своего визави, а старание всячески избавиться от сходства только усугубляет собственную симптоматику. В отношении просвещения это может выразиться в двух крайностях: 1) взращенное «немецким мечтательством» замкнутое тоталитарное государство / рейх с опекуном-фюрером-просветителем во главе (платформа для которого так хорошо намечена у еврейского

философа); 2) порожденное «французским шутством» атомизированное либертенское общество, состоящее сплошь из штирнеровских Единственных (происхождение данного регистра уходит своими корнями к моральному ригористу Канту). Именно Канту, кстати, и принадлежат следующие слова, относящиеся к оценке эпохи Просвещения: «так проявляется здесь странный, неожиданный оборот дел человеческих, да и вообще они кажутся парадоксальными, когда их рассматривают в целом» [4, с. 34].

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Со стороны переводчицы и исследовательницы творчества Мендельсона К. А. Волковой была предпринята попытка смягчить имеющиеся смысловые неувязки в текстах тем, что «поскольку статья Мендельсона о Просвещении – лишь некая редакция его доклада на заседаниях “Берлинского общества собраний по средам”, следует все же считать ее наброском, а не завершенной статьей в собственном смысле этого слова и простить автору некоторую неясность понятий в определенных выражениях» [2, с. 88].

* 2. Для получения лучшего оттенка невольно тянет обратиться к пассажиру из виндельбандовской «Истории новой философии» о немецких философах-популяризаторах эпохи Просвещения, к коим относится и Мендельсон: «все они убаюкивают себя гордым сознанием заверщенного Просвещения и пишут свои книги не для улучшения исследования, но для поучения публики. Они не ищут истины: они думают, что владеют ею, и хотят лишь ее распространить» [1, с. 596].

* 3. Здесь примечателен оригинальный вариант: Unmündigkeit (несовершеннолетие) – отсылает к неспособности говорить; mündig от Mund (рот), обладание голосом и речью. Иными словами, Unmündigkeit – это безмолвие.

* 4. Собственно, некоторые (пусть и не столь явные) элементы *françösischer Alfanzerei* можно отыскать и у самого Канта. Спекулируя на тему об однозначной вседозволенности ничем не ограниченного публичного рассуждения (будь то о религии или конституции, о налогообложении или законодательстве etc.), философ выступает как бы поджигателем, прямо и без утайки устанавливая взаимосвязь между свободой мысли и свободой действий [4, с. 35]. Тут невольно вспоминается и М. Мамардашвили, как-то раз назвавший Канта «очень французским философом» [см.: 7, с. 11], что, вероятно, следует понимать не только как описание стиля письма (а Мамардашвили указывал прежде всего на это), но и как захваченность особым вольнолюбивым (или фривольным?) этосом, так присущим французам. Известно ведь, что в период Французской революции кантовские сотрапезники, его *Tischkameraden* непрерывно жаловались на то, что Кант настолько захвачен происходящим во Франции, что ни о чем, кроме как о тамошних событиях, не желает рассуждать.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками : [в 2-х т.] / В. Виндельбанд; [пер. с нем. под ред. А. Введенского]. – Т. 1 : От Возрождения до Просвещения. – М. : ТЕРРА-Книжный клуб, 2000. – 640 с.
2. Волкова К. А. Моисей Мендельсон и его статьи о просвещении : [электронный ресурс] / К. А. Волкова // Кантовский сборник. – 2011. – Выпуск № 3 (37). – Режим доступа : http://journals.kantiana.ru/upload/iblock/e1f/zwkcabsiywhc%20wtsnzwgrwkmjwfmvetjd%20_85-92.pdf.
3. Гаер М. Світ Канта. Біографія / Манфред Гаер; [пер. з нім. Л. Харченко]. – К. : Юніверс, 2007. – 336 с.
4. Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / Иммануил Кант; [пер. с нем.] // Кант И. Собрание соч. : [в 6 т.; т. 6] / [под ред. В. Ф. Асмуса и др.]. – М. : Мысль, 1966. – С. 25-35.
5. Кант И. Что значит ориентироваться в мышлении? / Иммануил Кант; [пер. с нем.] // Кант И. Сочинения : [в 4-х томах; на немецком и русском языках]. – Т. I. Трактаты и статьи 1784-1796 / [подготовлен к изданию Н. Мотрошиловой, Б. Тушлингом]. – М. : Издательская Фирма АО «Ками», 1993. – С. 194-237.
6. Кассирер Э. Философия Просвещения / Эрнст Кассирер; [пер. с нем.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 400 с.

7. Мамардашвили М. К. Кантианские вариации / М. К. Мамардашвили. – М. : Аграф, 1997. – 320 с.
8. Мендельсон М. Следует ли противодействовать распространяющемуся мечтательству сатирой или публичными отношениями? [электронный ресурс] / Мозес Мендельсон; [перевод с немецкого К. А. Волковой; под ред. А. Н. Круглова и И. Д. Копцева] // Кантовский сборник. – 2011. – Выпуск № 3 (37). – Режим доступа : http://journals.kantiana.ru/upload/iblock/f05/mukdyiyusgonladfks%20_82-84.pdf.
9. Мендельсон М. Что значит просвещать? [электронный ресурс] / Мозес Мендельсон; [перевод с немецкого К. А. Волковой; под ред. А. Н. Круглова и И. Д. Копцева] // Кантовский сборник. – 2011. – Выпуск № 3 (37). – Режим доступа : http://journals.kantiana.ru/upload/iblock/f05/mukdyiyusgonladfks%20_74-78.pdf.
10. Перепелица О. Н. Медиумы просвещения: обценные отклонения : [монография] / Олег Николаевич Перепелица. – Х. : Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина, 2014. – 260 с.
11. Geier M. Aufklärung. Das europäische Projekt / Manfred Geier. – Hamburg : Rowohlt Taschenbuch Verlag, 2013. – 415 s.
12. Mendelssohn M. Ueber die Frage: Was heisst Aufklären? [electronic resource] / Moses Mendelssohn. – Mode of access : http://www.literatur-live.de/salon/moses_aufklaerung.pdf.
13. Sloterdijk P. Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus / Peter Sloterdijk. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1986. – 190 s.
14. Zöllner Fr. Ist es rathsam, das Ehebündnis nicht ferner durch die Religion zu sanziren? / Fr. Zöllner // Berlinische Monatsschrift. – 1783. – (December). – Vol. 2. – S. 508-516.

УДК [1:316.3]:299.5

*Бусова Н. А.
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИОЗНОГО И СВЕТСКОГО В ПОСТСЕКУЛЯРНОМ ОБЩЕСТВЕ

В статье рассматривается постсекулярный поворот в социальном познании, который вызван возвращением религии в публичную сферу. Показывается, что изменение места религии в публичной коммуникации вызвано такими факторами, как мультикультурность современных обществ, демократизация и формирование постметафизического мышления. Выявляется необоснованность трактовки «постсекулярности» как преодоления секулярного и восстановления доминирования религиозного сознания. Развивается идея Ю. Хабермаса о том, что в постсекулярном обществе религиозное и светское сознание должны быть открыты друг другу в процессе взаимообучения.

Ключевые слова: постсекулярное общество, секуляризация, возвращение религии, постметафизическое мышление.

У статті розглядається постсекулярний поворот у соціальному пізнанні, який викликаний поверненням релігії в публічну сферу. Показано, що зміна місця релігії в публічній комунікації викликана такими факторами, як мультикультурність сучасних суспільств, демократизація та формування постметафізичного мислення. Виявлено необґрунтованість трактування «постсекулярності» як подолання секулярного і відновлення домінування релігійної свідомості. Розвивається ідея Ю. Габермаса про те, що в постсекулярному суспільстві релігійна і світська свідомість повинні бути відкриті одна одній в процесі взаємонавчання.

Ключові слова: постсекулярне суспільство, секуляризація, повернення релігії, постметафізичне мислення.

The paper deals with the post-secular turn in the social studies, which is caused by the return of religion in the public sphere. It is shown that the change of the place of religion in public communication is caused by factors such as multiculturalism of contemporary societies, democratization and development of postmetaphysical thinking. "Post-secular" should not be understood as the overcoming of secular and restoration of the religious

mentality dominance. The author is developing Habermas' idea that both religious and secular mentalities must be open to a complementary learning process in post-secular society.

Keywords: post-secular society, secularization, return of religion, postmetaphysical thinking.

Понятие «постсекулярное» получило широкое распространение в последние годы: все чаще современный мир, общество, культура, мышление определяются как постсекулярные. Первыми о «постсекулярном» заговорили философы религии в конце 90-х годов XX века [см.: 16], но очень скоро на него обратили внимание специалисты в области политической и социальной философии, социологии и философской антропологии. Идея постсекулярности стала популярной прежде всего благодаря Юргену Хабермасу, который, считая себя человеком, «лишенным религиозного слуха», тем не менее сразу после трагических событий 11 сентября 2001 года заговорил о «постсекулярном состоянии общества», требующем от светского сознания серьезного осмысления «продолжающегося существования религиозных сообществ внутри беспрестанно секуляризирующегося окружения» [7, с. 120].

Последовавшие за Франкфуртской речью «Вера и знание» (2001) работы Хабермаса стимулировали интерес к тематике постсекулярного, который рос по экспоненте, что дало основания говорить о хабермасовском постсекулярном повороте в социально-гуманитарном знании [см.: 15]. Некоторые авторы даже определяют исследования «постсекулярной парадигмы» как новое направление современной западной мысли [см.: 11]. Однако само понятие «постсекулярное», невзирая на его популярность, не слишком определенно и достаточно размыто. Исследователи постсекулярного сходятся в одном: этот термин указывает на формирование в наши дни нового типа отношений между секулярными (светскими) и религиозными сферами в обществе. Подвергается ревизии, а то и отрицанию некогда общепризнанная теория секуляризации.

Со времен Макса Вебера в социальной теории утвердилась мысль о том, что модернизация общества неразрывно связана с секуляризацией. Но уже лет двадцать назад универсальность этого тезиса была поставлена под сомнение американским социологом Хосе Казанова, который указывал, что путь США, занимающих ведущую позицию в модернизации, невозможно описать в терминах секуляризации. Казанова выделяет три основных значения понятия секуляризации, под которой понимается, во-первых, дифференциация общества на самостоятельные сферы (государство, политика, экономика, право, наука, искусство и т. д.) и освобождение их от религиозных норм. Религия превращается в одну из подсистем общества наряду с другими. Во-вторых, секуляризацией называется процесс приватизации религии, т. е. вытеснение ее из публичной сферы в сферу частных убеждений. В-третьих, секуляризация понимается как неуклонное снижение роли религии в жизни современных обществ [см.: 14, р. 211]. Согласно классической теории модернизации как секуляризации все эти три процесса связаны между собой. Однако для США характерна только секуляризация в первом смысле – дифференциация общества на функционально-специализированные подсистемы, но ни приватизации религии, ни ее маргинализации в жизни общества не наблюдается.

США, известные высоким процентом религиозно активных граждан, долгое время считались исключением из правила, гласящего о неразрывной связи между модернизацией и секуляризацией. Но опыт таких стран, как Польша, Испания, Бразилия свидетельствует, что и другие модернизированные общества могут быть глубоко религиозными. Более того, по мнению Казановы, начиная с 80-х гг. XX века формируется общая тенденция «деприватизации» религии в современных обществах, то есть выхода религиозных традиций из сферы частных убеждений в публичное пространство.

Религия не просто демонстрирует свою жизнеспособность в модернизирующемся мире, которая проявляется в устойчивой религиозности в секуляризованных обществах, в продолжающемся миссионерском распространении мировых религий, а также в росте фундаментализма наряду с появлением «новых религиозных движений» типа Нью Эйдж. Меняется место религии в публичной коммуникации, что и нашло отражение в тезисе Казановы о «деприватизации». Начавшаяся в Новое время секуляризация привела к вытеснению религии и религиозного дискурса из публичной жизни. В публичном обсуждении общественно значимых проблем, касающихся всех граждан, как религиозных, так и

неверующих, может использоваться только религиозно нейтральная терминология и аргументация. Именно это положение, воспринимавшееся до недавнего времени как аксиоматическое в рамках либеральной политической культуры, стало оспариваться. Растущее политическое влияние религиозных сообществ и верований, усиливающееся присутствие религиозного дискурса в публичной сфере требует переосмысления роли религии в современном обществе, что и ведет к постсекулярному повороту. Отметим, что постсекулярными можно называть только модернизированные общества, прошедшие секуляризацию.

Каковы причины возвращения религии в публичное пространство секуляризированных обществ? Одним из факторов возрождения религиозности называют возникновение мультикультурных обществ. Наплыв иммигрантов из регионов, в которых религия занимает доминирующую позицию в культуре, ведет к появлению новых религиозных сообществ, проявляющих заметную политическую активность. Традиционные для западных обществ конфессии также становятся более активными, публично сталкиваясь с конкуренцией чужих религиозных сообществ. Как замечает Джанни Ваттимо, «возникновение в западных обществах различных форм возврата к местной религиозной традиции, возможно, явилось лишь ответной реакцией» [2, с. 25]. Церкви и религиозные организации всё решительнее действуют на публичной арене, включаясь в дискуссии по актуальным темам, таким как легализация абортот и эвтаназии, этические аспекты репродуктивной медицины, проблемы изменения климата. По словам Хабермаса, «религиозные сообщества в политической жизни секулярных обществ всё больше берут на себя роль сообществ интерпретации», которые могут влиять на формирование общественного мнения и общественной воли [3, с. 11].

Известный американский социолог Питер Бергер в качестве причины роста политического влияния религии называет демократизацию. Турция, Индия и Израиль, чей статус изначально определялся как светских республик, оказываются перед вызовом народных религий в результате вовлечения широких масс в политический процесс через выборы. Сходные явления наблюдаются в США. Начиная с 1930-х годов там происходила европеизация культурной элиты вкупе с ее секуляризацией. Однако в 60-70-х годах религиозно активное население восстает против элиты, используя демократические механизмы, что привело к росту политического влияния «правых христиан» [см.: 1, с. 14-19].

Возвращение религии в публичное пространство проявляется и в форме открытых дискуссий между верующими и неверующими интеллектуалами, которые уже много лет ведутся на страницах философских и политических журналов Италии, Франции и Германии. По мнению активного участника этих дискуссий Джанни Ваттимо, возможность выступать на равных обеим сторонам диалога между религиозными и светскими интеллектуалами обусловлена завершением метафизики и формированием постметафизического мышления. «Вместе с растворением метафизики философская мысль, а также культура и коллективное сознание наших обществ вновь становятся открытыми для религиозного опыта» [2, с. 34]. Тема преодоления метафизики получила развитие прежде всего у Хайдеггера, но она становится центральной идеей большинства современных философских направлений. Притязания метафизики на постижение предельных оснований бытия, на основе чего можно построить единую, связную, строго обоснованную картину мира – эти притязания были оспорены уже Кантом. Своей критикой разума он заложил основы постметафизического мышления. Разум опирается на опыт, но в опыте предельные основания не даны. Разум не может объективно свидетельствовать о ноуменальном мире. Целостная картина мира создается самим трансцендентальным разумом благодаря учреждающим единство идеям. Сущее в целом не может быть предметом познания.

Философское провозглашение завершения метафизики было «верифицировано» развитием событий в позднюю современность, которое породило множество сосуществующих, но несоизмеримых картин мира. «Специализация научных языков, многообразие культур (которые уже не вписываются в иерархическую модель европоцентристского мифа о прогрессе), обособление различных сфер человеческого существования, фрагментизация опыта – весь вавилонский плюрализм общества поздней современности привел к тому, что сама идея единого мирового порядка выглядит просто нереальной» [2, с. 21]. Однако опровержение возможности единой, объективной картины вечных структур бытия дезавуирует

претензии на абсолютную истину любого мировоззрения, как секулярного, так и религиозного. Как теизм, так и атеизм метафизичны в своей основе, и в равной мере не могут претендовать на абсолютную истинность и завершенность своих описаний бытия [см.: 2, с. 26-27].

Как справедливо отмечает Брайан Трейнор, только с деприватизацией религии понятия «публичный дискурс» и «публичная сфера» обретают свой истинный смысл. «... В настоящее время возникает <...> подлинно публичный дискурс и действительно публичная сфера, которые включают в себя различие сакрального и секулярного и позволяют состояться настоящему разговору между верующими и неверующими членами *одного* политического сообщества» [5, с. 178-179]. Правда, нужно признать, что обретенное равенство не устраивает большинство верующих интеллектуалов. Возвращение религии в публичное пространство они склонны толковать в терминах реституции, восстановления ее прежнего положения, которое она занимала в досекулярном обществе. Это не фундаменталистские амбиции, поскольку речь идет не о господстве религии во всем обществе, а скорее об ее превосходстве над секулярным мышлением. Преимущество религии видится в ее устремленности к трансцендентному, «Абсолютно Другому», то есть к Богу. Именно благодаря этой открытости к трансцендентному религия способна разрешить кризисы, переживаемые западными обществами: кризис легитимности, кризис мотивации, антропологический кризис и проч. Так упомянутый выше Б. Трейнор, христианский социальный философ, утверждает: «... Иссыхание культурных и мотивационных корней западных обществ связано с утратой ими религиозных / метафизических оснований» [5, с. 185]. И далее подчеркивает: «... Без элементарного убеждения в том, что существует высшая и более глубокая универсальная реальность, к которой можно апеллировать, мы не сможем добиться легитимности наших политических систем и действий» [5, с. 196].

Известный российский философ и богослов С. С. Хоружий обращается не к социально-политическому измерению секуляризации, а к её антропологическому аспекту. Он исходит из того, что человека конституирует опыт встречи с Другим. В зависимости от того, как понимается этот Другой, складывается определенная «антропологическая формация»: Онтологический человек (конституируется в размыкании себя другому способу бытия – Богу), Онтический человек (встреча с Другим происходит в плоскости того же бытия, к которому принадлежит сам человек, например, Другой – это бессознательное), Виртуальный человек (конституируется опытом выхода в киберпространство). Онтический человек соответствует эпохе Модерна, то есть секуляризации, Виртуальный человек появляется в конце XX века, при переходе от парадигмы секуляризации к постсекулярной парадигме. Обе эти антропологические формации ущербны, патологичны. «... Человек утрачивает определенный способ размыкания себя и соответствующую парадигму конституции. Утрата же этого способа онтологического размыкания себя инициирует неостановимый процесс: процесс неуклонного редуцирования человека, деградации его личностных структур, разрушения его идентичности – процесс, неминуемо подводящий и подошедший уже вплотную к перспективе ухода Человека. Именно таким предстает, в существенном, антропологическое и персонологическое содержание секуляризации» [11]. Только парадигма Онтологического человека, составляющая ядро мировых религий, «предоставляет для человека максимальный диапазон и наибольшую полноту самореализации», утверждает С. С. Хоружий. Для преодоления современного антропологического кризиса необходима новая конфигурация Религиозного и Секулярного, что означает возврат Онтологического человека. Автор политкорректно отмечает, что это не будет доминированием Онтологического человека, ибо мировоззренческий плюрализм давно и явно стал необратимым. Определяющей чертой постсекулярной парадигмы является необходимость и неизбежность диалога Религиозного и Секулярного, диалога между антропологическими формациями.

Уязвимость позиции С. С. Хоружего заключается в том, что диалог предполагает равенство участников, но может ли быть равенство между «патологическим», «ущербным» видением человека и парадигмой, которая «предоставляет для человека наибольшую полноту самореализации»? Утверждение превосходства Онтологического человека отрицает «плюралистичность антропологической ситуации», которая на словах признается. Кроме того, для предлагаемого автором истолкования постсекулярности характерна та парадоксальность, которая отличает преобладающее в современной культуре понимание возрождения религии.

Под влиянием Эммануэля Левинаса обретение религии в эпоху позднего модерна связывают с открытостью божественному как «абсолютно другому». Такой путь, отмечает Ваттимо, «предполагает возобновление метафизики бытия, мыслимого раз и навсегда данной, неизблемой и вечной структурой, недоступной для рационального дискурса и по этой же причине оказывающейся вдвойне “объективной”. Мыслить Бога как “абсолютно иного”, данного в мышлении как абсолютная трансцендентность, оказывается возможным лишь в подобной метафизической трактовке» [2, с. 52]. Парадокс, по мнению Ваттимо, заключается в том, что в теоретическом плане «возвращение религии <...> зависит от растворения метафизики, то есть от дискредитации любой доктрины, которая претендовала бы на абсолютную истинность и завершенность своих описаний» [2, с. 26]. И в то же время, возрождение религиозности обретает форму, исключаящую именно тот самый плюрализм мировоззрений, который и является его условием [см.: 2].

Трактовка «постсекулярности» как преодоления секулярного, как восстановления доминирования религиозного сознания противоречит самой форме данного термина. Приставка «пост-» указывает, что постсекулярная ситуация возникает на фундаменте, заложенном секуляризацией. Намек на обращение секуляризации вспять содержится скорее в термине «десекуляризация», предложенном Питером Бергером за несколько лет до появления концепта «постсекулярное» [см.: 12], но не получившем такого широкого распространения. «Новая реальность, возникающая на наших глазах и названная «постсекулярной», вовсе не означает возвращение в досовременную эпоху. Постсекулярность, в отличие от десекуляризации, подразумевает дальнейшее движение, а не обратное колебание маятника», – подчеркивает Д. Узланер [6]. Впрочем, и выражение «постсекулярное общество» тоже не бесспорно, что отмечает и Ю. Хабермас [см.: 3, с. 10]. Оно предполагает завершение секуляризации, что не подтверждается эмпирическими данными. Процесс секуляризации продолжается, напоминает Стив Брюс своим коллегам-социологам, поспешившим отречься от теории секуляризации. Устойчивость, жизнеспособность религии в модернизированных обществах не фальсифицирует теорию секуляризации, поскольку эта теория не предполагает, что все члены секулярного общества непременно должны быть атеистами. Она говорит о снижении социальной роли религии, когда общественная жизнь регулируется нерелигиозными нормами и правилами. Данные за последние десятилетия свидетельствуют о том, что активизация «правых христиан» в США не привела ни к одной значимой победе на законодательном уровне. Не вызвала она и обращения вспять изменений в жизненных предпочтениях обычных американцев, о чем говорит большое количество разводов, распространенность так называемых гражданских браков, активное участие женщин в общественной жизни, толерантное отношение общества к гомосексуализму [см.: 13, р. 170]. США остаются более религиозными, чем Европа, но при этом они стали гораздо менее религиозны, чем были 50 лет назад.

Юрген Хабермас, инициировавший «постсекулярный поворот», не считает секуляризацию пройденным этапом истории человечества. Постсекулярное состояние общества он рассматривает как проявление «открытой, незавершенной диалектики западного процесса секуляризации» [7, с. 118]. Выражение «диалектика секуляризации» постоянно используется им при обсуждении проблематики постсекулярного. Попытка некоторых авторов поправить Хабермаса, указав, что уместнее говорить о «постсекулярной диалектике» [см.: 5, с. 210], свидетельствует о непонимании его позиции. Постсекулярность – это характеристика общества, которое продолжает секуляризоваться и при этом входящие в него религиозные сообщества демонстрируют устойчивую жизнеспособность [см.: 7, с. 120]. Согласно Хабермасу, теория секуляризации не опровергается, а подлежит пересмотру. Иное прочтение этой теории относится не столько к ее содержанию, сколько к ее прогнозам относительно дальнейшей судьбы религии [см.: 3, с. 10].

«Когнитивный вызов» постсекулярного состояния общества понуждает философию заново определить место религии в теоретизировании о политическом дискурсе и публичной сфере. Хабермас требует от светского общества нового понимания религиозных традиций и убеждений, которые нельзя рассматривать просто как архаичные реликты домодерновых обществ, подлежащие охране, подобно вымирающим видам в природе. Если не преодолеть подобную установку, то не будет серьезно восприниматься вклад религиозных граждан в обсуждение спорных политических вопросов. Необходима не просто толерантность

секулярних громадян в общении с верующими, а совместный поиск истины, для чего требуется саморефлективное преодоление секуляристского понимания модерна [см.: 10, с. 133].

Хабермас различает понятия «секулярное» и «секуляристское». Секулярное сознание *индифферентно* относится к религии. Занимая агностическую позицию, оно воздерживается от суждений о религиозных истинах. Философским выражением секулярного сознания в постсекулярном обществе является постметафизическое мышление, которое отказывается от онтологических высказываний о конституции сущего в целом. Секуляристы придерживаются *полюемической* установки относительно религиозных учений, которые не могут быть научно обоснованы, но при этом претендуют на общественную значимость. С этой позиции, религиозные высказывания, поскольку их невозможно свести к экспериментальным наблюдениям, не имеют когнитивного содержания. Но можно ли секуляристское обесценивание религии совместить с либерально-демократическими принципом равенства граждан при их культурном различии? Или же оно так же несовместимо с этим принципом, как и религиозный фундаментализм?

Идеология секуляристов основана на сциентистском натурализме, для которого религиозные убеждения, не имеющие эмпирической опоры, являются иллюзорными или бессмысленными. Но при этом сциентизм тяготеет к естественнонаучной картине мира в целом, синтетически произведенной из теоретических познаний естественных наук. С позиции постметафизического мышления, секулярные картины *мира в целом* могут не в большей степени претендовать на истинность, чем религиозные. «Постметафизически отрезвевшая философия <...> больше не располагает той разновидностью оснований, которые могли бы выделить *одну-единственную* мотивирующую картину мира перед всеми другими...» [8, с. 225].

В условиях культурного и мировоззренческого плюрализма, который стал неоспариваемой и неотменяемой чертой современного общества, неизбежна конкуренция многообразных картин мира и образов жизни, ориентированных на разные конечные цели. Вера в ценность этих целей зависит от культурных традиций, воздействующих на формирование идентичности. Но в рамках демократического правового государства носители разных мировоззрений являются членами одного политического сообщества, жизнь которого регулируется едиными законами. Правовые нормы не касаются постановки конечных целей, ориентирующих жизнь в целом и позволяющих человеку самореализоваться. Они направлены на ненасильственное разрешение конфликтов. Легитимность законов не может обеспечиваться апелляцией к высшей реальности, различие в понимании которой невозможно преодолеть с помощью рациональных аргументов. «...Правовые порядки подлежат легитимизации в силу самого демократически сформировавшегося правового процесса» [9, с. 49]. Только демократическое происхождение законов может обеспечить их легитимность. А демократия в современном понимании предполагает не просто право участия всех граждан в выборе законодательных органов, но возможность включаться на равных в публичное обсуждение вопросов, касающихся организации совместной жизни.

Хабермас поддерживает возвращение религиозного дискурса в публичную сферу исходя из принципа равенства граждан либерального правового государства. Секулярист истолковывает принцип отделения церкви от государства таким образом, что в публичной сфере верующие должны предоставлять только секулярные основания для своей позиции по политическим вопросам, которая обусловлена их религиозными убеждениями. Они должны находить религиозно-нейтральные аргументы и излагать их светским языком. Но государство, гарантируя религиозную свободу гражданам, не может требовать от них ничего невозможного. «... Люди, которые не могут и не хотят разделять свои моральные убеждения и свой лексикон на профанную и сакральную сферу, также имеют право принимать участие в политическом формировании общественного мнения языком религии» [3, с. 13].

Другое возражение Хабермаса против секуляристского обесценивания политической роли религии основано на соображениях функциональности. «... В рамках стабильных конституционных государств церкви и религиозные общины выполняют в общем немаловажные функции для стабилизации и развития либеральной политической культуры» [10, с. 119]. (Здесь, конечно, очень важен акцент на стабильности конституционных государств, ибо в истории легко найти примеры авторитарной или репрессивной роли церкви и

фундаменталистських движений). Церкви и религиозные общины способствуют политической социализации, мотивируют своих членов к участию в политике, к борьбе за права человека (яркий пример – американское движение за гражданские права, возглавленное Мартином Лютером Кингом). Для существования демократии важное значение имеет солидарность, то есть готовность граждан проявлять активность и действовать ради общего блага. Демократия, с одной стороны, дает возможность защищать свои интересы, а с другой стороны, нуждается в готовности граждан идти на жертвы ради общих интересов. Уже простая включенность в демократический процесс в виде участия в выборах и в обсуждении общественно значимых вопросов требует траты усилий и времени на действия с отдаленным и негарантированным результатом для собственных интересов. Современное социальное государство с его программами помощи необеспеченным нуждается в готовности граждан идти на определенные жертвы ради незнакомых и анонимных соотечественников. Формирование наднациональных политических сообществ предполагает развитие уже наднациональной солидарности. Таким образом, процессы, происходящие в наше время, требуют универсализации солидарности, выхода её за традиционные рамки помощи родственникам, друзьям, соседям.

Солидарность, как и другие политические добродетели, формируется в процессе социализации и зависит от культурных ценностных ориентаций. Но и сам демократический процесс, участие в публичном споре на темы, касающиеся всех, способен рождать солидарность, когда людей объединяет сознание того, что они сообща вырабатывают правила совместного существования [см.: 9, с. 53]. В то же время некоторые современные тенденции могут подорвать мотивацию участия граждан в политическом процессе, отмечает Хабермас. «Выходящая из-под контроля модернизация вполне может ослабить демократические узы и истощить ту солидарность, которая необходима демократическому государству» [9, с. 57]. Эрозия гражданской солидарности является следствием политически неконтролируемого развития всемирной экономики: рынки все больше берут на себя функции регулирования в тех областях жизни, которые прежде регулировались через политические либо дополитические формы коммуникации. Коммуникативное действие предполагает ориентацию на взаимопонимание, на учет позиции другой стороны, рынок же требует действия, направленного на достижение собственного успеха. С другой стороны, граждане не видят возможности влиять на принятие решений, регулирующих жизнь наднациональных политических сообществ. Демократическое формирование общего мнения и воли функционирует в некоторой мере на национальной сцене, но не касается наднационального уровня [см.: 9, с. 58-59]. Это ведёт к разочарованию в политической активности.

Угроза деполитизации граждан, их ухода в частную жизнь заставляет особенно бережно относиться ко всем культурным источникам мотивации солидарности, выходящей за традиционные рамки родственной взаимопомощи. Одним из таких источников являются мировые религии, которые породили первую универсалистскую этику. Этика религиозного братства своей ориентацией на «ближнего» вытесняет разделение между внутrigрупповой и внегрупповой моралью, характерное для этики родства. Собственная религиозная община мыслится как часть универсального сообщества всех верующих. В период становления современных демократических государств эквивалентом понятия солидарность было понятие братства – третье звено, наряду со свободой и равенством, знаменитого лозунга Французской революции. Это понятие братства представляло собой гуманистическое обобщение «религиозного братства».

Выступая за допущение религиозных высказываний в политическую публичную сферу, Хабермас делает важную оговорку: ревизии основополагающего либерального принципа отделения церкви от государства быть не должно. Государственные институты должны оставаться мировоззренчески нейтральными, а следовательно, пользоваться светским языком, в равной степени доступным для всех граждан. Хабермас настаивает «на родовом, хотя вовсе не имеющем негативного смысла, различии между секулярной речью, доступной, по ее собственному пониманию, всем, и речью религиозной, зависящей от истин откровения» [9, с. 64]. Поэтому, говоря о возвращении религиозного дискурса в политическую публичность, следует различать неформальную публичную сферу и формализованную, институционализированную. В неформальной публичной сфере, в широком публичном обсуждении, где происходит формирование общественного мнения, граждане могут

пользоваться языком религии. В рамках государственных институтов законы, решения суда, распоряжения правительства и органов управления должны формулироваться и обосновываться секулярным языком. «Разделение государства и церкви требует фильтра между двумя сферами, который пропускал бы из вавилонской сумятицы [публичной дискуссии – Н. Б.] к повестке дня государственных институтов только “переведенные”, то есть секулярные выступления» [3, с. 13]. Требование перевода религиозных понятий на общедоступный язык при принятии и обосновании решений в процессе законодательства не означает отрицания потенциальной истинности религиозных суждений, высказываемых верующими в ходе общественной дискуссии. Речь идет о сохранении когнитивного содержания этих высказываний. «К “когнитивным” в этом смысле, – разъясняет Хабермас, – причисляются все семантические содержания, которые позволяют переводить себя в дискурс, где нет “защелкнутости” истин откровения. К этому дискурсу причисляются лишь “публичные” основания, то есть основания, которые могут убеждать и за пределами партикулярной религиозной общины» [8, с. 231].

Как уже говорилось, Хабермас рассматривает постсекулярное состояние общества в терминах диалектики секуляризации, а не ее завершения. Постсекулярное общество продолжает секуляризоваться и в то же время настраивается на дальнейшее существование религии [см.: 8, с. 228], и даже заботится о продолжении существования религиозных сообществ [см.: 7, с. 120]. Современная секуляризация понимается Хабермасом как «двойкий и взаимодополняющий процесс обучения» [9, с. 66]. Для того, чтобы верующие и нерелигиозные граждане могли всерьез принимать друг друга в дискуссии на общественно важные темы, они должны рефлексивно осмыслить те изменения как религиозного, так и светского сознания, которые влечет за собой новая фаза модернизации. «... Обе стороны, каждая из своей перспективы, должны обратиться к интерпретации отношения веры и знания, которая делает для них возможным рефлексивно просвещенное сосуществование» [3, с. 13].

В постсекулярном обществе секулярные граждане должны рассматривать религию не как «отжившую форму духа» и архаический реликт прошлой эпохи, а как культурный ресурс самопонимания современности. Граница между верой и знанием существует, религиозные истины откровения, пользующиеся догматическим авторитетом, избегают дискурсивного объяснения. Однако следует помнить о роли религиозных учений в генеалогии разума. История разума включает в себя мировые религии. Многие философские понятия являются результатом усвоения религиозных постулатов, имеют иудеохристианское происхождение («ответственность», «автономия», «индивидуальность», «эмансипация», «солидарность» и др.). Идея человеческого достоинства, столь важная для обоснования прав человека, также является результатом «перевода» на светский язык идеи богоподобия человека. «Так содержание библейских понятий выводится за пределы религиозного сообщества и становится достоянием инаковерующих и неверующих» [9, с. 68]. Было бы неразумно считать, что когнитивное содержание мировых религий уже исчерпано, и они более не являются «ресурсами смысла» и не несут инновативных импульсов. Поэтому секулярные граждане должны быть готовы учиться у религиозных участников публичных обсуждений тому, что может быть переведено на общедоступный светский язык. Хабермас обращает особое внимание на способность религиозных традиций «убедительно артикулировать моральные интуиции» [3, с. 13]. Учитывая это, неверующие участники публичных обсуждений должны прислушиваться к возражениям своих религиозных оппонентов, даже если еще не найден адекватный «перевод» их высказываний на секулярный язык. Эти возражения следует рассматривать как своего рода отсроченное вето для того, чтобы проверить, что из них может вынести секулярное сознание [см.: 7, с. 125].

Постсекулярный процесс обучения со стороны светских граждан предполагает их участие в переводе когнитивного содержания религиозных высказываний на секулярный язык. Это необходимо для преодоления сложившейся асимметрии в распределении бремени «перевода» между верующими и неверующими гражданами. Ввиду приоритета секулярных аргументов и языка на политической арене от религиозных граждан требуется труд по обучению и адаптации, от которого избавлены секулярные граждане [см.: 10, с. 131]. Верующие должны овладевать секулярным языком и переводить на него свои религиозные убеждения. Преодоление асимметрии в распределении нагрузки обеспечивается тем, что в

неформальної публичної сфері вимога обов'язкового перекладу для релігійних громадян знімається. Переклад, необхідний для формалізованої, інституціоналізованої публичної сфери, повинен здійснюватися спільними, кооперативними зусиллями релігійних і секулярних громадян. Секулярна сторона повинна бути налаштована на розкриття семантичного потенціалу релігійних мов. В ролі перекладача, по думці Хабермаса, може виступати і філософія. «В цій ролі інтерпретатора вона може навіть сприяти оновленню вражаючості, мислей і мотивів, які хоча і походять з інших ресурсів, але залишаються «інкапсульованими», якщо їх не виводять на світ публічного розуму праця філософського поняття» [8, с. 226].

Говорячи про інноваційні імпульси і елементи знання, які секулярний розум може і повинен виявити в релігійній вірі, Хабермас дуже обережний в судженні стосовно релігійного прагнення до трансцендентного. Як уже говорилося, критики секулярного розуму саме в цій устремленості до трансцендентного, породжуючої енергію для «сприятелювання вищому благу», бачать перевагу релігії над світським, внутрішнім мисленням. Ця відкритість трансцендентному складає суть релігійного досвіду, того, як віруючий людина переживає світ. Вона є самоочевидною установкою для віруючого. Різниця секулярності і релігійності стосується не тільки переконань, а і досвіду, і чутливості. Ядро релігійного досвіду непрозоро для секулярного розуму, стосовно його постметафізичного мислення займає агностичну позицію здержання від судження. «Це ядро залишається для дискурсивного мислення настільки ж бездонно чужим, як і теж лише ізольоване філософською рефлексією, але непроникне ядро естетичного созерцання» [10, с. 137]. Нагадуючи про уроки кантівської самокритики розуму, Хабермас говорить про необхідність «обмежувати сам розум в його оправданому теоретичному і практичному застосуванні, з однієї сторони, від надмірності метафізичних пізнавальних претензій, а з іншої – від надчутливих достовірностей релігійної віри» [8, с. 229]. Встає питання: чи може модерн обійтися без релігійного устремлення до трансцендентного і опиратися тільки на секулярні сили комунікативного розуму? Хабермас віддає перевагу розглядати це як відкритий емпіричний питання. Іншими словами, відповідь на це питання може дати тільки реальний перебіг подій, а не спекулятивні роздуми [см.: 9, с. 60-61].

Зрозумівши секуляризацію як двосторонній і взаємодоповнюючий процес навчання, який повинні пройти і релігійні, і секулярні громадяни, Хабермас віддає більше уваги завданню критичного подолання секулярно обмеженого свідомості. Постсекулярне становище суспільства актуалізує в першу чергу завдання навчання з боку секуляризму. Модернізація релігійного свідомості почалася значно раніше ввиду необхідності пристосовуватися до неперервно секуляризованого оточення. Праця по узгодженню релігійного свідомості з неотъемлемими умовами життя сучасного суспільства здійснюється релігійною філософією і теологією. Значні просування в цьому напрямку демонструє католицька церква з часів Другого Ватиканського собору (1965) і протестантські церкви, починаючи з 70-х років ХХ століття [см.: 4, с. 70-76]. Релігійне свідомості повинно прийняти основи секулярного суспільства і культури. Світоглядний плюралізм вимагає вироблення відносин мирного співіснування з іншими конфесіями і релігіями при збереженні різниць в догматикі. Адаптація до суспільної монополії наук на світське знання робить необхідною внутрішню раціоналізацію релігійного спадку з метою уникнути суперечності між прогресом наукового пізнання і традиційними істинами віри. І нарешті, церкви повинні ввести принципи лібералізму і демократії, конституційні сучасне політичне суспільство, в контекст своїх релігійних доктрин [см.: 3, с. 13; 7, с. 120; 10, с. 131-132]. Ця праця здійснюється в руслі історико-герменевтичного підходу до релігійному спадку. Але подібний процес навчання релігійного свідомості не може бути передбачений законодавством або продвинутий за допомогою політичних маніпуляцій. Тільки самі релігійні суспільства, в кінцевому рахунку, вирішують, визнають чи вони в реформованій релігії свою істинну віру.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация / Питер Бергер; [пер. с англ. А. Шишков] // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2. – С. 8-20.
2. Ваттимо Дж. После христианства / Джанни Ваттимо; [пер. с итал. Д. В. Новиков]. – М. : Три квадрата, 2007. – 160 с.
3. Габермас Ю. Діалектика секуляризації / Юрген Габермас; [пер. з нім. О. Ведров] // Критика. – 2009. – № 1-2. – С. 10-13.
4. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу / Отфрід Гьофе; [пер. з нім. Л. А. Ситниченко, М. Д. Култаєвої]. – К. : Альтерпрес, 2003. – 264 с.
5. Трейнор Б. Теоретизує на тему постсекулярного общества / Брайан Трейнор; [пер. с англ. под ред. А. Кырлежева] // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. – 2012. – № 2. – С. 178-212.
6. Узланер Д. Картография постсекулярного : [электронный ресурс] / Дмитрий Узланер // Отечественные записки. – 2013. – № 1. – Режим доступа: <http://www.strana-oz.ru/2013/kartografiya-postsekulyarnogo>.
7. Хабермас Ю. Вера и знание / Юрген Хабермас; [пер. с нем. М. Л. Хорькова] // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. – М. : Весь Мир, 2002. – С. 115-131.
8. Хабермас Ю. Граница между верой и знанием / Юрген Хабермас; [пер. с нем. М.Б. Скуратов] // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М. : Весь Мир, 2011. – С. 198-233.
9. Хабермас Ю. Дополнительные основы демократического правового государства? / Юрген Хабермас; [пер. с нем. В. Витковский] // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М. : Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – С. 39-75.
10. Хабермас Ю. Религия и публичность / Юрген Хабермас; [пер. с нем. М. Б. Скуратов] // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи. – М. : Весь Мир, 2011. – С. 109-141.
11. Хоружий С. С. Постсекуляризм и антропология : [электронный ресурс] / Сергей Сергеевич Хоружий // Antropolog.ru Электронный альманах о человеке. – Режим доступа: <http://www.antropolog.ru/doc.php?id=519>.
12. Berger P. L. The Desecularization of the World: A Global Overview / Peter Ludwig Berger // The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / [ed. Peter L. Berger]. – Michigan : Grand Rapids, 1999. – pp. 1-18.
13. Bruce S. Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory / Steve Bruce. – Oxford : Oxford University Press, 2011. – 243 p.
14. Casanova J. Public Religions in the Modern World / Jose Casanova. – Chicago : University of Chicago Press, 1994. – 330 p.
15. Discoursing the Post-Secular. Essays on the Habermasian Post-Secular Turn / Peter Losonczy, Aakash Singh (eds). – Munster : LIT-Verlag, 2010. – 184 s.
16. Glynn P. God: The Evidence: The Reconciliation of Faith and Reason in a Post-Secular World / Patrick Glynn. – California : Prima Publishing, 1997. – 224 p.

УДК 128:316.325

Чистотина О. А.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

СМЕРТЬ В ОБЩЕСТВЕ ПОТРЕБЛЕНИЯ: ОТ-ВЛЕЧЕНИЕ И РАЗ-ВЛЕЧЕНИЕ

В статье рассматривается новая мифологии смерти, возникающая и обретающая свой язык в связи с современными мутациями общества потребления. В социальном аспекте массовой культуры исследуются практики и технологии «не-смертия» и «откладывания» смерти, определяется их влияние на жизненные установки современного человека. Формирование пространства «экранной смерти» и размывание границ между жизнью и смертью проанализировано в контексте мифологии масс-медиа. Мотивы и образы смерти в медиа-пространстве рассмотрены нами в качестве «отвлечения» и «развлечения».

Ключевые слова: смерть, массовая культура, медиа, развлечение, технологии «отвлечения».

У статті розглядається нова міфологія смерті, що виникає і знаходить свою мову у зв'язку із сучасними мутаціями суспільства споживання. В соціальному аспекті масової культури досліджуються практики і технології «не-смертя» та «відкладання» смерті, виявляється їхній вплив на життєві настанови сучасної людини. Формування простору «екранної смерті» та розмивання меж між життям і смертю проаналізовано у контексті міфології мас-медіа. Мотиви та образи смерті в медіа-просторі розглянуті нами у якості «відволікання» та «розваги».

Ключові слова: смерть, масова культура, медіа, розвага, технології «відволікання».

The paper describes a new mythology of death appearing and finding its own language in connection with the mutations of consumer society. By analyzing the characteristics of the modern perception of death and its borderlands author clarifies how modern person is related with his life. Practices and technology of “non-death” and “delaying death”, their impact on the attitudes of modern people considering social aspect of popular culture are investigated. Space shaping of the “screen death” and blurring of boundaries between life and death have been analyzed in the mythological context. Motifs and images of death in the media as a kind of “distraction” and “attraction” are considered as well.

Keywords: death, mass culture, media, attraction, technology of distraction.

Этнограф-структуралист, изучая быт и нравы первобытного племени, первым делом обращает внимание на его погребальный обряд и ритуалы, отыскивая там корни мировосприятия. Если – не без ссылки на генеалогический метод Фуко – отстраниться и бросить на окружающую нас культуру беспристрастный взгляд чужака, то мы с удивлением обнаружим парадоксальное: общество, в котором отсутствует культура смерти и где нет каких-либо четких общих *жизненных* представлений о смерти.

Способ и манера говорения любой эпохи о смерти – её собственное, неповторимое слово – в зеркальном отражении выдает образ мысли и жизни. Представления о смерти в XXI в. представляют собой коллаж, сочетающий в себе самые немыслимые крайности: вытесненная, тихая, беззвучная – она в то же время становится громкой, навязчивой, экспансивной. «Сказ» о смерти подлечит одновременно и архаическим табу, и законам современной моды, отражая запросы и вкусы общества потребления. Посредством анализа особенностей современного восприятия смерти и её пограничья мы намереваемся прояснить, как относится (или, напротив, – как *не* относится) современный человек к своей (или – уже *не* своей) жизни. Наше внимание обращено к пространству «экранной смерти» – отвлекающей, развлекающей и завлекающей.

Философское осмысление современного отношения к смерти было начато лишь в 70-х гг. прошлого века – до этого культура смерти, по большому счету, не подвергалась систематической рефлексии, а сама смерть не становилась непосредственным предметом исследования гуманитарных наук. Однако, работы Жана Бодрийера («Символический обмен и смерть» [7]) и Филиппа Арьеса («Человек перед лицом смерти» [2]), обнажившие соответственно социально-философский и историко-антропологический срезы проблемы смерти, пробудили массивный научный интерес к трансформирующемуся вместе с жизнью «облику смерти».

Не без оглядки на класическое и неклассическое философское наследие («смерть» Г. В. Ф. Гегеля, создавшая человека, «Танатос» З. Фрейда, «бытие-к-смерти» М. Хайдеггера и др.) стали появляться научные работы, активизирующие иные стороны и аспекты в рамках этой тематики. Мишель Фуко уделяет смерти много внимания в своей концепции биополитики [15]. Тема смерти, а точнее *смотрения на смерть*, развита в ракурсе властных отношений и масс Элиасом Канетти [14]. Спецификой последних исследований в данной сфере стало обращение к мотивам недо-смерти и не-смерти в массовой культуре [1; 12]. В данной статье мы хотим рассмотреть бытующее в современной массовой культуре отношение к смерти и проанализировать природу различных технологий и образов не-смертия, участвующих в формировании жизненных установок современного человека.

Рассмотрение *культуры* смерти невозможно без привязки к *истории* смерти – вне плотного социально-исторического контекста. Предпосылкой к наметившемуся «перевороту» смерти стала вся история XX века с её мировыми войнами, концлагерями и оружием массового поражения. Абсурдность бесполезных, случайных смертей и потрясение целенаправленного, конвейерного производства смерти подорвали всякую претензию традиционной культуры на смысл. Безумие войн породило не-мыслимость смерти: пережив массовую гибель миллионов людей, общество налагает негласный запрет на траур и на все, что напоминает ему о смерти [2, с. 478]. «Смерть стала чем-то стыдным и запретным, как в викторианскую эпоху секс» [2, с. 470].

На протяжении жизни одного поколения происходят изменения, более радикальные, чем за предыдущую тысячу лет. Смерть перестает быть символически значимым и поддающимся коммуникации инобытием, превращается в непроглядное и неоправданное небытие. Она более не мыслится как нечто естественное, приличествующее человеку и обязывающее его к некоему символическому порядку жизни; становится чем-то и необязательным, и противоестественным, и откровенно неприличным. Как замечает в этой связи Бодрийяр, «сегодня быть мертвым – ненормально, и это нечто новое» [7, с. 235].

Воспринимаемое ранее как средоточие общественной жизни событие стало «антиобщественным, неисправимо отклоняющимся поведением» [7, с. 235]. Смерти, утратившей свою прежнюю сакральность, также было отказано и в эстетичности: после мясорубок мировых войн она теряет ореол роковой красоты. Рост уровня гигиены, «утончение» вкусов и обоняний публики подвергли когда-то привычную и естественную смерть медосмотру и вынесли приговор: не-гигиенично, недопустимо. Обыкновенная, биологическая смерть (без-образная) стыдливо сжимается, прячется, занимая в современных мегаполисах все меньше места: в процветающем мире она вынуждена довольствоваться бесцветной укромностью, и говорение о ней неуместно и некстати.

В обществе комфорта-и-потребления смерть выступает не только эстетически неприятной, но еще и досадной: ведь, как отметил еще Х. Ортега-и-Гассет, «во всех основных и решающих моментах жизнь представляется массовому человеку лишенной преград» [13, с. 53] – а в смерти он сталкивается с тем, что не поддается учету, планированию, строгому контролю. Она – знак бессилия, беспомощности, ошибки или неумелости, который следует поскорее забыть [2, с. 481]. Универсальная конвертируемость в товар / услугу, возможность расчёта и идеальный потребитель возможны только при полном исключении мертвых и смерти.

Говоря о том, что сегодня жизнь протекает в рамках экономической организации, «укорененной в беспрестанном “отлагании” [différence] смерти» [7, с. 103], Бодрийяр позволяет нам вести речь об «отложенной смерти». Смерть перестает быть делом не-отложным, она откладывается – как можно дальше и дольше: её идеалом и прообразом становится не мгновенный выстрел, а длыщаяся и не отлипающая жвачка. «Чтобы стать рабочей силой, человек должен умереть. Эту свою смерть он потом *постепенно* продает в обмен на заработную плату» [7, с. 103]. Появляется смерть отложенная: отложенная-на-потом, отложенная-в-дальний-ящик и даже отложенная-на-черный-день. Но вместе с такой смертью в этот самый ящик (ящик-гроб, ящик-телевизор, ящик Пандоры...) откладывается и жизнь.

Исчезают «пограничные» моменты инициации, все текуче, нет резких граней перехода – комфортное общество всеми силами *отвлекается*, избегает точек невозврата, уклоняется от *свершения* и *сбывания*. Апология «безопасности жизнедеятельности»,

возведенной в ранг государственного культа, задает тот специфический формат существования, в котором эффект отсутствия угрозы смерти воспринимается как условие полноценности жизни. «Изобилие» как способ жизни и времяпрепровождения требуют, прежде всего, обилия именно жизни и времени. Причем, без чувства ограниченности: в фильме «Время» (2011, реж. Э. Никкол), где единственной мировой валютой служит время, герой мечтает о том, чтобы не смотреть на руку-хронометр – на счетчик оставшихся в его распоряжении дней / часов / минут. Всякое размышление о конце переходит в режим «Я подумаю об этом завтра» или в более «мужской» формат: «Честно говоря, моя дорогая, мне на это наплевать».

При перемещении фокуса исследования от смерти-(не)-события, смерти в плоскости биологической и социальной к смерти-рассказу в плоскости ментальных проекций нельзя не проявить интерес к «событию-рассказу» – превращению в речь / текст «события-события» в понимании А. Бадью. «Ведь и само событие смерти, собственно, это даже не событие, а миф, переживаемый заранее» [7, с. 268]. Это речь – *до* и *после*.

Однако именно здесь открывается странная ситуация: говорение о смерти – живое, личное, со-участное и со-бытийное оказывается вытеснено. Речь умирающего неслышна и не слышна: исчезла традиция торжественных и многолюдных предсмертных наставлений и распоряжений, необязательной стала последняя воля и исповедь, неконтролируемые эмоции близких не приветствуются в формате больницы. Эта речь одинокого в своей собственной смерти, невыговоренная и неизвестная живым, сейчас более чем когда-либо безвестна. Речь эта, как и исследованная Р. Бартом речь влюбленного (наверное – даже в большей мере), находится сегодня в предельном одиночестве. «Речь эта, быть может, говорится тысячами субъектов (кто знает?), но ее никто не поддерживает; до нее нет дела окружающим языкам» [5, с. 80].

Морги, крематории, кладбища отделены и отдалены от «жизненного мира» живых – это зона отчуждения, зона психологического дискомфорта и не-знания-о-чем-говорить – траурная речь соболезнования утрачена. Однако взамен воспитана корректность всеобщего не-напоминания: «не открывай мне мою смертность – и я не ткну тебя в твою». По молчаливому сговору тема смерти («моей» естественной) игнорируется, обходится и сглаживается, но – что весьма примечательно – происходит это на фоне оживленного, громогласного, навязчивого дискурса о смерти («чьей-то», искусной и искусственной).

Боясь признания и смерти, и ее страха, современность демонстративно играет этой темой. От неё отворачиваются, чтобы увидеть её же (или плоскую копию) на экране. Изобретается множество *декоративных* и *декорационных* постановочных смертей: экранно-одномерных, броских, режущие-ярких извне и ничем не наполненных изнутри. Смерть становится наигранной и сфабрикованной; она поставлена на поток массового производства – и буквально, и виртуально [11, с. 27].

Дискурс смерти становится одним из наиболее востребованных и популярных у зрителя / слушателя / читателя: катастрофы, криминальные происшествия, шокирующие убийства и смерти захватывают медиа-пространство, события смерти далеко обгоняют по рейтингам события жизни. Та же неутолимая страсть, которая гнала зрителя на гладиаторские бои и публичные смертные казни, теперь приковывает его к экрану – «головокружительное потребление катастрофы» [6, с. 14]. Э. Канетти объясняет эту танатофилию маниакальным стремлением пережить других: «миг, когда ты пережил других, – это миг власти. Ужас перед лицом смерти переходит в удовлетворение от того, что сам ты *не мертвец*» [10, с. 117]. Это удовлетворение дает наслаждение, превращающееся в настоятельную потребность повторять это переживание во все больших дозах [10, с. 122]. Страх смерти и стремление её наблюдать подгоняют друг друга: танатофобия, танатофилия, танатозависимость.

Торжествующему над своей и чужой «естественностью» человеку наиболее неприятна и неприемлема именно смерть естественная: это уничтожение идеи прогресса, власти человека над природой и глумливое подсовывание неискривленного зеркала биологии. Отказав в смысле естественному ходу природы, человек во всем, даже в смерти, ищет следы своего вторжения. Только не-естественная смерть имеет «человеческий» смысл – она вновь становится делом группы, требует «коллективно-символического ответа» [7, с. 293].

Средством такого коллективного при-общения становятся медиа. Через общую обращенность к экрану, через пропускание сквозь себя катастрофы чужих и чуждых людей на

другой стороне земли человек нащупывает пульсирующий нерв уже забытого со-бытия. Через *развлечение* чужой смертью человек пытается *вовлечься* в жизнь: ведь тогда она ощутимо, симулятивно есть – совсем близко, на расстоянии протянутой к монитору руки.

В условиях скудости на событие, тоски по событию, смерть становится чрезвычайно востребованным сырьем: «потому-то мы и мечтаем о насильственной смерти, что живем смертью медленной» [7, с. 110]. Все, в чем может быть усмотрен хоть намек на событие, немедленно муслируется и раздувается до формата события-нарратива. Подобную неестественность и даже нездоровость медиа с точностью констатирует Д. Москвин: «Современная экранная культура, действующая через технологии мифологизации, профанации, актуализацию воображаемого и воображение нереального, помешана на дискурсе смерти, постоянной её профанации, охоте за ней» [11, с. 27]. Зрелище смерти становится атрибутом развлечения – как попкорн – оно должно быть горячим, легким и аппетитным.

Смерть («моя»), как событие по определению неповторимое и единственное в жизни, размывается через многократную повторяемость чужих смертей. Десакрализованная смерть превратилась, по словам Москвина, в «объект массового пережевывания, излюбленный медиа объект непрерывной симуляции» [11, с. 27]. Чем больше экранных смертей, чем они зрелищнее и массовее, тем выше становится «порог чувствительности» зрителя – тем более сильных доз он требует в следующий раз.

Однако опыт смерти подразумевает отсутствие чужого, невозможность своего возврата; согласно Ж.-Л. Нанси, это «опыт без-возвратности» [12, с. 89], согласно Бадью – «решимость на новый способ быть» [4, с. 64]. Именно на такого рода (экстремальный) опыт никак не может решиться современность. Неповторимая смерть как предельная необратимость – это то, что невысказуемо для общества всеобщей обратимости, умножающего возможности по-вторений, пере-загрузок, пере-писываний, пере-игрываний, re-play, re-load, re-peat, re-vers... Нынешний человек, адаптированный к 9 игровым жизням про запас, не знает, что делать со своей неумолимо единственной жизнью. Он инстинктивно боится кардинальных решений и точек невозврата, он ищет реинкарнаций и комфортного инобытия, он предпочитает смешение форматов и размытие границ – не-смерть, не-жизнь, недо-смерть, после-житие. Он хочет отвлечься от радикальных вопросов и развлекаться ридикульными ответами. Его влечет гарантированная не-потеря, нерискованное предприятие – зависание где-то между ненастоящей жизнью и ненастоящей смертью.

Новая мифология пытается «приручить» одичавшую смерть, сделать её не страшной, *совместимой с жизнью* – а значит, не радикальной, не окончательной, не безвозвратной. Расцветающие сегодня пышным цветом бесчисленные мотивы возвращений (и из-вращений) недо-пере-мертвых – суть попытки обойти подлинность необратимого события смерти. Возможно, залог громкого успеха умножающихся образов всевозможной нежити в XX и XXI вв. – знак того, что они уже *не чужды* нам. Сидящим у экранов вампирам вечно недостает бурлящей крови для поддержания «вторичной, тусклой, затворнической жизни» [12, с. 90], а эмоционально атрофированным зомби-пользователям нужны чужие (не свои, заемные) мозги. Что оптимально обеспечивает вторичное существование: не думать, не чувствовать, но есть, потреблять. Проясняя степень чуждости за-экранной нежити – пред-экранному житию, нельзя не отметить, что первое в какой-то мере *любо* второму: в столь полубившихся образах «живых мертвецов» уставший и обескровленный человек узнает (видит) и себя...

«Привычная оппозиция “жизнь – смерть” оказывается сметенной уже не оппозицией, а странным взаимоотношением не-живого и не-мертвого» [1, с. 34]. Человек постмодерна не может даже умереть, его жизнь, по словам А. Перцевой, превратилась в некое дожитие [14]. Не-смертие, нерешительное топтание перед границей неумело имитирует воскресение – жизнь за смертью, жизнь, *пережившую* смерть. Однако при похожести упаковок (современный уровень PR-технологий это позволяет) содержимое кардинально отличается. Бессмертие – активное отрицание смерти, не-смертие – пассивное её оттягивание.

Когда же смерть перестает играть роль «упора», отодвигаясь и вытесняясь в послежитие, то, как убедительно показывает Бодрийяр, в силу хорошо известного возвратного процесса и сама жизнь оказывается всего лишь «доживанием, детерминированным смертью» [7, с. 236]. Порочный круг замыкается: нейтрализация мысли о смерти означает не-мыслие вообще, а «не мыслить», как четко формулирует Бадью, означает и «не

сопротивляться», и «не рисковать идти на риск» [3, с. 103]. Такое бытие уже перестает быть хайдеггеровским бытием-к-смерти, предполагающим обдумывание смерти, мышление в виду и вблизи нее, существованием в её горизонте и заботу о себе. Напротив, нерешимость и нежелание думать о смерти переключает человека в режим без-заботности. Установки общества потребления: вместо заботы о смерти – беззаботность, взамен влечения к ней – раз-влечения вне ее.

Жажда вырваться из картонно-пластикового мира к подлинному, прорваться на *ту сторону* реальности пробивается в свободном порыве к смертоносному: «Поскольку взрыв – это всегда обещание, он *есть* наша надежда... Чтобы сердце реактора раскрыло, наконец, свою горячую мощь разрушения, чтобы оно убедило нас в присутствии» [8, с. 81]. Жак Деррида пишет о *даре* смерти: о дарении и обретении себя себе через смерть. В мире сменных деталей и заменимых сотрудников только в смерти обретается полная уникальность: экзистенция дара исключает любую замену. В обществе контроля именно смерть остается неподконтрольной точкой, рубежом свободы. По словам Деррида, именно «эта забота о смерти, это пробуждение внимания к смерти, это наблюдение за нею, это сознание, которое смотрит смерти в лицо, есть другое название свободы» [9, с. 132].

Когда важнейшим навязчивым состоянием времени становится «не-мысль», то на его фоне куда отчетливее видны события мысли – события про-думывания-жизни и додумывания-до-смерти. Образ смерти, *живущий* в голове, поляризует выбор: не-мыслие или мысль, без-заботность или забота, без-дарность или дар. Оттягивание смерти или принятие её. В то время, как по одну сторону символических баррикад имеет место массивированное разжиженное не-думание, имитирующее *освобождение от смерти*, по другую их сторону обретает реальность решительное *освобождение в смерти*.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аронсон О. Трансцендентальный вампиризм / О. Аронсон // Синий диван. – 2010. – № 15. – С. 25-46.
2. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти / Ф. Арьес; [пер. с фр.; общ. ред. Оболенской С. В.; предисл. Гуревича А. Я]. – М. : Прогресс, 1992. – 528 с.
3. Бадью А. Можно ли мыслить политику? : краткий трактат по метаполитике / А. Бадью; [пер. с фр. Б. Скуратова, К. Голубович]. – М. : Логос, 2005. – 240 с.
4. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / А. Бадью; [пер. с франц. В. Е. Лапицкого]. – СПб. : Machina, 2006. – 126 с.
5. Барт Р. Фрагменты речи влюбленного / Р. Барт; [пер. с фр. В. Липицкого; ред., вступит. ст. С. Зенкина]. – М. : Ad Marginem, 1999. – 431 с.
6. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской]. – М. : Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с. – (Мыслители XX века).
7. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр; [пер. с французского и вступительная статья Зенкина С. Н.]. – М. : Добросвет, 2000. – 387 с.
8. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр; [пер. с французского и вступительная статья О. А. Печенкиной]. – Тула : Тульский полиграфист, 2013. – 204 с.
9. Деррида Ж. Дар смерти / Ж. Деррида; [пер. с англ. Ю. Азаровой] // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – Х., 2002. – Ч. 1. – № 552 / 1. – С. 120-152.
10. Канетти Э. Масса и власть / Э. Канетти // Тень парфюмера : [сборник работ]. – М. : Алгоритм, 2007. – 288 с.
11. Москвин Д. Е. Политическая танатология: методологические наброски / Д. Е. Москвин // Дискурология: методология, теория, практика : [доклады второй международной научно-практической конференции, посвящённой памяти Жана Бодрийяра] / [под общ. ред. О. Ф. Русаковой]. – Екатеринбург : издательский Дом «Дискурс-Пи», 2007. – С. 27-29.
12. Нанси Ж.-Л. Прощайте, вампиры / Жан-Люк Нанси; [пер. А. Гаражи] // Синий диван. – 2010. – № 15. – С. 89-92.
13. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Дегуманизация искусства. Бесхребетная Испания : [сборник работ] / Х. Ортега-и-Гассет; [пер. с исп.]. – М. : АСТ, 2008. – 347 с. – (Philosophy).

14. Перцева А. А. Тема смерти в этносоциологической перспективе : [электронный ресурс] / А. А. Перцева // Арктогея – философский портал. – Режим доступа: <http://arcto.ru/article/1586>.
15. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978-1979 учебном году / М. Фуко; [пер. с фр. А. В. Дьяков]. – СПб. : Наука, 2010. – 448 с.

УДК 1:3 + 1:93

Ilyin I. V.
V. N. Karazin Kharkiv National University

JEAN BAUDRILLARD IN THE MIRROR OF THE BRAND

The author analyzes the criticism of Marxism by Jean Baudrillard that based on the Lacanian concept of «the mirror stage». This analysis leads to the clarification of Marx's theory of the ideal-mirror that undermined the theoretical fetishism of both French philosophers. Further, the author examines the metaphor and meaning of the phenomenon of the mirror in the context of the transformation of commodity into the brand by studying of a department store that appeared in the second half of the XIX century in Western Europe. In this space the capitalists reflexively subsumes-produces the worker-consumer through the specific arrangement of mirrors, translating its class identity to the bourgeois habitus in the department store. Thus, a worker is not the one who is reflected in the «mirror» of the brand, but his inverted, criticized image from the point of demand of the surplus that necessary to capital, from the point of view of the desire of capital.

Keywords: mirror, brand, fetishism, department store.

У статті аналізується критика Жаном Бодріаром марксизму, підставою для якої є лаканівська концепція «стадії дзеркала». Цей аналіз призводить до з'ясування того, що у Маркса присутня теорія ідеального-дзеркала, яка підриває фетишизм розуміння дзеркала у обох французьких філософів. Далі автор розбирає значення метафори та феномена дзеркала в контексті трансформації капіталізму – його брендизації на прикладі виникнення універмагу в другій половині XIX століття. В універмазі капітал рефлексивно підпорядковує-виробляє робочого-споживача за допомогою пристрою дзеркал, транслюючи його класову ідентичність в буржуазний габітус. Таким чином, в «дзеркалі» бренду відбивається не той, хто в нього дивиться, але його інвертований, критикований образ з точки зору необхідної для капіталу додатковості, з точки зору бажання капіталу.

Ключові слова: дзеркало, бренд, фетишизм, універмаг.

В статье анализируется критика Жаном Бодрийаром марксизма, основанная на лакановской концепции «стадии зеркала». Этот анализ приводит к выяснению того, что у Маркса наличествует теория идеального-зеркала, подрывающая фетишизм понимания зеркала у обоих французских философов. Далее автор разбирает значение метафоры и феномена зеркала в контексте трансформации капитализма – его брендизации на примере возникновения универмага во второй половине XIX века. В универмаге капитал рефлексивно подчиняет-производит рабочего-потребителя посредством устройства зеркал, транслируя его классовую идентичность в буржуазный габитус. Таким образом, в «зеркале» бренда отражается не смотрящий в него, но его инвертируемый, критикуемый образ с точки зрения необходимой капиталу прибавочности, с точки зрения желания капитала.

Ключевые слова: зеркало, бренд, фетишизм, универмаг.

I would study a function of mirrors in department stores, but firstly answer to Jean Baudrillard's criticism of Karl Marx that based on the concept of «the mirror stage» of Jacques Lacan. This answer allows us to find the concept of a mirror in the concept of the commodity form in Marx's theory, but also will provide a definition of mirror in the historical transformation of commodity into the brand. Further, it is important to note the procedural character of this phenomenon which means that creation of the «mirror double» of a capitalist by symbolical, socio-spatial «embourgeoisement» of the worker, encounters with impossibility through to the immanent contradictions of capitalism.

According to Jean Baudrillard in «The mirror of production», Marx supposedly found his reflection in a mirror of political economy. This event made forming impact on Marx's identity,

having made him precisely that Marx, how he knew about himself (and known, to all appearances, today) – the carrier of «a productivist ego», thinking of production as a paramount importance. This reflection, according to Baudrillard, played an evil joke with Marx, having deprived him of the opportunity to go beyond ideology of production, and broadly, beyond the limits of the project of Enlightenment, with its rational eschatology, a substantialism and teleology, and expedient usefulness of nature (signified) as an object of transformation of labor (signifier). Hence also follows, according to Baudrillard, a false expansion of this mythologeme in Marxism onto the whole history of civilization. Marx appeared in the sphere of imaginary of political economy (production, work, use value) by being reflected in «the mirror of production»: «<...> through this scheme of production, this *mirror* of production, the human species comes to consciousness [*la prise de conscience*] in the *imaginary*. Production, labor, value, everything through which an objective world emerges and through which man recognizes himself objectively – this is the imaginary» [2, p. 20] [italics in the original – I. I.]. Thus, Baudrillard said that it is necessary to move further from Marx, beyond the political economy and to study the thin and totalitarian power of the modern capital in the form of monopoly of code, domination of free-floating signifiers, the sign form which is the cornerstone of both use and exchange value, and a cornerstone of all ensembles of the social relations; it is necessary to trace more precisely a process of transformation of all ensembles of the social relations into the operational structure of a sign.

However, Marx warned about this self-reference character inherent in the capital: «<...> capital has one sole driving force, the drive to valorize itself, to create surplus-value, to make its constant part, the means of production, absorb the greatest possible amount of surplus labour» [16, p. 342]. And in this regard, Marx specified that the capital will make all workers its own reflection, or as Baudrillard writes, reflection in «the mirror of production»: «<...> general industriousness has developed (under the strict discipline of capital) and has been passed on to succeeding generations, until it has become the property of the new generation» [20, p. 85], that becomes, according to Marx, at the same time realization of a great historical mission of the capital and its end.

But I think that Baudrillard, criticizing «the mirror of production» got to other mirror – a mirror of a sign, a sign form, claiming that «[t]he monopolistic stage signifies less the monopoly of the means of production (which is never total) than the monopoly of the code. <...> the signified and the referent are now abolished to the sole profit of the play of signifiers, of a generalized formalization in which the code no longer refers back to any subjective or objective “reality”, but to its own logic» [2, p. 128]. **But how then Baudrillard can criticize Marx who was quite recognizing reflectivity, mirror-ness of the capital, its self-reference character, and to accuse him of «specular reflection» in the mirror of political economy?** *Statement of a problem* of the present article is defined by this question, and the answer to it defines its *purpose*. However, Baudrillard thereby involuntarily set *the task* of an explanation of the metaphor of a mirror and determination of its place for the theory and practice of capitalism, and research of the meaning of a new stage of self-reference character, «reflectivity – mirror-ness» of the capital which he declared in his work.

Relevance of this research is caused by need to comprehend Baudrillard’s criticism of Marx not from the point of view of his key substantial provisions, but using one of the most important metaphors used in this criticism. It allows not only showing insolvency of this criticism, but also is the essential help for research of those transformations of capitalism which happened since the time of Marx. As a key for the analysis of these transformations will serve an attempt to conceptualize Marx’s thoughts of mirror-ness reflexivity of capitalist relations of production.

Degree of a readiness of the questions raised in this article is very small. It is obviously possible to allocate as the closest to our research Elisabeth Carlson’s thesis «City of Mirrors: Reflection and Visual Construction in 19th Century Paris» where the author presented mirrors not as a metaphor but as «an integrated component for fetishization of goods; the mirror reproduces everything that is placed opposite to it, turning goods into illusion» [6, p. 9]. However, the author shows how mirrors transformed social spaces of Paris and became key factors for disciplining of a gaze, visual pleasure, and also infinite multiplication of city space.

Novelty of this research is defined by the analysis of a metaphor of a mirror in the Baudrillard’s critique of Marx; conceptualization of mirror-ness reflexivity of capital in Marx’s theoretical heritage; the analysis of use of a mirror in department stores of the XIX century for

production of consumers, workers embourgeoisement and also the proof of a role of mirrors in this process.

It is necessary to pay attention that Baudrillard, speaking about a mirror, refers to Jacques Lacan's concept – «the mirror stage». What does Lacan mean in his concept of «the mirror stage»? In the article «The Mirror Stage as Formative of the *I* Function as Revealed in Psychoanalytic Experience» Lacan writes that during the period from 6 to 18 months the human baby recognizes himself in a mirror. Being integrally biologically unformed, without being able to walk and so forth, the baby perceives the image in a mirror with triumph because this image gives him / her, according to Lacan, wholeness (Gestalt) and an anticipation of its growing. Thanks to this recognition child receiving an ego, thereby an anticipation of (an ideal ego, that is the image in a mirror) his present and the past (Lacan describes this last as disturbing and uncomfortable feeling of «bits and pieces», fragments instead of wholeness) opens to the child. Together with this identification with an image the child falls into misunderstanding (*méconnaissance*): first, because considers the ego as property of reflection, and secondly, distracts from the disorganization beyond a mirror, from fragmented reality for joyful experience of wholeness in a mirror. Thus, identification, discovery of the self happens occurring through alienation in an image. Specular *I* precede, according to Lacan, social self: «<...> the subject caught up in the lure of spatial identification, turns out fantasies that proceed from a fragmented image of the body to what I will call an «orthopedic» form of its totality – and to the finally donned armor of an alienating identity that will mark his entire mental development with its rigid structure» [13, p. 78]. However in other works written after this article, Lacan started developing the concept, bringing into it the relations between parents and other children. So, now a mirror is conceptualized not as the object-sensual mirror, but as a metaphor of other children – and here the baby mirroring those feelings in case of crying, pain, etc., that is identifying with them [13, c. 92]. The context of a mirror stage extends to understanding of importance of an exchange of gazes between the child and the parents [13, p. 55, 56], using of language by the parents and gestures in a case with recognition in a mirror of the child (e. g. “Here, look in a mirror. It's you!”). Also Lacan addresses to Hegelian slave-master dialectics for the explanation of an identification with an image: «the slave identifying with the despot, the actor with the spectator, the seduced with the seducer » [13, p. 92]. On the one hand, seeing itself in a mirror, creating, so to speak, substance of reflection by the own body, the child subject itself, becomes the slave of the own reflection, and reflection «take one's own line» in consciousness of the child, bringing inexpressible pleasure, the primary narcissism. On the other hand, if to understand a mirror as the Other, then other children becoming «masters», and forming an ego of child depended from relations with them; only through slavery the child can come to freedom: «<...> in the movement that leads man to an ever more adequate consciousness of himself, his freedom becomes bound up with the development of his servitude» [13, p. 148].

In the article «On My Antecedents» Lacan claims that «[t]he mirror stage establishes the watershed between the imaginary and the symbolic» [13, p. 54]. What does it mean? From the Lacanian point of view of imaginary in the «mirror stage» is in an image of the child, introjection into the child as an ideal ego, and also as object of fantasies and desires (narcissism). Imaginary in this case gives to the child appearance of independence, self-determination, autotelic self. But at the same time, symbolic designates the sphere of language, and in a mirror stage it has crucial meaning, that is without communication, gazes from Big Other, an identity of the child will not be created: «<...> invisible traces of alterity, impressed upon the body-image by desire / fantasy-conveying Others (with their gazes, voices, demands, loves, jouissance, and so on), are infused into the visible avatars of this estranging, ego-level identity, this «self» created and sustained within a crucible of unsurpassable otherness» [11, p. 6]. But that's the trick of «the mirror stage»: the child ignores this presence symbolical in this process, primacy of language, by being captivated by the power of the image.

Thus, coming back to Baudrillard it should be noted that using «the mirror stage» of Lacan for an explanation of a position of Marx, he (Baudrillard) thereby pointed to the undoubted dependence on Lacanian methodology. Both Lacan and Baudrillard give preference to the language, a symbol, an image in definition of conditions which determine production of the identity. Baudrillard obviously chose non-Marxist approach to this problem, and this fact determined his further conclusions. The mirror in a case with the child and Marx is positivistically understood both as an object, and as a metaphor for gazes, gestures and so forth of other people, Other.

Though at the same time the mirror is a spatial phenomenon *per se*, it is an object which refers to space, pays attention to it. Michel Foucault notices that a mirror is «<...> a utopia, since it is a placeless place. In the mirror, I see myself there where I am not, in an unreal, virtual space that opens up behind the surface; I am over there, there where I am not, a sort of shadow that gives my own visibility to myself, that enables me to see myself there where I am absent: such is the utopia of the mirror. But it is also a heterotopia in so far as the mirror does exist in reality, where it exerts a sort of counteraction on the position that I occupy. From the standpoint of the mirror I discover my absence from the place where I am since I see myself over there» [9, p. 23]. The mirror is non-(mis)placed space, but at the same time the inverted indication of a real place. Henri Lefebvre is much closer approaches to the socio-spatial interpretation of a mirror: «Into that space which is produced first by natural and later by social life the mirror introduces a truly dual spatiality: a space which is imaginary with respect to origin and separation, but also concrete and practical with respect to coexistence and differentiation» [14, p. 186]. That is, a mirror, reflecting, but transforming, though remaining similar to the original. The mirror differentiates, being identical and identifies, being different. The mirror is a phenomenon of social space which it is necessary to treat concretely and practically, from the point of view of utopias and heterotopias of social space. And for Lacan and Baudrillard a mirror refers to the transformations in the subject (the child becomes self, and Marx becomes the preacher of a rational eschatology). In a word, all these thinkers addressed to consequences of mirror existence, instead of its reasons. Without being to establish the causes of the phenomenon of mirror it is very possible to receive the limited version of its consequences.

Marxist notion of ideal-mirror. Answer to Baudrillard

However, none of the above mentioned French thinkers problematize «fantastic» possibilities of a mirror – whether to produce the subject as in case of Lacan and Baudrillard, or to invert, double the social space, as for Foucault and Lefebvre. The mirror is «fantastic» and «transcendental», as well as commodity that Marx notes, with its fantastic quality – exchange value. However, if, say, a bread possesses the value and the financial markets possess ability to self-valorization at own will as in the fairy tale «Sweet Porridge» of Brothers Grimm where the magic pot needed to be told «Cook, little pot, cook!», and porridge cooked without stopping. If so, then it is really quite possible to imagine a result of such reasoning – the modern civilization should go eternally spin around itself, with the immutable satellites – simulations, simulacra, value, signs, images and so forth. Moreover, Marx from the point of view of such reasoning will appear as the adherent of magic, transcendental things, the conductor of a rational eschatology. But after all Marx did not stop with analysis of the commodity form on recognition of the fantastic nature of these modern «things» (in his time, fantastical exchange value). He specified that the value cannot be found in the substance of a commodity, but thus it extremely «is inherent» in it, – commodity, as Marx said, is «sinnlich übersinnliches Ding» [17, p. 85], that is sensually supersensual thing. And Marx writes further: «[t]he price or money-form of commodities is, like their form of value generally, quite distinct from their palpable and real bodily form; it is therefore a *purely ideal or notional form* (ideelle oder vorgestellte Form)» [17, p. 110] [my italics – I. I.]. What does ideal form means according to Marx? «<...> the ideal (ideelle) is nothing but the material world (Materielle) reflected in the mind of man, and translated into forms of thought» [17, p. 27]. And what does material world means at Marx? Here examples of the established use of this word in «The German ideology»: «materielle Tätigkeit und den materiellen Verkehr» [18, p. 26], material activity and material communication as basis for ideas, representations and so forth., «materielle Produktion» [18, p. 27], production of goods; «materielle Macht der Gesellschaft», material force of society as basis for domination of ideas of ruling class [18, p. 46] etc.

Thus, value is an ideal form of concrete historical material social relations of production. Not for nothing through «or» Marx uses «vorgestellte» to designate that value *represents* not immanent attribute of commodity, but ensemble of the social, material relations. The mystery of a commodity form of a product is that it represents to people thing-like character of the products of their work, which is the social relations of people are made as the social relations of things because of the social, material relations are carried out by the isolated producers and so forth. And therefore, it seems, that exchange value is a feature of the commodity same as the ability of the capital to self-valorizing is the

attribute of the means of production of the capitalist. The fetishism, according to Marx, is when socio-historical attributes of objects, their *ideal or represented form* seems to be the natural attributes of these objects. The ideal form is a mold of social and material activity of people which is embodied in all set of material culture of civilization. Therefore to understand any object, from the point of view of Marx, it is necessary to understand what it represents, and on the other hand to make any object it is necessary to find schemes and forms, images of form-building, ideal activity of people, that is to learn to use a spoon, language, rules of behavior, art and so forth.

Now turn to the article «Dialectic of the ideal» of Evald Ilyenkov to understand for more specifically the meaning of the concept of the ideal. So, he writes: «There is no doubt that the “ideal” so understood – i. e., as the universal form and law of existence and change in diverse, empirically perceptible phenomena given to a person – becomes apparent and established in its “pure form” only in historical forms of intellectual culture, in socially significant forms of its expression (its “existence”» [10, p. 155]. The ideal form, thus, cannot be «seen», «felt» in object, on the physical level because it is a special «press» (as Ilyenkov precisely noticed in other place) of social and material activity of civilization, objectivized in the object, it is a form of an activity without an object, a social form of an object, but beyond its objectness: «At the end of every labour process, a result emerges which had already been conceived by the worker at the beginning, hence already existed ideally (ideell)» [16, p. 284]. That is, the person carries out activities according to socially developed schemes, norms of this activity, reproducing ideally social and collective, historical experience of the relations of people with this activity, with this object. **Therefore, understanding the mirror positivistically, as if it has some immanent properties, above-mentioned French philosophers omit this ideal form, in fact, interpret a mirror as a fetish, and, therefore, recognized certain sociohistorical «print» for destiny of this object.** Ideal – is «a relationship in which one sensuously perceived thing, while remaining itself, performs the role or function of representing quite another thing (to be even more precise, it represents the universal nature of that other thing, that is, something “other” which in sensuous, corporeal terms is quite unlike it), and in this way acquires a new plane of existence» [10, p. 174]. For example, material connection of labour of workers, as Marx writes, «the interconnection between their various labours confronts them, in the realm of ideas, as a plan (ideell als Plan) drawn up by the capitalist, and, in practice, as his authority, as the powerful will of a being outside them, who subjects their activity to his purpose» [16, p. 450]. It means that «plan» represents the summarized expression of domination of private ownership (and not of the «realm of ideas» as in translation of volume one of «Capital» by Ben Fowkes) on means of production; existence of labor power freed from means of production and therefore its dependence on the will of the capitalist.

Moreover, Marx compared the concept of the ideal with the mirror (Spiegel). Mystery of a commodity form reflects (*zurückspiegelt*) to people their thing-like relations under capitalism [17, p. 86]. Commodities «look into» each other as into mirrors: «The value of a commodity, the linen for example, is now expressed in terms of innumerable other members of the world of commodities. Every other physical commodity now becomes a mirror (Spiegel) of the linen’s value» [17, p. 155]. The commodities reflect to other commodities its value, substance of their identity – quantity of the social labor expended for their production, abstract social labour. In this sense, as Marx writes, the persons are similar to commodities: «<...> a man first sees and recognizes himself (in German: *bespiegelt*) in another person. Peter only relates to himself as a man through his relation to another man, Paul, in whom he recognizes his likeness. With this, however, Paul also becomes from head to toe, in his physical form as Paul, the form of appearance of the species man for Peter» [16, c. 144]. The most eloquent fragment where Marx uses both, the concept of the ideal and mirror concerns the ancient societies with undeveloped productive forces: «These real limitations are reflected (in German; *spiegelt sich ideell*) in the ancient worship of nature, and in other elements of tribal religions» [16, p. 173].

What does it mean? Marx understood specular background of the ideal and danger which conducts to identification of an object and an ideal form of an object – a fall into fetishism. Moreover, Marx specified that the commodity fetishism is the objective characteristic of the social relations under capitalism and it’s not a subjective mistake, but the objective and ideal fact of the capitalist social relations. The theoretical fetishism – identification of concept and sensual perceived objectness – is the content of ideal world under capitalism. Thus, the theoretical fetishism is guaranteed by the

objectivity of commodity fetishism. When Baudrillard claims that Marx fell into «the mirror of production», he did not notice that Marx already has a theory of the ideal-mirror which serves not for a fetishization, but for a critique of capitalism. Baudrillard's theoretical fetishism reveals itself in his thoughts concerning totality of semiurgical manipulation and monopoly of the code. Exactly here Baudrillard was reflected in really functioning semblance mirror of capitalism. Besides, it is proved also while he refers to «the mirror stage» of Lacan. When Lacan describes the child captivated by his reflection in a mirror, consigning to oblivion the Others, omitting symbolic sphere, and also the slavery in imaginary, it means that in Marx's language is designated by commodity fetishism: when in commodities one can see only commodities, when the child sees in a mirror only himself. No wonder that Lacan recognized that the prerequisite of his concept of «the mirror stage» was the Marxian analysis of a relative form of value [12, p. 81].

This circumstance also complicates Baudrillard's attempt to criticize Marx by means of Marxian-inspired Lacanian concept. In the same time, the child actually don't reflecting in a mirror (as it was cleared by Lacan in later version of «the mirror stage»), but those desires, fantasies projected by Others did. As Marx showed earlier, that commodities aren't reflected in commodities (though it actually occurs, as well as in a case with the child), but those relations between producers, when the qualitatively definite kind of labour (we could tell, labour of the tailor) is expressed through the quantity of the abstract labour, deprived of distinctions, that is through a value form, and only then a fabric can be exchanged for, say, bread. **However for Lacan the ideal corresponds to image, language, in a separation from material practice. Therefore, both in object (after all, the early version «the mirror stage» means sensual and tactile subject – a mirror) and as an ideal form (Other without any further definitions), the mirror remains taken for granted.** Therefore it is necessary to investigate a mirror as an ideal form, as the sensual and tangible object representing set of the material and social relations, just as gold «is it the material representative (der materielle Repräsentant) of general wealth» [21, p. 103], that is such social relations in which the wealth produced in the form of a huge accumulation of things. At the same time **Lacan and Baudrillard's theories need to understand that «the mirror stage» is connected with the real transformation of capitalism, if their theories assign primary importance to the mirror-ness and reflexivity in the production of the subject. It is necessary to assume that Marx's anticipation of the general discipline which capital will bring up in workers, in other words, the capital will reflexively, specularly subordinate workers to itself, – this an anticipation began to transform into tangible forms.**

The mirrors in the department stores. Turning commodities into brands

Ralph Cheyney in his «Hints on How to Merchandise», published in 1928, notices: «You probably realize the value of mirrors of brightening the store and expanding its size, but they also please the womenfolk – who do eighty percent of the buying in America today» [cited by: 6, p. 157]. Striking example of an «immense collection of commodities» (ungeheure Warensammlung [21, p. 15]) in the second half of the nineteenth century was a department store. Unlike former forms of retail trade, the department store represented a pure, aired, light receptacle of shops, cafes and so forth. In department store commodities were paraded, instead of hidden in boxes as it was in former shops. Mirrors in the sensual and tactile form were used as it was noted by Cheyney, for increasing a quantity of commodities without the actual their increasing, and also repeating reflection of light of candles, and then and electric lamps. Mirrors increased space, made it infinite, autoreferential, closed, «narcissistic». Jacques Derrida describes commodities from the point of view of its mirror-ness: «<...> this whole theatrical process (visual, theoretical, but also optical, optician) sets off the effect of a mysterious mirror: if the latter does not return the right reflection, if, then, it phantomalizes, this is first of all because it naturalizes» [8, p. 195]. **On the surface this theatrical process in department store reflected only commodities, but a spatial practice of department store transformed commodities into brands.**

Women from middle and working classes thanks to mirrors could see itself as a part of space; see hers from outside without gazes of others. This reflection in a mirror showed to the women who is she is now and whom she can be because of the commodities surrounding it. The mirror, on the one hand, reflected the women, but at the same time, reflects the surrounding magnificence of the

commodity world on this surface. In a mirror there is only its reflection with desired commodity. There is a double fetishization – at first, commodities, and then the consumer. Not only an admiring itself, but also an admiring itself what can become in the future with these commodities. More precisely, it is both dimensions merge into one. Jacques Lacan specifies that bringing the child to a mirror on walkers (trotte-bébé), and its exultation owing to the image, a sense of completeness, promising of a growing, that his future shown in a specular reflection (image) opens a dimension of history for the child. The consumer (middle class, the proletariat) finds new self in a department store instead of cares, working life, continuous postponement of pleasure. In department store the mirror reflects the consumer (and in this act creates it) without barriers to desirable goods, without restrictions in pleasure, and with thirst of finding of him/herself in kingdom of freedom. **The capitalists organized department stores as spaces for production of the consumer, and also sensual – not only visual which Derrida mentions, but also audial, after all in many department stores one could hear live music and so forth – image of commodities in mirrors, quarantining any possibility of the overcoming own domination, because of freedom, free time now possible to find in this place at last.** Access to the other society, to all appearances, beyond capitalistic, other self is given in this space: «Free access, the freedom to look with no obligation to buy, was the initial element in this formulation. Perhaps for the first time, a woman could «circulate on her own, unattended, without interference from anyone and without rendering account to anyone». <...> There was a freedom within the store situation that was not often duplicated in other areas of a woman's life» [1, p. 189]. This spatial practice was a condition sine qua non of the transformation of commodities into a brand as carrier of a certain project of life, legitimated by the capital.

However, as in a situation with «the mirror stage» the child does not notice, that he is not reflected in the mirror, he is not a subject actually (though becomes one), but the object of desires of parents, as well as shopsellers served in a department store as a mirrors of desire of the capital – production of surplus desire – for consumers. Hence in the Canadian department store Eaton the attention was heavily paid to appearance, personal qualities and behavior of shopsellers [3, p. 110]. Right outward appearance was maintained through participation in sports trainings, competitions, healthy nutrition, the correct bearing, and also obligatory rules of what to dress and how to keep oneself with the client [3, p. 117]. In 1900 Eaton issued the whole list of violations of the rules of etiquette. For example, it was inadmissible to sellers to gather and to talk, clean nails, to ruminate or take a tobacco, to speak loudly, to harm to department store property and so forth [3, p. 121]. The special attention was paid to hands as they carry out important function when the commodities are offered, sale. Even the contents of the speech, tone and mood of the worker-seller were strictly regulated by the capitalists: «Eaton's Winnipeg staff magazine also tried to guide employees' selling strategies. "Don't sell things <...> sell happiness", one article stated, and then continued: "Don't sell clothes – sell personal appearance and attractiveness <...> Don't sell furniture – sell a home that has comfort and refinement and the joy of living. Don't sell toys – sell gifts that will make children happy <...> Don't sell books – sell the profits of knowledge <...> Don't sell radio sets <...> sell the beauty of music"» [3, p. 123].

Thus, in addition to the seductive spatial practice of department store shop sellers served as direct conductors of buyers, including and workers, in the world of consumption, unpunished pleasure, in the world of hedonistic values. But thus, being agents of temptation and pleasure, shop sellers submitted to accurately established rigid rules of morality of work. In other words, the morals of work extended on self-creation of them as healthy, clean, respectable, subject. The morality of work assumes now the moment of surplus, free, hedonistic, bourgeois taste. From now on it is not enough to be the productive worker, now it is necessary to be also real bourgeois consumer, the expert of «how» of the objects, caring of the pleasures of life outside the kingdom of need since bourgeois habitus assumes «<...> demand of art a high degree of denial of the social world and incline towards a hedonistic aesthetic of ease and facility, symbolized by boulevard theatre or Impressionist painting» [5, p. 176]. After all, the main attention of taste of the bourgeois concentrates on a form, on the infinite game in analogy, interpretation, regardless of a social context and class teleology. The desire of the capital is reflected in shop sellers in order that then subjectivated in the consumer. **In a mirror the consumer sees not himself, but the incarnate desire of the capital. More precisely, the desire of the capital to increase without any reference is embodied in a mirror, so, the consumer joins this reflexive game.** But if for Marx self-expansion of the capital was

explained by labor exploitation in the course of production of commodities, in a case with the department store production of certain subjectivity (the consumer) and also the carrier of the desire of the capital – the shop seller – turns into work. Therefore commodities in department store already possess political value – transformation of the worker into the bourgeois consumer. The commodities become the representative of the desire of the capital.

Michel Foucault in his «Of other spaces» writes, that «[t]he present epoch will perhaps be above all the epoch of space. We are in the epoch of simultaneity: we are in the epoch of juxtaposition, the epoch of the near and far, of the side-by-side, of the dispersed» [9, p. 22]. Beside an utopia as an unreal place, Foucault distinguish another form of space – a heterotopy: «There are also, probably in every culture, in every civilization, real places – places that do exist and that are formed in the very founding of society – which are something like counter-sites, a kind of effectively enacted utopia in which the real sites, all the other real sites that can be found within the culture, are simultaneously represented, contested, and inverted» [9, p. 24]. Heterotopy pulls together different spaces which beyond it are incompatible. In the heterotopias there is another order of time (heterochronies), they always include a special order of opening and closing, the admission. Heterotopy in the relation to all other space are illusion space, showing that real life is illusory or «other, another real space, as perfect, as meticulous, as well arranged as ours is messy, ill constructed, and jumbled» [9, p. 27]. The department store is, in fact, a heterotopy of capitalism. Here capitalism is organized is not inconsistent but representing the project of life, the project of subjectivity.

When capitalism organized the project of legitimated life, then it transforms commodities into the brands. In department store another time is started – a primacy of pleasure in the present time, an instantaneous pleasure. Life is reflected in the mirror of department stores in inverted and criticized way (Is it possible to look so and so? How could you put these on you? Aren't you ashamed of yours manners and outward appearance?); work and rest, public and private space are pulled together, or, to be exact, the public space is privatized, quarantined in the private space. Everyone, who looks in a mirror, is subjected to the desire of the capital – to make oneself as it's mirror double. **The mirrors in department store carries out a role of means of a subjectivation, but at this time the department store has to be understood as a brand of capitalism, that is in this space capitalism creates the organized and idealized image of life which it legitimates, life which is worthy to live for. For this reason in a department store there is not only commodities are represented, but also and all ensembles of the fetishized social relations of capitalism, including that subject who reflects the desire of the capital – the shop seller initiating a consumer subjectivation. The commodities become brands, that is, refers to the bourgeois project of life, an ideal of the social relations (including in an image of the shop seller – pure, clean, and respectable and so forth). The commodities – shown in a mirror that is in the virtual space, taken in totality in the image – prove commitment of the capitalism to life, to pleasure, freedom and free time.**

The commodities become brands exactly through spatial practice of department store – the tempting atmosphere, seductive and provocative shop sellers. Both of these moments unite in a mirror – a phenomenon of a mirror as sensual object and as a metaphor (an ideal form). Without having seen itself in a mirror, the person does not become a consumer; without having become the mirror double of the capital, the shop seller will not create the consumer. Therein lies a double function of the mirrors in the course of the transformation of commodities into the brands. On the one hand, the mirror places commodities (and the person) in the space of consumption, and with another, reflects the project of life, legitimated by the capital. For example, George Dufayel with his The Grands Magasins Dufayel in France created at the end of the nineteenth century a brand from the process of transformation of the working class in the consumer. First of all, it concerned with that part of the working class which worked for him. Together with a savings fund for postponement of money for future purchases in department store and the insurance fund, and also with acts of paternalistic charity (e. g., providing the worker, the victim of a fire, all necessary, including housing; the general dinners), – Dufayel sought to prove and show that he is a friend of the worker, «provider of opportunities both cultural and financial, and largely (not single - handedly, no!) responsible for bringing working-class Paris into the modern era of mass-produced convenience and plenty. Dufayel <...> attract the working class to participate in a new consumer society that was anything but

traditional. He created an image of his company that encouraged the public to associate it with his own personal image» [23, p. 119].

The capital in the form of a brand provokes a special form of life, to all appearances, deprived of any exit to a social-class context, economic exploitation and so forth. ***The capital produces life as the commodity, in the form of the special commodity – a brand. The brand means production of a legitimated form of life by the capital, provoking a subjectivation of workers in a bourgeois habitus by means of the arrangement of the mirrors.*** Through a brand the spatial revolution occurred which is absolutely unnoticed by all critics of capitalism after Marx, consisting in the domestication of workers, creation of the cultural infrastructure of production of bourgeois subjectivity of the worker. The commodities are transformed to a sample of the form / norm of life under capitalism; formation of the worker as the mirror double of the capital, that is the reflection of desire of the capital. Spatial revolution shows itself in the heterotopias of a brand, showing to all capitalist society how it is possible to live under capitalism, without changing its fundamental structures. Physically healthy, spiritually developed, moral individual is an ideal. ***The aestheticized space serves as means for the production of the moral worker. Marx arguing with bourgeois socialist, wrote that they want to have «the bourgeoisie without a proletariat», that is want to keep capitalism, but without its bad sides*** [19, p. 69]. «The bourgeoisie without a proletariat» also can mean, in our case, formation of the bourgeois habitus in proletarians, translation of class identification in the area of moral self-improvement and the aestheticized everyday-ness of family life, that is, in a word, «the bourgeoisie without the proletariat» means reflection in the mirror of the brand.

The Victorian advertising can serve as an example of such reflection in the second half of XIX century, where «[t]he commercial woman had a focus on pleasure that necessarily required leisure. The recurrent motif of the woman looking into her mirror amplifies this commercial ideal <...> In advertisements, the beautifying effects of Erasmic Soap and Beecham's Glycerine and Cucumber Powder, for example, facilitate a satisfying reflection. They seem to create beauty or at least they improve the viewer's perception of her reflected image. These advertisements suggest that the ideal woman was self-absorbed and pleasure-oriented enough to delight in her own reflection» [15, p. 42]. In the context of a department store, and also the double functioning of a mirror of a brand it is necessary to mention the short film of Allan Forrest «The face in the mirror («I wonder»)» (1940) [22]. In this movie the history is narrated about the man, left to make shopping at the insistence of the wife. Coming into different shops, he meets different shoppesellers – disrespectful, indifferent, useful and so forth. The central moment going after sale is that: looking of this man in a mirror with this or that product (a hat, a tube, shoes and so forth). Thus the shoppeseller describes what remarkable choice was made by him. After the commission of the successful transaction, he happily nods to the seller in a mirror, thus he is thanking. The main character buys nothing from indifferent sellers, advising them to look at their behavior in a mirror. At the end of the movie our hero comes to his work and shares the experiences from purchases with the boss. The boss noting a sad mood of our hero, brings with it a mirror and asks: «Would you buy anything from the salesmen you see in the mirror?». And the main character knowingly looks and answers with a smile: «I wonder». So, capitalists use a mirror, and in it its ideal form, for a subjectivation of the worker and also the consumer as the carriers of the brand. This subjectivation entirely concerns authenticity of the human relations. The capital wants to serve as the guarantor of human relations, the human relation to the world. Such image of it also legitimated in a brand. In a brand the capital hides its origin – the exploitation of labor. On the one hand, making the representative of a brand as the shoppeseller from the worker, and on the other, creating spaces for a subjectivation of the worker in the consumer – absolutely unpaid labor to the capital.

Colin Cremin in his «Capitalism's New Clothes» introduced a concept of ***reflexive exploitation***, which designates a process of subjection of the worker to the desire of the capital through a self-assessment, consciousness, that is through, by all appearances, autonomy from the capital [7, p. 45, 46]. Cremin gives an example of self-assessment as an incarnate form of desire of the capital – in the CV the worker has to express himself in language which will be accepted by the potential boss. And now he / she already is taken into the account not only technical skills, but also «human» qualities. ***Being reflected in a mirror of the CV, the worker seeks to grant the desire of the Other, remaining thus the independent and autonomous individual. However, in the form of***

department store the capital reflectively exploits the proletariat for a long time. It is remarkable that mirror in Lacanian sense functions as instrument of production-exploitation gained tangible form in a mirror of BMWi (the cars using electricity as fuel) in New York where the huge mirror, by means of video and computer technologies, virtually transforms passing cars to models of BMWi [4]. Here the capital shows the importance of «mirror» for its functioning. In the form of a mirror of BMWi the imagination of the subject is already even not necessary, but virtual, imagined transformation is carried out by the technological apparatus of capitalism. The potential form of passing car or, if I may, its surplus form is actually reflected in space of a mirror. The surplus desire here is autoreferential because of reflection and transformation taking place literally in the mirror (thus always having an empirical material – really passing car: there is something from a Kantian transcendentalism!), thus being desirous of the capital to make a surplus value through production of desire of the consumer (the process of subjectivation that is unpaid for the capital) and realization of this value in the act of purchase.

Summing up the result of this research, it is necessary to draw the following *conclusions*. The Lacanian concept of «the mirror stage», and Baudrillard leaning on it, are an ideal reflection of spatial transformation of commodities into the brands in capitalism, – in which together with socio-economic production-exploitation of the worker will adjoin reflectively-mirror-ness production-exploitation of the bourgeois consumer. In the mirror of the brand the capital reflects specific capitalist project of bourgeois life (subjectivity), transforming all who looks into this mirror, in potential «ghosts» (thinking in the manner of Derrida), so to speak, carriers of the brand. And this looking is ordered to the modern subject as it becomes more and more necessarily condition of its possibility.

ЛІТЕРАТУРА

1. Abelson E. When ladies go a-thieving: Middle-class shoplifters in the Victorian department store / E. Abelson. – Oxford University Press, 1989. – 292 p.
2. Baudrillard J. The Mirror of Production / J. Baudrillard. – St. Louis, MO : Telos Press, 1975. – 167 p.
3. Belisle D. Retail Nation. Department Stores and the Making of Modern Canada / D. Belisle. – Vancouver, Toronto : UBC Press, 2011. – 320 p.
4. BMWUSA. BMW i – A Window into the Near Future : [video; electronic resource]. – Mode of access : <http://www.youtube.com/watch?v=12B63umLkWU>.
5. Bourdieu P. Distinction: a social critique of the judgement / P. Bourdieu. – Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1984. – 613 p.
6. Carlson E. City of Mirrors: Reflection and Visual Construction in 19th Century Paris / E. Carlson. – University of Minnesota Press, 2006. – 311 p.
7. Cremin C. Capitalism's New Clothes: Enterprise, Ethics and Enjoyment in Times of Crisis / C. Cremin. – Pluto Press, 2011. – 224 p.
8. Derrida J. Specters of Marx: The Work of Mourning, the State of the Debt, and the New International / J. Derrida; [trans. by Peggy Kamuf]. – New York and London : Routledge, 1994. – 258 p.
9. Foucault M. Of other spaces / M. Foucault, J. Miskowiec // Diacritics. – 1986. – Vol. 16. – № 1. – pp. 22-27.
10. Ilyenkov E. Dialectics of the ideal / E. Ilyenkov // Historical materialism. – 2012. – Vol. 20. – № 2. – pp. 149-193.
11. Johnston A. The object in the mirror of genetic transcendentalism: Lacan's objet petit a between visibility and invisibility / A. Johnston // Continental Philosophy Review. – 2013. – pp. 1-19.
12. Lacan J. Formations inconscientes. Le Séminaire 1956-1957. Livre V / J. Lacan. – Paris : Seuil, 1998. – 519 p.
13. Lacan J. Écrits: The first complete edition in English / J. Lacan. – New York, London : WW Norton & Co, 2006. – 878 p.
14. Lefebvre H. The Production of Space / H. Lefebvre. – Wiley-Blackwell, 1991. – 454 p.
15. Loeb L. Consuming Angels: Advertising and Victorian Women / L. Loeb. – New York : Oxford University Press, 1994. – 240 p.
16. Marx K. Capital: Volume 1: A Critique of Political Economy / K. Marx; [trans. by Ben Howkes]. – Penguin Classics, 1992. – 1152 p.

17. Marx K. Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals / K. Marx – Berlin : Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe, 1962. – Band 23. – S. 11-802.
18. Marx K. Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten / K. Marx, F. Engels. – Berlin : Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe, 1978. – Band 3. – S. 9-553.
19. Marx K. Manifesto of the Communist party / K. Marx, F. Engels. – Peking : Foreign Languages Press, 1970. – 85 p.
20. Marx K. Marx's Grundrisse / K. Marx; [ed. by David MacLellan]. – London : Macmillan; New York : Harper and Row, 1971. – 152 p.
21. Marx K. Zur Kritik der Politischen Ökonomie / K. Marx. – Berlin : Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe, 1961. – Band 13. – S. 3-161.
22. The Face in the Mirror (I Wonder) : [video; electronic resource]. – Mode of access : http://archive.org/download/1981_Face_in_the_Mirror_I_Wonder_The_M00878_00_01_03_00/1981_Face_in_the_Mirror_I_Wonder_The_M00878_00_01_03_00.mp4.
23. Wemp B. The Grands Magasins Dufayel, the working class, and the origins of consumer culture in Paris, 1880-1916 / B. Wemp. – Montréal : McGill University Press, 2010. – 282 p.

УДК 008(477):130.2

Мищенко М. М.

Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут»

УКРАЇНСЬКІ НАЦІОНАЛЬНІ АРХЕТИПИ: ВІД КОЛЕКТИВНОГО НЕСВІДОМОГО ДО УСВІДОМЛЕНОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (ДО АКТУАЛЬНОСТІ МЕТОДОЛОГІЇ АРХЕТИПІЧНОГО АНАЛІЗУ)

Стаття присвячена аналізу українських національних архетипів та їх сучасній актуалізації. Архетипи є основами людського буття, окреслюючи місце людини в просторі, часі, історії. Національні ж архетипи відображають етнонаціональні аспекти культури і є сутнісними характеристиками нації. Актуальність дослідження українських архетипів зумовлена питанням їх осучаснення у зв'язку з новими реаліями, в яких розвивається українське суспільство та українська культура. Ці реалії в XXI столітті мають негативний характер, пов'язаний з кризою культури та духовності на фоні політичних та економічних проблем. Звернення до національних архетипів – це можливість віднайти себе в етичному вимірі (на рівні окремої людини), в національному (на рівні співвідношення себе із своїм народом, своєю нацією, традиціями) і в світовому (що проявляє себе у співвідношенні національного українського менталітету з загальносвітовими, універсальними цінностями).

Ключові слова: архетип, символ, міф, національна ідентичність, світогляд, колективне несвідоме.

Статья посвящена анализу украинских национальных архетипов и их современной актуализации. Архетипы являются основами человеческого бытия, обрисовывая место человека в пространстве, времени, истории. Национальные же архетипы отображают этнонациональные аспекты культуры и являются сущностными характеристиками нации. Актуальность исследования украинских архетипов обусловлена вопросом их осовременивания в связи с новыми реалиями, в которых развивается украинское общество и украинская культура. Эти реалии в XXI веке имеют негативный характер, связанный с кризисом культуры и духовности на фоне политических и экономических проблем. Обращение к национальным архетипам – это возможность найти себя в этическом измерении (на уровне отдельного человека), в национальном (на уровне соотношения себя со своим народом, своей нацией, традициями) и в мировом (что проявляет себя в соотношении национального украинского менталитета с мировыми, универсальными ценностями).

Ключевые слова: архетип, символ, миф, национальная идентичность, мировоззрение, коллективное бессознательное.

This paper presents the analysis of Ukrainian national archetypes and their contemporary actualization. Archetypes are the foundations of human existence, outlining place of man in space, time and history. National archetypes reflect ethnic aspects of culture and are essential characteristics of a nation. The research of Ukrainian archetypes is relevant to the issue of their modernization according to the new realities, in which Ukrainian society and Ukrainian culture develop. These realities in the 21st century have a negative nature, which is associated with the crisis of culture and spirituality in the background of political and economic problems. An appeal to national archetypes is an opportunity to find oneself in ethical (at the individual level), national (in attitude to one's own people, nation and traditions) and global (in relation between Ukrainian national mentality and global universal values) dimensions.

Key words: archetype, symbol, myth, national identity, world-view, collective unconscious.

На початку ХХ століття К. Г. Юнг в своїх дослідженнях застосовує поняття «архетипу» для позначення первинних моделей, що містяться в колективному несвідомому. *Архетип* (гр. мова – «першообраз») мислиться як прототип, первісний і першопочатковий образ. За Юнгом, у несвідомому існує група перманентних елементів, які є обов'язковим набором образів несвідомого, головним джерелом властивих всім людям основних мотивів та образів, примітивних спогадів. Окрім Юнга, дослідженням архетипів займалися Дж. Хіллман, Р. Чейз, Н. Фрай, Є. Мелетинський. Серед українських дослідників: А. Кримський, В. Даниленко, Л. Тарнашинська, А. Шестақ, А. Нямцу, Н. Зборовська. *Архетипічний аналіз* на сьогодні став методологічною засадою вивчення функціонування ідентичних образів в різних культурах. Так, Нортон Фрай розробив власну теорію літературних архетипів. Єлезар Мелетинський визначає архетипи як коди, що дозволяють декодувати тексти. Ніла Зборовська – вперше здійснила спробу означити координати української національної літератури в психоаналітичному контексті, Оксана Когут – в українській драматургії, Зоряна Лановик – визначила архетипну парадигму як всеохоплюючий метатекстуальний контекст Біблії.

Архетипи цікаві не тільки як несвідомі психічні структури, а й як культурні феномени. Безумовно, архетипи колективного несвідомого є перш за все психічними структурами, першообразами. Але з часом, відповідно до місця, часу, умов, середовища – вони стають символами та образами, набираючи форм в художній творчості. *Художнє представлення архетипів* є їх перекладом на мову сучасності. Саме в культурному та мистецькому вимірі архетипи проявляють себе перш за все. Це – перший вимір існування архетипів. Другий – це *пам'ять*, що є основою історичної, соціальної зміни буття. Архетипи тут виконують функцію соціальної пам'яті, містять в собі знання та досвід народу. «Унікальність архетипу в тому, що він постає не лише в контексті мудрого минулого, а й допомагає вибудовувати орієнтири сучасного» [3, с. 23]. В кожен момент існування народу піднімаються ті архетипічні смисли, що відповідають запитам сучасності, розуміння людей. *Грунтовне дослідження, актуалізація способу функціонування архетипічних сюжетів, образів, мотивів – можуть слугувати своєрідними сценаріями розвитку окремих народів*. Все залежить від того, які саме архетипи будуть затребувані часом, в якій формі вони знову з'являються в свідомості людей.

З позиції архетипічного аналізу можна розглянути й поняття *культурного коду*, ядром якого є народний менталітет. Визначальні риси того чи іншого народу та його ментальних рис знаходять своє втілення в культурних архетипах. Вони проявляють себе скрізь історію, культурні трансформації, фольклор, художню творчість, окреслюючи себе і в просторі сучасності. *Міжкультурну комунікацію* тоді, відповідно, можна представити як освоєння національного світосприйняття іншої культури, через вивчення культурних архетипів, значимих для народу протягом його існування, народних міфів, символів. Символи – це архетипічні уявлення, результат спільної роботи свідомості і колективного несвідомого. Система етнічних символів є системою кодування національного характеру та уявлень етносу про себе та світ. Культурні архетипи є своєрідними когнітивними зразками, на які орієнтується індивідуальна поведінка і в яких в скороченій формі зберігається родовий досвід. Чинниками формування соціокультурного досвіду є обраний тип життєустрою та географічне положення.

Українські архетипи проявляють себе як символи у міфах, казках, фольклорі, обрядах, традиціях і є узагальненим досвідом наших предків. Одним з найголовніших та значимих серед українських національних архетипів є архетип *«Дому»*. Дім, що предстає як батьківська хата, мала Батьківщина, праобраз України, а в часи складної історичної ситуації – як образ руїни, пустки, зболеної української землі. Ознака, властива менталітету українського народу –

посилене емоційне начало, яке формує відповідні естетичні і художні категорії, що успішно функціонують в українській культурі. Також у характеристиці українців великого значення надається такій рисі духовності, як надзвичайно тісний внутрішній зв'язок із землею, чуйне ставлення до природи, тому тема землі в українській культурі стала традиційною. Сьогодні для сучасного суспільства характерний феномен людини-монади. Буди людиною-монадою – значить бути заглибленим в свій внутрішній світ, що не співвідносить себе з суспільством, з нацією. «Монадна особистість» ХХІ століття пов'язана, перш за все, з кризою національної свідомості, коли у внутрішньому світі людини відсутнє співвідношення з колективністю, своїм народом, своїми предками. «Монадність» міститься у втраті зв'язку з минулими поколіннями і їх духовним надбанням. Звернення до архетипу «Дому» тоді – це не лише пошук себе та свого місця в світі, а пошук себе в ланцюгу поколінь та національному вимірі.

Близьким до архетипу «Дому» є архетип «Поле» – життєвий топос, що допомагає посісти відповідне місце в Всесвіті. Це найбільш крихкий, але й найбільш актуальний аспект української культури, зумовлений історично втратами своєї національної ідентичності. Проблема відродження цього архетипу сьогодні – це проблема усвідомлення українцями себе після 1991 року нарешті як нації, своєї унікальності поряд з іншими народами. Ця проблема залишається актуальною в 2013-2014 рр. через події Євромайдану, анексії частини української території, воєнних подій в Україні. На шляху подолання розриву світоглядних засад, нівеляції цінностей, втрати духовних орієнтирів у сучасному українському соціумі важливе значення набуває дослідження позачасових носіїв культури, які мають національний характер – для згуртування та самоусвідомлення.

Архетипи «Дому» та «Поля» мають своє продовження в архетипі «Матері». Архетип «Великої Матері» виник під впливом магічної причетності людини до землі. Символ землі в українському менталітеті відповідає аграрним началам української цивілізації, обрядово-календарним циклам життя. Вважалося, що земля зберігає і передає українцям силу і славу предків. Цьому відповідають українські легенди про створення людини з глини. Ця ж тематика присутня і в сучасній українській культурі. Так, режисер В. Васянович в 2004 році створює короткометражну артхаусну стрічку «Проти сонця», що стала переможцем кінофестивалю «Контакт» в 2005 році, і в якій головний герой, втікаючи від буденності, опиняється на острові та створює для себе із глини ідеальну жінку. Присутність архетипу «Матері» в українській культурі є стійкою. Це і символізація зародження життя, творення світу, витоків буття. Материнський код також відображається на рівні мега-архетипу – України. В культурі прояв архетипу «Матері» знаходить себе від найрізноманітніших образів жінок (в тій же українській літературі) до образів, що символізують порятунок, захист, джерело життя, затишок, мудрість, милосердя. Часто звернення до архетипу «Матері» відбувається через відчуття незахищеності, пошуку духовної опори в світі, зокрема й через призму національної парадигми – символів країни, хати, раю. Зв'язок матері та України – є священним та непорушним. Також можна прослідити домінування жіночого начала в українській етнографії, що свідчить про матриархальну ментальність українців.

Провідний і визначальний архетип української культури – «Світло». Образи вогню та світла ідентифікуються як відповідні самому життю, сенсу, мудрості. У творчості українських письменників Г. Сковороди, Т. Шевченка, Л. Українки, М. Коцюбинського, В. Винниченка архетипи вогню та сонця означають відродження, серце, сили людського духу, страждання та боротьби, любові, просвіти, життя. Архетип «Світла» тісно взаємопов'язаний із архетипом «Храму» – це святині, що людиною сповідаються. «Храм» містить в собі українську духовність, сакральний вимір буття і, звичайно, мораль. Українська духовність пов'язана з православною традицією, ґрунтується на етиці православ'я. Мудрість як *Софія* є основою і Храму, і Світла – це цілісність світу, божественна впорядкованість. Не випадково в Київській Русі був поширений іконографічний образ Богородиці-Софії. «<...> ім'я “Софія” означає <...> тайну людської гідності в її християнській інтерпретації» [10, с. 547].

Лінія безперервності, що веде з прадавніх часів Київської Русі і сягає сьогодення – це архетип «Часу». Він демонструє не лише витoki українського народу, а є й архетипом зв'язку поколінь, архетипом єднання. Стан культурної кризи, зумовленої розірваністю між старою і новою культурними ареалами, формами світосприйняття є тим моментом, що актуалізує звернення до цього архетипу. Тому дослідження архетипу цікаве не лише як історико-

філософська ретроспектива світогляду, а й як позачасова універсальна форми ретрансляції духовності в її співвідношенні з реальністю. Вивчення образних архетипів дозволяє усвідомити структуру пам'яттєвих пластів народної свідомості, які визначають доміанти ментальності народу як кодову знакову систему, що передається від покоління до покоління. В контексті етногенезу архетип «Часу» є каркасом для позначення витоків та перспектив розвитку народу.

Риси суспільної кризи проявляються у відсутності сталої системи координат, феномені «розгубленої української людини». Необхідність відродження на духовному рівні, заглиблення в проблеми української нації, стимулюють дослідження етнопсихіки українців. Сьогоднішні соціальні міфи, що конструюються та функціонують в суспільстві, мають за мету звернення людини до символу єднання, боротьби, буттєвого самовизначення. Активне залучення архетипних символів сприяє як свідомій так і несвідомій реакції на них. Це сприяє збереженню генофонду нації, доносячи до нащадків досвід минулих поколінь. Разом з тим, саме архетипи активно застосовуються для маніпуляції в соціумі. «Сюжетні архетипи – значення/ коди, що можуть трансформуватися, змінювати контекст, набувати “надбудови”, інтертекстів, цитат, традиційних образів і сюжетів, врешті, формувати цілі системи симулякрів, стилізацій <...>» [3, с. 386]. Так, використання архетипічних сюжетів в рекламі впливає на вибір тих чи інших товарів та послуг. Звернення до національних традицій формує певний образ політика, штучно створений іміджмейкерами для втілення ідеї єднання з народом тощо. Старі і нежиттєві архетипи отримують нове життя та нові інтерпретації. Наприклад, архетип «Герою» як екзистенційна властивість сутності людського Я, що за умов граничних ситуацій буттєвості уособлює не лише вищий ступінь мужності, а й утілює певні риси національного героя, дії якого направлені на перетворення, вдосконалення життя людської спільноти, актуалізується сьогодні у зв'язку з АТО. Незаперечною сьогодні залишається нагальна потреба у виробленні стабільного українського культурного канону. В центрі нової системи світовідчуття має стати живий міф – основоположний для набуття власної Батьківщини.

Ми обмежилися в рамках статті деякими архетипами, що відіграють сьогодні важливу роль. За С. Кримським, саме спорідненість національних і загальнолюдських архетипів є передумовою вивільнення духовного життя нації в ситуації одноразовості – у простір вічності. Звернення до архетипів – це особливий методологічний ракурс, в якому завдяки перетворенню минулого у символ твориться смисл майбутнього, що актуально в нових історичних та політичних українських реаліях, коли переосмислюється вся культурна парадигма та ведеться пошук нових шляхів національної ідентифікації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Базів Л. М. Амбівалентність архетипу матері в українській модерній літературі (на матеріалі творчості Лесі Українки, М. Коцюбинського, В. Винниченка та О. Кобилянської) : автореферат дис. ... канд. філол. наук : 10.01.01 / Л. М. Базів ; Київ. ун-т ім. Б. Д. Грінченка. – Київ, 2013. – 18 с.
2. Ковтун Н. М. Архетип культурного героя в українській духовній традиції : історико-філософський контекст : автореферат дис. ... канд. філол. наук : 09.00.05 / Н. М. Ковтун ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – Київ, 2008. – 20 с.
3. Когут О. В. Архетипні сюжети й образи в сучасній українській драматургії (1997-2007 рр.) : монографія / Оксана Когут. – Рівне : НУВГП, 2010. – 440 с.
4. Кримський С. Архетипи української культури / С. Кримський // Вісник НАН України. – № 7-8. – С. 74-87.
5. Лебединцева Н. М. Українська поетична свідомість кінця ХХ ст.: трансформація архетипу Великої Матері : автореф. дис. ... канд. філол. наук : 10.01.01 / Н. М. Лебединцева ; Нац. акад. наук України, Ін-т л-ри ім. Т. Г. Шевченка. – Київ, 2003. – 24 с.
6. Матвейчук Н. І. Відображення архетипів української культури в народних казках / Н. І. Матвейчук // Вісн. Нац. ун-ту водного господарства та природокористування / [редкол.: Гурін В. А. (відп. ред.) та ін.]. – Рівне, 2009. – Вип. 3 (47), Ч. 3. – С. 231-236.
7. Мединська Ю. Я. Фемінні архетипи українського етносу / Ю. Я. Мединська. – Тернопіль : ТНЕУ, 2006. – 202 с.
8. Нечипорук Т. Використання архетипів в сучасній телевізійній рекламі / Т. Нечипорук // Наук. зап. Сер. Культура і соціальні комунікації. – Острог: Нац. ун-т «Острозька академія»,

2009. – Вип. 1. – С. 120-128.
9. Сало Г. Символ та архетип у народній ліро-епічній творчості українців / Г. Сало // Вісн. Черкас. ун-ту. Сер. Філологічні науки / [голов. редкол.: В. В. Масненко (голов. ред.) та ін.]. – Черкаси, 2005. – Вип. 76. – С. 127-136.
 10. Сергей Аверинцев. София-Логос. Словарь : [собрание сочинений] / [под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова]. – К. : Дух і літера, 2006. – 912 с.
 11. Федь І. А. Українська ікона як архетип / І. А. Федь // Мультиверсум / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – Київ, 2004. – Вип. 41. – С. 134-143.
 12. Шевчук М. П. Відображення архетипів української культури у творчості Т. Шевченка / М. П. Шевчук // Наук. зап. Сер. Культурологія. – Острог: Нац. ун-т «Острозька академія», 2006. – Вип. 1. – С. 259-267.

УДК 141.319.8 + 82-7

Козирева Н. В.

Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди

«СМІХОВА» КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ СВІТУ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ

У статті аналізується вплив філософських розвідок Ф. Ніцше та О. Шпенглера на процес становлення філософської антропології в першій чверті ХХ століття (М. Шелер). Обґрунтовується природа людини як істоти, що, перевершуючи саму себе і світ, здатна на іронію та гумор. У свою чергу, іронія і гумор дозволяють людині піднятися над власним існуванням, щоб бути собою. З'ясовуються специфічні особливості «сміхової» концептуалізації світу людського буття.

Ключові слова: філософська антропологія, людина, іронія, гумор, сміх, види іронії, «сміхове начало».

В статье анализируется влияние философских исследований Ф. Ницше и О. Шпенглера на процесс становления философской антропологии в первой четверти ХХ века (М. Шелер). Обосновывается природа человека как существа, превосходящего самого себя и мир, способного на иронию и юмор. В свою очередь, ирония и юмор позволяют человеку возвыситься над собственным существованием, чтобы быть собой. Выясняются специфические особенности «смеховой» концептуализации мира человеческого бытия.

Ключевые слова: философская антропология, человек, ирония, юмор, смех, виды иронии, «смеховое начало».

The article analyzes the influence of Friedrich Nietzsche's and Oswald Spengler's philosophical studies on the formation of philosophical anthropology in the first quarter of the twentieth century (Max Scheler). The humanity as a human being, dominating itself and the world, is equal to irony and humor is proved. Nature of the person as a human being, who excels himself and the world, who is capable of speaking ironically and making jokes, is proved. Whereas the irony and humor allow a person to rise above his own existence to be himself. The specific features of «laughing» conceptualization of the world of human existence are clarified.

Key words: philosophical anthropology, human, irony, humor, laughter, types of irony, «laughing origin».

Дослідження питань «сміхової» концептуалізації світу людського буття набувають особливої актуальності в сучасному суспільстві динамічних соціально-економічних і політичних трансформацій, оскільки пересічна людина не завжди здатна швидко адаптуватися до нових умов власної життєдіяльності. Отже, осмислення місця і ролі «сміхового начала» в людській природі та житті людини є важливим завданням філософської антропології та філософії культури, оскільки лише сміхові є доступними певні надто важливі сторони світу людського існування, а беззастережно серйозний образ дійсності, насправді, можна вважати однобоким, неповним, спотвореним.

Проблеми сміху, комічного та сміхової культури розглядаються у філософських та літературознавчих розвідках М. Бахтіна, А. Бергсона, Ю. Борева, С. Голубкова, Л. Карасьова,

Д. Лихачова, П. Майданченка, О. Панченка, В. Проппа, М. Рюміної та ін. Важливе значення для осмислення сміхової концептуалізації світу людського буття мають ідеї Арістотеля.

Разом із тим, залишається недостатньо розробленим філософсько-антропологічний аспект сміхової концептуалізації світу людського буття та її значення для осмислення проблем життєдіяльності людини.

*Метою дослідження є аналіз процесу сміхової концептуалізації світу людського буття в контексті **антропологічного повороту** європейської гуманітарної думки, де людина визнається як унікальна істота, а «сміхове начало» – як один із найважливіших чинників самовдосконалення людини й суспільства.*

Інтелектуальні розвідки Ф. Ніцше, О. Шпенглера та «філософії життя» у період порубіжжя ХІХ – ХХ ст. суттєво загострюють проблему природи людини та людського буття. «Людське, занадто людське», «Прокляття християнству», «До генеалогії моралі», врешті-решт «По той бік добра і зла» – нагнітає зазначену проблему Ф. Ніцше. Чи може усе це щодо людини і людського у людському подолати небезпеку «Занепаду Європи» чи занепаду Заходу? – запитує О. Шпенглер, оскільки «що таке людина» з часів І. Канта так і не з'ясовано. Зрозуміло лише одне, що людина, як писав Блез Паскаль (1623-1662), всього лише очерет, найслабкіший у природі, й не потрібно Всесвіту ополчатися проти неї, щоб знищити: для цього досить тільки краплі води. Проте, якби Всесвіт і знищив людину, наполягає мислитель, вона все ж залишалася б більш гідною, ніж те, що її вбиває, бо вона знає, що вмирає, тоді як про перевагу, яку над нею має Всесвіт, він нічого не знає: людина – «це мислячий очерет».

Отже, не випадково саме у цей час виникає новий напрямок у філософії, що отримав назву «філософської антропології». «Антропологічний поворот» у філософії здійснюється М. Шелером та іншими мислителями у контексті подальшого розвитку європейської філософської думки. У своїй праці «Положення людини у Космосі» [11] він по-своєму відповідає на доводи Ф. Ніцше про людину як «несформовану тварину», що є біологічно недосконалою, непридатною до тваринного життя, відкрити для будь-яких інших можливостей. Шелер намагається визначити сутність людського буття та людської індивідуальності ґрунтуючись на творчих можливостях людини, що криються в духовному началі самої людини та через людину пояснити її власну природу і оточуючий її світ. Те, що греки називали розумом, Шелер називає духом людського «Я», який включає в себе не тільки розум, але і доброту, любов, каяття, шанування. Він розглядав людину в одному ряді з розвитком живих організмів, при цьому, називаючи нижній щабель у розвитку психічного «чуттєвим поривом», де безсуб'єктне і безоб'єктне ще не розрізняє «відчуття» і «потяги», а є «просто туди» (наприклад, до світла) і «геть». [11]

Тільки людина, на думку мислителя, оскільки вона є особистістю, може піднятися над собою як живою істотою і, виходячи з одного центру як би по той бік просторово-часового світу, зробити предметом свого пізнання все, в тому числі і себе саму. Відтак, людина є духовною істотою, що перевершує саму себе і світ. Разом із тим, елементарні, нижчі прояви людини – пориви (або чуттєві пориви), що є нижчим щаблем психічного, можуть оволодівати й людиною, оскільки «порив» вважається енергетично потужнішим та самостійним чинником людської поведінки, коли дух стає безсилим. «Порив», з точки зору Шелера, – це універсальне демонічне начало, синонім безцільно-хаотичних потужних сил мертвої матерії і нестримного потоку життя. Цим він пояснює «занепад культури», про який пише О. Шпенглер. Епохи розквіту культури короточасні і рідкісні, так само як короточасним і рідкісним є все прекрасне. Але дух може придбати міць, оскільки людина має більш високий рівень розвитку, порівняно з інстинктом, а саме: самосвідомість та інтелект.

Таким чином, культура, по Шелеру, – це сублимація, тобто перетворення енергії пориву в своїх цілях з тим або іншим ступенем інтенсивності. Але в історії часто виникає тенденція до ресублимації – повернення до природи, що є ознакою старості та «життєвого стомлення». Єдиний засіб проти ресублимації, деградації духу Шелер убачав, заперечуючи Ф. Ніцше, в самому духові. Людина стала місцем зустрічі пориву й духу, усвідомивши свою богоподібність. Відтак, божественність людської природи є гарантією неможливості повернення до тваринного стану.

У цілому, творці філософської антропології прагнули виявити вічні константи людського буття та засоби примирення трагічно напружених суспільних суперечностей. Зняття напруги

повинен сприяти процес «вирівнювання» примітивних і високоцивілізованих видів культури. Цей процес має привести, з точки зору Шелера, до появи не «надлюдини», як вважав Ф. Ніцше, а «вселюдини», яка б змогла примирити в собі «дух» і «порив» та у «чистому вигляді» проявити людську природу. Найвище метафізичне релігійне та політично-соціальне єднання усіх суспільних прошарків і мультикультурних суспільств є, на його думку, можливим на ґрунті такого розуміння «Я», «Світу» і «Бога», яке «охоплює в собі» світло і темряву, дух і демонію у пориві до буття і життя, що визначає долі людей та людину і як духовну істоту, і як істоту інстинктивну. [11]

Отже, людина є тією живою істотою, що може ставитися принципово аскетично до свого життя, яке вселяє в неї жах, завдяки «приглушенню» імпульсів від власних потягів, відмовляючи їм у живленні образами сприйняття та уявлення. Порівняно з твариною, яка завжди говорить «так» дійсному буттю, якщо навіть лякається його та втікає від нього, людина є тією духовною істотою, хто може сказати «ні», «аскет життя», вічний протестант проти кожної тільки дійсності. Водночас, порівняно з твариною, існування якої є втіленим філістерством, людина – це вічний «Фауст», «звір», ненаситний до нового, вона ніколи не заспокоюється існуючою дійсністю, завжди прагне прорвати межі свого тут-і-тепер-так-буття та «навколишнього світу», в тому числі й наявну дійсність особистого «Я». Бути людиною означає кинути тверде «ні» наявному видові дійсності. [11]

У той же самий час в художній літературі утверджується жанр інтелектуального роману (Т. Манн), що пов'язано, на наш погляд, з наданням можливості людині самотійно відшукувати ту єдність людського буття в культурі, про яку йшлося вище. Інтелектуальний роман не підпорядковується якійсь одній філософській ідеї, частіше він звучить як ціла симфонія ідей, які викладено в ньому, з одного боку, нібито тезисно, а з іншого, – пропонується для осмислення широкий спектр моральних та філософських проблем.

Людина, як зазначає М Шелер, – це істота, що перевершуєючи саму себе і світ, здатна на іронію та гумор, які завжди містять у собі піднесення над власним існуванням [11]. Іронія та гумор складають ядро «сміхової культури» відкривають мале – оточуючи кожен конкретну людину світ її реального життя – у великому світі людського буття, і водночас дозволяють знаходити велике в малому. Завдяки іронії та гумору людина вільно підноситься над світом, переживає його як забавку в його бажаній і наявній формах. В іронії та гуморі події реального людського життя виходять за межі свого звичайного, нормального і повсякчас сприйнятого стану. Їх можна вважати певним способом мислення, фізичного та духовного стану людини, коли виявляється дійсне її ставлення до світу і життя в завуальованому вигляді.

Побачити комічність для людини власного життя означає отримати першу перемогу, мобілізувати сили на реалізацію бажаних змін, пересилити страх і розгубленість. Комічність сама по собі вважається критикою сучасності, яка не влаштовує людину. Об'єкт сміху завжди є конкретним, визначеним. Сміх – це доступна форма емоційного переживання людиною дійсності свого власного буття. «Критика» людського життя, що закладена в комізмі, не виявляється прямо; людина, що сприймає іронію та гумор, сама підноситься до самотійного критичного ставлення щодо осміюваного явища.

Дати точне визначення сміху як унікальному явищу людського буття неможливо, і на це звертають увагу майже всі його дослідники після Арістотеля й до наших днів. Дехто із науковців звинувачує Арістотеля в тому, що він залишив невирішеною проблему сміху [10, с. 8]. Певні закиди Арістотелю можна знайти й в інших публікаціях (начебто сутність сміху в того пов'язана з протиставленням потворного – прекрасному [4, с. 43], або нібито можливо було вже в античності вирішити «таїну сміху» [7] та ін.).

Отже, спробуємо виокремити стосовно комічного та сміху те, що можна вважати необхідним для даного дослідження. Передусім, звернемось до думок Арістотеля, оскільки ні одне дослідження сміху не обходиться без посилань на його «Поетику» [1]. «Комедія, – пише він, – <...> є наслідуванням [людям] гіршим, хоча й не в усій їх підлості: адже смішне є [лише] частиною потворного. Насправді, смішне є певною помилкою та потворністю, але безболісною і нешкідливою; так, щоб недалеко [ходити за прикладом], смішна маска є чимось потворним та викривленим, але без болю» [1, с. 650]. Сатиричне висміювання в комедії, як зазначає М. Бахтін, на той час у античному світі набуває поширення і успішно реалізується у різних жанрах. Перш за усе, дуже рано виникає народний коміко-сатиричний епос – пісні про дурника Маргіта, що

можна вважати першим зразком європейської «пустотливої (блязнівської) сатири» (дурника висміють, він і сам сміється, це дозволяє висміювати «безглузді», «ненормальні» риси дійсності, тобто реального людського життя, вади життя).

Не можна не згадати і ранню пародію на грецький епос («Війна мишей і жаб»), що свідчить про високу культуру пародіювання греків у VII–VI ст. до н.е. Окрім того, Арістотель не міг не помітити значний сатиричний елемент у поемі Гесіода «Труди і дні» – в сатиричному ключі зображуваних судів, влади тощо. Проте, найбільше сатири зустрічається в грецькій комедії і мімі (Епіхарм, Софрон), де сюжет та інтрига відступають на задній план перед чисто сатиричними замальовками та сатиричними діалогами народно-святкового типу. Зокрема, у творчості Епіхарма трагедії високого міфу перегукуються з цікавими сатиричними сценками (він уперше виводить на сцену образ паразита і п'яниці).

Нарешті, комедія Арістофана (прибл. 446-385 рр. до н.е.) – майже сучасника Арістотеля (384-322 рр. до н.е.) – без перебільшення вважається досить зрілою й впливовою соціально-політичною сатирою, що також виросла із тих же коренів – народно-святкового висміювання та осоромлення. Традиційною структурою її є комедійний народно-святковий агон, сатирико-полемічна інвектива (парабаза), а сама комедія певною мірою виступає пародією на трагічний жанр, у ній зустрічаються трагедії і пародії (головним чином на Евріпіда), лайка і навіть непристойності. Предметом для осміювання та осоромлення служить тодішня сучасність реального людського життя, з усіма його актуальними і злободенними проблемами. Заперечення небажаного в дійсності має гостро виражений гротескний характер: *насмійка, що знищує*, комбінується з веселими мотивами матеріально-тілесного надміру, оновлення і відродження; старе, що вмирає і виганяється, здатне породити нове, яке у свою чергу подається у конкретних образах з веселим відтінком смішного [2, с. 17-20; 1, с. 142, 646-650].

І головне, що стосується поступового формування європейської гуманітарної думки і, водночас, є, на наш погляд, основою для осмислення філософської антропології в європейській художній творчості першої чверті XX ст., це те, що ані Арістотеля, ані наступних філософів не бентежить сміх, який викликали окремі комедії, що часто подавався із зображенням подій людського життя у лайливій чи еротичній формі, вони вимагали, з одного боку, щоб той сміх не «знищував», а «виховував» глядача, а з іншого, – щоб «виправлення» людських вад, «очищення» людського життя здійснювалось із «включенням» людиною *власного розуму* різними, прийнятними для суспільства засобами митця не як наказом, а як залучення людини до активної мисленнєвої роботи. Лише таким чином є можливими, з точки зору старої антропологічної європейської традиції, *розумність* і сприйняття *благого життя*. [1, с.53-293, 649, 650, 781; 3, с. 110, 666-667; 4, с. 31].

Що стосується іронії (від *грецьк.* εἰρωνεία – лукавство, глузування, удавання), то можна виокремити декілька етапів у її розвитку. Першим типом іронії, на нашу думку, можна вважати античну іронію, започатковану Сократом, що виявила значний вплив на весь подальший розвиток «духу неспокою». У його особі антична іронія, яка напевне має одні джерела з давньогрецькою комедією, набуває інтелектуального спрямування. Сократ у діалогах Платона прагне використати іронію, з одного боку, як засіб для виховання у людині добродетностей, а з іншого, – як інтелектуальну гру з метою досягнення істинного знання.

Другим типом іронії в історії суспільної думки можна вважати знамениту вольтерівську іронію, що з'являється, в епоху крутих зламів у життєдіяльності європейської людини – час утвердження ринкових відносин. Іронія Вольтера (часто надзвичайно їдка) пов'язана з його переконанням у неминучості та близькості встановлення «царства Розуму» у суспільних відносинах, що дозволить позбавитись соціального зла і створити реальні умови для щасливого життя людей. Своім «безмежним» вільнодумством він прагне довести, що природно закладений у людині «інстинкт» діяльності є джерелом людського щастя, а не здатність до терпіння нестерпного існування. Прагнення людини до власного благополуччя Вольтер пов'язував із «любов'ю до себе», яку він вважав не егоцентричним началом, а єдиною достойною основою для спілкування «рівних», основою любові до інших людей [6].

Вольтер'янство, з його іронією, вільнодумством та «царством Розуму», стає своєрідною епохою в житті європейського співтовариства і суттєво піддається сумніву лише в останній чверті XIX ст. Надзвичайну популярність і вплив отримують ідеї нового іроніка, талановитого «бунтаря проти Розуму» Ф. Ніцше (1844-1900). Він дотепно й абсолютно свідомо пропонує

«кинути оком» на світ з іншого боку, ніж це зробив Арістотель й усі наступні після нього мислителі, а саме глянути з того боку, де іронія та сатира *знищують людину* і усе людське, «зазирнувши» нібито «по той бік добра і зла» [8, с. 513-515].

«Сміхова» концептуалізація світу людського буття завершується, на нашу думку, формуванням поняття «сміхове начало» (М. Бахтін, Д. Лихачов, М. Рюміна, С. Голубков). Однак лише М. Бахтін, за свідченням С. Голубкова та М. Рюміної, певною мірою розкриває його зміст. Зокрема, М. Рюміна акцентує увагу на думці М. Бахтіна про те, що сміхове начало і карнавальне світовідчуття, які лежать в основі гротеску, руйнують обмежену серйозність та усякі претензії на позачасову значущість і безумовність уявлень про необхідність й звільняють людську свідомість для нових можливостей, нових пошуків. Інакше людська творчість не може існувати, у тому числі, і наукова діяльність [9, с. 214]. М. Бахтін вважає обов'язковим *сміхове начало* в будь-якій художній картині світу. «Якись дуже важливі сторони світу є доступними тільки сміху, – дослівно передає він розмову А. Вулса з М. Бахтіним. – Беззастережно серйозний образ дійсності – однобокий, відтак, неповний, спотворений. Відчуваючи це, люди говорять: усе має свій смішний бік... А непроглядна серйозність є страшною. Особливо це стосується догматичної серйозності» [5, с. 11].

Таким чином, на початку ХХ ст., як зазначалося, стався новий поворот до людини, що знайшов відображення у формуванні філософської антропології з мотивами ірраціоналізму, індивідуалізму, трагізму, недійсності людського існування. Проблема людини стала невід'ємною частиною досліджень майже усіх філософських напрямків, у тому числі і тих, які раніше виводили її за свої межі. Для філософської антропології з самого початку є характерними широкі, часто полярно протилежні погляди щодо осмислення проблем людського буття, відсутність спроб погодити методологічні підходи в дослідженні «людськості» людини, умов і сенсу її життя, своєрідна реалізація прагнення відмовитися від усякого узагальненого визначення людини, тобто реалізація принципу відкритості до всякого нового розуміння людини з урахуванням досягнень природничо-наукового, науково-технічного та соціально-гуманітарного пізнання.

На зміну спробам виробити уявлення про деяку абстрактно-загальну сутність людини приходить розуміння того, що суттєві її якості виявляються в реальній життєдіяльності, залежать від специфіки її буття. Людина є живою істотою, мікроскосмом, становить єдність природного й соціального, тілесного й духовного, спадкового, уродженого і прижиттєво надбаного, серйозного і смішного. У цьому відношенні особливої актуальності набувають питання подальшого дослідження розвитку сміхової культури в українській художній прозі. Зокрема, філософсько-антропологічна спрямованість помітна в українській літературі 20-х рр. ХХ ст. з явно вираженими сміховими інтенціями, проте це питання вимагає подальшого осмислення і обґрунтування.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арістотель. Сочинения : [в 4-х т.] / Арістотель; [пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура]. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – 830 с.
2. Бахтин М. М. Собрание сочинений: [в 7 т.] / М. М. Бахтин. – М.: Русские словари, 1997. – Т. 5. – 733 с.
3. Бергсон А. Сміх: нарис про значення комічного / Анрі Бергсон; [пер. з фр. Є. Єременко; упор. К. Сігова]. – К.: Дух і літера, 1994. – 168 с.
4. Боров Ю. Комическое или о том, как смех казнит несовершенство мира, очищает и обновляет человека и утверждает радость бытия / Юрий Боров. – М.: Искусство, 1970. – 270 с.
5. Голубков С. А. Мир сатирического произведения : [учебное пособие по спецкурсу] / С. А. Голубков. – Самара: Самар. гос. пед. ин-т, 1991. – 108 с.
6. Ермоленко Г. Н. Формы и функции иронии в философской повести Вольтера / Г. Н. Ермоленко // XVIII век: искусство жить и мжизнь искусства : [сб. науч. работ] / [отв. ред. Н. Т. Пахсарьян]. – М.: Экон-информ, 2004. – С. 82-92.
7. Карасев Л. В. Философия смеха / Л. В. Карасев. – М.: Рос. гос. гуман. ун-т, 1996. – 222 с.
8. Ницше Ф. Сочинения : [в 2-х т.] / Фридрих Ницше; [пер. с нем.; сост., ред. и авт. примеч. К. А. Свасьяна]. – М.: Мысль, 1996. – Т. 1. – 829 с.

9. Рюмина М. Т. Эстетика смеха: смех как виртуальная реальность / М. Т. Рюмина. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 320 с.
10. Сігов К. Між духом і літературою: життя і сміх / Костянтин Сігов // Бергсон А. Сміх: нарис про значення комічного / Анрі Бергсон; [пер. з фр. Є. Єременко; упор. К. Сігова]. – К.: Дух і літера, 1994. – С. 7-10.
11. Шелер М. Положение человека в Космосе / Макс Шелер; [пер. с нем. А. Ф. Филиппова] // Проблема человека в западной философии : [переводы] / [сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова]. – М.: Прогресс, 1988. – С. 31-95.

УДК 16 : 340

Tiaglo O. V.
Kharkiv National University of Internal Affairs

ABOUT TWO APPROACHES TO ASSESS LEGAL ARGUMENT QUANTITATIVELY

Two different approaches to assess legal argument quantitatively on base of logic probability concept are analyzed: Leibnizian approach and objective Bayesianism. Specificities and ranges of application of these approaches are elucidated. In frame of the Leibnizian approach, some formulas, which permit under given initial data to calculate argument strength, were introduced already. However, in nontrivial cases, assigning of the initial data is a matter of human intuition partially, and this intuition seems irreducible today. This circumstance challenges certainty and accuracy of the qualitative assessment, firstly. Secondly, any complete electronic justice prospect must demand a completion of artificial intelligence by artificial intuition, which will not yield up to natural one at least.

Key words: legal argument, logical probability, Leibnizian approach, objective Bayesianism, intuition, complete electronic justice.

Проаналізовано два різних підходи у кількісній оцінці юридичного аргументу, що базуються на понятті логічної ймовірності: Ляйбніцев підхід і об'єктивний байесіонізм. Прояснено особливості й області застосування цих підходів. У межах Ляйбніцева підходу певні формули, котрі дозволяють за відомими вихідними даними обрахувати силу аргументу, вже знайдені. Проте у нетривіальних випадках встановлення потрібних даних виявляється почасти справою людської інтуїції, і ця інтуїція сьогодні видається неусувною. Дана обставина, по-перше, проблематизує достовірність і точність виконуваної кількісної оцінки. По-друге, будь-який проект повного електронного правосуддя повинен вимагати доповнення штучного інтелекту штучної інтуїцією, котра, щонайменше, не поступається за силою природній.

Ключові слова: юридичний аргумент, логічна ймовірність, Ляйбніцев підхід, об'єктивний байесіонізм, інтуїція, повне електронне правосуддя.

Проанализированы два различных подхода в количественной оценке юридического аргумента, базирующиеся на понятии логической вероятности: Лейбницева подход и объективный байесионизм. Прояснены особенности и области применения этих подходов. В рамках Лейбницева подхода некоторые формулы, позволяющие при известных исходных данных рассчитать силу аргумента, уже найдены. Однако в нетривиальных случаях установление нужных исходных данных отчасти является делом человеческой интуиции, и эта интуиция сегодня представляется неустранимой. Данное обстоятельство, во-первых, проблематизирует достоверность и точность выполняемой количественной оценки. Во-вторых, всякий проект полного электронного правосудия должен требовать дополнения искусственного интеллекта искусственной интуицией, которая, по меньшей мере, не уступает в силе естественной.

Ключевые слова: юридический аргумент, логическая вероятность, Лейбницева подход, объективный байесионизм, интуиция, полное электронное правосудие.

Once upon a time Michel de Montaigne, who had relevant education and practice in law, noted a quite interesting observation: "I have heard tell of a judge who, when he come across a sharp conflict between Bartolus and Baldus, or some matter debated with many contradictions, used to put in the margin of his book, 'Question for my friend'; that is to say, that the truth was so embroiled and

disputed that in a similar cause he could favor whichever of the parties he saw fit. It was only for lack of wit and competence that he could not write everywhere: ‘Question for my friend’...” [1, p. 439]. More than four centuries have gone since then but who will dare to insist that the situation is much better today? Even if such individuals exist, who can object categorically that a lot of investigation versions are put forward and some sentences are elaborated on verisimilar not certainly true grounds?

On the contrary, competent experts will agree that till now in all fields of social space numerous situations exist when it is impossible to avoid non-demonstrative reasoning with verisimilar data – because of complexity of reality, lack of time or other resources, limitation of perception, memory, will, intellect of human beings after all. In field of law these situations are natural, firstly, on the stage of investigation of nontrivial crimes especially at the beginning, when information is incomplete, inaccurate or even contradictory: this creates ground for many different or even mutually exclusive versions; secondly, on the stage of adversary trial, when competition of opposite parties precedes final sentence and each party articulates its own “absolutely reliable evidence and arguments”, which, nevertheless, not always carry off “weighting on the Themis’ scale” successfully.

Verisimilar data, including a part of legal evidence, in the process of further testing, sometimes quite complex and long-run, must receive definite logical value – either truth or false. However, if right now a piece of data – an articulated proposition – is verisimilar, it is more or less “nearer to truth” only. Such situation-dependent “proximity to truth” and, respectively, not purely subjective but “objectively subjective” degree of belief in the proposition are grasped by concept of logical, or epistemological, probability.

Canadian scholar Ian Hacking showed that birth time of the contemporary concept of probability was around 1660. And from the very beginning it is Janus-faced: “On the one side it is statistical, concerning itself with stochastic law of chance process. On the other side it is epistemological, dedicated to assessing reasonable degree of belief in propositions quite devoid of statistical background” [2, p. 12]. It is worth noting that both these “faces” of probability are important in field of law today. Nevertheless, this article deals with logical probability as a basic concept for the legal argument assessment only.

Gottfried Wilhelm von Leibniz is widely recognized as one of the logical probability founders. “I am particularly interested in that part of logic, hitherto hardly touched, which investigates the *estimation of degree of probability* and the weights of the proofs, suppositions, conjectures, and criteria”, – he proclaimed [3, p. 15]. “Even if it is only a question of probabilities we can always determine what is most probable on the given premises”, – stressed this famous author around 1680 [4, p. 38]. It is important to note that the Leibnizian concept of probability emerged in field of law [see, e. g.: 2, p. 85-91].

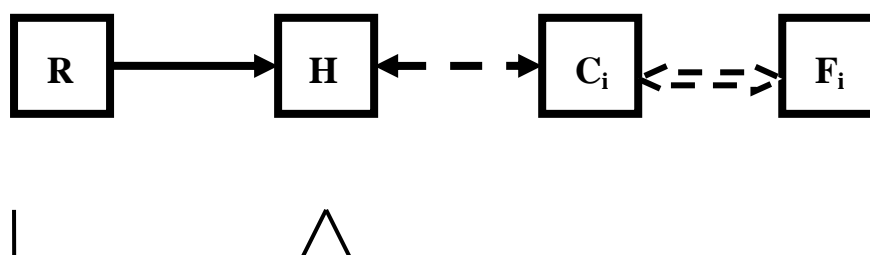
Jacob Bernoulli – author of fundamental “Ars Conjectandi” – was an epistemological probability founder as well. Bernoulli had important correspondence with Leibniz on this topic [see, e. g.: 5, p. 92-93; 2, p. 145-146].

As Leibniz’s philosophy in whole, his conception of probability was rationalistic by essence. It means that argument-building and finding of some truth value or, at least, probability of the argument conclusion are to be determined by power of reasons exclusively – on the ground of assigned initial data by means of accurate rules in accordance with the famous directive “Let us calculate!” Today belief in absoluteness of such sort “calculations of reason” is undermined. But in general algorithm of crime investigation, which is realizable as a special case of the hypothetico-deductive method of knowledge, pure rational assessment of argumentation seems quite appropriate, for instance, on the first stage – when versions are put forward and preliminary comparison of these ones is important. In the pure pragmatic aspect, calculation of strength of the rival versions and their speculative “weighting” might be useful under limits of time and/or any other resources in order to find and work out the most verisimilar ones at first.

At the beginning of 20th century John Maynard Keynes made an important contribution to the Leibnizian approach. The author of well-known “Treatise on Probability” emphasized “the existence of a *logical relation between two sets of propositions* in cases where it is not possible to argue demonstratively from one to other” [6, p. 9]. This idea of specific logical relation, or probability-relation, between initial reasons and relevant conclusion has opened a door to assess strength of an argument in terms of logical probability wider. But Keynes did not offer a complete method to assess strength of arguments based on probable premises, or reasons.

Under influence of Keynes Rudolf Carnap deepened understanding of difference between the two “faces” of probability. As he pointed out: “<...> the statements on statistical probability <...> occur *within* science, for example, in the language of physics or in economics (taken as object language). On the other hand, the statements of logical or inductive probability <...> express a logical relation between given evidence and a hypothesis, a relation similar to logical implication but with numerical value. Thus these statements speak *about* statements of science; therefore they do not belong to science proper but to the logic or methodology of science formulated in the metalanguage” [7, p. 75]. Carnap distinguished two main species of probability clearly: logical probability (also called “probability₁”) and statistical probability (“probability₂”) [8, p. 967].

Approximately since the seventies of the 20th century new wave of interest to quantitative approach in legal argumentation has risen especially in frame of the New Evidence Scholarship. This Scholarship is grounded on the Janus-faced concept of probability definitely [see, e.g.: 9, p. 309]. Today the New Evidence Scholarship exists as interdisciplinary inquiry with wide range of basic ideas, schools, methods, and outcomes. But most often it is still associated with probability and proof, including evidence scholarship that applies formal tools of probability theory, such as Bayes’ theorem [10, p. 984-985]. Nevertheless, the situation remains uncertain and far from stability: under these conditions, additional ideas and studies are important. This article aims to discuss one original approach to assess legal arguments quantitatively, which is grounded on the concept of logical probability in accordance with the Leibniz’ ideas. This approach is allied but not equivalent to the objective Bayesianism, described, for instance, by Australian researcher James Franklin: “The (objective) Bayesian theory of evidence (also known as the logical theory of probability) <...> holds that the relation of evidence to conclusion is a matter of strict logic, like the relation of axioms to theorems, but less conclusive” [11, p. 546].



Range of application of the Leibnizian approach

Range of application of the objective Bayesianism

Ranges of application of the Leibnizian approach and objective Bayesianism

With reference to the hypothetico-deductive method (see the simplest variant on the figure above) it is naturally to correspond the Leibnizian approach with stage of putting forward and preliminary speculative assessing of hypotheses (versions) **H** on base of data about probable reason **R** and strength of probability-relation between **R** and **H**:

$$P(\mathbf{H}) = P(\mathbf{R}) \times p(\mathbf{H}/\mathbf{R}).$$

The objective Bayesianism corresponds to stage of final examination, or working out, of the **H** by means of deducing some special conclusions **C_i** and comparing these ones with new observable data **F_i**.

Basic for the objective Bayesianism is the formula, which describes elementary relation between the **H** and relevant conclusion **C_i**:

$$P(\mathbf{H}/\mathbf{C}_i) \times P(\mathbf{C}_i) = P(\mathbf{C}_i/\mathbf{H}) \times P(\mathbf{H}).$$

This Bayes' formula includes terms of *a priori* probabilities $P(C_i)$ and $P(H)$ as well as conditional probabilities $P(C_i/R)$ and $P(R/C_i)$. To calculate the conditional probability $P(H/C_i)$ it is necessary to find data about values of three other probabilities including $P(C_i/H)$. In contrast, the Leibnizian approach does not presuppose initial data about $P(H)$ and $P(C_i/H)$. Therefore, it is applicable when necessary conditions to calculate any derivations from the Bayes' formula are absent yet. Even more, the Leibnizian approach creates a ground for such calculations.

In accordance with the Leibnizian approach any well-grounded attempt to solve the quantitative assessment problem must take into account two important tasks: 1) by which formulas it is possible to calculate the argument strength under given initial data; 2) how to find, or assign, these initial data including structure diagram, probabilities of basic reasons, and strengths of probability-relations within the argument. Both these tasks were discussed in detail in my previous papers [see, e.g.: 12; 13; 14] especially in connection with some basic ideas of contemporary Canadian researcher John Black and famous Australian judge David Hodgson. Therefore, now I would like to point out few principal points only.

Some practicable formulas by which under given structure, probability of initial reasons, strength of probability-relations within an argument it is possible to assess the argument strength quantitatively have been introduced already [see, e.g.: 15]. These ones are under discussion, improvement, generalization yet. However, it does not exhaust the quantitative assessment problem: there exists a serious initial data challenge. Assigning of the initial data necessary to assess the legal argument strength (probability of initial pieces of evidence and strength of probability-relations within the argument) in non-trivial cases is not completely objective and rational procedure. When there are some reasonable guidelines, which direct and restrict the assigning, they are unable to eliminate situational insights of individual intuition completely. "Bayes' theorem can never itself give us the probabilities that it needs to get started, in particular the prior probability of the hypothesis being considered, and the prior probability of each piece of evidence. Since common-sense reasoning is generally required to produce these 'priors', there seems little justification for attempting to exclude it entirely, in favour of purely quantitative rules, in later stages of the reasoning process", – D. Hodgson had insisted [16, p. 64]. In addition, in the realistic situations "Bayes' theorem can fairly be regarded as a procedure for checking the consistency of one's intuitions as to probability – and not as anything more than this" [17]. It looks like a tautology but the initial data about different probabilities are itself more or less probable. Probable and approximate character of the initial data spreads with necessity on the quantitative assessment of argument grounded on these data. This challenge seems actual to any quantitative approach based on the logical probability concept.

It is very hard to imagine an investigator or judge who in everyday work evaluates all evidence quantitatively and calculates final decisions by precise formulas exclusively. So, is it a valuable goal to elaborate a complete method to assess the legal argument strength quantitatively? New essential justification for this goal appeared last decades when a new period in the human history called "Informational epoch" begun. An attribute of this epoch consists in catching practically all people on the planet by diverse electronic nets. And if the electronic politics exists, why would not construct complete electronic justice with wholly objective and errorless artificial intelligence as a judge? Some theoretical studies in this direction have been made already; technical elements of e-justice, in particular e-filing systems or omnipresent tracking services became a part of everyday life in many countries; few years ago "European e-justice portal" was established, and so on [see, e.g.: 18; 19].

Ardent adherents of the e-justice idea must remember, however, the long-standing observation of Michel de Montaigne as well as the contemporary conclusion of David Hodgson. They both confirmed essential complexity of some real cases, on the one part, and, on the other part, irreducible role of common sense and intuition in comprehension of these cases. These factors challenge pure rational assessing of legal argumentation. Artificial intelligence, quite powerful and free from the references like "Question for my friend", would be able to gather massive information and process it more detailed and faster than any judge-human, of course. But would the rational machine be able to assign all probabilities of initial reasons and strengths of probability-relations within arguments necessary for successful assessment? It is worth to remind here one generalization of Keynes: "In *all* knowledge, therefore, there is some direct element; and logic can never be made purely mechanical.

All it can do is so to arrange the reasoning that the logical relations, which have to be perceived directly, are made explicit and are of a simple kind” [6, p. 15].

Therefore, at least because of the uniqueness of intuition human beings will not lose the principal role in legal argumentation and, so, in field of law in whole in the foreseeable future. This does not reject neither partial help of the artificial intelligence today, no, presumably, principal possibility to fulfill a complete electronic justice project with a lapse of time. The latter prospect presupposes, of course, a completion of the artificial intelligence by artificial intuition which will not yield up to natural one at least.

Conclusions

In frame of rational attempts to advance legal argumentation and decision-making, it is necessary to pay attention to special approach to assess the arguments quantitatively, which is grounded on the concept of logical probability in accordance with some Leibniz’ ideas.

With reference to the hypothetico-deductive method, it is reasonable to correspond the Leibnizian approach to stage of putting forward and preliminary speculative assessing of crime versions whereas the objective Bayesianism – to further comprehensive working out of these ones. Fulfillment of the Leibnizian approach is possible whereas the precondition to use the Bayes’ formula did not appear yet.

Any well-grounded attempt to solve the argument quantitative assessment problem by means of the approach mentioned must take into account two basic tasks: 1) by which formulas it is possible to calculate the argument strength under given initial data; 2) how to find necessary initial data which include structure diagram, probabilities of basic reasons and strengths of probability-relations within argument.

Some formulas to assess the argument strength under given initial database are known today. However, Keynes, Black, Hodgson and others thinkers have stressed that assigning of the necessary initial data is not pure rational procedure and needs in human intuition directly or per common sense, folk psychology, etc. The irreducible role of the intuition in assigning the initial data challenges certainty and accuracy of the legal argument assessment in non-trivial cases. This challenge seems actual to any quantitative approach formulated in terms of logical probability.

REFERENCES

1. The Complete Essays of Montaigne / Mishel de Montaigne; [translated by Donald M. Frame]. – Stanford, California : Stanford University Press, 1958. – 908 p.
2. Hacking I. The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference / Ian Hacking. – Cambridge [a. u.] : Cambridge University Press, 1993. – 209 p.
3. Leibniz G. W. On the Universal Science: Characteristic / Gottfried Wilhelm von Leibniz // Leibniz G. W. Monadology and Other Philosophical Essays. – Indianapolis, New York : The Bobbs-Merrill Company, Inc., 1965. – 163 p.
4. Leibniz G. W. Precepts for Advancing the Science and Arts / Gottfried Wilhelm von Leibniz // Leibniz. Selections / [ed. by Philip P. Wiener]. – New York : Charles Scribner’s Sons, 1951. – 608 p.
5. Sylla E. D. Introduction / Edith Dudley Sylla // Jacob Bernoulli. Art of Conjecturing together with Letter to a Friend on Sets in Court Tennis. – Baltimore, Maryland : The John Hopkins University Press, 2006. – pp. 1-109.
6. Keynes J. M. Treatise on Probability / John Maynard Keynes // The Collected Writings of John Maynard Keynes. – Vol. VIII. – Cambridge : Macmillan, Cambridge University Press, 1973. – 514 p.
7. Carnap R. Intellectual Autobiography / R. Carnap // The Philosophy of Rudolf Carnap. – La Salle, Illinois : Open Court, 1963. – pp. 3-84.
8. Carnap R. Replies and Systematic Expositions / R. Carnap // The Philosophy of Rudolf Carnap. – La Salle, Illinois : Open Court, 1963. – pp. 859-1014.
9. Jackson J. D. Analyzing the New Evidence Scholarship: Towards a New Conceptions of the Law of Evidence / John D. Jackson // Oxford Journal of Legal Studies. – 1996. – Vol. 16. – № 2. – pp. 309-328.

10. Park R. C. Evidence Scholarship Reconsidered: Results of Interdisciplinary Turn : [electronic recourse] / Roger C. Park, Michael J. Saks // Boston College Law Review. – 2006. – Vol. 47. – № 5. – pp. 949-1031. – Access mode : <http://lawdigitalcommons.bc.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2341&context=bclr>.
11. Franklin J. The Objective Bayesian Conceptualization of Proof and Reference Class Problem / James Franklin // Sydney Law Review. – 2011. – Vol. 33. – pp. 545-561.
12. Tyaglo A. V. How to Improve the Convergent Argument Calculation / Alexander V. Tyaglo // Informal Logic. – 2002. – Vol. 22. – № 1. – pp.61-71.
13. Тягло А. В. К оценке юридического аргумента / Тягло А. В. // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Філософські перипетії. – Харків : ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2012. – № 1039. – С. 35-43.
14. Тягло А. В. Логико-вероятностный аспект электронного правосудия : [электронный ресурс] / А. В. Тягло // Философские проблемы информационных технологий и киберпространства. – 2013. – № 2. – С. 31-42. – Режим доступа : http://www.pglu.ru/innovation/cyberspace/issues/2013/2/2_2013.pdf
15. Black J. Quantifying Support / John Black // Informal Logic. – 1991. – Vol. 13. – № 1. – pp. 21-30.
16. Hodgson D. Probability: The Logic of the Law – A Response / David Hodgson // Oxford Journal of Legal Studies. – 1995. – Vol. 15. – № 1. – pp. 51-68.
17. Hodgson D. Probability: The Logic of the Law – A Response : [electronic recourse] / David Hodgson. – An Author-produced Electronic Version of an Article Published in Oxford Journal of Legal Studies. – Access mode : <http://users.tpg.com.au/raeda/website/probability.htm>.
18. Walton D. Argumentation Methods for Artificial Intelligence in Law / Douglas Walton. – Springer : Berlin – Heidelberg, 2005. – 270 p.
19. Nissan E. Computer Application for Handling Legal Evidence, Police Investigation and Case Argumentation / Ephraim Nissan. – Dordrecht e. a. : Springer Science + Business Media, 2012. – Vol. 1. – 1340 p.

УДК 32.321

Толстов І. В.

Український державний університет залізничного транспорту (м. Харків)

ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ КОНЦЕПЦІЇ ЛЕГІТИМНОСТІ М. ВЕБЕРА

В статье рассматривается эвристический потенциал концепции легитимности М. Вебера в качестве методологического ориентира для исследований в области политической культуры и политического лидерства. Теория идеальных типов легитимного господства и сегодня сохраняет свою актуальность, а также может выступить надежным фундаментом для построения современных теорий легитимности и моделей легитимации политики. Определение типов легитимного господства позволяет внести уточнения не только в современное определение понятия «легитимность», но и разработать общую модель корреляции между конкретными типами легитимности и типами политических режимов, а также уровнем стабильности политической системы.

Ключевые слова: легитимность, политика, традиция, харизма, бюрократия.

В статті розглядається евристичний потенціал концепції легітимності М. Вебера в якості методологічного орієнтиру для досліджень в царині політичної культури та політичного лідерства. Теорія ідеальних типів легітимного панування і до сьогодні зберігає свою актуальність. Вона може виступити надійним ґрунтом для побудови сучасних теорій легітимності та моделей легітимації політики. Визначення типів легітимного панування дозволяє внести уточнення не лише в сучасне визначення поняття «легітимність», а й розробити загальну модель кореляції між конкретними типами легітимності та типами політичних режимів, а також рівнем стабільності політичної системи.

Ключові слова: легітимність, політика, традиція, харизма, бюрократія.

The article is devoted the heuristic potential the concept of legitimacy of Max Weber. This concept can be a methodological guide for research in the field of political culture and political leadership. The theory of ideal types of legitimate domination today retains its relevance. It also acts as a reliable foundation for modern theories of legitimacy and legitimation of policy models. This theory can help identify the types of legitimate domination and will allow making adjustments to the current concept of “legitimacy”. It will help develop a general model of the correlation between specific types of legitimacy and types of political regimes.

Keywords: legitimacy, policy, tradition, charisma, bureaucracy.

Трансформація сучасних суспільств в напрямі цивілізованих, демократичних форм організації неможлива без зростання ролі політики. Але будь-яка політична система, навіть найдемократичніша та найстабільніша, не є досконалою. Тому виникає питання: як зробити, щоб політика виконувала свою роль могутнього засобу соціальної перебудови суспільства на засадах справедливості та демократії? Це питання нагальне і для політичного життя України останніх двох десятиліть. Адже наша країна перебуває на етапі трансформації та модернізації соціальних, правових і політичних інституцій. Формування цих інституцій і передбачає відповідь на запитання, яких власне, інституцій ми потребуємо і які механізми та процедури в змозі забезпечити їхню легітимність.

Рациональна рефлексія легітимності політики – одне з основних завдань соціальної філософії, в рамках вирішення якого з’являються теорії, що розкривають сутність та основну конструкцію легітимності політичної влади. Така рефлексія набуває значущості в проблемному полі доби «рефлексивного модерну», коли рефлексивність залучається до самої структури соціальної дії. Це має велике значення для суспільства, оскільки раціональні елементи наукового уявлення про легітимність набувають загальних рис, якими керуються громадяни в процесі визнання політичної влади, оскільки легітимація політики потребує широкої участі громадян.

Розвиток філософських засад легітимації політичного буття відбувається в межах позитивізму (К. Поппер, Г. Альберт), феноменологічній (Е. Гуссерль, А. Шюц, П. Бергер, Т. Лукман), герменевтичній традиціях (М. Гайдеггер, Г. Гадамер, П. Рікер), у рамках Франкфуртської школи (М. Горкгаймер, Т. Адорно, Ю. Габермас, Г. Маркузе, Е. Фромм), а також у працях теоретиків політичної філософії (К. Шміт, Г. Арендт).

Для структурного функціоналізму (Т. Парсонса, Е. Гіденса, Н. Лумана) характерним є те, що акцент у розробці легітимаційної проблематики переноситься на дослідження засад демократичної легітимності та механізмів політичної легітимації.

Після комунікативного повороту у філософії 60-90 рр. ХХ ст. активно розробляється ціннісно-нормативна складова легітимації (К.-О. Апель, Ю. Габермас, Д. Бюлер, В. Гьосле, В. Кульман, А. Піпер).

Всі вище згадані теорії в більший або менший мірі використовують напрацювання класичної концепції легітимації М. Вебера, в якій ми знаходимо не тільки точне визначення понять «легітимність» та «легітимація», а й змістовний аналіз типів легітимного панування.

Мета статті полягає у дослідженні евристичного потенціалу концепції легітимності М. Вебера в якості методологічного орієнтиру для досліджень в царині політичної культури та політичного лідерства.

Характеризуючи політику як «систему дій, яка ієрархічно вибудовує відносини між різними соціальними групами з приводу завоювання домінуючої ролі в суспільстві» [5, с. 9] або як «прагнення до участі у владі або до здійснення впливу на розподіл влади чи то між державами, чи всередині держави між групами людей, які вона в собі містить» [2, с. 644], ми стикаємося з таким явищем, як державна влада. У конституюванні державної влади вирішальну роль відіграє спосіб її узаконення, легітимації – тобто та форма, в якій обґрунтовується право на владу з боку володарюючих і, відповідно, здобувається визнання цього права з боку підвладних. Легітимація виникає разом з владою, без якої важко уявити будь-яку соціальну організацію, життя будь-якого соціального колективу.

Вивчаючи проблему влади, М. Вебер виходив з того, що будь-яка влада обов’язково конститується як специфічна форма взаємозв’язку між тими, хто здійснює панування та тими, хто підкоряється владі: «ті, хто панує, та їхні підлеглі прагнуть внутрішньо впорядкувати відносини панування за допомогою певних правових засад, які надають цим стосункам легітимності» [4, с. 157]. Очевидно, що втрата таким чином витлумаченої легітимності

призводить до надзвичайно важливих наслідків, які впливають не просто на долю тих чи інших правителів, політичних еліт, груп або навіть класів, але на всю сформовану систему політичного управління в суспільстві. Щобільше, процес втрати легітимності практично завжди має вплив на стабільність базових засад державності як такої, що може проявитись у генеруванні загальносуспільних конфліктів, які, зрештою, розв'язуватимуться у революційний спосіб. Отже, стабільність системи суспільно-політичного управління, так само як і стабільність держави, за М. Вебером, напряду залежать від того, наскільки влада спромоглася сконцентрувати навколо себе своєрідний «заряд легітимності», який, у свою чергу, може мати чітко визначене джерело. Усього, як вважав М. Вебер, існує лише три джерела політичної легітимності: традиція, харизма та раціональність. У результаті чого ним і було вирішено три типи влади: традиційну, харизматичну, раціонально-правову. М. Вебер чітко їх розділяє. Однак, він вважав, що будь-яка влада, що прагне стабільності, як правило, намагається задіяти всі можливі у даному випадку джерела легітимності. Тому, цілком логічно, що навіть говорячи про сучасні демократичні країни, ми все одно можемо визначати, наприклад, рівень харизматичності тих чи інших політичних діячів. Але при цьому ми чітко розуміємо, що основним джерелом їхньої легітимності все ж таки виступає раціонально-правова легітимність. Це свідчить про своєрідну взаємодію різних джерел легітимності, або їх дифузії в сучасних політичних умовах.

Традиційний тип панування, або традиційну політичну легітимність, М. Вебер характеризує як таку, що засновується на історичних звичаях та традиціях. Причому цей тип панування часто супроводжується вірою в святість існуючої влади, а отже й у непохитність встановленого цією владою порядку. Хоча, говорячи про процедуру «встановлення порядку» в умовах традиційної влади, М. Вебер спеціально наголошує на тому, що її не можна повністю ототожнювати зі свавіллям, оскільки «обов'язкова сила» традиції має універсальне значення і розповсюджується як на тих, хто здійснює панування (виконує найважливіші управлінські функції), так і на тих, над ким це панування здійснюється. У цьому контексті, з наукової точки зору, надзвичайно важливо уникати спрощеного тлумачення традиційної легітимності, коли це поняття тлумачиться у термінах свавілля правителя, який, власне, трактується як деспот чи тиран, що може через посилення на традицію виправдати будь-які свої дії. Насправді ж, на думку М. Вебера, як і будь-який інший тип панування, традиційна легітимність засновується на певній сукупності правил та норм, що можуть бути формалізованими у вигляді законів або неформалізованими. Але незалежно від цього ці норми є відомими всім членам суспільства і вони сприймаються як належні та справедливі з огляду на їх «освяченість традицією». Тому, аналізуючи традиційну легітимність, М. Вебер пропонував тлумачити дії володаря як такі, що суворо обмежуються традицією. Більше того, як вважав теоретик, перша ж спроба володаря порушити ці норми, означатиме підрив суспільної віри щодо справедливості дій тих, хто здійснює панування. У результаті чого, дещо перифразуючи такий фундаментальний принцип правової держави як верховенство права, можна сказати, що традиційна легітимність може бути описана в термінах верховенства традиції. У даному випадку традиція відіграє важливу консолідуючу роль у суспільстві, оскільки пошук суспільного консенсусу та весь суспільно-політичний розвиток здійснюється на основі ряду традиційних норм, які не підлягають сумніву ані суб'єктами політичного управління, ані його об'єктами, в результаті чого досягається значний рівень суспільно-політичної стабільності. Щоправда, характеризуючи традиційний тип панування як «стабільний», необхідно пам'ятати, що ця стабільність має і свій негативний бік, оскільки в умовах традиційної легітимності практично унеможливується процес прийняття нових регулятивних норм, які б діяли щодо всіх учасників суспільно-політичних відносин. Як пише М. Вебер: «Створення якихось нових законів поруч із освяченими традицією нормами тут неможливе в принципі» [4, с. 161]. Таким чином, засновані на традиційному типі легітимності політичні системи, як правило, завжди стикаються з проблемою розвитку, який ніколи не може бути реалізований у формі будь-яких адаптивних чи трансформативних змін, а може мати місце виключно у формі підтримання та збереження існуючої традиції й існуючої структури суспільно-політичних відносин.

Для традиційного типу легітимності характерні дві основні структури організації управлінського процесу: патріархальна та станова структура. У першому випадку процес управління ґрунтується на принципі особистої залежності тих, ким управляють, від того, хто

управляє. Тому причиною реалізації управлінських рішень за таких умов є патріархальний статус володаря. Найповнішим втіленням подібної управлінсько-політичної структури М. Вебер вважав султанат. До речі, на його думку, в цьому випадку рівень політичного свавілля володаря є, насправді, найвищим, оскільки традицією часто освячується право такого володаря, як «глави» великої родини на прийняття будь-яких рішень. Причиною цього є своєрідна персоналізація традиції, коли володар розглядається не тільки як носій, а й як втілення чи уособлення цієї традиції. «Така структура хоча й характеризується як жорстко ієрархічна, але, на відміну від раціонально-бюрократичної структури управління, вона утворюється не за професійним, а за патріархальним принципом, внаслідок чого політичне управління стає повністю гетерономним та гетерокефальним» [4, с. 162]. В іншому випадку, коли йдеться про стану структуру традиційного панування, управлінський апарат вже не розглядається як сукупність слуг того чи іншого володаря. Це дає поштовх до формування вільних управлінців. За цих умов, на думку М. Вебера, влада виявляється поділеною між вищим володарем, з одного боку, та апропрійованим і привілейованим управлінським штабом – з іншого. Утім, навіть попри певні відмінності між цими двома структурами і в тому, і в іншому випадку залишається незмінним причинний зв'язок між владним пануванням та підкоренням владі, що дозволяє розглядати стану і патріархальну структуру політичного управління лише як різні прояви одного й того самого типу легітимності.

Харизматичне панування наступний тип легітимного панування. Коли сьогодні застосовується поняття «харизма», воно тлумачиться виключно як специфічна здатність особи концентрувати навколо себе політичну енергію, і тим самим спрямовувати маси на певні дії. Однак насправді для М. Вебера харизматичне панування – це не просто зв'язок «вождь – послідовники», а й доволі складна управлінська технологія, яка передбачає постійне збереження та підтримання харизми. Саме тому в умовах харизматичної легітимності ми часто спостерігаємо формування різноманітних культів особистості, які породжуються не стільки марнославством чи будь-якими іншими індивідуальними властивостями харизматичного лідера, скільки постають результатом об'єктивної необхідності політико-технологічного підтримання харизми, яка, власне, виступає основою як легітимності лідера, так і легітимності тих рішень, які ним приймаються. Вирішальною відмінністю харизматичної легітимності від традиційної є те, що остання завжди породжується певним статусом і не може існувати поза ним. Натомість, харизматична легітимність має своїм джерелом виключно індивідуальні властивості лідера, які фактично й становлять основу того статусу, який створюється самим лідером. У цьому сенсі, якщо в умовах традиційного типу панування традиція завжди залишається величиною незмінною, то за умов харизматичного типу панування особисті якості є величиною варіативною. Запобіжним чинником подібній варіативності, як було зазначено вище, є різноманітні технології підтримання харизми. Але, у разі критичного зниження рівня харизматичності, або ж у разі зникнення харизматичного лідера харизматичне панування має лише один варіант для своєї подальшої політичної еволюції. Цим варіантом є «рутинізація» політичного правління, яка відбувається: 1) шляхом традиціоналізації порядків, коли місце постійних харизматичних новоутворень у праві та особистих розпоряджень носія харизми чи харизматично кваліфікованого штабу управління заступає авторитет судового прецеденту або прецеденту взагалі, який вони колись створили чи який їм приписують; 2) шляхом перетворення харизматичного штабу управління у легальний або становий штаб, який привласнює безпосереднім шляхом або через привілеї певні владні права; 3) шляхом зміни змісту самої харизми» [4, с. 169].

Харизматичне панування має в собі доволі потужний трансформативний потенціал. Причому, було б помилковим твердити, що харизматичне панування може перетворитись виключно на традиційне. Вебер писав, що харизматичний принцип легітимації, який за своїм первинним змістом є завжди авторитарним, може цілком вірогідно припускати й своє антиавторитарне тлумачення. Справді, якщо в основі харизматичної легітимності лежить віра у харизматичну кваліфікованість лідера, то ця віра може супроводжуватись і відповідним визнанням цієї легітимності. Щобільше, періодичне підтвердження подібної легітимності виступатиме механізмом стабілізації політичного режиму. «Цілком очевидно, що такі поняття як “вільне визнання харизми” та “періодичне підтвердження харизми” дають підстави говорити про поступове перетворення харизматичної легітимності на демократичну, оскільки вільне і

періодичне визнання та підтвердження харизми, власне, є ні чим іншим як своєрідним вибором харизматичного лідера» [4, с. 171-172]. Тобто харизматична легітимність перетворюється на таку систему політичного управління, в якій лідер набуває свого статусу, по-перше, через добру волю своїх підлеглих, а по-друге, завдяки делегованому йому мандату народного визнання. Зрозуміло, що потенційна змінюваність та мандатний характер статусу такого лідера вже дозволяють говорити про певне суміщення в ньому властивостей як класичного харизматичного лідера, так і чиновника.

Досить важливо чітко усвідомлювати відмінність харизматичної легітимності від того, що наразі описується поняттям політичного лідерства. Варто нагадати, що політичний лідер – це авторитетний член суспільної організації чи соціальної групи, особистий вплив якого дозволяє відігравати йому провідну роль в соціально-політичних процесах, або ж особа, яка наділена якостями політика-професіонала, але при цьому виділяється з-поміж інших ступенем і масштабами довіри й підтримки з боку значної частини населення чи всього суспільства. Дійсно, харизматичне панування передбачає наявність певного лідера, який є носієм авторитету і може здійснювати легітимне панування. Але, незважаючи на те, що багато із сучасних політичних лідерів мають харизматичні якості, слід усвідомлювати, що в демократичних політичних системах джерелом легітимності таких політичних лідерів є не їхня харизма у чистому вигляді, а саме раціонально-правові основи, які передбачають певний спосіб організації влади, а також порядок заміщення владних посад та ротації кадрів в органах державної влади. У цьому сенсі наявність харизми може послужити бажаним додатком до інших якостей сучасного політичного лідера в умовах демократичного політичного режиму. Однак ця його властивість не є достатньою умовою, оскільки головним фактором легітимації влади за таких обставин є не особиста харизма, а раціонально-правова процедура.

Останнім, третім ідеальним типом легітимного панування в класифікації М Вебера є легальний чи раціонально-правовий тип. В його основі лежать певні чітко встановлені правила (які формалізуються у вигляді законів), що окреслюють сферу компетенції, повноваження та міру відповідальності у відносинах тих, хто реалізує управлінські функції і тих, на кого ця управлінська влада розповсюджується. Як вважав М. Вебер, основними засадами раціонально-правової легітимності є такі: а) будь-які закони приймаються і можуть при бажанні змінюватись із дотриманням певних формальних процедур; б) члени об'єднання, яке здійснює владу, можуть обиратися або ж призначатися; саме це об'єднання та всі його частини є підприємствами; в) окремі гетерономні й гетерокефальні підприємства такого роду називають органами влади або владними установами; г) управлінський штаб складається з чиновників, що призначаються керівництвом, а підлеглі вважаються членами владного об'єднання тобто громадянами. При цьому однією з основних заporук стабільності цього типу панування є те, що закони виступають рівною мірою обов'язковими як для тих, хто управляє, так і для тих, ким управляють. Звісно, що у носіїв державної влади завжди існує більше можливостей для самовільного трактування змісту законів. Однак в цьому випадку, як зазначає Л. Фуллер, вступає в дію важливий принцип раціонально-правової легітимності, відповідно до якого «офіційні дії носіїв влади повинні узгоджуватись з тими законами, які проголошені» [8, с. 101]. Для цього на рівні політичної системи формуються різноманітні механізми контролю, що дозволяють здійснювати контроль над тим, чи дотримуються органи державної влади встановлених та діючих законів. До речі, ця вимога рівної й загальнообов'язкової сили законів, яка лежить в основі раціонально-правової легітимності, набуває свого безпосереднього відображення в конституційному принципі законності, коли «законність тлумачиться не лише як процес суворого додержання конституції та законів, а також інших правових актів усіма органами державної влади, місцевого самоврядування, посадовими особами і громадянами», а й як комплексне явище, що «відображає правовий характер організації суспільного життя, органічний зв'язок права і влади, права і держави» [9, с. 498].

Закон виступає предметним виразом узгодження держави, з одного боку, та суспільства, з іншого. Закони у такій державі приймають політики, а їх виконання здійснює бюрократія. Закон та легальність виступають юридичним моментом легітимності влади. Санкціонування влади нею ж створеним засобом – законом досягається самою владою, на основі прийнятих правових процедур завдяки отриманому праву регулювати суспільні відносини. Дослідники вбачають у цьому своєрідну колову залежність легітимності та легальності: політики,

прийшовши до влади на основі законів, згодом своїм правлінням надають їм легітимності. Політичні діячі покликані захищати законність. Виділяють два підходи до такого захисту: «один, спрямований на пошуки можливої конвергенції різних раціональних обґрунтувань існування певних установ з точки зору окремих осіб; другий спрямований на пошуки спільної точки зору, з якою би погоджувалися всі і яка б забезпечувала погодження стосовно того, що є прийнятним» [7, с. 371].

Правові норми, які впливають на легітимність політики – це насамперед норми, які регулюють прихід до влади політичної еліти, а також її діяльність. У таких законах є передусім норми, що регулюють формування виконавчих та законодавчих структур, їх діяльність. Наприклад, в Україні до них належать Конституція України, Закон «Про вибори народних депутатів», Закон «Про вибори депутатів Верховної Ради Автономної Республіки Крим, місцевих рад та сільських, селищних, міських голів», Закон «Про Президента України», регламент та посадові інструкції тих чи інших структур. Згідно з правовою базою України політична еліта діє на засадах представницької демократії, а тому на її формування суспільство повинно справляти визначальний вплив. Насамперед, це стосується виборів лідерів держави, в першу чергу – президента. Інститут Президентства запроваджений в Україні з проголошенням її незалежності. З моменту його появи сфера повноважень Президента постійно уточнюється, дещо змінюється і є, особливо на початковому періоді, залежною від людського фактора. У нинішній політичній системі Президент виконує функції, якими М. Вебер наділяв лідера: призначення на посади, визначення стратегії розвитку держави, визначення ціннісного поля взаємодії політичної еліти. Внаслідок повернення до Конституції 2004 року повноваження Президента дещо змінилися та стали обмеженіші, однак у Президента залишається досить сильний важіль впливу – право на розпуск парламенту. Згідно з законом, Президент обирається на основі рівного, прямого загального виборчого права.

Нормативно-правова база, що є підставою для легітимації політичної еліти, як і все законодавство України за висновками багатьох міжнародних експертів є демократичною. І все ж, наявність законів не гарантує ані демократизації, ані легітимації політики на підставі закону. Для раціонально-легальної легітимності потрібен не лише закон, а певний рівень політико-правової свідомості та культури суспільства і самої політичної еліти.

Раціонально-правова легітимація влади передбачає формування доволі специфічної системи управління, яку М. Вебер позначив поняттям бюрократії. Насамперед, слід відмітити, що бюрократія для М. Вебера є саме «найчистішим типом легального панування», оскільки бюрократ, у його розумінні, це не людина, яка використовує своє посадове становище у власних цілях, а людина, яка чітко та професійно виконує законодавчо покладені на неї обов'язки. Бюрократія є виявом найчистішого раціонально-легального панування. Дослідники політики подають багато різночитань поняття «бюрократія»: від виконавчого контролю, реалізації рішень законодавчої влади до групи людей, що володіють особливими якостями, необхідними для управління публічними справами. У загальному плані бюрократію визначають як особливу модель поведінки, що зумовлена займаною посадою в органах державного апарату. Ідеальному бюрократу мають бути притаманні: висока професійна кваліфікація; готовність виконувати наказ; уміння ефективно діяти в межах існуючих правил; неупередженість.

Бюрократія, яка не завжди здатна досягнути веберівського ідеалу, набирає дедалі більшого впливу під час управління суспільством. Вона виникає як один із способів противаги владі, за її допомогою досягається рівновага у владних структурах, як безособовий виконавець рішень держави, а значить, виконавець справедливості у суспільстві. Бюрократія розуміється як наслідок впорядкованості, організації суспільних утворень, а тому «хто говорить: організація, той насправді говорить олігархія». Бюрократичні агенції в сучасних суспільствах постійно вимагають вдосконалення діяльності, підвищення контролю за роботою чиновників, і це стосується усіх суспільств, зокрема розвинутих. «Дилема бюрократії полягає в тому, що з одного боку, бюрократія є породження раціональних норм і процедур, однак законодавець не може передбачити всі ситуації застосування закону, отож суспільство покладається на знання, досвід, професійні якості, інтуїцію чиновників; з іншого боку, чиновники – люди, які реально приймають управлінські рішення, навіть в умовах виборчої демократії є призначуваними особами, а не обраними суспільством, а тому дуже важко вважати, що чиновники захищають

суспільний інтерес. Навіть більше, американські дослідники Крислов та Розенблюм бюрократію вважають найбільшою загрозою демократії» [10]. Саме тому постійно вводяться суворі критерії, що обмежують кількість претендентів, розробляються кодекси честі чиновників.

Наступний важливий момент, який пов'язаний з цим типом легітимності, стосується того, що дії влади повинні бути не лише зрозумілими людям, а й повинні ними підтримуватись, що маніфестується завдяки ряду формальних процедур підтримки. Тобто раціональна легітимність безпосередньо пов'язана з реалізацією дій, які дозволяють визначити рівень підтримки людьми дій влади, а також визначити їх довіру до цієї влади. Саме це дало підстави Ж-Ф. Равелю стверджувати, що «ідеальна раціональна легітимність є завжди демократичною легітимністю» [6, с. 451-452]. Нарешті, остання властивість раціонально-правового типу легітимності пов'язана з тим, що в її межах конститується характерна соціально-політична структура, в якій основними суб'єктами взаємовідносин постають вже не «вождь та послідовник», не «господар та васал», а «держава і громадян», які мають одне перед одним певні зобов'язання і виступають носіями гарантованих конституцією і законами прав.

Однак, незалежно від того, з яким саме типом легітимного панування ми маємо справу в тому чи іншому конкретному випадку, як вважав М. Вебер, спільним для всіх них є те, що послаблення віри в легітимність влади спричиняє не тільки дестабілізацію управлінської структури, а й ставить під загрозу сам спосіб реалізації політичної влади.

Провідний співробітник Європейського університету Дж. Стеффек вбачає заслугу М. Вебера у виділенні легітимності як факту та феномену соціальної практики, завдяки якому громадяни сприймають відносини управління-підпорядкування. На його думку, М. Вебер протиставляє раціонально-легальну легітимність харизматичній та традиційній. Два останніх типи легітимності акцентують увагу не на рівності учасників, а на їх роз'єднанні. Вождь та пересічний член суспільства мають зовсім різні статуси, і, власне, ця роз'єднаність, протиставлення роблять можливим підкорення у такій політичній системі. Покірність та послух виникають внаслідок екстраординарності сили чи духу. Дж. Стеффек називає ці два види легітимності такими, що несуть «екстремну асиметрію», адже він вважає, що правителі, що легітимуються на підставі традиції та харизми, самі не є суб'єктами тих норм, яких змушені дотримуватися інші члени суспільства. Тому така легітимність ні до чого не зобов'язує суб'єктів влади. Раціонально-легальна легітимність, навпаки, стосується не осіб, а правил, а тому не робить жодної різниці між членами одного суспільства. «В сучасному світі тісної міжнародної інтеграції саме раціонально-легальна легітимність повинна застосовуватись для міжнародного порядку. Передумовами цього виду легітимності є раціональні принципи та раціональна організація прийняття політичних рішень у рамках раціональних політичних інститутів» [11].

Російська дослідниця Т. Алексєєва зазначає, що М. Вебер «імпліцитно визнавав можливість змішаної легітимності, зокрема при обговоренні процесів легітимації та делегітимації в праці “Економіка та суспільство”» [1, с. 59]. Тим не менше, вона зауважує, що сьогоднішня диференціація світу, поява багатьох одиничних випадків свідчить про недостатній рівень пояснення легітимності влади, виходячи лише з концепції М. Вебера, а тому пропонує її розширити по вертикалі та по горизонталі. По горизонталі, на думку вченої, до демократичної легітимності слід додати квазілегітимний тип, а також тотально нелегітимний. Що ж до вертикалі, то буде доречно скористатися типологією, запропонованою відомим англійським політичним філософом Д. Хелдом, яка налічує сім варіантів легітимації: 1) згода під загрозою насильства; 2) легітимність внаслідок традиції; 3) згода внаслідок апатії; 4) прагматичне підкорення (тобто підтримка заради власної вигоди); 5) інструментальна легітимність (згода, оскільки чинний режим може слугувати інструментом реалізації ідеї загального добра); 6) нормативна згода; 7) ідеальна нормативна згода. Як справжню легітимність Д. Хелд розглядає лише останні два типи, коли у повному розумінні слова здійснюється дифузія влади більшістю громадян. [1]

Французький дослідник Ж.-Л. Кермонн принцип легітимності розуміє як відповідність політичної влади цінностям, на які опирається режим. Але принцип легітимації хоча б у неявній формі повинен відповідати народним прагненням. Він підтримує теорію М. Вебера щодо трьох ідеальних типів існування легітимності: харизматичного, традиційного та

раціонально-легального. На думку дослідника, нерідко буває, що такі типи існування легітимності поєднуються та взаємно підсилюють одна одну. Як приклад, він наводить прийняття конституції V Республіки у 1958 р.: особистий престиж Ш. де Голля і два референдуми 1961 р. і 1962 р. дозволили главі держави рішуче покласти край алжирському конфлікту. Однак ці форми легітимності можуть і суперечити одна одній.

Веберівську концепцію легітимації неодноразово критикували, але слід відмітити, що критика на адресу Вебера не завжди за «адресою», тому що він постійно підкреслював ідеалістичний характер своєї класифікації та використовував поняття легітимності в різних контекстах, то звужуючи, то розширяючи його зміст. Важливе не сліпе слідування його формулам, а з'ясування тих творчих інтенцій, які вони містять.

Отже, незважаючи на свій «класичний» статус, теорія ідеальних типів легітимного панування М. Вебера до сьогодні зберігає свою актуальність і може виступити надійним ґрунтом для побудови сучасних теорій легітимності та моделей легітимації політики. Визначення типів легітимного панування в класичній теорії дозволяє внести уточнення не лише в сучасне визначення цього поняття, а й розробити загальну модель кореляції між конкретними типами легітимності та типами політичних режимів, а також рівнем стабільності політичної системи.

ЛІТЕРАТУРА

1. Алексеева Т. А. Личность и политика в переходный период: проблемы легитимности власти / Т. А. Алексеева // Вопросы философии. – 1998. – № 7. – С. 58-65.
2. Вебер М. Политика как призвание и профессия / Макс Вебер ; [пер. с нем.] // Вебер М. Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1990. – С. 644-706
3. Вебер М. Политические работы (1895-1919) / Макс Вебер; [пер. с нем. Б. М. Скуратова]. – М. : Праксис, 2003. – 424 с. – (Образ общества).
4. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Макс Вебер; [пер. з нім. Олександр Погорілий]. – К. : Основи, 1998. – 534 с.
5. Політологія: Історія та методологія / [за заг. ред. Ф. М. Кирилюка]. – К.: Здоров'я, 2000. – 629 с.
6. Равель Ж-Ф. Відживлення демократії / Жан-Франсуа Равель; [пер. з франц.]. – К., 2004. – 592 с.
7. Сучасна політична філософія : [антологія] / [пер. з англ.; упоряд. Я. Кіш]. – К. : Основи, 1998. – 575 с.
8. Фуллер Л. Мораль права / Лон. Л. Фуллер ; [пер. з англ. Н. Комарова]. – К. : Сфера, 1999. – 232 с.
9. Юридична енциклопедія : [в 6 т.] / [гол. редкол. Ю. С. Шемшученко]. – К. : Українська енциклопедія ім. М. П. Бажана, 1999. – Т. 2. – 741 с.
10. Sally Coleman Selden. Bureaucracy as a Representative Institution: Toward a Reconciliation of Bureaucratic Government and Democratic Theory : [electronic resources] / Sally Coleman Selden, Jeffrey L. Brudney, J. Edward Kelloug. – Access mode : <http://links.jstor.org>.
11. Stteffek J. The power of rational discourse and the legitimacy of international governance : [electronic resources] / Jens Stteffek. – Access mode : http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/1686/00_46.pdf?sequence=1.

УДК 130.26:17.035.1

Фельдман О. Б.

Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди

АЛЬТРУЇСТИЧНА СКЛАДОВА ТРАНСПЛАНТАЦІЇ

У статті з позицій філософської антропології розглядається альтруїстична складова трансплантації. У статті доводиться, що альтруїстична антропотехніка наповнює практики трансплантації гуманістичним смислом, а трансплантація, в свою чергу, актуалізує альтруїстичні тенденції у сучасну епоху. Розглядається роль альтруїзму у формуванні професійності майбутніх лікарів-трансплантологів.

Ключові слова: трансплантація, антропологія, альтруїзм, біоетика, альтруїстична антропотехніка, довіра, співчуття.

В статье с позиций философской антропологии рассматривается альтруистическая составляющая трансплантологии. В статье доказывается, что альтруистическая антропотехника наполняет практики трансплантологии гуманистическим смыслом, а трансплантология, в свою очередь, актуализирует альтруистические тенденции в современную эпоху. Рассматривается роль альтруизма в формировании профессионализма будущих врачей-трансплантологов.

Ключевые слова: трансплантация, антропология, альтруизм, биоэтика, альтруистическая антропотехника, доверие, сочувствие.

Transplantation as medical and ethics practice is extraordinarily contradictory. Every case of transplantation is related to the existential situation. Altruistic reasons in the actions of people acquire special significance. Altruism as imperative principle of professional doctor's relations must grow into internal sense of practices of трансплантології, become firmly established as principle of thought of transplantology. Altruism fills transplantology with humanism sense. A moral choice of doctor is the form of displaying moral freedom. A choice is provided by a mind and will. Altruism must become the constituent of professional thought and ethics culture of doctor. Altruistic anthropotechnics foresees for a man or group education of sympathy, mercy, ability to bring the benefit, interest in a victim for the sake of blessing Other. in our society Traditions of Ukrainian mentality premise preconditions for distributing practices of altruistic donorship. Attitude to transplantation of organs is the criterion of maturity and efficiency of civil society.

Keywords: transplantation, anthropology, altruism, bioethics, altruism anthropotechnics, trust, sympathy.

Високотехнологічний розвиток трансплантації в останній час кардинально розширює людські можливості та кордони. Проте пов'язана з нестандартною ситуацією в людському бутті трансплантація як медична та етична практика є надзвичайно суперечливою, про що переконливо свідчать сучасні дебати щодо природності медичних втручань в людський організм, проблема використання стовбурових клітин, правовий статус ембріону, проблеми ксенотрансплантації та інші. Прикметно, що саме на терені такої біоетичної проблематики, як слушно помічає М. Кисельов, за стилем мислення найбільш сходяться природознавець та гуманітарій. Учений підкреслює, що зростання в галузях біоетики «антропоморфності» досліджень формує необхідність нарощування традиційних раціоналістичних процедур міркуваннями світоглядного та етичного характеру [5, с. 46]. Тим більше, що у трансплантології альтруїстичні мотиви у діях людей набувають особливого значення.

Добре розуміючи перспективи та небезпеку нових медичних технологій, трансплантологічної практики, дослідники приділяють особливу увагу питанню інтеграції природничих і гуманітарних наук (Ю. Кундієв, О. Дембновецький, М. Чашин, Р. Рудий та інші). Біоетичних проблем трансплантології торкалися М. Кисельов, М. Мирський, В. Сломський, В. Шумаков та інші.

Трансплантація, як і будь-яка нестандартна біоетична практика, є вкрай складною і потребує для прийняття виваженого й розважливого рішення врахування усіх обставин конкретного випадку (досить часто в екстремально обмежених часових умовах), як, наприклад, в ситуації фіксації смерті людини, тіло якої може стати донором якогось органу, або загрози втрати фізичного здоров'я живого донора. В кожному такому випадку присутня

безпосередність і неминучість екзистенційної ситуації, що визначає «відкритий», «прикордонний» характер морально-етичних проблем трансплантології.

Звичайно, в цій медичній практиці необхідна здорова частка суспільної довіри і поваги до професійних знань і досвіду фахівця-лікаря. Принцип довіри є принципом автономної етики, заснований на симетричності, взаємності відносин лікаря і пацієнта, при яких пацієнт віддає себе в руки лікаря з вірою-довірою до його професіоналізму і добрих намірів. Довіра у взаєминах між лікарем і пацієнтом підвищує ефективність медичної допомоги [1, с. 51]. Безумовно, кожна доросла людина має сформований світогляд, своє світорозуміння, світовідчуття та світосприймання. Виховання певною своєю частиною входить в проблематику альтруїстичної антропотехніки, оскільки ефективність антропотехнічних впливів – наприклад, формування чутливості до болю, страждань хворої людини тощо – часто виявляється залежним від попереднього виховання. Альтруїзм як самовіддане, свідоме і добровільне служіння людям, бажання допомагати іншим, сприяти їх щастю на основі мотиву любові, відданості, взаємодопомоги, співчуття розглядається як атрибутивна професійна якість лікаря [1, с. 34]. Технологічне переоснащення сучасної медицини, кардинальні зрушення в медикоклінічній практиці надають лікарям могутніх засобів для активізації інтелектуальної діяльності, творчого мислення, інтуїції тощо. Збільшення ролі особистісного потенціалу лікарів, можливості для розкриття людських здібностей, змінюють баланс між абстрактним і конкретним, між суб'єктивно і об'єктивно визначеним. Проте важливо не тільки ствердити безмежність самотворчої здатності лікарів, але з'ясувати й межі цієї здатності. Щоб попередити випадки зловживань у трансплантології («чорна трансплантологія», медична кримінальна мафія, торгівля людськими органами), представниками цієї професії мають ставати люди лише з високими особистісними якостями, яким би були близькими, органічними альтруїстичні ідеали та етичні принципи.

Традиційна система медичної освіти орієнтована на формування фахівця-професіонала, і тому припускає оволодіння ним, в першу чергу, спеціальними знаннями. Проте, як слушно підкреслює Є. Андрос, «думка про те, що в добу інформаційного суспільства потрібні лише нові технології і наука, яка виключно їх обслуговує, і не потрібна високочола, високопрофесійна філософська, як і гуманітарна взагалі, освіта – ця думка, щонайменше, хибна. Вона може спрямовувати до нових форм етатизму та авторитаризму» [12, с. 10]. Відтак виховання морально-етичних принципів і прищеплення навичок етичного аналізу, особливо у молодих спеціалістів є вкрай актуальним завданням. Тому важливим постає формування у професійній свідомості майбутніх фахівців-медиків здатності до рефлексії над проблемами життя і смерті людини, стійкої світоглядної орієнтації та готовності у своїй практичній діяльності керуватися альтруїстичними і гуманістичними принципами, поєднувати почуття і розум, інтуїцію і логіку, емоційну пристрасть і інтелектуальна напругу. Адже, як зауважує В. Чудновський, багато стимулів сфери безсвідомого засновані на соціально прийнятих моральних цінностях, які настільки глибоко та органічно засвоюються, що можуть протистояти не тільки свідомим намірам, але й інстинктивним потягам [16, с. 15-25]. Альтруїзм як імперативно-ціннісна засада професійних відносин лікарів має перетворитися у внутрішній зміст практик трансплантології, утвердитися як принцип мислення трансплантолога.

Незважаючи на правове регулювання процесу забору органів у трансплантології (фіксація смерті людини через смерть мозку чи родинність зв'язків донора з реципієнтом), від лікаря, зокрема лідера трансплантаційної бригади, кожна така ситуація вимагає приватних, ситуативних рішень і, відповідно, індивідуального морального вибору і особистої відповідальності. Моральний вибір лікаря є формою прояву моральної свободи. Вибір забезпечується розумом і волею. Будь-яке рішення приймається розумом, що підготовляє ґрунт для вчинення морального вибору, який реалізується інформованою волею: вона рухає розумом, наказуючи йому прийняття рішень, а розум надає волі відповідні цілі і засоби вибору. Вибір є вільним, коли до нього підключені всі інтелектуальні і вольові здібності, і коли моральні вимоги зливаються з внутрішніми потребами особистості. Він обмежений і не вільний, коли місце розуму займають почуття страху або боргу, викликані зовнішнім примусом або свавіллям, а волевиявлення особистості утруднено протиріччями між хочу, можу і треба. Моральний вибір лікаря визначається ієрархією цінностей трансплантологічних практик, в якій людське життя є пріоритетною цінністю, а здоров'я людини є вищим благом [1, с. 45]. Лікар

повинен протидіяти будь-яким проявам протекціонізму, корупції і дискримінації в трансплантології, керуватися у своїй діяльності «Етичним кодексом лікаря».

Отже, альтруїзм має стати складовою етичної культури лікаря. Багато хірургів намагаються розвинути в собі етичне почуття, на жаль, не всім вдається. На це необхідно звернути увагу при відборі кандидатів у ординатуру та аспірантуру з хірургії та трансплантології, а також потрібно сприяти усвідомленню молодими лікарями важливості етичної поведінки у своїй діяльності.

У формуванні альтруїстичної самосвідомості медичної спільноти величезне значення має введення альтруїстичної антропотехніки у курси біоетики в медичних навчальних закладах усіх рівнів. У медичних вузах подібна освіта може здійснюватися в процесі вивчення курсу «Біоетика», що інтегрується з такими дисциплінами, як-от: філософія (етика), історія медицини, право, деонтологія, релігієзнавство, фундаментальні дисципліни, параклінічні дисципліни, клінічні фахові дисципліни. Адже реалізація основного лозунгу біоетики – гуманного ставлення до усього живого – неможливе без формування у студентів усвідомленого морально-розуміючого відношення до життя та здатності до альтруїзму. Забезпечення етичної компетентності медиків має відбуватися також через систему підвищення кваліфікації та післядипломної освіти.

Безумовно, правове регулювання є важливим у трансплантології. Навіть самі лікарі наполягають на тому, що їх діяльність має супроводжуватися необхідною нормативною базою та можливістю отримати юридичну консультацію [3, с. 55]. Проте апостол Павло у «Посланні до римлян» стверджував, що закон є необхідною, але лише першою стадією на шляху до внутрішньої досконалості, бо сам по собі він не може змінити гріховні нахили людини. Необхідно йти до моралі – закону «внутрішньої людини», яка погоджується з Богом. Віра в те, що люди повинні надавати допомогу тим, хто її потребує, безвідносно до можливої вигоди в майбутньому, є нормою соціальної відповідальності трансплантолога. Це спонукає людей творити добро, не чекаючи ніякої подяки. Отже, в будь-якому разі для лікаря не має бути нічого важливішого за власну професійність, совість та вчинки.

Як бачимо, важливим постає не тільки емоційне залучення лікаря до процесу надання допомоги та використання професійних навичок і знань, а й набуття духовно-морального досвіду.

Всі лікарі-трансплантологи мають усвідомлювати важливість високоетичної поведінки та свою відповідальність. Адже, як слушно зазначає англійський філософ Р. Віч, серед головних принципів біоетики має бути добродійність, автономія особистості, чесність, справедливість. Водночас є постійна апеляція до загальних етико-філософських категорій: відвертості, природних прав людини [6, с. 39].

Однією із самих складних етичних проблем трансплантології є проблема донора і реципієнта. Взяття донорських органів як від живих людей, так і від недавно померлих відкриває цілий спектр правових та етичних питань. Загальновідомо, що основною проблемою антропокультурного характеру, яка негативно впливає на формування моралі сучасної людини, є становлення егоїстичного типу свідомості під впливом масової культури Постмодерну. Про сучасну антропологічну кризу свідчать симптоми розчарування, втрата сенсу життя, зростання різних морфологічних захворювань на тлі розвиненої медицини, як-от: розвиток тривожності і депресій, порожнеча й бездуховність, апатія і нудьга, хронічний стрес і алкоголізм, брак відчуття щастя і спокою, відчуття марності життєвих зусиль, згасання любові і радості. Такі почуття самотності і безвиході, за словами Н. Хамітова, є результатом «суперечності людини з собою, яка призводить до втрати та пошуку самототожності й уже на цій основі – до суперечності людини та суспільства» [11, с. 245]. Феномен живого альтруїстичного донорства в повноті своїх екзистенційних вимірів може стати передумовою дійсного розв'язання цієї суперечності, а тому відіграє винятково важливу роль як у цілісній організації людського буття, так і в усталених у сучасному суспільстві формах спілкування та комунікації, є джерелом справжньої моральності.

А. Швейцер вважав, що коли людина робить «маленькі» вчинки, непомітні кроки допомоги іншому, вона тим самим прагне привнести в своє життя більше людяності і внутрішньої свободи. А. Швейцер пише: «Відкрий очі і пошукай, де людина або група людей потребує трохи твоєї участі, твого часу, твоєї дружньої співучасті, твого товариства, твоєї

праці. Можливо ти зробиш добру справу людині, яка є самотньою, або озлобленою, чи хворою, чи невдахою» [17, с. 225]. На думку німецького філософа вчинок заради Іншого, гуманність залучають до вищих цінностей, сприяють суспільній консолідації: «Тільки розуміння і довіра, завдяки яким ми взаємно об'єднуємося і отримуємо велику владу над обставинами, виникнуть тоді, коли всі будуть знаходити в інших благоговіння перед життям інших людей, уважне відношення до їх матеріального та духовного добробуту як внутрішньо усвідомлені і дійсні моральні переконання» [17, с. 233-234]. Отже, розуміння вчинку живого донора як альтруїзму, зумовленого смисложиттєвим початком врятування Іншого, становить підґрунтя для подолання «природної причинності» в «пограничній ситуації» людського буття. Усвідомлення відповідальності перед Іншим надає людині сили, бажання альтруїстично діяти, рятуючи Іншого, долати здавалося б смертельну хворобу.

Розширення практик трансплантації постійно збільшує потребу в альтруїстичному донорстві. Традиції української ментальності, як-от: чутливість, милосердя, жертвовність, стають культурними передумовами поширення в нашому суспільстві практик альтруїстичного донорства. З іншого боку, у соціокультурному аспекті подібні практики сприяють етичному удосконаленню суспільства, адже, як зазначає М. Попович, «як культурна цілісність нація підтримує умови для гуманістичного розвитку, відображаючи загальнолюдські цінності у формах і виявах власної національної культури» [10, с. 8]. Проте в нашій країні альтруїстичне донорство живої людини законодавство обмежує лише колом родичів і обов'язковою умовою, як для донора, так і для реципієнта, є добровільно інформована згода на проведення трансплантації. Подібна норма порушує права не тільки реципієнта, кардинально знижуючи шанси на допомогу, а й донора. Адже реалізацією прав донора повинна бути свобода у виборі реципієнта – можливість безкорисливо допомогти хворій людині, яка потребує орган, з якою донор не має родинних зв'язків. Нарешті, у багатьох країнах, у тому числі і європейських, існує так зване моральне донорство, коли пацієнтові, що потребує пересадки, віддає орган близька по духу людина.

Безумовно, в альтруїстично зорієнтованих практиках донорства слід розрізняти ситуативні емоційні переживання потенційного донора та стійке емоційне ставлення до ситуації потреби допомоги хворій людині. Альтруїстичний вчинок донора має емоційну мотивацію (співчуття, співпереживання), проте, у цілому повинен мати усвідомлений характер. Адже донор має відповідально приймати рішення, розуміючи всі негативні наслідки процедури трансплантації для свого здоров'я. Інформована згода передбачає доведення до відома інформації про ризики як донора – про ризик наслідків, так і реципієнта – про ризик імплантації; тому не може бути дарування органу лише з мотивів жертвовності, солідарності без чітко усвідомлених наслідків від цієї дії.

У ряді країн світу документ про згоду на забір органів для подальшої їх трансплантації людина оформляє за життя. Юридична форма прижиттєвої згоди бути донором у разі смерті («донор-карта») існує, наприклад, у США. У всіх штатах діє закон «Про єдиний акт анатомічного дару», який визначає правила дарування всього або частини людського тіла після смерті для спеціальних цілей. Практика оформлення прижиттєвої згоди на вилучення органів людини після її смерті впроваджується в Бразилії, Китаї, Польщі.

Велике значення для поширення у суспільстві практики прижиттєвої згоди має просвітницька та виховна робота. У західній Європі вже з рівня дошкільних закладів розповідають про важливість такого донорства. Коли дитина не вміє читати, їй малюють нирку і розповідають, як мама подарувала її дитині, в школі та університетах розповідають більш детально щодо трансплантології. Відтак, коли люди виростають, вони сприймають трансплантологію не як науку про те, як забрати органи, а як науку про те, як врятувати людину. Додамо також, що психологічно людина краще всього ідентифікує себе зі своїм тілом. Розповіді про трансплантологію, зокрема про дар органів, сприяють усвідомленню дитиною своєї духовної сутності. Дитина розуміє, що є душа, є тіло, а тільки її органи не можуть ототожнюватися з «Я». Для усвідомлення дитиною самої себе варто розповідати в освітніх і виховних закладах про конкретні альтруїстичні вчинки. Таким є вчинок 13-літньої дівчини Джаміми Лейзел з м. Хортон (Велика Британія). У дівчини був крововилив у головний мозок, жити дівчинці залишалося лічені дні. Вона знала про це й прийняла мужнє рішення після смерті віддати органи для спасіння інших людей. Серце отримав п'ятирічний хлопчик, частину

легень пересадили 10-місячному малюкові та 5-річній дівчинці, ще двоє молодих людей отримали нирки, а сорокарічному чоловіку пересадили підшлункову залозу. Останнім бажанням дівчинки було те, щоб її очі повернули зір осліпленим людям. Батьки Джаміми Лейзел сьогодні отримують листи від врятованих людей, зокрема, один хлопець подякував за подароване нове життя.

Значимо, що в багатьох країнах дозволено застосування стовбурових клітин, що регулюється відповідними законами. Дозвіл на використання цих технологій отримують тільки окремі установи. Проте, можна погодитися з думкою Ю. Кундієва, що свобода дій в цій галузі поки що неможлива, тому що вчені та лікарі не до кінця відчувають свою відповідальність, а коли мова йде про ринкові відносини, то вона значно зростає [7, с. 31]. І не випадково одне з суперечливих етичних питань, від розв'язання якого залежить міжнародно-правове регулювання використання стовбурових клітин, – це питання про правовий статус ембріону: чи можуть вважатися ембріони людськими істотами з притаманними їм якостями і правами та з якого моменту вони набувають таких якостей і прав? На думку вчених, організм конкретного індивідуума зберігає свою єдність та ідентичність упродовж усього «життєвого шляху», але матеріальні елементи, з яких він складається, зазнають постійних змін. Отож, ембріон до імплантації є людським організмом – уповні встановленим, обдарованим автономією, гомеостазом, автозапрограмованістю, автоконтролем, самовідновленням. І тому його треба сприймати як індивідуальну людську особу, яка вимагає повної поваги та захисту [21].

Український дослідник цієї складної біоетичної проблеми І. Бойко доводить, що беручи до уваги моральні принципи охорони людського життя та пошанування гідності кожної людської істоти, особливо на ранніх етапах її розвитку, з огляду на високий ризик нанесення непоправної шкоди цілісності людського ембріона, через взяття стовбурових клітин, є вагомими підстави для того, щоб заборонити використання людських ембріонів з метою одержання з них ембріональних стовбурових клітин. З огляду на ефективну дію стовбурових клітин з дорослого людського організму слід якомога інтенсивніше підтримувати та розвивати дану ділянку медицини, яка не викликає моральних застережень, якщо все відбувається в межах встановлених норм та інформованої згоди пацієнта [2]. Подібної думки дотримується Д. Бюлер, коли пише, що «у разі сумніву віддавай перевагу життю ембріона і не використовуй його» [19, S. 34.]. У підґрунті такого розумового експерименту, продовжує А. Єрмоленко, лежить також принцип *als ob*, в основі якого своєю чергою є принцип свободи, що й дає можливість людям «вирішувати самим», а не посилаючись на якусь зовнішню інстанцію [15, с. 27].

Феномен страждання в альтруїстично спрямованих практиках трансплантології пов'язаний з цариною людського болю. Не завжди людина здатна гідно й осмислено сприйняти своє страждання. Втім, як зазначає В. Малахов, «страждання постає випробуванням, що дає нам шанс “очистити” власну суб'єктивність, наново з'ясувати для себе призначення свого Я і його керівні спрямування» [8, с. 340]. Подібної думки дотримувався відомий австрійський психіатр і філософ, автор методу екзистенціальної психотерапії – логотерапії В. Франкль, коли писав, що «смісл страждання <...> – найглибший з усіх можливих смислів» [13, с. 304]. В стані хвороби людина переживає так званий екзистенціальний криз, переосмислює своє життя. Адже, як зауважує В. Франкль, практика доводить: питання про смисл буття нерідко виникає й тоді, коли живеться гірше нікуди [13, с. 29].

При цьому в стані тяжкої хвороби для людини важливо зберегти віру у вічні, позачасові цінності. Однак прилучення до церкви невіруючих хворих часто викликає сумніви щодо ефективності подібної терапії. Проте більш слушним є звернення до загальнолюдських, гуманістичних цінностей. Тому услід за В. Малаховим можна сказати, що «поки зберігається віра у вічні всеперемагаючі засади Істини, Добра, Справедливості, Краси, поки люди здатні відчувати свою особисту причетність до їхньої поступальної реалізації у світі, кожен зрештою може сказати про себе словами поета: “Ні, весь я не умру”, – оскільки його життя хоч якоюсь мірою сприяло здійсненню цих високих цінностей. Коли людина впевнюється в тому, що й найдорожчі для неї цінності самі по собі історичні й конечні, смерть індивіда наче обертається в суперсмерть» [8, с. 170, 171]. Відтак у стані хвороби для людини важливо зберегти сенс життя, мати надію на майбутнє. Як зазначає В. Малахов, найжорсткіші випробування людина гідно стрічає і краще виносить, коли в неї є свідомість життєвої мети, відчуття осмисленості

власного існування і вчинків [8, с. 155]. В. Франкль на власному досвіді, що описав у книзі «Психолог у концтаборі» (1946), переконався, що навіть у нелюдських умовах можна залишатися людиною, отримати перемогу над страшними обставинами життя. Австрійський психолог і філософ підкреслював, що у концентраційному таборі більш здатними до виживання були ті люди, у яких було завдання, що очікувало свого рішення і втілення. «Духовна свобода людини, – пише видатний філософ про силу людського духу й устремління до смислу, – яку у неї не можна відняти до останнього подиху, дає їй можливість до останнього ж подиху наповнювати своє життя смислом» [13, с. 94].

Загальновідомо, що філософська антропологія визнає істотність страждання як невід'ємну ознаку присутності людини. Втім не можна погодитися з А. Шопенгауером, який шукає втечі від егоїзму світової волі і вбачає сенс життя в самотності, аскезі та навіть припускає думку обдуманого та зрілого самогубства: «смерть – великий привід для того, щоб завершити своє існування в якості Я; благо тим, хто цією можливістю скористається» [18, с. 131]. Безумовно, захворювання, особливо ті, котрі супроводжуються хронічними болями, спонукають людей до відчаю, підвищують ризик самогубства [20]. Проте не має ніяких підстав поділити думку А. Шопенгауера, що «<...> вмирати добровільно, вмирати з охотою, вмирати радісно – це перевага людини, яка досягнула резігнації, перевага того, хто відкинув і заперечив волю до життя. Тому що тільки така людина дійсно, а не на словах, хоче померти, – їй не потрібно, вона не вимагає безкінечного посмертного існування своєї особи» [18, с. 132]. Життєстверджуючому началу у трансплантології більше відповідають погляди Й. Гессен, який, також заперечуючи позиції А. Шопенгауера, наголошує, що коли людина «<...> твердячи про нікчемність і безглуздість життя, усе ж таки не відмовляється, як самогубця, від нього, а живе далі, то цим засвідчує власне переконання, що в такому житті ще вбачає певний сенс, принаймні віддає йому перевагу перед самогубством» [4, с. 14]. Філософ радить людині у стані страждання спробувати проникнути у свій внутрішній світ, вдатися до самоусвідомлення й духовного самоспоглядання [4, с. 20]. Адже на думку цього мислителя, окрім волі до життя має місце воля до духу. Альтруїзм оточуючих породжує у хворого відчуття довіри до навколишньої реальності, спрямованість на спілкування з нею, надає життєвих сил, стає джерелом оптимізму й надії.

Страждання оточуючих хворого, що виникає внаслідок співчуття страждання Іншого, не має зв'язку з внутрішнім досвідом людини, воно не має джерел у власних суб'єктивних міркуваннях. «Поки ж нас, як вогнем, обпікає чуже страждання, поки ми перебуваємо віч-на-віч із ним, – будь-які здогади стосовно його виправданості чи бодай навіть його сповненості якимось вищим смислом, будь-які спроби уставити його в заспокійливий контекст “буття, яким воно є” виявляються кричущо недоречними», – пише В. Малахов [8, с. 340, 341]. Тут актуалізується «зацікавленість» і чутливість світу до хворого, людинотворча функція спілкування, важливість інтерсуб'єктивних стосунків як найважливішого чинника, що визначає внутрішній сенс буття як хворої, так і здорової людини. Адже «здатність бути на межі, – пише Є. Мулярчук, – дає можливість сприйняти інше, відповідати перед іншими та перед собою за своє буття» [9, с. 134]. Тож в ситуації «на межі» лише увага, співчуття, милосердя допоможуть «воскресити душу» хворого та оточуючих людей, які страждають разом з ним. Подібна ситуація демонструє важливість для людини і суспільства альтруїстично змістовних, вкорінених в реальному житті моральних цінностей. Альтруїстична антропотехніка передбачає виховання у людини або групи людей співчуття, милосердя, здатності приносити свою вигоду, інтерес в жертву заради блага Іншого.

Відтак формування альтруїзму суспільства органічно передбачає суттєву трансформацію світоглядних орієнтацій та самосвідомості останнього. Демократизм і гуманізм суспільства є важливою передумовою відкриття горизонтів альтруїстично спрямованих практик трансплантології. Реформування суспільства в напрямі його відкритості вимагає розширення законодавчих рамок, що стосуються практик трансплантології, зокрема, зміни презумпції незгоди на презумпцію згоди, що вирішить проблему дефіциту органів та тканин для трансплантації, налагодження співпраці між медичними закладами й громадянським суспільством, активного використання досвіду закордонних країн у царині трансплантології.

Закон повинен чітко визначати умови і порядок трансплантації органів і тканин. Але, наприклад, проблема забору органів не досить чітко прописана в українському законодавстві.

Правова регламентація практик трансплантації особливо значима для особистості лікаря, так як відомо, що людина, яка здійснює дію, що суперечить традиційним нормам моралі, неминуче піддає себе ризику зруйнувати психоемоційну стабільність своєї особистості.

Ставлення до трансплантації органів є критерієм зрілості та ефективності громадянського суспільства. Багато політиків, розуміючи важливість формування позитивної громадської думки про трансплантацію органів, дають згоду бути донором у разі своєї смерті, як це, наприклад, зробила канцлер ФРН Ангела Меркель, яка в присутності громадськості поставила свій підпис на відповідному документі про заповіт власних органів – карті донора.

Дуже важливим аспектом виховання альтруїзму громадян у сфері трансплантології є формування альтруїстичного менталітету, істотним моментом якого є готовність заповісти свої органи, відповідальність за своє здоров'я та здоров'я всього суспільства. В цілому необхідний комплексний підхід, який ґрунтуватиметься на імплементації міжнародно-правових стандартів, з одночасною їх адаптацією до національних реалій та належним вітчизняним законодавчим підґрунтям, що супроводжуватиметься професійним громадським контролем, спрямованим на прозорість і відкритість процесів у сфері трансплантології.

Як видається, одним з найдієвіших шляхів вирішення проблеми донорських органів є просвітництво населення, зокрема через ЗМІ, альтруїстичне виховання підростаючого покоління через системи дошкільної, шкільної, позашкільної і вузівської освіти, де альтруїстична антропотехніка має посісти належне місце.

Отже, без альтруїзму були б цілком неможливі практики трансплантації. Альтруїстична антропотехніка наповнює практики трансплантології гуманістичним смислом. Трансплантологія, у свою чергу, актуалізує альтруїстичні тенденції у сучасну епоху, сприяє відходу у цілісній організації соціального буття і у специфічних усталених комунікаціях від раціоналізованих прагматичних імперативів. Більше того, можна стверджувати, що альтруїстичні та медичні практики сходяться в єдиній гуманістичній перспективі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Биомедицинская этика : [слов.-справ.] / [Т. В. Мишаткина, Я. С. Яскевич, С. Д. Денисов и др.; под ред. Т. В. Мишаткиной]. – Минск : БГЭУ, 2007. – 90 с.
2. Бойко І. Морально-етичний аспект використання стовбурових клітин // Сучасні проблеми біоетики / [відп. ред. Ю. І. Кундієв]. – К. : Академперіодика, 2009. – С. 81-92.
3. Врач-пациент: новые грани отношений // Здоров'я України. – 2010. – № 21 (250). – С. 54-55.
4. Гессен Й. Сенс життя / Йоганнес Гессен ; [пер. з нім. Максима Маурітсона]. – Київ : Пульсари, 2009. – 134 с.
5. Кисельов М. Біологічна етика як феномен сучасності / М. Кисельов // Четвертий національний конгрес по біоетике с международным участием, 20-23 сентября 2010 г. – Киев : Украина, 2010. – С. 46.
6. Кулініченко В. Філософсько-світоглядні засади біоетики / В. Кулініченко // Практична філософія. – 2000. – № 3. – С. 37-43.
7. Кундієв Ю. І. Біоетика – шлях до більш безпечного майбутнього / Ю. І. Кундієв // Четвертий національний конгрес по біоетике с международным участием, 20-23 сентября 2010 г. – Киев : Украина, 2010. – С. 30-32.
8. Малахов В. А. Етика: Курс лекцій : [навч. посібник] / В. А. Малахов ; [6-те вид.]. – К. : Либідь, 2006. – 384 с.
9. Мулярчук Є. І. На межі буття: філософія конечності людського буття та етика / Євген Іванович Мулярчук. – Київ : Інститут філософії НАН України, 2012. – 175 с.
10. Попович М. В. Концепція національної ідеї та механізми її впровадження / М. В. Попович, А. М. Ермоленко, В. Б. Фадєєв та ін. // Національна ідея і соціальні трансформації в Україні. – К. : Український центр духовної культури, 2005. – С. 5-25.
11. Філософія: Світ людини. Курс лекцій : [навч. посібник] / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. – Київ : Либідь, 2003. – 432 с.
12. Філософсько-антропологічні читання: творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження). Частина 1. // Філософські діалоги'2010 : [зб. наук. праць]. – К., 2010. – 316 с.

13. Франкл В. Человек в поисках смысла : [сборник] / В. Франкл ; [пер. с англ. и нем. Д. А. Леонтьева, М. П. Папуша, Е. В. Эйдмана]. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
14. Франкл В. Сказать жизни «Да!»: психолог в концлагере / В. Франкл ; [пер. с нем.]. – М. : Смысл, 2007. – 173 с.
15. Ціннісно-нормативне обґрунтування соціальних теорій / А. М. Єрмоленко, Ю. А. Бауман, О. О. Лазоренко, М. І. Надольний. – Київ : Наукова думка, 2013. – 455 с.
16. Чудновский В. Э. Смысл жизни: проблема относительной эмансипированности от «внешнего» и «внутреннего» / Чудновский В. Э. // Психологический журнал. – 1995. – Т. 16. – № 2. – С. 15-25.
17. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер ; [пер. с нем.; сост. и послесловие докт. филос. наук А. А. Гусейнова ; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева]. – М. : Прогресс, 1992. – 576 с.
18. Шопенгауер А. Смерть и ее отношение к неразрушимости нашего существа / А. Шопенгауер; [пер. с нем.] // Шопенгауер А. Избранные произведения / [сост. и автор вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский]. – М. : Просвещение, 1992. – С. 81-132.
19. Böhler D. Mitverantwortung für die Menschheitsukunft / D. Böhler // Grünbuch. Politische Ökologie im Osten Europas. – Berlin, 2008. – 496 s.
20. Goldsmith S. Reducing Suicide: A National Imperative / [Goldsmith S., Pellmar T., Kleinman A., Bunney W. eds.]. – Washington, DC : Institute of Medicine National Academies Press, 2002. – 512 p
21. Serra A. The human embryo: a disposable «mass of cell» or a «human being»? / A. Serra // Medicina e Morale. – 2002. – № 1. – pp. 63-80.

УДК 21:222:299.31:1(091):(394.4):94(35)

Рассоха И. Н.

Харьковский национальный университет городского хозяйства имени А. Н. Бекетова

ЕГИПЕТСКИЕ КОРНИ РАЦИОНАЛИЗМА САНХУН'ЯТОНА

Санхун'ятон впервые выдвинул рациональную теорию возникновения религии. Он учил, что боги – это или обожествленные природные стихии, или люди, бывшие правители и изобретатели, которым после смерти стали воздавать божественные почести. Есть серьезные основания для гипотезы о прямой преемственности между финикийской философской традицией и древнеегипетским вольнодумством, повлекшим религиозную реформу Эхнатона. Данная гипотеза о бегстве сторонников монотеизма из Египта в Финикию хорошо объясняет весь комплекс информации о нееврейской части библейской монотеистической традиции, в частности, образ Мельхиседека.

Ключевые слова: Санхун'ятон, Финикия, Древний Египет, вольнодумство, рациональная теория возникновения религии, Эхнатон, Мельхиседек, оккультизм.

Сангун'ятон вперше висунув раціональну теорію виникнення релігії. Зокрема, він учив, що боги – це або обожнені природні стихії, або люди, яким після смерті стали віддавати божественні почесті, як правило, колишні правителі і винахідники. Є серйозні підстави для гіпотези про пряму спадковість між фінікійською філософською традицією і давньоєгипетськими вільнодумством, що спричинило релігійну реформу Ехнатона. Дана гіпотеза про втечу прихильників монотеїзму з Єгипту до Фінікії добре пояснює весь комплекс інформації про нееврейську частину біблійної монотеїстичної традиції, зокрема, образ Мельхиседека.

Ключові слова: Сангун'ятон, Фінікія, Стародавній Єгипет, вільнодумство, раціональна теорія виникнення релігії, Ехнатон, Мельхиседек, окультизм.

Sanhunyaton first put forward rational theory of the religion. In particular, he taught that the gods – or a deified forces of nature, or people who, after the death of steel to render divine honors, as a rule, the former rulers and inventors. There are good reasons for the hypothesis of a direct continuity between the Phoenician philosophical tradition and the ancient Egyptian freethinking which resulted in Akhenaten's religious reform.

This hypothesis about the escape of the supporters of monotheism from Egypt to Phoenicia well explains the full range of information on non-Jewish monotheistic tradition of the Bible, in particular, the image of Melchizedek.

Keywords: Sanhunyaton, Phoenicia, Ancient Egypt, free-thinking, rational theory of the religion, Akhenaten, Melchizedek, the occult.

Из всех финикийских мыслителей больше всего сведений (и отрывков текстов) сохранилось о Санхунйатоне (Санхуниатоне). «О евреях рассказывает правду Сангуниатон Биритянин (Бейрутец) вполне соответственно названиям их местностей и именам; он заимствовал свои сведения о них у жреца Бога Иеговы, Иеромвала. Когда он посвятил свою историю царю Бирита Авельвалу, царь и его советники (т. е. городской совет – И. Р.) одобрили его как правдивого историка. Их времена приходятся ещё до Троянской войны и приблизительно совпадают со временем Моисея... Санхунйатон же, который собрал сведения из городских хроник и храмовых надписей и написал по-финикийски правдивую историю древности, жил при Семирамиде», – пишет Порфирий, цитируемый Евсевием [1, с. 3].

Здесь явная путаница с хронологией. Троянская война – это, очевидно, также лишь указание на глубокую древность. Поскольку евреи уже расположились «соответственно именам и местностям», а произошло это окончательно лишь при Давидадах (когда был взят Иерусалим), причём все эти перипетии – уже история, которую помнят хорошенько лишь жрецы Иеговы, то датировка их временем ассирийской царицы Шаммурамат – Семирамиды (конец IX – начало VIII вв. до н. э.) выглядит наиболее убедительной. Вторая половина IX – первая половина VIII вв. до н. э. – эпоха наивысшего расцвета Финикии.

Филон Библиский, переводчик его на греческий язык, в предисловии к первой из девяти книг Санхунйатона говорит (Euseb. Praer. Evang. I, 9, p. 34, d): «Санхунйатон, человек великой учёности и тщательности, желая всячески знать начало всего, от которого произошло всё, <...> принявшись за свой труд и отвергнув прежние мифы и аллегории, исполнил свою задачу» [1, с. 34]. Желание «*знать начало всего, откуда пошло всё*» – это чисто философское желание. Это – задача именно для философа. Причём решал её Санхунйатон, «отвергнув прежние мифы и аллегории», из-за которых «трудно распознавать что-либо действительно происходившее» [1, с. 34].

Начинается труд Санхунйатона с космогонии: «Началом всего был Воздух (Аир), мрачный и подобный ветру, или дуновение мрачного воздуха, и мутный мрачный Хаос; они были безграничны, и в продолжение многих веков не имели конца. Когда же Нус (по-гречески «нус» – «ум», «разум», «дух») полюбил свои собственные начала, и произошло смешение, это соединение получило название: Желания (πόθος). Таково начало устройства всего. Дух же не знал своего создания. И из соединения Духа произошел Мот (μωτ), его некоторые считают илом, другие – гнилью водянистого смешения; и из неё произошли все семена создания, и рождение всего. Были некие животные, не обладавшие чувством, от которых произошли одарённые умом животные...» [1, с. 35] и т. д.

Это – не миф, а очевидная *натурфилософия*, подобная построениям ранних греческих философов – «физиологов». Очень важно здесь обратить внимание на слово Мот (или Мут). Дело в том, что египтяне, на которых ссылается Санхунйатон, словом *Мут* (*мвт*) называли жену бога Атона. В то же время оно означало просто «мать» [2, с. 6, 13]. В данном случае можно без особых натяжек сказать «материя».

Далее следует рассказ о первых людях: «Они первые осыятили произведения земли, стали считать их богами и поклоняться тому, чем поддерживали жизнь они сами, их потомки и все бывшие до них, стали делать возлияния и приносить жертвы. Таковы были основания их поклонения, подобные их бессилию и малодушию» [1, с. 36]. Один этот отрывок (автора IX в. до н. э.!) ставит Санхунйатона на один уровень с самыми передовыми мыслителями античности. Здесь начало человеческого рода отнюдь не выглядит «золотым веком». Причём причины возникновения религии подаются сугубо *рационалистически*, это возникновение постулируется из «бессилия и малодушия» древних людей. Т. е. Санхунйатон был первым творцом *научной теории возникновения религии* и – шире – рационального толкования мифов.

В общем, совершенно прав был Евсевий, говоря о Санхунйатоне, что тот «называет богами не Иже над всеми Бога, и не небесных богов, а смертных мужчин и женщин, и притом не высоких по нравственности, не таких, которые были бы достойны прославления за

добродетель или подражания за мудрость, но подверженных всяким недостаткам и порокам. Он свидетельствует также, что таковы те, которые всеми ещё и теперь по городам и странам считаются богами. Доказательство этому ты найдёшь в их сочинениях» [1, с. 3]. В целом же о финикийских космогониях он отзывается (р. 33): «Такова их космогония, прямо влекущая за собой отрицание Божества» [1, с. 33; см. также: 3, с. 123].

Евсевий в своем предисловии к изложению взглядов Санхунйатона дает такую характеристику взглядов финикийских философов на языческих богов: «Для ясности дальнейшего изложения и понятности последующих событий необходимо предупредить, что наиболее древние из варваров, особенно финикияне и египтяне, от которых заимствовали и прочие люди, считали величайшими богами тех, которые изобрели что-нибудь необходимое для жизни, или как-нибудь облагодетельствовали народы; этим благодетелям, считая их виновниками многих благ, финикияне поклонялись как богам, а после их смерти устроили храмы, освятили по их именам стелы и жезлы, очень их почитая, и установили весьма большие празднества в их честь. Главным образом они дали имена своих царей мировым стихиям и некоторым из тех, кого они считали богами; из явлений же природы они считали богами только солнце, луну и прочие планеты, а также стихии и прочее, с ними связанное, так что у них одни боги – смертные (люди – И. Р.), другие же – бессмертные (силы природы – И. Р.) [1, с. 35].

Необходимо объяснить тот очевидный факт, что не только греки, но, и по-видимому, *сами финикийцы истоки своей мудрости упорно искали в Египте*. За таким самоуничижением должна была стоять некая сакрализованная традиция. И это при том, что в целом известная нам финикийская религия достаточно резко отличалась от египетской. В связи с этим заслуживают внимания слова Филона из Библи, переводчика Санхунйатона: «Наиболее древние из варваров, особенно Финикияне и Египтяне, от которых заимствовали и прочие люди, считали величайшими богами тех, которые изобрели что-нибудь необходимое для жизни...». Так становится понятным и заявление Филона о том, что Санхунйатон «очень усердно изучил сочинения Таавта (Тота), зная, что из всех живущих под солнцем Таавт был первым, придумавшим изобретение письмен и начавшим вести записи; от него (исходит он), опираясь в своей книге, как на фундамент, на того, кого египтяне называли Θούθ, александрийцы – Θόθ (Тот), а греки – Гермесом» [1, с. 35, 34]. О связи Санхунйатона с греческой «герметической» традицией уже говорилось в другой нашей работе [4, с. 211-212]. Здесь же главное для нас – это именно духовная связь Санхунйатона с Египтом. «О Санхунйатоне Свидя пишет: "Санхунйатон, тирский философ, живший около времени Троянской войны. "О физиологии Гермеса" – переведена, "Родина Тирян" – на финикийском наречии, "Египетское богословие" и др.» [цит. по: 1, с. 7]. Как видим, в античной традиции Санхунйатона прямо называют автором книги «Египетское богословие».

Здесь следует обратить внимание еще и на собственное имя Санхунйатона. Оно содержит в себе слово «Атон». Здесь есть прямая аналогия с другими семитскими именами, содержащими имена богов (т. е. заканчивающимися на -Бал (Ваал), -Ил и т. д. Можно достаточно уверенно предположить, что *в имени Санхунйатона содержится связь с богом Атоном*.

Вообще бог Атон был прекрасно известен в Финикии, поскольку эта страна несколько веков входила в состав великой древнеегипетской державы Нового царства. А в Египте с этим именем связана поразительная попытка религиозной реформы фараона Эхнатона (мужа прекрасной Нефертити и отца Тутанхамона). «На шестом году своего царствования (1419 – ок. 1400 до н. э.) Аменхотеп IV объявил Атона единым Богом всего Египта, запретив поклонение другим богам (и изменив свое имя Аменхотеп – «Амон доволен» на *Эхнатон* – «Угодный Атону» или «Полезный Атону»). <...> Атон изображался в виде солнечного диска с лучами, на концах которых помещались руки, держащие знак жизни «анх» (как символ того, что жизнь людям, животным и растениям дана Атоном). Атону в этот период присущи полупантеистические черты: он, считалось, присутствует во всей природе, в каждом предмете и живом существе. После смерти Эхнатона почитание Атона как единого бога Египта прекратилось» [5, с. 122].

Одной из проблем египтологии является реальное звучание египетских имен. В том числе ставят под сомнение и звучание «Атон», который писался звуковыми знаками «*йтн*»: «Атон – традиционное в науке обозначение этого бога, но оно основано лишь на созвучии с

именем бога Амона. Условное египтологическое произношение имени должно быть “Итен”, а древнее было, видимо, “Йати”» [6, с. 249]. Ю. Я. Перепелкин со ссылкой на Г. Фехта [7, с. 108, 114] утверждает, что это имя тогда звучало как «Йот», совпадая с египетским словом «йот» – «отец» [8, с. 267]. Но сам же он приводит имена в честь Атона с корнем «йат»: П-йат-эм-ха, П-йат-нашт и др. [2, с. 9]. Так что имя Санхун-йатона все равно связано с эпохой Эхнатона («Эх-не-йота»).

Важное значение тут имеет само толкование образа Йота (Атона). Вопреки многим учебникам Йот для сторонников новой религии вовсе не был богом солнечного диска. Он скорее был *Бог-Отец*. «В солнцеклоннических надписях солнце никогда не именуется “Рэ живым”, хотя бесконечно часто бывает названо «Йотом живым». <...> Речь идет о духе внешнем миру живых, который вводится туда и располагает там способностью действовать. Слово “живой” определяет Йота как являющегося, действующего – “живущего” в мире, иными словами, как видимое солнце» [8, с. 267-268]. Иными словами, реальное солнце на небе Ра (Рэ) – лишь проявление запредельного Бога-Отца, Йота. При этом: «Хотя имя Рэ тоже значит “солнце”, он издавна чтился и как человекообразное существо» [8, с. 268]. Т. е. у Бога-Отца был и человекоподобный Бог-Сын. Этот образ получается подобным Адаму Кадмону в каббале – единству всех начал бытия (сефирот), но тоже в каком-то смысле человекоподобному (точнее, это человека вылепили по его «образу и подобию»).

До нас дошел большой египетский гимн Атону, который имеет прямые параллели со 103-м псалмом Давида. В том числе в нем говорится: «Твой восход прекрасен на горизонте, о живой Атон, зачинатель жизни! <...> Твои лучи объедают все страны, которые ты сотворил; ты Ра, и ты полонил их все; ты связываешь их своей любовью [Сравним у Санхунйатона: «Когда же Дух полюбил свои собственные начала, и произошло смешение <...> Таково начало устройства всего»]. Хотя Ты и далеко, но твои лучи на земле; хотя ты и высоко, но следы ног твоих – день <...> Ты производишь человеческий зародыш в женщине, ты создаешь семя в мужчине, ты даешь жизнь сыну в теле матери, <...> ты сообщаешь дыхание для оживления всякой твари <...> Как разнообразны все твои произведения! Они скрыты от нас, о ты, единый Бог, силами его никто не владеет. Ты сотворил землю по своему желанию, когда ты был один» [9, с. 360-363].

«Ра живым», т. е. воплощением Ра (который, в свою очередь, «Йот живой») считали самого фараона. Было известно и другое имя воплощенного в нашем мире Бога – «Шов». Оно было, наоборот, подчеркнуто неантропоморфным, но тоже «сыновним» по отношению к Йоту. Причем это имя было тождественно имени языческого бога Шова (Шу), сына Ра, бога ветра и вообще воздушного пространства, отделившего небо от земли. Оно практически не употреблялось по отношению к реальному солнцу [8, с. 265]. Сравним с тем, как часто в Ветхом Завете Бог является людям то из бури, то из вихря, то из тихого дуновения ветра. Евсевий цитирует и такие слова Санхунйатона: «Когда проникся светом воздух (курсив мой – И. Р.), то от воспламенения моря и земли произошли ветры, тучи, величайшие низвержения и излияния небесных вод. Когда все это выделилось и отделилось от своих мест вследствие солнечного жара, и все снова встретилось и столкнулось в воздухе одно с другим, произошли гром и молнии» [1, с. 36]. Получается, что Воздух (Шу) проникся Светом, и благодаря этому все «выделилось и отделилось от своих мест».

Еще раз обратим внимание на слово Мот (или Мут) у Санхунйатона: «Дух же не знал своего создания. И из соединения Духа произошел Мот (μωτ), его некоторые считают илом, другие – гнилью водянистого смешения; и из неё произошли все семена создания, и рождение всего» [1, с. 35]. Египтяне, на которых ссылается Санхунйатон, словом *Мут* (μwt) называли жену бога Атона. В то же время оно означало просто «мать» [2, с. 6, 13]. Получается, что Йот-Отец, воплотившись в Свет, соединился с Матерью-материей, «и из неё произошли все семена создания, и рождение всего».

Здесь следует добавить, что и Диодор Сицилийский (I, 10) «говорит о происхождении тварей из нильского ила, который назывался “матерью” (егип. Mwt = μουθ = Μωτ у Санхунйатона) и о духе, как мужском принципе, Зевсе-отце, а также о том, что первые люди молились солнцу и луне, питались растениями и жили в хижинах из тростника» [1, с. 48].

Отметим, что Б. А. Тураев с позиций модного в конце XIX века гиперкритицизма полностью отвергал древность текстов Санхунйатона: «Здесь все странно и невероятно: и Тот,

как евгемеристический автор финикийской мифологии, и сам евгемеризм, как исконное направление в мифологии, и сокрытие жрецами неудобной для них истины, и все перипетии ее нового появления на свет» [1, с. 3-4]. *Евгемеризм* здесь значит отрицание святости языческих богов: в них видели либо бывших смертных людей, либо неживые стихии. Честно говоря, для меня наиболее странно и невероятно, как вообще мог специалист по Древнему Востоку (а Б. А. Тураев занимался и Египтом тоже) написать приведенную выше фразу. Ведь он же не мог не знать о реформе Эхнатона!

Известно, что *идейно-политическая борьба* при Эхнатоне была исключительно острой: «Имя отверженного Амона было уничтожено везде, где только его нашли: на стенах храмов, на вершинах колонн, в гробницах, на изваяниях, на погребальных плитах, на предметах дворцового обихода, даже в клинописных посланиях иноземных властителей. Не пощадил Эхнатон и имен отца и прадеда – Аменхотепов III и II. <...> Имеются примеры изглаживания знака бараньей головы в прежних надписях, поскольку баран тоже почитался за животное Амона. Нечего и говорить о том, что изображения недавнего “царя богов” подвергались повсеместному уничтожению. Кое-где в Фивах, а также вне их были уничтожены имена и изображения других старых божеств. Известны случаи истребления в прежней столице множественного числа слова “бог” – “боги”. По египетским представлениям, уничтожение изображения и имени поражало самого изображенного и поименованного. <...> В надписи, начертанной в гробнице Туту в Ахетатоне, этот могущественный временщик и верховный жрец царской особы говорил о гибели слушников фараона на плахе и сожжении их тел (страшной вещи для египтян, пекшихся о сохранении трупа). <...> Несомненно преувеличивая, второй преемник Эхнатона Тутанхамон так описывает положение храмов старых богов: “Храмы богов и богинь, <...> их святилища были близки к гибели, превратившись в развалины, поросли растительностью, их обители стали как то, чего не было, их двор стал дорогой для пешехода”» [10, с. 516-518].

Вопрос к египтологам: мог ли Эхнатон проводить свою радикальнейшую религиозную реформу, никак не объясняя своим подданным, *почему* они более не должны почитать старых богов? Единственный возможный аргумент, поясняющий подобное неслыханное святотатство, мог состоять лишь в том, что старые боги – *ненастоящие боги*. Такая аргументация и выглядела бы именно как евгемеризм. Очевидно, были люди, которые искренне поверили этой аргументации и отвергли старых богов.

Известно, что после смерти Эхнатона правили его два зятя и муж его кормилицы. Эти преемники восстановили почитание старых богов, но продолжали поклоняться и Атону. А затем власть захватил военачальник Хоремхеб. «Для последующих поколений Хоремхеб стал первым законным царем после Аменхотепа III <...> Ни Тутанхамон, ни Эйе, не говоря уже об Эхнатоне и Семнехкара, не считались впоследствии законными фараонами <...> Аменхотепа IV (Эхнатона) последующие поколения величали “мятежником” и “супостатом из Ахетатона”» [10, с. 524]. Их имена теперь также безжалостно истреблялись. Значит, можно предположить, что безжалостно истреблялись и живые приверженцы веры в Единого Бога.

Эхнатона сближает с ветхозаветными пророками еще и то, что он называл себя «живущий правдою» и, надо думать, пытался реально улучшить жизнь простых людей. Религиозный переворот Эхнатона был в какой-то мере и *социальным переворотом*: «В предыдущие царствования рассказы о возвышении царем из нищеты и ничтожества были величайшей редкостью. <...> Сопоставляя настойчивые заявления о возвышении и обогащении “сирот”, и исключительном положении царской особы, трудно уклониться от заключения, что, совершая переворот, Аменхотеп IV опирался на какую-то часть простых египтян. Ввести их в среду знати для царя означало пополнить свое окружение лицами, обязанными ему всем, и тем самым усилить свою власть. <...> Создается впечатление, что простолюдины [после солнцепоклоннического переворота] заставили правящие круги считаться с собой, хотя и в определенной мере. Такое впечатление основано не столько на содержании отдельных памятников, сколько на присущем им “человеколюбии” по отношению к рядовым воинам, работникам, простым людям вообще. Подобное отношение к простым людям почти не прослеживается в фараоновских надписях до солнцепоклоннического переворота» [10, с. 551].

Впрочем, некоторые новые идейные тенденции проявлялись уже в царствование отца Эхнатона – Аменхотепа III. «Никто до Аменхотепа IV не именовал себя столь упорно, как он,

видимым Солнцем. С этим представлением о себе как о светлом Солнце перекликалось настойчивое подчеркивание своей приверженности к “правде” (Маат)» [10, с. 454]. «Уже при Аменхотепе III древнее наименование видимого солнца – “Атон” – стало употребляться для обозначения солнечного бога <...> Кроме того, солнечный бог неоднократно обозначался современниками Аменхотепа III как “единый Бог”» [10, с. 350].

При этом фараоне мы встречаемся и с едва ли не единственным в истории древнего Египта персонифицированным *мудрецом*, подобным «семи мудрецам» в архаической Греции. Он «заслужил своей мудростью такую славу, что его афоризмы циркулировали на греческом языке спустя приблизительно 1200 лет в числе “изречений семи мудрецов”, а во времена Птолемея ему стали воздавать поклонение как богу, поместив его в число бесчисленных божеств Египта под именем “Аменхотепа, сына Хапу”» [9, с. 332]. «Фараон по самовластной прихоти оказал своему подданому честь невиданную и неслыханную. Сановному строителю Аменхотепу, сыну Хапи, он воздвиг на западе Фив поминальный храм, словно царю. На своих изваяниях, поставленных в государственном храме в Карнаке, этот государственный деятель призывал сограждан прибегать к его представительству перед богами. Века спустя он был причислен к пантеону египетских богов, и греки ввели его, “Аменофиса, сына Паапия”, в сонм своих мудрецов» [10, с. 456].

Города Финикии тогда находились под властью Египта, историки подчеркивают: «Большинство царьков Палестины и Финикии остаются верны Эхнатону и его преемникам, несмотря на их бездействие» [10, с. 249]. «Государственный бог Атон должен был иметь свой город в каждой из трех частей империи – Египте, Азии и Нубии. <...> Город Атона в Нубии был расположен против современного Дулго у подножия третьих порогов, следовательно, в центре египетской провинции. Он получил название “Гем-Атон” по имени храма Атона в Фивах. В Сирии город Атона неизвестен, но, несомненно, Эхнатон сделал там для Атона не меньше, чем его предки для Амона» [9, с. 354]. В Ханаане тоже были люди, верующие в Атона.

Впрочем, не исключено, что город Атона в Сирии как раз хорошо известен: «Одним из важнейших сакральных центров эллинистическо-римской Сирии был Гелиополь с культами Зевса, Геи, Афродиты-Атаргатис и Гермеса <...> Вероятно, к местной традиции относится миф о том, что в глубокой древности изображение Зевса Гелиополитанского было доставлено из Египта и в конце концов водворено в Гелиополе. Очевидно, имели место попытки придать культу Зевса Гелиополитанского монотеистические черты» [11, с. 459]. «Гелиополь» в переводе значит *Город Солнца*. Вообще-то античный Гелиополь – это нынешний Баальбек; и он расположен не в Сирии, а в современном Ливане – т. е. тоже в Финикии.

Как видим, в Ханаане память о реформе Эхнатона вполне могла сохраниться до эпохи Санхунйатона. Да и вообще трудно представить себе, что культ Единого небесного Бога Атона, в течение нескольких десятилетий господствовавший в стране, не имел искренних сторонников и в одночасье исчез. Куда логичнее предположить, что его сторонники бежали от преследований в культурно близкие им города Ханаана, к тому времени как раз вернувшие себе независимость. С этой версией логично сочетаются три исторических свидетельства.

Во-первых, это существование такого персонажа Библии, как *Мельхиседек*: «В преданиях иудаизма и раннего христианства современник Авраама, царь Салима (Шалема, будущего Иерусалима), священнослужитель предмонотеистического культа Эльона (в русском переводе – «Бога Всевышнего»), отождествленного библейской традицией с Яхве. Библейские упоминания о Мельхиседеке скудны и загадочны. Одно из них сообщает, что когда Авраам возвращался с победоносной войны против союза четырех царей во главе с Кедорлаомером, Мельхиседек вышел навстречу Аврааму, вынес хлеб и вино, благословил его “от Бога Эльона, Владыки небес и земли”, а затем благословил и самого Эльона, благодаря его за победу Авраама. Авраам дал Мельхиседеку десятую часть того, что имел (Бытие 14, 18-20). Второе упоминание – обращение к царю с чертами мессии: “Клялся Яхве, и не раскается: ты священник вовек по чину Мельхиседека” (Пс. 109/110, 4). Очевидно, что оно обосновывает право царя в Иерусалиме, городе Мельхиседека, на какое-то особое священство, отличное от священства касты потомков Аарона (левитов – И. Р.) <...> В новозаветном тексте священство Ааронидов принадлежит прошлому и уступает место вечному священству Христа “по чину Мельхиседека” (Евр. 7, 5-24)» [12].

Вспомним, что евреев благословляет от имени истинного Бога и еще один загадочный нееврейский пророк – *Валаам*. «Валаам, сын Веоров, в Пефоре, который на реке (Евфрате), в земле сынов народа его» (Числа, 22:5) – точно не еврей. Но *Валаам приносит жертвы именно Господу* и именно в качестве пророка и жреца истинного Господа призван царем Моава Валаком, «и вложил Господь слово в уста Валаамовы» (Числа, 23:4-5). В связи с этим очень логичным выглядит предположение о том, что ханаанейское (финикийское) «священство по чину Мельхиседека» первоначально было перенесенным в Ханаан египетским монотеистическим культом Атона.

В этом смысле интересный момент – одно место из Библии о Соломоне. «Мудростью Соломон превосходил всех „сынов востока” (бене-кедем), Vulgata: orientalium; Септуагинта, славянский перевод: „древних человек”, так и И. Флавий; но сопоставление „древних” и египтян было бы неуместно» [13, т. 2, с. 382-383]. Т. е. относительно текста «И была мудрость Соломона выше мудрости всех сынов востока и всей мудрости Египтян» комментаторы добросовестно отметили сомнительность перевода на тему «сынов востока», однако признались, что не понимают, почему тут мудрость «древних людей» сопоставляется с мудростью именно египтян. Но если исходить из финикийской традиции, то выглядит естественным именно сопоставление древней мудрости Таавта с мудростью Египта.

Второе историческое свидетельство сохранил для нас Ямвлих в «Жизни Пифагора»: «В Сидоне он сошелся с потомками естествоиспытателя и прорицателя Моха и другими финикийскими верховными жрецами и принял посвящение во все мистерии, совершаемые главным образом в Библие и Тире и во многих местах Сирии, претерпевая все это не ради суеверия, как может показаться кому-то с первого взгляда, но гораздо более из любви и стремления к знаниям и из опасения, как бы что-нибудь достойное изучения в божественных тайнах или обрядах не укрылось от него. Узнав, что тут живут в некотором роде переселенцы и потомки египетских жрецов, и надеясь поэтому участвовать в прекрасных, более близких богам и не подвергшихся изменениям мистериях Египта, Пифагор без промедления переправился туда» [14, с. 18].

Текст любопытен тем, что восторженному поклоннику Пифагора Ямвлиху чем-то явно не нравилось общение того «с потомками естествоиспытателя и прорицателя Моха и другими финикийскими верховными жрецами». Он даже оправдывает своего кумира, заявляя, что Пифагор делал это «не ради суеверия, как может показаться кому-то с первого взгляда». При этом убежденный язычник Ямвлих подчеркивает, что мистерии собственно Египта по сравнению с финикийскими «прекрасны, более близки богам и не подверглись изменениям». Не проповедовали ли *финикийские «в некотором роде переселенцы и потомки египетских жрецов»* веру в Единого Бога?

Если имя Санхунйатона действительно связано с египетским Атоном, то тогда оно звучит как целая политическая программа: замена языческой религии поклонением единому Богу-Творцу. Тогда свидетельство о том, что царь и городской совет Берита одобрили его учение, содержит воспоминание о первоначальном успехе его религиозной реформы.

Кстати, более понятным тогда становится и упоминание о священных книгах финикийян, приписанных богу Таавту (Тоту) и записанных загадочными «письменами аммунеев». Именно эти книги, собственно, и изучил Санхунйатон. Таавт – это и есть *Гермес Трисмегист*, а письмена аммунеев – египетская письменность. Тогда «аммуни» – это верующие в Амона египтяне, т. е. весь египетский народ, оставшийся языческим. Сторонники Единого Бога должны были относиться к ним примерно, как христиане к евреям...

Такой трактовке удивительно соответствует пророчество Исаии о Египте: «Земля Иудина делается ужасом для Египта <...> В тот день пять городов в земле Египетской будут говорить языком Ханаанским и клясться Господом Саваофом; *один назовется городом солнца* [выделено мной – И. Р.]. В тот день жертвенники Господу будут посреди земли Египетской, и памятник Господу – у пределов ее. И будет он знамением и свидетельством о Господе Саваофе в земле Египетской; потому что они [египтяне] воззовут к Господу по причине притеснителей, и Он пошлет им спасителя и заступника и избавит их. И Господь явит Себя в Египте; и Египтяне в тот день познают Господа, и принесут жертвы и дары, и дадут обеты господу, и исполнят» (Ис. 19:17-21). Как видим, когда собственно египтяне «познают Господа», один город в Египте «назовется Городом Солнца».

В-третьих, сохранились два важнейших исторических свидетельства в «Истории» Геродота: «Ничто шерстяное не приносится в храм и не погребается вместе с египтянами, поскольку это считается противозаконным. В этом они согласны с ритуалом, называемым орфическим и вакхическим, но который на самом деле является египетским и пифагорейским; поскольку признающие этот ритуал также не погребаются в шерстяной одежде» (II, 81). «Египтяне первыми стали учить, что человеческая душа бессмертна и что по смерти тела она переходит в другое существо, рождающееся в этот момент; и по прохождении через все создания Земли, моря и воздух она опять входит в человеческое тело при его рождении. Она завершает этот цикл в три тысячи лет. Некоторые из эллинов прежде и теперь использовали это учение как свое собственное. Я знаю их имена, но не называю их <...> Я записываю лишь то, что мне рассказано, как я это услышал» (II, 123) [15, с. 104, 118-119].

Б. Ван-дер-Варден приводит эти цитаты и далее пишет: «Египтологи единодушны в том, что Геродот в данном случае ошибается. Учение о переселении душ, как оно описано здесь, чуждо египетской религии. Это несомненно справедливо для ранней египетской религии, известной нам по надписям на саркофагах и книгам мертвых; но могла ли египетская религия во времена Геродота (ок. 450 г. до н. э.) совпадать во всех отношениях с религией Среднего и Нового царств? В Египте могли существовать различные религиозные течения <...> Я склонен воспринимать Геродота серьезно, полагая, что в Египте в VI и V вв. до н. э. существовало религиозное движение, подобное пифагорейскому, сторонники которого верили в переселение и бессмертие души, и Пифагор был каким-то образом связан с ними» [16, с. 50, 52]. Но Геродот был и в Финикии. Он ведь в приведенном отрывке не утверждает, что все египтяне верят в переселение душ. Его формулировка: «Египтяне *первыми стали учить*, что человеческая душа бессмертна и что по смерти тела она переходит в другое существо». Это *учение* восприняли и *рационально переработали* «в некотором роде переселенцы и потомки египетских жрецов» в городах Финикии, а затем и Пифагор.

Наконец, помимо финикийской и греческой философии, сохранились традиции *герметической философии*, т. е. оккультизма. В знаменитом трактате Гермеса Трисмегиста «Изумрудная скрижаль» помимо прочего утверждается: «Все предметы произошли из одного, по мысли одного <...> Солнце – отец всякого совершенства во Вселенной. Его могущество безгранично на Земле». Т. е. в трактате содержится некий *солнечный монотеизм*. «Предание западных оккультистов, – декларирует С. Тухолка в “Оккультизме и магии”, – ведет свое начало от египетских жрецов. Основным догматом религии жрецов, сообщаемым, однако, лишь посвященным, был догмат о единстве божества. Орфей, наиболее древний из известных нам посвященных, говорит в своих песнях и мистериях: “Размысли о божественном Слове. Созерцай его непрерывно, направь твое сердце и твою душу по правому пути и взирай на Господа единого, который бессмертен, единого, который сам себя зародил. Все происходит от него одного, и он есть во всем”» [цит. по: 17, с. 98-99].

Характерна в этом отношении легенда о происхождении гадательных карт Таро (Tarot). Совершенно очевидно, что 22 карты Старшего Аркана Таро соответствуют 22 буквам еврейского (и финикийского) алфавита. Но «по легенде, в подzemелье одного из древнеегипетских храмов хранились 22 золотые таблицы, на которых в виде рисунков в символической форме были запечатлены все знания, накопленные египетскими жрецами. Язык меняется и умирает, а рисунок вечен, поэтому жрецы решили запечатлеть свои знания в рисунках» [18].

Вполне логичным выглядит предположение, что древнеегипетские монотеисты после краха реформы Эхнатона бежали в города Ханаана, в особенности Финикии, а в самом Египте «ушли в подполье» и тем самым создали традицию тайных (*оккультных*) знаний, развитую позднее теми же финикийцами и благополучно дожившую до наших дней.

ЛИТЕРАТУРА

1. Тураев Б. А. Остатки Финикийской литературы / Б. А. Тураев. – Спб.: Тип. В. Киршбаума, 1903. – 143 с.
2. Перепелкин Ю. Я. Переворот Амен-Хотпа IV : [в 2-х ч.; ч. 2] / Ю. Я. Перепелкин. – М.: Наука, 1984. – 288 с.

3. Рассоха И. Н. Языческие мифы и религии народов мира / И. Н. Рассоха. – Харьков: Торсинг, 2002. – 144 с.
4. Рассоха И. Н. Финикийская философия и Библия. Открытие финикийцами Америки / И. Н. Рассоха. – Харьков: ХНАМГ, 2009. – 410 с.
5. Мифы народов мира. Энциклопедия : [в 2-х т.; т. 1]. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – 672 с.
6. Виноградов И. В. Новое царство в Египте / И. В. Виноградов // История древнего мира: Ранняя древность. – М.: Наука, 1982. – С. 238-257.
7. Fecht G. Amarna-Probleme (1-2) / G. Fecht // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde. – 1960. – Bd. 85. – S. 83-118.
8. Перепелкин Ю. Я. Кэйе и Семнех-ке-рэ: К исходу солнцепоклоннического переворота в Египте / Ю. Я. Перепелкин. – М.: Наука, 1979. – 310 с.
9. Брестед Д. История Древнего Египта : [в 2-х; т. 1] / Д. Брестед, Тураев Б. – Минск: Харвест, 2002. – 384 с.
10. История древнего Востока. Зарождение древнейших классовых обществ и первые очаги рабовладельческой цивилизации : [в 2-х ч.] / [под ред. И. М. Дьяконова (ч. 1) и Г. М. Бонгард-Левина (ч. 2)]. – Ч. 2. Передняя Азия. Египет. – М.: Наука, 1988. – 623 с.
11. Шифман И. Ш. Западносемитская мифология / И. Ш. Шифман // Мифы народов мира : [в 2-х т.; т. 1]. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – Т. 1. – С. 456-460.
12. Аверинцев С. С. Мельхиседек / С. С. Аверинцев // Мифы народов мира. Энциклопедия : [в 2-х т.; т. 2]. – М.: Советская энциклопедия, 1980. – С. 135-136.
13. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Святого Писания Ветхого и Нового Завета : [12 т. в 3 кн.] / [под ред. А. П. Лопухина и его преемников; 2-е изд.]. – Стокгольм: Институт перевода Библии, 1987. – 4180 с.
14. История Древнего Востока : [учебник] / [под ред. В. И. Кузищина]. – М.: Высшая школа, 1979. – 456 с.
15. Геродот. История в девяти книгах / Геродот; [пер. с греч. Г. А. Стратановского]. – Л.: Наука, 1972. – 600 с.
16. Ван-дер-Варден Б. Пробуждающаяся наука II. Рождение астрономии / Б. Ван-дер-Варден; [пер. с англ. Г. Е. Куртика; под ред. А. А. Гурштейна]. – М.: Наука, 1991. – 384 с.
17. Парнов Е. И. Трон Люцифера: Критические очерки магии и оккультизма : [2-е изд.] / Е. И. Парнов. – М.: Политиздат, 1991. – 302 с.
18. Колесов Е. Н. Het Monster. Тринадцать врат: История эзотерических учений «от Адама до наших дней» : [электронный ресурс] / Евгений Николаевич Колесов. – Режим доступа: http://ihtik.lib.ru/2012.03_ihtik_no.big.razd/2012.03_ihtik_no.big.razd_34.rar.

Content

<i>Minakov I.</i> PAST, NEAR, AROUND, HEADING TOWARD... INSIDE.....	4
<i>Zagurskaya N.</i> ODORATIONAL AND VISUAL: PARFUMER AND DECORATOR.....	15
<i>Plyusnin E.</i> SUBLIMINAL MESSAGES IN THE VISUAL COMMUNICATION.....	23
<i>Petrov V.</i> PRODUCTION OF NATURALNESS: ANATOPIA OF ZOOLOGICAL AND CINEMATOGRAPHIC SPACE.....	30
<i>Gazniuk L., Orlenko O.</i> CONCEPTUALIZATION OF SOMATIC HUMAN EXISTENCE IN THE SPACE OF CULTURE.....	46
<i>Khrabrova O.</i> THE OPINIONS OF TASTE: FROM IDEOLOGY TO GASTROSOPHY.....	52
<i>Zorchenko I.</i> DANGEROUS (SELF)ENLIGHTENMENT: I. KANT AND M. MENDELSSOHN BETWEEN «FRANZÖSISCHE ALFANZEREI» AND «DEUTSCHE SCHWÄRMEREI».....	58
<i>Busova N.</i> THE INTERACTION OF THE RELIGIOUS AND THE SECULAR IN A POST-SECULAR SOCIETY.....	65
<i>Chystotina O.</i> DEATH IN CONSUMER SOCIETY: DIS-TRACTION AND AT-TRACTION.....	75
<i>Ilyin I.</i> JEAN BAUDRILLARD IN THE MIRROR OF THE BRAND.....	80
<i>Mishchenko M.</i> UKRAINIAN NATIONAL ARCHETYPES: FROM COLLECTIVE UNCONSCIOUS TOWARDS NATIONAL IDENTITY (REGARDING THE RELEVANCE OF THE ARCHETYPAL ANALYSIS METHODOLOGY).....	90
<i>Kozyreva N.</i> «LAUGHING» CONCEPTUALIZATION OF THE WORLD OF HUMAN EXISTENCE.....	94
<i>Tiaglo O.</i> ABOUT TWO APPROACHES TO ASSESS LEGAL ARGUMENT QUANTITATIVELY.....	99
<i>Tolstov I.</i> THE HEURISTIC POTENTIAL OF THE WEBERIAN CONCEPT OF LEGITIMACY.....	104
<i>Feldman O.</i> ALTRUISM CONSTITUENT OF TRANSPLANTATION.....	112
<i>Rassokha I.</i> EGYPTIAN ROOTS OF SANHUNYATON'S RATIONALISM.....	119

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРІВ

Порядок подачі 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** об'ємом *не менше 500 знаків* (кожен мовний варіант!) українською, російською та англійською мовою. 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 – латиною!), *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:** © Ярош Д. А., 2014.
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: VirgilDonati@yandex.ua.

Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна
№ 1130

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 51

Збірник наукових праць

Українською, російською та англійською мовами

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

Підписано до друку 03.11.14 Формат 60x84/8.
Ум. друк. арк. 16,38. Обл.-вид. арк. 14,6.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Тираж 100 пр. Ціна договірна. Зам. №

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