

ISSN 2226-0994

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

*Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна*

№ 1093

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Заснована 1965 року

Випуск 49

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 № 1 від 13 січня 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>Азарова Ю. О.</i> КОНЦЕПЦІЯ «ПОВТОРЕННЯ» В ФИЛОСОФИИ ДЕЛЕЗА И ДЕРРИДА.....	4
<i>Загурская Н. В.</i> ЭПИФЕНОМЕНАЛЬНОСТЬ ГОЛОСА: ЗВУЧАНИЕ ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОГО.....	20
<i>Горутько А. В.</i> ЯЗЫК КАК ФИЛОСОФСКАЯ КАТЕГОРИЯ В СИСТЕМЕ ГЕГЕЛЯ.....	28
<i>Толстов И. В.</i> ПОЛІТИКА В СИТУАЦІЇ ПОСТМОДЕРНУ.....	33
<i>Ильин И. В.</i> ЗЕРКАЛЬНЫЕ ФОРМЫ БРЕНДА КАК ИДЕАЛ КАПИТАЛИЗМА.....	36
<i>Петров В. Е.</i> ПОЛИТИКА ВЗГЛЯДА: РАННИЙ КИНЕМАТОГРАФ И КОНЦЕПЦИЯ ЗРИТЕЛЯ В ЛАКАНИАНСКОЙ ТЕОРИИ КИНО.....	47
<i>Манькова Е. О.</i> ТЕЛО КАК «МОРФЕМА» ИКОНИЧЕСКОГО КИНОЯЗЫКА.....	57
<i>Пустовит Н. В.</i> ДО ПИТАННЯ АКЦИОСФЕРИ В ПАРАДИГМІ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА Д. БЕЛЛА.....	62
<i>Гапеева А. С.</i> МЕТОДИКИ ИЗУЧЕНИЯ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ.....	72
<i>Фельдман О. Б.</i> АЛЬТРУЇЗМ І ГУМАНІЗМ: ДО МЕТОДОЛОГІЇ РОЗРІЗНЕННЯ.....	78
<i>Полякова О. А.</i> ДИОНИСИЙСКОЕ КАК НУМИНОЗНОЕ.....	82
<i>Стасюк Л. О.</i> РЕЛІГІЙНО-ПАРАДИГМАЛЬНІ ПРОЯВИ ПІСТІЗМУ.....	86
<i>Потапов В. М.</i> АГИОГРАФИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ Г. П. ФЕДОТОВА.....	91
<i>Лісовський П. М.</i> ФЕНОМЕН БІБЛІЇ ЯК РЕФЛЕКСІЯ ДУХОВНОГО КАПІТАЛУ В СУСПІЛЬНОМУ БУТТІ...96	
<i>Білогур В. Є.</i> МЕТАФІЗИЧНІ ЗАСАДИ СПОРТУ ЯК ОПТИМУМУ БУТТЯ.....	103

УДК 1(091) + 130:2 + 140:8

Азарова Ю. О.

Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

КОНЦЕПЦИЯ «ПОВТОРЕНИЯ» В ФИЛОСОФИИ ДЕЛЕЗА И ДЕРРИДА

Статья содержит сравнительный анализ концепций повторения Ж. Делеза и Ж. Деррида. Хотя оба философа опираются на общее основание, их тематизация повторения серьезно отличается. Делез использует логику и онтологию, где повторение связано с мультипликацией тождества; Деррида – деконструкцию, где повторение связано с расщеплением и альтерацией тождества. Поэтому для Делеза повторение – дифференциально и аффирмативно; а для Деррида – конститутивно и негативно.

Ключевые слова: Жиль Делез, Жак Деррида, повторение, итеративность, *differance*.

Стаття містить порівняльний аналіз концепцій повторення Ж. Дельоза та Ж. Дерріда. Хоча обидва філософа спираються на загальну основу, їхня тематизація повторення суттєво відрізняється. Дельоз використовує логіку та онтологію, де повторення є пов'язаним з мультиплікацією тотожності; Дерріда – деконструкцію, де повторення пов'язується з розщепленням та альтерацією тотожності. Тому для Дельоза повторення – диференційне та афірмативне; а для Дерріда – конститутивне та негативне.

Ключові слова: Жиль Дельоз, Жак Дерріда, повторення, ітеративність, *differance*.

This essay contains comparative analysis conception of repetition in Deleuze's and Derrida's discourses. Both philosophers begins from common principles, but them tematization of repetition are different. Deleuze uses logic and ontology, where repetition defined with multiplication of identity; Derrida uses deconstruction, where repetition tied with separation and alteration of identity. Thus, for Deleuze repetition is differential and affirmative; for Derrida repetition is constitutive and negative.

Key words: Gilles Deleuze, Jacques Derrida, repetition, iterability, *differance*.

«Различие и повторение до такой степени включены друг в друга и прилажены с такой точностью, что уже нельзя сказать, что первично»

М. Фуко

1

Жиль Делез и Жак Деррида – две знаковые фигуры современной французской мысли. Проекты Делеза и Деррида очень близки и часто перекликаются между собой. Оба философа выступают против диктата системы, «тотальности логоса», репрессивной природы «структуры» и «порядка».

Деррида призывает к ревизии концептуальных границ метафизики, проверке ее категориального аппарата, подчеркивая, что «деконструкция философии означает самое последовательное, самое вдумчивое переосмысление структурированной генеалогии ее концептов» [9, с. 14].

Делез также активно «участвует в деконструкции, дает решительную критику репрезентации, заменяет логикой смысла поиск истины, борется с трансцендентальными идеальностями во имя творческой имманентности жизни» [1, с. 16]. Делез защищает плюрализм точек зрения, свободную игру, интеллектуальный риск и эксперимент.

Однако, хотя проекты Деррида и Делеза исходят из общего принципа, они серьезно отличаются друг от друга в мотивации, приоритетах и способе реализации. Это различие – тонкое и почти незаметное – четко проявляется лишь при фронтальном сопоставлении их идей. Наиболее интересный результат подобного *vis-à-vis* дает концепция «повторения».

Таким образом, *цель* моей статьи – сравнительный анализ моделей повторения Делеза и Деррида. Для этого необходимо: 1) обозначить историко-философский контекст изучения проблематики повторения; 2) выявить в нем лакуны и спорные места; 3) прояснить типологию повторения у Делеза и Деррида; 4) эксплицировать характер «перекрестных отношений» между ними.

2

«Повторение – это фундаментальное явление человеческого опыта, наряду с такими феноменами, как время, присутствие, первоначало и бытие» [25, с. 3]. Оно определяет сознание, память, мышление, язык; служит ориентиром в понимании природы, истории, социума.

Повторение привлекает философов уже с древности. Платон, Аристотель, Августин, Абельяр, Макиавелли, Лейбниц, Кьеркегор, Ницше, Фрейд обращаются к повторению при изучении темпоральности, исторического процесса, законов развития общества, механизмов работы психики, *etc.*

Сегодня «повторение» является одним из ключевых понятий научного дискурса. Оно находится в поле зрения математиков, лингвистов, философов. Но именно французская мысль XX века (Лакан, Делез, Деррида, Бадью) поднимает повторение на высокий уровень концептуального анализа.

«Тот факт, что целая плеяда философов, работающих в одной стране и принадлежащих одному поколению, публикует в одно и тоже время похожие вещи, весьма симптоматичен» [22, с. 225]. «Нужно понять, чем обусловлено их сходство, признаком чего служит их появление» [22, с. 225].

3

Данный факт признают не только мыслители, но также их проницательные читатели и критики. Модели повторения Делеза и Деррида по базовым параметрам совпадают и потому служат предметом как самостоятельного, так и компаративного анализа.

Среди работ общего характера, где дан разбор теории повторения Делеза, можно назвать «“Различие и повторение” Делеза» Дж. Вильямса [38], «Ростки жизни: различие и повторение Делеза» К. Пирсон [29], «“Различие и повторение” Делеза» Ф. Стрейче [35], «“Различие и повторение” Делеза» Дж. Хайгеса [26].

Отдельным аспектам и функциям повторения посвящены статьи «Четвертое повторение» З. Баросс [12], «“Различие и повторение”: книга о симулякре» Ф. Бюти [15], «Бросок костей: Жиль Делез и экономия повторения» Д. Конвея [17], «Практики повторения» Ч. Скотта [33].

Авторы подчеркивают, что повторение у Делеза имеет различные грани. Так, Дж. Вильямс анализирует повторение на примерах этики, морали и права. Дж. Хайгес определяет повторение как главный инструмент критики репрезентации. Д. Конвей освещает повторение через призму проблем понятия, лингвистики и философии языка.

Ф. Бюти исследует повторение Делеза на фоне платоновской антитезы Идеи и симулякра. Ч. Скотт обнаруживает аналогию между повторением Делеза и «вечным возвращением» Ф. Ницше. З. Баросс описывает связь повторения Делеза с длительностью и синтезом времени А. Бергсона.

4

Проблематика повторения у Деррида изучена значительно меньше и освещается в плане стратегических задач деконструкции. Так, Б. Стокер в книге «Деррида и деконструкция» рассматривает его в контексте полемики Деррида с теорией речевых актов Дж. Остина и Дж. Серла [34].

Дж. Капуто в работе «Повторение, деконструкция и герменевтический проект» мыслит деконструкцию как радикализацию герменевтики в направлении постметафизической рациональности и указывает, что именно повторение выполняет главную роль в данном процессе [16].

Р. Гаше в книге «Амальгама зеркала: Деррида и философия рефлексии» определяет повторение (итеративность) как базовый элемент инфраструктурной цепочки, который вместе с *arche-écriture, arche-trace, differance, supplement, etc.*, репрезентирует Иное по отношению к метафизике и образует «систему по ту сторону бытия» [24].

Х. Путианен в статье «Итерация и истина: пять ориентаций мышления» считает итеративность Деррида металогическим принципом, подобно неразрешимостям К. Геделя [30]. Г. Берн («Деррида без пристрастия: повторение – итеративность – аналитика» [13]) и С. Рендал («Перевод, цитация, итеративность» [31]) напротив, называют ее логическим принципом и объясняют на моделях структурной лингвистики.

5

Принимая во внимание точки пересечения между Деррида и Делезом, существенный интерес представляют компаративные исследования. Книги Т. Мэя «Пересматривая различие: Нанси, Деррида, Левинас и Делез» [27] и С. Гендрон «Повторение, различие и знание у Беккета, Деррида и Делеза» [25] предлагают новый взгляд на эпистемологическую роль различия и повторения.

Работы Г. Шваб «Деррида, Делез, психоанализ» [32] и П. Тисинато «Само-отношение: бессознательное мышление в эпоху телетехнологии» [36] освещают повторение на основе фрейдистского анализа памяти и интерпретации «мнезического следа» у Деррида и Делеза.

В статьях Г. Берна «Дифференцируя Деррида и Делеза» [14] и Дж. Нилона «*Differance* и повторение: Деррида и Делез о перформативной силе» [28] повторение фигурирует как составная часть проблем семиологии, текстологии и теории перформативов.

М. Ватте в докладе «Макиавелли, историческое повторение и французская философия различия» [37] описывает повторение как элемент политического дискурса, как критику настоящего и возвращение к истоку. Повторение – это революционный акт, противостоящий времени как линейному континууму.

6

Данные исследования, безусловно, содержат глубокий анализ философии Делеза и Деррида, дают квалифицированную оценку их ключевых тезисов и положений. Однако многие аспекты теории повторения французских мыслителей до сих пор малоизучены.

Во-первых, не показана роль повторения в дискуссии о том, какой формат принимает отношение между тождеством, различием и повторением в условиях критики тождества как основополагающего принципа мышления.

Во-вторых, не ясно выступает ли повторение новым трансцендентальным принципом? Если – да, тогда как повторение оказывает сопротивление тотализации и формированию новых порядков общности? Если – нет, то каков его статус?

В-третьих, не совсем понятен механизм корреляции различных форм повторения. Насколько они близки или удалены друг от друга? Эквивалентны ли они? Могут ли они быть субститутами? Являются ли они антиподами?

В-четвертых, слабо маркирована дистинкция между повторением и репрезентацией; не представлен критерий разграничения «повторения понятия» и «понятия повторения»; не указана специфика производства «дискурса повторения»; отсутствует его всесторонняя проверка на идеологичность, *etc.*

Учитывая эти лакуны, я также планирую прояснить ставки современной «философии различия и повторения»; обозначить топос повторения в системе конституирующих принципов; определить признаки разных форм повторения; уточнить отношение между повторением и репрезентацией.

7

Программа «различия и повторения», маркирующая парадигму постмодерна, ставит под вопрос не только «тождество» как главную фигуру модерна, но и те «центрирующие философемы», которые, опираясь на тождество, образуют фундамент модерна: истина, бытие, сущность, субстанция, основание, субъект, *cogito*.

Смена парадигм, – отмечает Делез, – связана с «открытием тех сил, которые действуют под воспроизведением тождественного» [3, с. 9]. Данное открытие показало, что «все тождества только симулированы, возникая как “оптический эффект” более глубокой игры различия и повторения» [3, с. 9].

Действительно, прежде философы полагали, что тождество – первично, автономно, самодостаточно; а повторение – вторично. Повторение – лишь воспроизведение того же самого. Повторение дополнительно по отношению к тождеству. Поэтому повторение не разрушает его целостность и полноту.

Между тем, новые исследования убедительно доказывают, что *повторение не только вписано в структуру тождества, т. е. имманентно присуще ему; но также изначально по отношению к тождеству*, т. к. именно повторение позволяет тождеству выполнять свою онтологическую функцию.

8

Развивая концепцию повторения, Делез и Деррида выдвигают ряд близких научных положений, основным из которых является *тезис о фундаментальной связи между различием и повторением*.

Делез в предисловии к «Различию и повторению» анонсирует это так: «У истоков моей книги два направления исследования: первое относится к понятию различия <...>; второе касается повторения, когда физические, механические или открытые повторения обнаруживают свою причину в более глубоких структурах скрытого повторения, где маскируется и смещается “дифференциальное”. Оба этих направления соединились потому, что понятия чистого различия и сложного повторения <...> совпадают» [3, с. 10].

Деррида аналогично отмечает, что различие и повторение имплицитно друг друга, т. к. повторение объекта всегда сопровождается его изменением. Повторяемый объект – это парадоксальный объект: он *тот же самый* и, одновременно, *другой*. Здесь «итерация создает альтерацию» [20, с. 7].

9

Хотя в анализе повторения Делез и Деррида исходят из общих идей, способ тематизации повторения они предлагают разный. Делез считает, что повторение не воспроизводит тождество, а трансформирует его; повторение выводит тождество за собственные концептуальные рамки.

Для Делеза главная проблема состоит в том, «почему повторение не поддается объяснению через форму тождественности понятия или представления?» [3, с. 34]. Это происходит потому, считает он, что «повторение дробит само тождество», [3, с. 327], «заставляя его существовать во множестве образцов» [3, с. 327].

Деррида интересуется совсем иная проблема: как повторение вписано в тождество? Он утверждает, что повторение – это априорное условие существования любого объекта. Даже если объект имеет место как уникальный феномен, он включает в себя повторение в качестве структурно необходимой возможности своего существования.

Соответственно, Делез постулирует, что повторение определяет тождество и онтологизирует его. Деррида же настаивает на том, что повторение, с одной стороны, создает тождество, конституирует его, а с другой – расщепляет, дестабилизирует его.

10

Различие в акцентах приводит к своеобразному *смещению* самой концепции повторения, которое находит отражение в терминологии. Делез, наряду с «повторением», использует термины «итерация» и «рекурсивность». Деррида же часто оперирует понятием «итеративность».

Принимая во внимание, что данные термины имеют свою специфику, я не смешиваю и не генерализую их логическую функцию, а скорее исследую их роль в модели повторения Делеза и Деррида. Это замечание позволяет мне сразу обозначить первое, прозрачное и очевидное, отличие их проектов.

Другое отличие, скрытое и требующее детальной нюансировки, обусловлено выбором ключевой стратегии мышления: *утверждением* и *отрицанием*. Тематизируя повторение, Делез однозначно отдает приоритет «аффирмативности». Деррида работает с «да» и «нет», но чаще апеллирует к «негативности».

Чтобы показать это четко и ясно, я предлагаю нетрадиционное решение: *сопоставить две концепции повторения через анализ роли итеративности в философии Деррида и роли повторения в проекте Делеза*. Подобная схема также эксплицирует «перекрестное» отношение между ними.

11

Исходным пунктом анализа я возьму тезис Делеза о *двух типах повторения*: «Первое повторение – это повторение, объясняемое тождественностью понятия и представления. Второе повторение включает различие и само включается в изменчивость Идеи. Одно – отрицательно из-за недостаточности понятия, другое – утвердительно из-за избыточности Идеи» [3, с. 39-40].

Первое повторение – это результат *неполноты* или *нехватки* понятия; второе повторение – результат *полноты* или *избытка* понятия. Деррида исследует оба типа

повторения. Для тематизации первого он привлекает понятие *differance*, а для второго – *итеративность*.

Делез использует только одно понятие – повторение (*repetition*), но подчеркивает важную роль семантики и прагматики, т. к. проблема повторения – в двух типологических вариантах – тесно связана с фигурами «концепта» и «понятия» как операторами логического мышления.

Теперь, чтобы представить это конкретно, рассмотрим концепции Делеза и Деррида более подробно, попутно заметив, что Делез описывает повторение на примерах из логики и онтологии, а Деррида – на примерах из семиотики и лингвистики.

12

В книге «Различие и повторение» Делез ставит вопрос: *что такое повторение?* Его прояснение требует изучения не только природы *повторения*, но и природы *понятия*, т. к. сущность повторения определяется его дефиницией или понятием.

Из курса логики нам известно, что любое понятие тесно связано с повторением. Понятие фиксирует то, что *повторяется* в объекте – «сущность» или «ядро», – благодаря которой мы узнаем данный объект в различных контекстах. Тем самым, понятие обнаруживает *тождество* объекта, служит его идентификации.

Отсюда закономерно вытекает следующий вопрос: *как понятие фиксирует тождество и различие объектов?* Это, – полагает философ, – зависит от способа «учреждения понятия». Делез выделяет два способа образования понятий: *логический* и *естественный* [3, с. 28].

Если понятие формируется путем «логической блокировки», то оно схватывает «формальное тождество» объектов. А если «объекты блокируются в понятие естественным путем», то возникает «реальное тождество» на основе повторения. Соответственно, понятия функционируют по-разному.

13

Далее Делез описывает три типа понятий, формирующих свой объем путем *естественной* блокировки: 1) «номинальные понятия»; 2) «понятия природы»; 3) «понятия свободы». Такая типология четко и прозрачно эксплицирует механизм работы повторения.

В первом случае повторение происходит потому, что «номинальное понятие», имеющее конечное содержание и бесконечный объем, при своей реализации сужает объем так, что обнаруживаются повторяющиеся объекты, которые включены в этот объем. (Например, имя собственное имеет бесконечный объем, но его реализация связана с одним объектом, который носит это имя; другие объекты, обладающие данным именем, повторяются по отношению к нему).

Во втором случае повторение обнаруживает себя потому, что «понятия природы» относятся к явлениям, которые изменяются или повторяются независимо от того, что зафиксировано о них в понятии. Отсюда, «понятия природы» – это понятия с неопределенным содержанием. Они способны расширять свое содержание, вбирая в себя неопределенное множество объектов.

В третьем случае повторение заявляет о себе через вытеснение. «Понятия свободы», т. е. понятия, обозначающие социальную сферу, сохраняют свое содержание, но не фиксируют в нем собственный исток. Здесь «повторение выступает как бессознательное свободного понятия» [3, с. 29]. «Повторение есть результат процесса вытеснения, на которое указал еще Фрейд» [3, с. 29] [* 1].

14

Анализируя типологию понятий, Делез приходит к парадоксальному выводу. С одной стороны, понятие фиксирует повторение и, тем самым, открывает его для изучения; а с другой стороны, понятие часто скрывает или вуалирует повторение, представляя его как «непонятийное различие» [3, с. 28].

Действительно, изучение понятия показывает, что *повторение в ряде случаев касается таких объектов, которые обозначаются одним словом, но в то же время отличаются друг от друга.* Тогда необходимо признать существование непонятийных различий между объектами.

Значит, *логика не артикулирует повторение на уровне понятия.* Да, повторение связано с понятием, оно схватывается через понятие, но не определяется им. Это – главный «недостаток любого аргумента, основанного на форме тождественности понятия: такой

аргумент дает лишь номинальное определение и отрицательное объяснение повторения» [3, с. 30].

Следовательно, необходимо найти и тематизировать ту сверхпонятийную (*surconceptuel*) силу, которая способна объяснить повторение. А для этого нужен выход за рамки «логики понятия», отказ от презентации и обращение к опыту бытия.

15

Поскольку «повторение предстает как непонятийное различие» [3, с. 28], то оно, – рассуждает Делез, – работает независимо от формы представления. Разрывая с диктатом презентации, повторение «выражает силу <...> сущего, сопротивляющегося любой понятийной спецификации» [3, с. 28].

Если «повторение – это трансгрессия» [3, с. 15], то как ее можно схватить и обозначить? Это осуществляется, – пишет Делез, – путем особой концептуальной работы. Мы должны создать новые концепты «различия» и «повторения», которые не детерминированы презентацией.

Подчеркивая связь между «различием» и «повторением», Делез отмечает, что различие также постоянно смещается, скользит, *откладывает* себя по отношению к собственному определению. Делимитируя классический принцип дефинитивного полагания, Делез предлагает новое видение дифференциации.

«Важно, чтобы различие отсылало к другим различиям <...> так, чтобы каждый элемент ряда, уже будучи различием, находился в изменчивом отношении к другим элементам ряда. <...> Каждая вещь должна быть различием среди различий. Следует показать различие как *отсроченное*» [3, с. 79] [* 2].

16

До тех пор, пока мы будем мыслить по-прежнему, подчиняя различие и повторение «четырем столпам презентации»: тождественности понятия, оппозиции предиката, аналогии в суждении, подобию в восприятии [см.: 3, с. 317], мы – продолжает Делез, – не сможем тематизировать новые концепты.

Определяя повторение презентацией, мы предлагаем лишь «повторение концепта, но не *концепт повторения*». Аналогичное относится и к различию: маркируя его презентацией, мы открываем лишь «концептуальное различие, но не *концепт различия*».

Это весьма важный момент, ибо когда Делез в «Различии и повторении» говорит о понятии как об одном из столпов презентации, то он использует *понятие* (а во французском оригинале книги – *концепт*) совсем иначе, чем в своей последней книге «Что такое философия?», где философия определяется как «искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты» [4, с. 10] [* 3].

Поскольку я фокусирую внимание на «Различии и повторении» Делеза, где понятие (концепт) используется в своем презентативном или пропозициональном смысле, то я применяю понятие (концепт) именно так: заместитель или презентант объекта.

17

Действительно, повторение – таинственная и загадочная операция: если элементы повторяются, то они *различны*; но раз элементы повторяются, то они *тождественны*. «Их тождество должно быть презентативным, а различие – непрезентативным» [14, с. 444].

Есть ли такое непрезентативное различие? Делез считает, что оно существует. Для того, чтобы это доказать, французский философ вступает в полемику с Лейбницем, или, точнее с тем, что Делез называет «вульгаризованным лейбницианством» [3, с. 25] [* 4].

Согласно Лейбницу, представление – это связь понятия со своим объектом. На представлении основан *логический способ* учреждения понятий. Отсюда вытекают три принципа вульгаризованного лейбницианства: 1) любое определение в конечном счете понятийно; оно является частью содержания понятия; 2) понятие соответствует каждой вещи или объекту; 3) одна (и только одна!) вещь соответствует понятию [3, с. 25].

«Совокупность данных принципов, – пишет Делез, – формирует представление о различии как различии понятийном» [3, с. 25]. *Однако понятие всегда может быть заблокировано на уровне каждого из этих определений и даже – на уровне каждого из включенных в него предикатов.*

18

При логическом способе понятие учреждено так, что *хотя формально содержание понятия бесконечно, конкретное применение понятия всегда влечет за собой искусственную блокировку*. «Логическое ограничение содержания понятия придает ему объем, превышающий единицу» [3, с. 26].

При *естественном* способе образования понятия работает другая блокировка, которая связана с топикой и проявляет себя в ситуации выбора сетки координат или указания места действия. Она имеет онтологический характер.

«Предположим, – размышляет Делез, – что понятию в определенный момент, когда его содержание конечно, насильственно придается место в пространстве и времени, т. е. существование, обычно соответствующее объему понятия равному единице» [3, с. 26]. Тогда мы увидим «разрыв между объемом понятий = 1, навязанным понятию, и объемом понятий = ∞ , которого требует его узкое содержание. Результатом будет “дискретный объем” понятий» [3, с. 26].

«Феномен “дискретного объема” понятий влечет за собой *естественное* блокирование понятия, которое сущностно отличается от *блокирования* логического: оно образует подлинное повторение в существовании вместо порядка подобий в мышлении» [3, с. 26]. Такое повторение свидетельствует о реальном пределе понятия.

19

Рассмотрим два примера, которые указывают на то, что содержание понятия не может расширяться бесконечно. *Первый пример* отсылает нас к схеме вульгаризированного лейбницианства. Если мы принимаем три упомянутых принципа, то речь идет о полном понятии.

Если (1) каждая вещь может быть целиком описана посредством ее понятия, или если (2) понятие обозначает одну вещь, или если (3) одна вещь имеет только одно понятие, которое выражает именно ее, то, – говорит Делез, – игра окончена. В данной ситуации у нас не будет ни различия, ни повторения.

Здесь работает известный «закон обратного соотношения содержания и объема понятия» [3, с. 26]. Так, понятие «атом» имеет ограниченное содержание, но неограниченный объем, т. к. включает все атомы. А, скажем, «атом кислорода», напротив, имеет неограниченное содержание, но ограниченный объем, т. к. включает лишь конкретные атомы.

Идея понятийной презентации вещи – это идея *понятия, чей смысл столь полный и исчерпывающий, что ему соответствует лишь одна вещь*. Данное понятие похоже на замок, который можно открыть только одним ключом. Понятие «атом кислорода», конечно, не есть такой замок. Оно отсылает более, чем к одной вещи. Но оно значительно конкретнее, т. к. расширение содержания приводит к сужению объема понятия.

20

Делез поясняет это так: «один из примеров – атом эпикурейцев <...> он имеет малое содержание, которое восполняется в дискретном объеме понятий так, что существует бесконечное число атомов одинаковой формы и размера» [3, с. 27]. То же самое касается сферы языка – слов, «лингвистических атомов».

«Слово с необходимостью обладает конечным содержанием, т. к. по своей природе оно является предметом номинального определения. Такова причина, в силу которой содержание не может расширяться до бесконечности: слово определяется конечным числом слов. Однако, речь и письмо, от которых оно неотделимо, придают слову существование *hic et nunc*» [3, с. 27].

Аналогично работает повторение. Слово без конечной дефиниции, отсылающее к более, чем одной вещи, реализуется в форме повторения. В конкретной ситуации, «объем слова снова восполняется в дисперсии, дискретности под знаком повторения, образующего реальную силу языка в речи и письме» [3, с. 27].

Таким образом, в языке «повторение – это чистый факт понятия с законченным содержанием, вынужденного перейти в существование» [3, с. 27]. Подобно тому, как атом актуализирует свою функцию в организации материи, так и слово находит свое значение в онтологии языка.

21

Данный пример иллюстрирует весьма важную мысль: *дефиниция понятия всегда конечна и ограничена. А, значит, понятия, образующие дефиницию другого понятия, не являются полными.* Они не могут обозначать лишь одну вещь. Поэтому значение слова определяет не только словарь, но и контекст.

Теперь рассмотрим *второй пример*, когда полных понятий, т. е. понятий с законченным содержанием, нет вообще: «Представим себе, – пишет Делез, – понятие с неопределенным содержанием (виртуально бесконечным)» [3, с. 27]. Что оно обозначает? Каков его референт?

Это понятие обозначает тождественные объекты (серийные товары). Здесь «в отличие от актуальной бесконечности, где понятие просто ограничивается отличием своего объекта от другого, мы встречаем случай, когда понятие <...> одинаковое для различных объектов» [3, с. 27].

В данной ситуации даже индекс не разрешает проблему, т. к. еще Витгенштейн в «Голубой книге» четко показал, что индексальные дефиниции предполагают, а не обосновывают вербальные единицы [см.: 2, с. 342-347]. Следовательно, – резюмирует Делез, – *полных понятий не существует.*

22

Для того, чтобы проверить версию Делеза, я возьму фразу из повседневной практики: «Я хочу угостить вас яблоком». Здесь я говорю о яблоке как объекте вообще. Теперь я могу уточнять до бесконечности: «большое зеленое яблоко сорта “антоновка” из моего сада в сотне километров от Киева».

Под это определение подойдет только одно яблоко, которое находится у меня в руках. Однако даже такое определение не дает полного понятия. Хотя оно обозначает конкретное яблоко, наличное здесь и сейчас, но, в принципе, я могу держать несколько яблок и понятие может представлять любое из них.

Пока я говорю лишь об одном понятии «яблоко». Далее, представим всю цепочку слов, составляющих фразу, или, еще шире, текст. По мере того, как в цепочку включается новое понятие, из нее, соответственно, исключается какое-либо прежнее понятие, но в результате число оставшихся понятий окажется тем же: бесконечным.

Такой принцип прекрасно работает в математике: это происходит так, как если мы, имея бесконечность целых чисел, начнем путем вычитания редуцировать их к одному числу. Мы можем выполнить бесконечное число вычитаний и, тем не менее, останемся с прежней бесконечностью чисел.

23

Теперь вернемся к проблеме повторения. Делез отмечает, что есть два типа повторения. *Первое* повторение – это продукт *неполноты* понятия. *Второе* повторение – результат *полноты* понятия [* 5]. Но *если, по Делезу, полных понятий не существует, тогда как понимать второе повторение?*

Ответ Делеза удивительный и неожиданный. Первое повторение отсылает нас к пучку различий, которые связывают неполные понятия в фразы, высказывания, предложения. Это повторение открыто, т. к. каждый раз происходит выбор в пользу того или иного понятия. В нем «различие дано как внешнее понятию, как различие между объектами» [3, с. 39].

Второе повторение не может быть представлено феноменально. Поскольку полных понятий нет, то оно скрыто. Второе повторение невидимо. Оно избегает презентации. Но оно все же реально существует. В нем «различие – внутреннее Идеи» [3, с. 40].

Здесь Делез приводит пример из кинетической теории газов. Когда температура газа в норме, то газ «спокоен» и «невидим». Но когда температура повышается, то молекулы газа приходят в движение и вызывают взрыв. Температура газа – это молярный эффект невидимой, на первый взгляд, молекулярной активности газа.

Второе повторение работает аналогично температуре газа. Соответственно, о первом повторении Делез говорит как об открытом, которое осязаемо и воспринимаемо; а о втором – как о скрытом, неощутимом, невоспринимаемом: «Одно повторение открыто и объяснено, другое – скрыто и подлежит объяснению» [3, с. 40].

24

Данная аналогия показывает, что различие, которое делает возможным второе повторение, весьма мало, и потому, непрезентативно. «Оно не является ни *единой* инстанцией многих понятий, ни *множеством* инстанций того же самого понятия» [14, с. 447]. Это различие Делез называет «интенсивностью».

Интенсивность маркирует событие, не вписывающееся в круг презентации. Интенсивность – это особый способ индивидуализации, но не субъекта или объекта, а положения и состояния. «Интенсивность – это форма различия» [3, с. 271].

«Непрезентативное различие – это различие интенсивностей» [14, с. 447]. Здесь различие соотносится с различием не через подобие, а через резонанс, который создают интенсивности. Это не отличие одного объекта от другого, а отличие *различия* от себя самого. Именно оно предлагает позитивное объяснение второго повторения.

Таким образом, второе повторение не опирается на тождество, которое дает лишь *повторение понятий*. Второе повторение, основанное на различии, эксплицирует само *понятие повторения*. «Именно оно составляет сущность неконцептуального различия» [3, с. 41].

25

Резюмируя концепцию повторения Делеза, можно заключить следующее:

- Делез выделяет два типа повторения: 1) повторение как совпадение повторяющегося и повторяемого; в основе такого типа повторения лежит представление, связь объекта с понятием; 2) повторение как непонятное различие; данный тип повторения не зависит от представления.

- Первое повторение отсылает к одному и тому же понятию (слову, концепту), демонстрируя внешнее (формальное) различие между повторяющимися элементами. Второе повторение является «повторением внутреннего различия, включенного в каждый из его моментов» [3, с. 36] [* 6].

- Второе повторение не есть повторение каких-либо элементов, а скорее создает само пространство повторения и определяет его законы. «Второе повторение есть дух любого повторения» [3, с. 41]. «Именно оно – исходный, буквальный и духовный смысл повторения» [3, с. 41].

- Оба типа повторения тесно связаны между собой. Одно повторение сопровождает другое, имплицитно его. «Оба повторения вступают в такое число различных связей, что для изучения случаев их возможного сочетания нужен <...> анализ, который пока еще не проводился» [3, с. 348].

26

Деррида также развивает концепцию повторения, привлекая самый различный материал. В философии Деррида итеративность представляет собой структурную возможность повторения объекта, даже если данный объект существует как уникальный феномен.

Итеративность – это понятие, обозначающее *повторение, предшествующее любому объекту*. «Изначальное повторение» – это не итерация (эмпирическое повторение объектов), а итеративность (повторяемость вообще). «Итеративность – это повторение, которое создает как тождество, так и различие, ибо повторение предполагает и тождество, и различие» [20, с. 170].

Изначальное повторение *не следует за* объектом. (Объект повторяется *после* того, как он уже имеется, существует). Изначальное повторение *предваряет* объект, предшествует ему. *Изначальное повторение конституирует сам объект, показывая, что он должен повторяться для того, чтобы присутствовать, функционировать, существовать*.

Хотя Деррида описывает итеративность на примере понятия, подписи, знака и других элементов, образующих дискурсивную сферу, он подчеркивает, что итеративность имеет более широкий смысл. «Итеративность – это инфраструктура, осуществляющая деконструкцию тождества» [24, с. 213].

27

Деррида утверждает, что любой лингвистический объект (знак, слово, понятие) носит итеративный характер. Для того, чтобы выполнять свою функцию, он должен иметь возможность воспроизводить или репрезентировать себя в различных контекстах: формулах, суждениях, текстах. Без такой возможности объект просто не состоится.

Действительно, «возможность значения определяется возможностью повторения. Слово имеет значение только в том случае, если оно может быть использовано с тем же значением более, чем один раз» [34, с. 60]. «Семантика, значимый аспект языка опирается на правило итеративности» [34, с. 60].

Следовательно, *первична не презентация, не наличие или присутствие объекта*, а то, что делает *его артикулированным, т. е. репрезентацию, репродукция, цитация*. «Сущность наличия, коль скоро она всегда должна повторяться в ином наличии, изначально вскрывает в самом этом наличии структуру представления» [7, с. 506].

Именно по этой причине, – пишет Деррида, – «все начинается с повторения, все начинается с воспроизведения, все начинается с цитации» [8, с. 340]. «Феномен итеративности проявляет себя там, где семантика и синтаксис являются неразделимыми» [34, с. 60].

28

Давайте, – предлагает Деррида, – рассмотрим понятие «знак».

«Знак, который имел бы место только раз, не был бы знаком» [5, с. 69]. «Означающее <...> должно быть способным *повторяться* как таковое» [5, с. 70]. Фонема или графема <...> может функционировать в качестве знака, только если формальная идентичность дает ей возможность *вновь появляться* и быть узнаваемой» [5, с. 70].

Знак тогда обязательно предполагает не только наличие, «но и репрезентацию, причем репрезентацию во всех значениях этого слова: репрезентацию как *Vorstellung*, местоположение идеальности; репрезентацию как *Vergegenwärtigung*, возможность продуктивного повторения вообще; репрезентацию как *Repräsentation*, поскольку каждый означающий случай является заменой (для означаемого) также, как и для идеальной формы означающего» [5, с. 70].

Таким образом, «как только возникает знак, он начинает со своего повторения. Иначе он не был бы знаком, не был бы тем, чем он есть, т. е. той нетождественностью себе, которая постоянно отсылает к тому же самому. То есть к другому знаку, который рождается разделяясь» [5, с. 70].

29

Другой интересный и яркий пример, демонстрирующий, что не только знак, но и его компоненты – означающее и означаемое, – являются итеративными Деррида приводит в книге «О грамматологии»:

«Ни одно означающее <...> не обладает „уникальной и самобытной реальностью“. Означающее с самого начала предполагает возможность собственного повторения, своего образа или подобия. И в этом – условие его идеальности, то, что делает его означающим, позволяет ему функционировать в качестве означающего, связывая его с означаемым, которое, по тем же самым причинам, никогда бы не могло стать „уникальной и самобытной реальностью“» [7, с. 230].

«С того момента, – отмечает Деррида, – как только возникает знак (т. е. изначально), мы никогда не встретим „реальность“ в чистом виде, „уникальную“ и „самобытную“» [7, с. 230]. Она всегда уже вписана в игру знаков, т. е. в игру присутствия и отсутствия, замещения и дополнения, различия и повторения [* 7].

Здесь мы видим *точку пересечения позиций двух философов*. Деррида и Делез солидарны в том, что «повторение – это сила языка» [3, с. 350]. Но акценты расставляют иначе. Делез ищет различие *между* повторениями [3, с. 102], а Деррида сосредоточен на различии *внутри* повторения [20, с. 6-8].

30

Итак, Деррида постулирует, что знак имеет повторяемый характер. Знак, который не появляется в *другой* ситуации, в *другое* время или при *других* обстоятельствах, не может быть знаком. «Итеративность показывает, что все, относящееся к языку, обязано определенной логике, которая связывает повторение и инаковость» [20, с. 7] [* 8].

Итеративность инициирует не только *игру знаков*, выступая основой семиозиса, производства знаковых форм. Она также инициирует *игру значений*, запуская процесс образования семантических связей и цепочек.

Действительно, если слово имеет разные значения, то использование его в различных контекстах открывает поле семантической игры. Но одни теоретики считают, что игра ограничивается главным значением слова и носит конечный характер, а другие, в том числе

Деррида, настаивают на *отсутствии центрального значения* и утверждают *бесконечность игры*.

Это касается не только отдельного означаемого, но и трансцендентального означаемого. «Отсутствие трансцендентального означаемого раздвигает поле и возможности игры значений до бесконечности» [8, с. 448]. Именно *отсутствие* главного референта создает *присутствие* конкретных значений, вводя их в игру.

31

Поскольку в концепции Деррида семантическая игра присходит благодаря отсутствию (нехватке) трансцендентального означаемого, то *итеративность связана с избытком означаемого*. *Итеративность Деррида соответствует второму повторению в типологии Делеза*.

Итеративность Деррида напоминает аргумент Делеза о референции, т. е. аргумент против того, что одно слово презентует только один объект [см.: 13, с. 3-25]. Поскольку слово повторяемо, то разные контексты придают ему не просто множество смысловых оттенков [* 9], но также позволяют обозначать разные объекты (в случае метафорического переноса).

Деррида отмечает, что определяя основное (прямое) значение слова путем вычитания из всех случаев или контекстов использования слова каких-либо частных и второстепенных (косвенных) значений, исследователь всегда будет испытывать затруднение. Кроме того, применяя метод вычитания, он увидит, что результирующая метка все равно будет повторяемой.

Для того, чтобы проиллюстрировать это более детально, Деррида предлагает простой эксперимент. Рассмотрим два случая. Допустим, что в первом случае результирующая метка окажется повторяемой, а во втором случае – не повторяемой.

32

Рассмотрим первый вариант. Если результирующая метка повторяема, то это говорит о том, что один и тот же знак или слово может обозначать совсем *другое*, чем то, что мы подразумеваем. Здесь «итеративность изменяет, паразитически контаминируя то, что она идентифицирует и делает возможным: повторение знаком или словом самого себя» [20, с. 63].

Теперь рассмотрим второй вариант. Допустим, что результатом процедур вычитания окажется не повторяемый знак. Тогда мы получим успех в продуцировании метки с одной – и только одной! – сигнификацией. Эта метка – не-итерабельный знак. Однако такой успех равносильен поражению. Ведь знак, который не повторяется, ничего не означает. Не-итерабельный знак – это не-знак.

Оба случая приводят к общему итогу. «Итеративность, – пишет Деррида, – не оставляет нам выбора, кроме как означать *другое*, чем то, что мы подразумеваем; итеративность позволяет нам сказать нечто *иное*, чем то, что мы говорим или предполагаем, намерены или желаем сказать» [20, с. 63].

Таким образом, итеративность Деррида, которая связывает повторение и инаковость, отвечает второму повторению Делеза, т. к. именно она создает игру значения и выражает *vis repetiva*, силу повторения, конституирующую работу мысли и языка.

33

Тогда остается последний, самый интригующий вопрос: *что в концепции Деррида соответствует первому повторению из типологии Делеза?* Я полагаю, что *differance*. Поскольку первое повторение связано с пучком различий и неполнотой концепта, то *differance* – идеальная кандидатура.

Подобно пучку различий в философии Делеза, *differance* Деррида также производит различия. «*Differance* – это не-полный, не-простой, структурирующий и дифференцирующий источник различий» [18, с. 11]. Данное определение *differance* содержит два тонких нюанса, которые принципиально важны для нашего обсуждения.

С одной стороны, *differance* – это то, что порождает различия. Следовательно, *differance* позитивно и аффирмативно. «*Differance* – это активный, находящийся в движении диссонанс различных сил и различий между силами, который Ницше противопоставлял всей системе метафизической грамматики» [18, с. 18]. Но с другой стороны, *differance* не-полно и, тем самым, не-аффирмативно.

Это две стороны различия, которые Деррида, вслед за Батаем, называет экономической и не-экономической. Парадокс состоит в том, – пишет Деррида, – что нельзя помыслить экономическое и *одновременно* не-экономическое; тождественное себе и *одновременно* иное по отношению к себе» [18, с. 19].

34

«Если *differance* есть такое *немыслимое*, должны ли мы стремиться к тому, чтобы сделать его очевидным, представив его как философский элемент очевидности?» [18, с. 19]. Если *differance* выходит за рамки юрисдикции *logos'a*, то как его представить в категориях метафизической концептуальности?

Это крайне сложный вопрос. Но я рискну дать ответ.

Экономическая сторона различия – это «негативная» сторона, которая связана с *неполнотой* понятия. Здесь *differance* выступает как «среда, где противопоставляются оппозиции» [6, с. 160]. Соответственно, *differance* работает как «связка противоположностей» или «минимальный консенсус» [20, с. 146].

Не-экономическая сторона различия – это «позитивная» сторона, которая связана с *избытком* понятия. *Differance*, содержащее различие и откладывание, не есть самотождественное понятие [см.: 18, с. 8]. Поскольку же *differance* означает не одну вещь, а сразу несколько, то оно обладает *избытком* значений.

Отсюда интерпретация *differance* всегда будет двойственной: 1) *differance*, где есть нечто такое, что можно объяснить, принять в расчет; т. е. *differance* как предмет логической операции; 2) *differance* как не поддающееся объяснению и учету; т. е. *differance* как не принадлежащее *logos'у* [см.: 18, с. 20].

35

Эксплицируемая *differance* связь присутствия и отсутствия, избытка и нехватки, представления и повторения, отражает аффирмативный аспект подхода Деррида. «Это утверждение (*affirmation*) составляет суть или принцип деконструкции» [11, с. 173].

«Установлением связи между экономией ограниченной и экономией всеобщей мы, – подчеркивает Деррида, – возобновляем проект философии» [18, с. 20]. Экономный, сберегающий характер *differance* предполагает, что откладываемое присутствие всегда может быть восстановлено» [18, с. 20]. Соответственно, все связанное с присутствием и, шире, с «метафизикой присутствия», Деррида не отвергает, а сохраняет и деконструирует.

В то же время *differance* показывает, что присутствие как полнота всегда обязано отсутствию, посредством которого присутствие себя определяет. Это очевидно «потому, что *differance* вводит нас в связь с тем, что превышает альтерацию присутствия и отсутствия» [18, с. 20].

Теперь становится ясно, почему *differance* Деррида *коррелирует с первым повторением Делеза*. Именно *отсутствие полного понятия, с которым Делез связывает первое повторение, формирует игру избытка и нехватки, как того, что Деррида ассоциирует с differance*. Функция *differance* – это экспликация игры присутствия и отсутствия.

36

Однако я полагаю, что есть еще третий способ интерпретации *differance* – как резерва того, что может прийти в будущем. Когда Деррида отмечает, что несмотря на всю свою радикальность «*differance* – это метафизическое имя» [18, с. 26], ибо «у того, что превосходит метафизику и всю систему языка и мышления, нет имени» [18, с. 26], то это заявление не случайно.

Если Деррида настаивает на том, что «это неизменно», – причем «неизменно не из-за того, что наш язык еще не получил это *имя*», «а в силу того, что не существует даже *имени* для того, что не есть не только сущность или Бытие, но <...> и постоянно распадается в цепочки различных субститутов» [18, с. 26], – то *differance* выражает Иное по отношению метафизике.

Differance – это тот «пробел, сквозь который просвечивает пока еще безымянный свет, мерцающий *по ту сторону* ограды (*cloture*) метафизики» [7, с. 128]. «Свет, мерцающий *по ту сторону* границ метафизики, есть Иное» [23, с. 17], т. е. сама инфраструктурная возможность философского дискурса.

Иное – это пространство, находящееся *вне* языка, *вне* понятия, *вне* представления. Но оно может быть нам доступно, т. к. *оно конституируется игрой двух повторений*. Иное, или

неизвестное X, имеет *хиазматический характер*. Его организация показывает, что «между двумя повторениями <...> существует *разрыв и контаминация* одновременно» [21, с. 131].

37

Итак, мы видим, что Деррида, развивая концепцию повторения, предлагает четкий и конкретный путь выхода за рамки презентации. Деррида говорит: «да». Он даже настаивает на том, что «да» должно быть *удвоено*: «первое “да” – утверждение (*affirmation*), второе “да” – подтверждение (*confirmation*)» [21, с. 126]. «Только такое *повторение* создает условие открытости “да”» [21, с. 131].

Именно по этой причине, – объясняет Деррида, – «деконструкция не негативна и не есть деструкция – существует утверждение, некое “да”, но такое “да”, которое не является позитивным; это не “позитивное” в противовес “негативному”» [11, с. 173]. *Подобное “да” полностью превышает любую оппозицию*.

Для философа «да» – это то, ради чего осуществляется сама деконструкция. «Это такое “да”, – продолжает он, – без которого не было бы никакой деконструкции. И я пытаюсь сформулировать эти возможности “да”» [11, с. 173], понимая «деконструкцию как креативный процесс в духе “Веселой науки” Ницше» [см.: 19, с. 103].

38

Почему же тогда я в начале статьи отмечаю, что Деррида – «философ отрицания»? Это происходит потому, что *выход за рамки метафизики, прорыв к абсолютному «да» требует отказа от представления, языка, понятия, дискурсивности*, т. е. отказа от всего того, что составляет пространство культуры.

«Мы, – говорит Деррида, – не в состоянии продемонстрировать такую возможность, даже если она есть; она не может быть показана <...> потому, что как только вы захотите ее продемонстрировать, у вас тут же найдется способ придания ей некоторого смысла» [11, с. 172-173]. А это заново будет вписывать ее в круг понятия, ценности, дискурса, презентации.

«Я уверен, – продолжает Деррида, – что <...> не существует чистого “да”. В ряде текстов я показал, что “да” нуждается в *повторении*. Когда говоришь “да”, нужно сказать: “да”, “да”, чтобы подтвердить обещание, согласие. *То, что “да” изначально удвоено или повторено, лишает его чистоты*; “да” может рухнуть, само себя испортить, стать собственной пародией, простым механическим повторением, симулякром» [11, с. 173; курсив мой. – Ю. А.].

«Таким образом, – резюмирует Деррида, – всегда существует возможность контаминации <...> “да” с его двойником, фантомом или симулякром, а потому никогда нельзя быть уверенным в том, что “да” или утверждение состоялось» [11, с. 173]. Оно неизбежно будет вызывать сомнение или спор.

39

Это драматическое видение проблемы преодоления языка метафизики Деррида излагает в художественной форме в книге «О почтовой открытке от Сократа до Фрейда». Здесь Деррида затрагивает вопрос о неметафизическом языке в интимно-лирической и даже иронической манере.

На одной из первых почтовых открыток он обращается к своему воображаемому адресату: «Я хотел бы писать тебе просто, очень просто <...> чтобы языка не касалась метафизичность, как если бы он каждый раз создавался заново и после этого <...> тотчас сгорал без следа» [10, с. 20].

Далее Деррида замечает, что когда один человек говорит другому фразу: «я люблю тебя!», то он хочет сказать ее *просто*, чтобы она прозвучала особенно, уникально и *неповторимо*. Но он понимает, что произнести *очень просто*, без тех коннотаций и контекстов, к которым она отсылает, *абсолютно невозможно*.

Поэтому, даже если мы, подвергая критике метафизику, понятие и представление, мечтаем о словах, которые сгорают сразу после своего употребления, то эта мечта утопична. Ведь если слово станет пеплом, то оно не будет иметь никакого значения и мы, по сути, ничего не сможем сказать.

40

«Мыслить без имени и даже без имени Бытия» [18, с. 27], – пишет Деррида, – это опыт, который вряд ли возможен. Мы лишь *гипотетически разрываем* с языком метафизики, но

практически продолжаем работать с ним, т. к. критика метафизики осуществляется на языке самой метафизики.

А коль так, то «разве не все между нами началось с репродукции? Да, и в то же время, нет; в этом вся трагедия» [10, с. 17]. «Уже внутри каждого знака, каждой метки, каждого штриха присутствует <...> то, что нужно для того, чтобы это было прочитано другим» [10, с. 50].

Репродукция – это не просто почтовая открытка, послание или текст, которыми обмениваются философы в личной или публичной переписке; репродукция – это также *повторение и воспроизведение знаков, слов, образов, значений, которое делает возможным любое мышление и коммуникацию.*

Таким образом, повторение – неустрашимый факт языка. Именно оно определяет работу понятия и, тем самым, организацию знания в целом. Артикуляция главной роли повторения – это важный шаг к пониманию логики когнитивных и коммуникативных процессов.

41

Завершая анализ концепций повторения Делеза и Деррида, я нахожу общей их позицию в том, что тождество и противоречие, которые детерминируют философию со времен Гегеля, ныне уступают место различию и повторению [см.: 3, с. 9], открывая новую парадигму мышления.

Изучая повторение на материале структуры понятия, знака, концепта, значения, Делез и Деррида признают конституирующую роль повторения для языка. Но, проводя свою работу, они используют разные методы, инструменты и процедуры.

Онтологический подход Делеза описывает повторение как нередуцируемое к тождеству и представлению. Квалифицируя повторение как «непонятное различие», он акцентирует дифференциальную и аффирмативную функции повторения.

Деконструкция Деррида маркирует повторение как основу дискурсивных форм, которая обеспечивает построение идеальных объектов. Однако, выявляя неполноту таких объектов, повторение осуществляет критическую функцию в отношении их.

42

Сравнительный анализ концепций повторения Делеза и Деррида показывает, что обе модели совершенно оригинальны. Каждая имеет свое обоснование, систему аргументации, конечный результат. Они работают параллельно и автономно.

Прежде всего, у повторения Делеза и Деррида разный логический статус. Это заметно в проводимой ими критике тождества. Повторение Делеза *отлично и разрешимо* по отношению к тождеству. Повторение Деррида – *неразрешимо*; оно не поддается научному идеалу разрешимости.

Кроме того, замещая собой тождество, повторение Делеза становится *новым конституирующим принципом*, а повторение Деррида, иллюстрирующее отсутствие самотождественного первоначала или основания – *квази-конститутивом*.

И, наконец, хотя обе модели дезавуируют тождество, способ его подрыва различен. Итеративность Деррида *расщепляет* тождество; повторение Делеза *мультиплицирует* тождество. Соответственно, итеративность *анти-онтологична*; повторение – *поли-онтологично*.

43

Однако, несмотря на существенное расхождение, между концепциями Делеза и Деррида нет особого противоречия. Они пересекаются в главном и совпадают в деталях. Их сближает не только общая стратегия, но и тактические шаги.

Во-первых, обе модели повторения начинают с критики презентации. Хотя презентация традиционно понимается как «первичный акт», анализ «понятия» Делеза и «знака» Деррида четко показывает, что презентация детерминирована повторением и оказывается «производным актом».

Во-вторых, обе теории опираются на специфическую типологию. У Делеза повторение существует в двух формах, которые совпадают с двумя формами повторения у Деррида. Первый тип повторения Делеза коррелирует с итеративностью Деррида, второй тип повторения Делеза – с *differance* Деррида.

В-третьих, обе концепции создают новый механизм производства значения. Если в классической метафизике значение обусловлено логическими параметрами, то в постмодерне значение определяется повторением и носит исключительно референциальный характер.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. В «Различии и повторении» Делез упоминает три источника, которые инспирируют его концепцию: 1) теория повторения Кьеркегора («Повторение») [3, с. 18-22]; 2) идея «вечного возвращения» Ницше («Так сказал Заратустра») [3, с. 22-25]; 3) фигура «вынужденного повторения» Фрейда («По ту сторону принципа удовольствия») [3, с. 29-34].

* 2. Определение Делезом различия как откладывания или отсрочки практически совпадает с определением *differance* Деррида, т.к. *differance* сочетает в себе *difference* (различие) и *deferment* (откладывание во времени) [см.: 5, с. 116; 18, с. 8-9].

* 3. В «Различии и повторении» Делез использует слово «концепт» в лингвистическом смысле как презентант. Соответственно, Делез проводит различие между *концептом* как «техническим презентантом» и *Идеей* как «множеством с *n*-параметров» [3, с. 226]. Идея – это то, что позже Делез и Гваттари в книге «Что такое философия?» назовут концептом, определяя «концепт как философскую Идею» [4, с. 18].

Репрезентативный концепт Делез и Гваттари считают пропозициональным концептом [см.: 4, с. 137, с. 143] и отличают его от «креативного философского концепта», когда говорят, что «философия – это дисциплина, состоящая в творчестве концептов» [4, с. 41]. Поэтому в работе «Что такое философия?» *концепт* обозначает то, что в «Различии и повторении» обозначает *Идею*.

* 4. «Вульгаризованное лейбницианство» – позиция, которая редуцирует философию Лейбница к тезису, что отражение каждой монады в любой другой монаде подразумевает, что есть только один полный концепт [14, с. 444].

* 5. Рассматривая два типа повторения в отношении к концепту, Джо Хайгес утверждает, что «первый тип повторения *предполагает* (*presupposes*) концепт, а второй тип повторения *производит* (*produces*) концепт» [26, с. 35].

* 6. Если «первое повторение описывает сходство или эквивалентность между двумя вещами, разделенными во времени», то «второе повторение конституирует данное сходство» [26, с. 27]. «Первое повторение касается эффекта, а второе – причины» [26, с. 27].

* 7. Ср.: «Повторение существует только в графике дополнительнойности, добавляющей к нехватке полной единицы другую единицу, которая должна ее заместить, будучи одновременно и достаточно той же, и достаточно иной, чтобы замещать» [6, с. 214]. «Избыток означающего, его дополнительный характер, есть, таким образом, результат полноты, т.е. результат нехватки, которая должна быть восполнена» [8, с. 462].

* 8. «Итеративность, возможность повторения – это то, что в рамках любого высказывания, превышает само высказывание как таковое, выходя за пределы его пространственного, темпорального или интенционального контекста. Итеративность выражает саму возможность сказать <...> об “одной и той же вещи” в различных контекстах» [31, с. 169].

* 9. «Любой знак, лингвистический или нелингвистический, устный или письменный, фонический или графический <...> может разрывать с любым конкретным контекстом, порождая бесконечное число новых контекстов» [20, с. 12].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Делез. Шум бытия / Ален Бадью; [пер. с франц. Д. Н. Скопин]. – М.: Прагматика культуры, Логос-альтера, 2004. – 185 с.
2. Витгенштейн Л. Голубая книга / Людвиг Витгенштейн; [пер. с англ. В. П. Руднев] // Витгенштейн Л. Избранные работы. – М.: Территория будущего, 2005. – С. 341-418.
3. Делез Ж. Различие и повторение / Жиль Делез; [пер. с франц. Н. Б. Маньковская, Э. П. Юровская]. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
4. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Гваттари Ф.; [пер. с франц. С. Н. Зенкин]. – СПб.: Алетейя, 1998. – 286 с.
5. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Жак Деррида; [пер. с англ. С. Г. Калинина]. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
6. Деррида Ж. Диссеминация / Жак Деррида; [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 608 с.
7. Деррида Ж. О грамматологии / Жак Деррида; [пер. с франц. Н. С. Автономова]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.

8. Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида; [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин]. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
9. Деррида Ж. Позиції / Жак Деррида; [пер. з франц. А. Ситник]. – К.: Дух і літера, 1994. – 158 с.
10. Деррида Ж. Послания / Жак Деррида; [пер. с франц. Г. А. Михалкович] // Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только. – Мн.: Современный литератор, 1999. – С. 7-400.
11. Деррида Ж. Философия и литература: беседа с российскими философами / Жак Деррида; [пер. с англ. Е. Петровская] // Жак Деррида в Москве. – М.: РИК Культура, 1993. – С. 151-186.
12. Baross Z. A Fourth Repetition / Z. Baross // Deleuze and Philosophy / [ed. by C. Boundas]. – Edinburg: Edinburg University Press, 2006. – pp. 98-116.
13. Bearn G. Derrida Dry: Iterating – Iterability – Analytically / G. Bearn // Diacritics. – 1995. – Vol. 25. – № 3. – pp. 3-25.
14. Bearn G. Differentiating Derrida and Deleuze / G. Bearn // Continental Philosophy Review. – 2000. – Vol. 33. – pp. 441-0465.
15. Boutin F. Difference et repetition: ouvre de simulacre / F. Boutin // Protee. – 1999. – Vol. 27. – № 3. – pp. 119-124.
16. Caputo J. Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction and Hermeneutic Project / J. Caputo. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987. – 319 p.
17. Conway D. Tumbling Dice: Gilles Deleuze and Economy of Repetition / D. Conway // Sympleke. – 1998. – Vol. 6. – № 1. – pp. 7-25.
18. Derrida J. Differance / J. Derrida; [transl. by A. Bass] // Derrida J. Margins of Philosophy. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – pp. 1-27.
19. Derrida J. Ja ou le faux bond / J. Derrida // Digraphe. – 1977. – № 11. – pp. 84-212.
20. Derrida J. Limited Inc. / J. Derrida; [transl. by S. Weber and J. Mehlman]. – Evanston, IL: Northwestern University Press, 1988. – 224 p.
21. Derrida J. Nombre de oui / J. Derrida // Qui Parle. – 1988. – Vol. 2. – № 12. – pp. 120-133.
22. Derrida J. Nous autres Grecs / J. Derrida // Nos Grecs et Leurs Moderness: Les Strategies contemporaines d'appropriation de l'antiquite / [ed. par B. Cassin]. – P.: Seuil, 1992. – pp. 251-278.
23. Derrida J. The Villanova Roundtable: A Conversation with Jacques Derrida / J. Derrida // Deconstruction in a Nutshell: a Conversation with Jacques Derrida / [ed. by J. Caputo]. – New York: Fordham University Press, 1997. – pp. 3-28.
24. Gasche R. The Tain of Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflexion / R. Gasche. – Cambridge: Harvard University Press, 1986. – 348 p.
25. Gendron S. Repetition, Difference and Knowledge in the works of Samuel Beckett, Jacques Derrida and Gilles Deleuze / S. Gendron. – N. Y.: Peter Lang, 2008. – 112 p.
26. Hughes J. Gilles Deleuze's «Difference and Repetition» / J. Hughes. – L. & N. Y.: Continuum, 2009. – 218 p.
27. May T. Reconsidering Difference: Nansy, Derrida, Levinas and Deleuze / T. May. – State College, PA: Pennsylvania State University Press, 1997. – 208 p.
28. Nealon J. Differance and Repetition: Derrida and Deleuze on Performative Force / J. Nealon // International Assotiation for Philosophy and Literature: Papers of International Congress (11 May 2000). – Albany: State University of New York Press, 2000. – pp. 21-24.
29. Pearson K. A. Germinal Life: Difference and Repetition of Deleuze / K. A. Pearson. – L. & N. Y.: Routledge, 2003. – 270 p.
30. Poutianen H. Iteration and Truth: a Fifth Orientation of Thought / H. Poutianen // Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy. – 2013. – Vol. 9. – № 3. – pp. 166-182.
31. Rendal S. Translation, Quotation, Iterability / S. Rendal // TTR: Traduction. Terminologie. Redaction. – Montreal: Universite de Montreal, 1997. – Vol. 10. – № 2. – pp. 167-189.
32. Schwab G. Derrida, Deleuze, Psychoanalysis / G. Schwab. – N. Y.: Columbia University Press, 2007. – 212 p.
33. Scott Ch. Practices of Repetition / Ch. Scott // Sympleke. – 1998. – Vol. 6. – № 1. – pp. 118-134.
34. Stocker B. Derrida on Deconstruction / B. Stocker. – L. & N. Y.: Routledge, 2006. – 212 p.

35. Streicher F. «Difference et repetition» chez Deleuze / F. Streicher // Sciences Humaines. – 2005. – № 3. – pp. 3-11.
36. Ticineto P. Auto-affection: Unconscious Thought in the Age of Teletechnology / P. Ticineto. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000. – 221 p.
37. Vatter M. Maciavelly, Historical Repetition and French Philosophies of Difference / M. Vatter // Current Continental Theory and Modern Philosophy / [ed. by St. A. Daniel]. – Evanston, IL: Northwestern University Press, 2009. – pp. 3-20.
38. Williams J. Gilles Deleuze's «Difference and Repetition»: A Critical Introduction / J. Williams. – Edinburg: Edinburg University Press, 2003. – 218 p.

УДК 141.319.8 + 159.935

Загурская Н. В.

Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

ЭПИФЕНОМЕНАЛЬНОСТЬ ГОЛОСА: ЗВУЧАНИЕ ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОГО

В статье исследуется голос в контексте пересмотра обоснованности приоритета визуального в структуре сенсорной чувствительности. Выделяются разновидности голоса, очерчивается голосовая топология, а также позиции господства-подчинения. Голосовое рассматривается как эпифеноменальное и, исходя из этого, изучаются особенности философской граммофонии. Подчеркивается значение голоса в становлении субъекта-как-субъекта. Топология со-звучания осмысливается с помощью обращения к синестезическому как постчеловеческому.

Ключевые слова: голос, топология голоса, дискурс, граммофоника, синестезия.

У статті досліджується голос в контексті перегляду обґрунтованості пріоритету візуального у структурі сенсорної чуттєвості. Виокремлюються різновиди голосу, окреслюється голосова топологія, а також позиції панування-підкорення. Голосове розглядається як епіфеноменальне та, виходячи з цього, вивчаються особливості філософської грамофонії. Підкреслюється значення голосу в становленні суб'єкту-як-суб'єкту. Топологія спів-звучання осмислюється за допомогою звернення до синестезичного як постлюдського.

Ключові слова: голос, топологія голосу, дискурс, грамофоніка, синестезія.

Voice in the context of priority baseness reconsideration of visual in a structure of sensory vulnerability are researched in this article. Variety of voice is assigned, voice topology and and also positions of dominancy-subjecting are outlined. Vocal is considered as epiphenomenal and, on the assumption of this, features of philosophical grammophony are studied. Topology of co-phonation is comprehended with assistance of synesthetical as posthuman.

Key words: voice, voice topology, discourse, grammophony, synesthesia.

Становление субъекта подразумевает выговаривание избыточного означающего, которое и бросается Другому, а точнее, другим. Этот остаток производит жуткое и отвратительное впечатление именно в силу неассимилированности, другости. Брошенные Другому голоса становятся основой для формирования пространства говорения как социального символического. Субъект также в определённом смысле является динамичным сочетанием голосов других, и тем, что состав и сочетание подвержены изменениям, обуславливается его процессуальность. Показательным в этом смысле является то, что переход от катарсической терапии к психоаналитической начинается после успешного анализа случая Анны О., которая буквально выкрикивала из себя аналитика. Случаи же неуспешного или прерванного анализа как правило не сопровождаются голосовыми излияниями. Успешность, по сути дела, и заключается в том, чтобы посредством контртрансфера освободиться от избыточного означающего, которое может производить пугающее впечатление механистичности. Субъект болезненно освобождается от *globus*

hystericus, истерического комка в горле как травмирующего избыточного означающего или, точнее, означающих – голоса-эффекта.

Для сравнения можно обратить внимание на случай прерванного до контртрансфера анализа конверсионной истерии Доры. Этот случай, напротив, включал в себя работу с телесной симптоматикой, поскольку Дора оставалась в «семейном кругу истерички», в котором невозможны артикуляция и идентификация как условия голоса. Дора не имеет голоса и не говорит, но различные голоса говорят о ней. Её эмоциональное состояние стало эталоном *la belle indifférence* – «прекрасного равнодушия», но неоформленная в голосе скрытая эмоциональная симптоматика привела к глубинному *ressentiment* Доры, который вызвал трагический событийный эффект в семье её совратителя и объекта гомосексуальной привязанности.

Это означает, что символизация предполагает предварительное выкрикивание телесных драйвов и истерии речью, эффекты которой выражены аффектированы избыточным наслаждением. Именно это наслаждение конституирует этический и в то же время эстетический модусы существования, если использовать концепты Ж. Делёза. М. Долар продолжает подобную концептуализацию, рассматривая голос в том числе и как эстетический эффект. Такой эффект возникает в зазоре между означаемым и означающим, и эту «чистую артикуляцию (*enunciation*)» можно использовать в качестве красной нити, которая соединяет лингвистические и этические аспекты голоса [13, с. 103].

Ж. Делёз, исходя из Д. Юма, в качестве причин следствий-эффектов рассматривает аффекты: «субъективность задается как эффект, как впечатление рефлексии. Душа, когда на нее оказывают воздействие принципы, становится субъектом» [4, с. 14] и далее «такого субъекта нужно сравнивать с резонансом, с все более и более глубоким отголоском принципов в толще души» [4, с. 103]. Аффект в данном случае производится «гласом разума», который вызывает действие-эффект в отличие от вызывающего *suspence* звучания *che bella voce*, прекрасного голоса. М. Долар иллюстрирует эту ситуацию с помощью анекдота об итальянских солдатах: «Командир отдает приказ “В атаку!”, но никто не двигается с места. Тогда он повторяет приказание еще раз – теперь уже громче, потом еще раз, но ничего не происходит. Наконец из траншеи доносится ответ – одобрительное восклицание одного из солдат “Che bella voce!” – “Какой прекрасный голос!”». [см.: 13] Такой голос является эхом субъективности в связи с редукцией телесности, подобно оставшимся от влюбленной в Нарцисса Эхо голоса и костям.

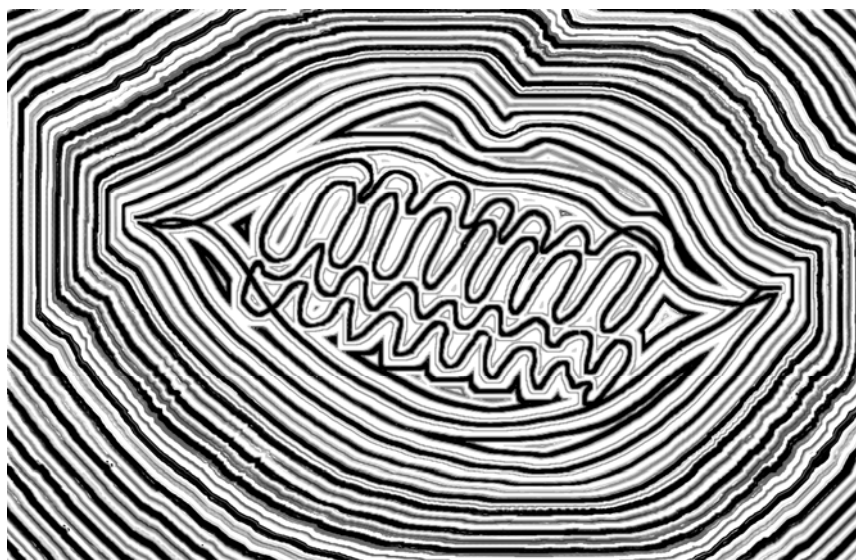
Широта спектра побудительных голосовых обертонов задаёт широту действий-эффектов. Так, механистичность голоса-эффекта является акустическим опытом эффекта языка, распадающегося на травмирующие фрагменты, эскорпорированные и внесценические – обценные. В таком случае любой частичный объект может быть расценен как обценный и продолжить существование в качестве прибавочного наслаждения, притягательность, но недостижимость которого основана на ранищих сингулярностях механистически-анальной природы, разлагающих язык на буквы, слоги, междометия. Можно сказать, используя терминологию Ж. Лакана, что в этом случае *parlêtre*, говорящее и говоримое бытие также разлагается на *parmêtre*, онтологию дискурса господина-означивателя – с его акустикой отрывочных приказов с одной стороны и выкриков и стонов с другой. Таким образом оживает «двойной аттракцион» В. Кемплена и очевидно демонстрируется психотическая истерия, как в случае С. Шпильрайн, – деструктивная вследствие её механистичности.

Удержание чётко обозначенных субъект-объектных позиций и, соответственно, принципиально анальный объект *a* в остатке, даёт акустический эквивалент в бессвязных голосовых проявлениях. Такое демонстративно-истерическое отыгрывание приводит к полной идентификации субъекта с *a* как причиной, но не целью желания, а также непреодолимому столкновению между желанием и законом. Отыгрывание до предела происходит в пространстве *hontologie* – онтологии стыда, причём чувство стыда возникает от «удивления» голосовым бессвязностям. Так возникает означающее стыда – единственный знак, генеалогию которого можно отследить: «любой другой знак всегда позволительно заподозрить в том, что это знак в чистом виде, то есть обценный, или, скажем, шутки ради, *venscenный* (*vinscène*)» [12, с. 228]. На Вен-сцене любая сцена комична и смерть со смеху неотличима от

смерти от стыда, которая, по словам Ж. Лакана, остаётся единственным аффектом смерти, достойным смерти.

В её остатке обнаруживается единственный возможный аффект – мысль как парадоксальный механический аффект, но одновременно и продукт включения говорящего существа в дискурс. Это пространство алетосферы, в котором невозможна истина и чёткий приказ Господина становится сводящим с ума «шёпотом», обсессивным и рекурсивным как навязчиво повторяющимся, но запаздывающее действием, что и вызывает своего рода безумие и деконструкцию позиций говорения. Смена позиций вызывает эффект сковывающих в момент острой боли или наслаждения спазмов пароксизмального субъекта-как-субъекта. Кажущийся бесконтрольным лицевой спазм такого субъекта является мимикой шёпота означивающего желание условного Господина, которому истеричка «разрешает запретить», прекратить истерию речью как забегающее вперёд лишнее движение. В этот момент истерия речью прекращается и возникает лингвистерия как уже не отыгрывание, но *acting out*, вы-игрывания, в ходе которого возможна ориентация уже не на объект *a*, но на Вещь. Это особенно выражено просматривается в перверсивном искусстве. Господство как право на артикуляцию истины в этом случае сменяется шёпотом мысли. В ходе этого перехода голос также может утрачивать естественность и звучать механически чтобы затем вернуть её снова. Перверсия позиций господства и подчинения, их диалектическая игра позволяет возникнуть складкам субъективации и мышления в целом как изнанки психоанализа, противостоящей поверхностным интерпретациям перверсивного искусства.

Для сравнения с насыщенными и разнообразными голосами Господина и Истерики, которые сублимируются в лингвистерию, стоит отметить монотонность голоса бюрократического и однообразии соответствующего дискурса как изнанки дискурса господского. Будучи также своего рода перверсивным, скрипучий бюрократический голос сохраняет механистичность, демонстрируя, что дозированное господство, не выдерживающее избыточности удовольствия может быть рассмотрено уже не в качестве господства, а в качестве контроля.



Загурская Н. Звук

Кроме позиций происхождения голоса можно говорить также и о месте его происхождения, телесной топологии. В этой связи можно рассмотреть говорение частичных объектов, поскольку когда «голосование» лингвистически структурируется, обнаруживается и одновременно ускользает его место. В качестве частичных объектов голосования могут выступать различные внутренние органы тела. Известна обширная литературная традиция описывающая говорение половых органов, самым известным примером которой можно считать *Нескромные сокровища* Д. Дидро, и пристальное внимание к ней психоанализа, в первую

очередь структурного. М. Божович полагает, что в результате говорения половых органов возникает «сообщение из первых рук о том, что разум поймал себя с поличным» [2, с. 79].

Психоаналитическая работа с этой ситуацией предполагает разотождествление с голосом, рассмотрение его как объекта, необходимого при обучении пению, вписывается в общую схему разотождествления процессуального субъекта. В случае, описанном М. Доларом, проглядывают отсылки к богатой итальянской оперной традиции, возможно, бельканто, когда голос повышается и акустически, и идеологически, и из объекта как такового становится объектом *a*. Но завораживающий эффект *che bella voce*, заставляющий застыть в изумлении, сковывает и лишает способности к реализации, унижая слушателей, поэтому солдаты остаются недвижимыми в грязи окопа, соответственно, командир также не выполняет своей задачи и ситуация застывает в идеалистическом ступоре. Другим вариантом её развёртывания может стать использование командиром обценной лексики, на что солдаты могли бы отреагировать хаотичными паническими действиями или, как в известном анекдоте, возмутиться: «что вы на меня буквы повышаете».

Выходом из идеологического ступора с избеганием при этом растворения или фиксированной идентификации как нижнего уровня графа желания может стать перемещение на его верхний уровень – истерическую игру воображаемого и символического с вопросом *che vuoi?*, *чего ты хочешь?*, а точнее: *ты говоришь мне это, однако чего ты хочешь, что ты имеешь в виду?*, который по сути дела является вопросом *каков ты?* или даже *кто ты?* Этот «истерический вопрос открывает разрыв <...>, подчинённость субъекта, его включённость в символическую структуру» [10, с. 119], оформляет истерическое многоголосие минуя интерпелляцию в экстатический *bella voce*. Но эта символическая структура голоса и молчания как не-голоса сопротивляется означиванию и остаётся внешней по отношению к лингвистике: «ничто есть голос-объект, к которому мы стремимся» [13, с. 32]. С точки зрения С. Жижека, это связано с истерическим расколом между желанием и требованием – требующий на самом деле желает опровержения требования, поскольку оно ещё в большей степени всегда ориентировано на другое, а значит, в крайнем случае, ничто. Заданная изначально невыполнимость требования, принципиальная «неудача» его ориентации задаёт возможность пространства лингвистерии в котором истерик неотличим от мистика.

В другом случае дальнейшая символизация голоса происходит посредством процедуры установления истины и размежевания *parlêtre* на *parmêtre* и *hontologie*. Эта процедура раскалывает человеческое существо – говорить начинают отдельные его органы, которые могут становиться для заинтересованного слушателя голосами-объектами *a*. Ж. Деррида предлагает следующую телесную топологию голоса. Наиболее деконструктивным является звучание хоры, утробы, которая в платоновском *Тимее* относится к третьему роду бытия и не является ни чувственной, ни умопостигаемой. Голос хоры по сути дела является целым хором голосов, поскольку «не даёт себя с лёгкостью разместить, лишить себя права свободного выбора места: она в большей мере размещающая, чем размещённая – оппозиция, которую нужно в свою очередь избавить от определённого грамматического и онтологического выбора между активным и пассивным» [8, с. 141]. Поскольку из хоры разворачивается телесность как таковая, её звучание оказывается полифонией голосов органов-объектов *a*. Однако в случае свободного выбора места голоса ускользает его причина как его Вещь. Ж. Деррида видит возможность продолжить стремление к Вещи голоса посредством поэтики в *Che cos'è la poesia causa – Какова причина поэзии, Какова вещь поэзии* или *Почему поэзия*: «если я ответ, то продиктованный, произноси(т) поэзи^я/ю, учи меня наизусть, переписывай, берегись и береги меня, разглядывай меня, продиктованную: звуковую дорожку, wake, световую бороздку, фотографию траурного праздника» [9]. Поэтика, в таком случае, тесно связана с экономикой и представляет собой маршрут, а кардиографика – с аккуратно свёрнутыми лингвистическими эллипсами. «Это эллипсис как значения, так и формы, это не является полной речью или же совершенно круговой» [5, с. 167], поскольку поэтические метрика и рифма дают возможность лавировать между рекурсивностью истины и линейной завершенностью речи.

Вещь поэзии выражается прежде всего в лирике, однако лирическое в этом отношении всегда тесно взаимосвязано с комическим. Р. Барт рассматривая ситуацию невозможности без слёз слушать собственный голос, обращает внимание на её комичность и связанное с таким оксюмороном *jouissance*: «я выбираю себе роль: я – тот, кто заплачет, и эту роль перед собой

играю – и от нее плачу: я сам себе собственный театр. И, видя себя в слезах, плачу от этого еще сильнее; если же слезы идут на убыль, быстрехонько повторяю про себя резкие слова, от которых они начинают течь заново. Во мне в наличии двое собеседников, занятых тем, чтобы повышать от реплики к реплике тон, как в древних стихомифиях: в раздвоенной, удвоенной речи (ложный диалог), ведущейся вплоть до финальной какофонии (сцена с клоунами), обнаруживается своего рода удовольствие» [1]. Комичность сохраняется и в случае, если речь идёт о двух голосах, поскольку, по словам А. Зупанчич, чудо любви – это смешное чудо.

Ж. Деррида подчёркивает свою чувствительность к слиянию двух волей и двух голосов в поэтических афоризмах как непрощенных признаниях: «двойная власть этих двух голосов должно быть кроме имени связана с двойным обязательством (bind) экс-присвоения или искореняющего укоренения» [8, с. 110-111]. Таким образом голос ближнего другого (*Nebenmensch*) является условием целостности и выступает в качестве голоса-объекта. Но принципиальная проблематичность онтологического присвоения и укоренения обуславливает фантазматичность такой целостности, а в крайнем случае, когда голос занимает позицию не объекта, но объекта *a* эта целостность фетишизируется. В стремлении к целостности предпринимаются заведомо безуспешные попытки достичь бесконечного звучания как со-звучания. Дуэт голосов-эффектов позволяет семантически расширить границы тела и обрести телесную целостность и полноту как осмысленность. Выразительным примером этого может служить перформанс «AAA AAA» Улая и М. Абрамович, в ходе которого возможности голосов используются до предела возможной длительности со-звучания, демонстрируя каким образом временные возможности голоса инвестируются в пространственные. Это становится особенно показательным в случае, когда акустические потоки направляются не в сторону слушателя, но в сторону другого исполнителя и, сливаясь, задают насыщенное фонически-семантическое пространство по сравнению с механистичностью «двойного аттракциона» В. Кемплена.



Улай, Абрамович М. AAA AAA

Попытка расширения присутствия посредством голоса одновременно укрепляет позиции субъекта *cogito* и расшатывает их. Этот *différance* становится условием субъекта-как-субъекта, а его голос как симулякр присутствия может быть обозначен как голос-ничто. Наиболее выразительно это проявляется в молчании как форме проявления голоса: «феноменологическое “молчание” может быть только реконституировано двойным исключением или двойной редукцией: отношения к другому во мне в указательной коммуникации и выражения как уровня, который следует за, свыше и извне по отношению к уровню смысла. В отношении между этими двумя исключениями и прояснится странная прерогатива голосового посредника» [5, с. 94]. Ж. Деррида подчёркивает, что перцептуальность

молчания основывает речь в присутствии Вещи и позволяет преодолеть текстуру текста. Это преодоление необходимо для деконструкции визуального как основного элемента метафизики присутствия, а также для того, чтобы стала «возможной абсолютная близость означающего и означаемого, нацеленная на значение в интуиции и владении. Означающее станет совершенно прозрачным в силу абсолютной близости к означаемому. Эта близость разрушается тогда, когда вместо слушания моей речи, я вижу мое письмо или жест» [5, с. 107]. Значение в таком случае различается до смысла, а голос также становится уже не столько логосом, сколько телосом.

Молчание как онтология голоса-ничто позволяет рассмотреть его уже не как феномен, но как эпифеномен, внешний по отношению к субъекту, продолжающий звучать семантически, когда фонические знаки одновременно слышатся и понимаются (*entendus*) в абсолютной близости их настоящего.

Эпифеноменальность голоса также показательно проявляется в операции слушания своей речи как самоотношении, позволяющем избежать присваивающей претенциозности удостоверенного присутствия. Если при взгляде на ограниченный участок собственного тела или в зеркало, собственное входит в поле самоотношения и поверхность тела как внешнее не выставляется в мир, то слушание своей речи не выходит за пределы собственного и именно за счёт этого субъект оказывается «под влиянием означающего, он создает, без окольного внешнего переживания, мир, сферу не “его собственного”» [5, с. 105]. Такого рода опыт сходен с осязательным в удостоверении присутствия как отсутствия в неприсваивании, как в случае со зрением или голосом-логосом.

Процесс активного слушания также предполагает неприсвоение как ориентацию на иное, которое перестает быть своим иным. Ж. Деррида обращает внимание на необходимость «выкрутить философское ухо, заставить работать *lokhōs* в *logos*» [7, с. 13]. Этот текстуальный манёвр, засада, *lokhos*, к которому призывал Ф. Ницше, и призван «выкрутить, тимпанизировать философский аутизм – такое никогда нельзя сделать в понятии и без некоей резни языка» [7, с. 13]. В слушании аутизм сменяется антизмом и происходит семантическое оплодотворение – голос спускается до хоры, чтобы затем быть осмысленным телесно: «официальное наименование насекомого “уховертки” <perce-oreille>. Поскольку слова “Персефона” и “perce-oreille” не только оба начинаются с одной и той же отсылки к идее “проникновения” <per-cée>» [7, с. 12].

Такая циркуляция голоса возвращает к нему письмо и в случае, если слушающий и затем снова озвучивающий, возвращая нетождественное, вызывает визуальный эффект, сводя голос к нулевой степени изречения. Знаки, такие как тире или пауза, исчезающие при произнесении вслух и неслышимые, сгорающие в тексте, восстают из пепла в изображении, не только образов, но и самих себя – начертание букв, текстура книги и пр. вызывают сенсуальные эффекты, в том числе голосовые. Эта отографика широко используется не только в изобразительном, но и говорящем современном визуальном искусстве.

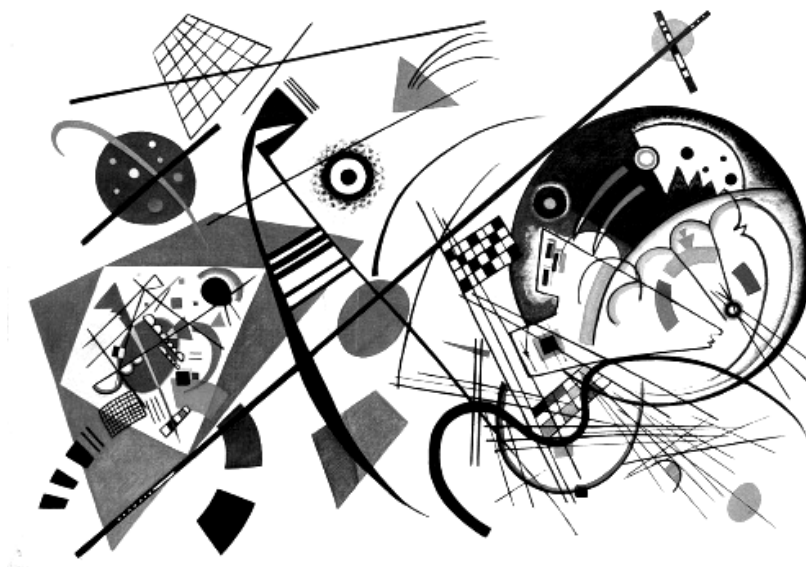
В фильме «Сирены» Д. Дайгана немой Улисс отчётливо олицетворяет телесную грамофонику, которая визуально фиксируется и одновременно семантически оформляется художником. Лингвистерия Сирен прекращается позированием, которое фиксирует позиции *che vuoi?* Эпатирующий художник, теоретизируя в диалоге со священником относительно стыда и запрета в искусстве, тем самым из демонстративного истерика становится господином-означивателем первичных фантазий. Этот сюжет также иллюстрирует, каким образом соотносятся *parmètre* и *hontologie*.

Грамофоника, обладая меньшей прозрачностью чем отражение, создаёт «двойной эффект посредника, двойное отношение между логосом и смыслом: с одной стороны, это чистое и простое *отражение*, *отражение*, которое не нарушает то, что оно получает и возвращает, *из-ображает* смысл как таковой в его подлинных цветах и ре-презентирует его в персоне» [5, с. 154]. Нулевая степень изречения позволяет сжечь изречённое и очистить слово, причём остаток как избыточное *jouissance* – пепел слова – никогда не остывает в качестве сущего, а праздничный траур не прекращается с связи с визуальной фиксацией. «Но что такое слово, чтобы выжигать себя вплоть до того, что его несет (магнитофонная или бумажная лента, саморазрушение невозможной передачи, как только отдан приказ), вплоть до поглощения им без видимого остатка? И ты можешь принять семя также и ухом» [6, с. 63]. Семантическое

оплодотворение неостывающей золой смысла в подлинных цветах персоны позволяет достичь синестезического эффекта, описанного ещё в «*О душе*» Аристотеля. Распада на *parmêtre* и *hontologie* в этом случае не происходит, поскольку в таком случае возможна редукция напряжения между Оно и Я.

Показательно, что одним из первых масштабных сочинений, содержащих партитуру цвета для *tastiéra per luce*, светового клавира становится «*Прометей. Поэма огня*» А. Н. Скрябина. Огненный поток цветности в ней символизирует стихийность движения и становления, освобождая его от апполонической статуарности, что могло вызывать ощущение регрессии к синкретизму и призывы не заменять светоносного Аполлона приземистым африканским Бесом, как писал К. Бальмонт.

Однако очевидно, что в данном случае стихийность не наносит ущерба возвышенному и ассоциируется с экстагическим разгулом света разума. В актуальном визуальном искусстве синестезические эффекты широко используются, причём чаще всего в случаях, когда визуальное отчётливо семантизируется, в том числе сюжетно. Показательно, что синестетик В. Кандинский разрабатывал проблему соответствия аудиального и визуального в «*О духовном в искусстве*». Однако утверждение, что «его <художника> отверстый глаз должен быть направлен на внутреннюю жизнь и ухо его всегда должно быть обращено к голосу внутренней необходимости» [11, с. 61] свидетельствует о том, что духовность здесь понимается не как возвышенное, а как хоровое.



Кандинский В. Секущая Линия

Показательно, что разработкой синестезических возможностей искусства активно занимался П. Булез, прикладная деятельность которого неотделима от его концепции алеаторически-складчатого становления. Как и в случае «*Прометей. Поэмы огня*» А. Н. Скрябина, большинство его музыкальных текстов являются также поэтическими. Ж. Делёз в связи с этим задаётся вопросом: «Как “сгибать” текст, чтобы музыка могла служить ему оболочкой? <...> Отсюда – мысль Лейбница о том, что наша душа сама собой и спонтанно поет аккордами, тогда как наши глаза читают текст, а голос следует мелодии. Текст “сгибается” сообразно аккордам, а гармония служит ему оболочкой. Та же самая проблема выражения непрестанно занимала композиторов вплоть до Вагнера и Дебюсси, а в наши дни – Кейджа, Булеза, Штокхаузена, Берно. Это – проблема не соответствия, а “fold-in”, или “складки к складке”» [3, с. 240].



Synesthesia

Ответом на этот вопрос может стать преодоление «несгибаемой» артикуляции голоса, которая сопровождается потерей модуляций. Возможно, несмотря на настояния Ж.-Ж. Руссо, чистая линия модуляции, инфлексия голосов не должна ограничиваться унисоном, поскольку семантическая полифония дискурсивного действия не должна ограничиваться солированием субъекта *cogito*. Если субъект-субъектные отношения, по утверждению С. Жижека, нежизнеспособны, тогда расщеплённые процессуальные субъекты взаимодействуют различными голосами из широкого спектра, варьируя телесные и сенсуальные топосы, а также позиции господства-подчинения и образуют семантически вокальные ансамбли. Однако встреча нескольких синестетиков может иметь самые неожиданные следствия. Но именно сопутствующее этому жуткое, как в фильме *Синестезия* (*Gimí hebbun* – буквально *Дай мне небо*, что указывает на внимание создателей фильма к отношению сенсуального и идеологического) Т. Матсуура, позволяет предположить, что в таком случае голосовое оказывается за пределами человеческого и звучит как постчеловеческое.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Фрагменты речи влюблённого (неизданные страницы): [электронный ресурс] / Ролан Барт; [перевод с фр. В. Лапицкого] // Новое литературное обозрение. – 2011. – № 112. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2011/112/ba2.html>.
2. Божович М. Истерический материализм Дидро / М. Божович; [перевод с фр. А. Смирнова] // Логос. – 2003. – № 3. – С. 66-79.
3. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Жиль Делез; [перевод с фр. Б. М. Скуратова]. – М.: Логос, 1997. – 264 с.
4. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт учения о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Жиль Делез; [перевод с фр. Я. И. Свирского]. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – 480 с.
5. Деррида Ж. Голос и феномен / Жак Деррида; [перевод с фр. С. Г. Кашиной, Н. В. Сулова]. – СПб.: Алетейя, 1999. – 208 с.
6. Деррида Ж. Золы угасшей прах / Жак Деррида; [перевод с фр. В. Е. Лапицкого]. – СПб.: Machina, 2012. – 115 с.
7. Деррида Ж. Поля философии / Жак Деррида; [перевод с фр. Д. Ю. Кралечкина]. – М.: Академический проект, 2012. – 376 с.

8. Деррида Ж. Эссе об имени / Жак Деррида; [перевод с фр. Н. А. Шматко]. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 192 с.
9. Деррида Ж. *Che cos'è la poesia*: [электронный ресурс] / Жак Деррида; [перевод с фр. М. Маяцкого] // Логос. – 1999. – № 6 (16). – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_06/1999_6_13.htm.
10. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / Славой Жижек; [перевод с англ. В. Калугина]. – М.: Художественный журнал, 1999. – 236 с.
11. Кандинский В. О духовном в искусстве / В. Кандинский. – М.: Архимед, 1992. – 110 с.
12. Лакан Ж. Изнанка психоанализа / Жак Лакан; [перевод с фр. А. Черноглазова]. – М.: Гнозис; Логос, 2010. – 424 с.
13. Dolar M. *A voice and nothing more* / M. Dolar. – Cambridge; London: The MIT Press, 2006. – 217 p.

УДК 130.3+141

Горулько А. В.

Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

ЯЗЫК КАК ФИЛОСОФСКАЯ КАТЕГОРИЯ В СИСТЕМЕ ГЕГЕЛЯ

Данная статья представляет взгляд на философию Г. В. Ф. Гегеля как источник и среду формирования его воззрений на язык. Здесь рассмотрены ключевые категории – понятие, знак, символ, обозначен статус языка в философской системе Г. В. Ф. Гегеля. Во внимание попадает трехчастная модель: «понятие – представление – знак», которая становится отправной точкой в языкознании XIX – начала XX столетий.

Ключевые слова: язык, понятие, знак, символ, слово, интеллигенция, представление, деятельность духа.

Дана стаття представляє погляд на філософію Г. В. Ф. Гегеля як джерело і середовище формування його поглядів на мову. Тут розглянуті ключові категорії – поняття, знак, символ, позначений статус мови у філософській системі Г. В. Ф. Гегеля. До уваги потрапляє модель: «поняття – уявлення – знак», яка стає відправним пунктом в мовознавстві XIX – початку XX століть.

Ключові слова: мова, поняття, знак, символ, слово, інтелігенція, уявлення, діяльність духу.

This article presents a look to philosophy of G. V. F. Hegel as a source and environment of forming of his views into language. Key categories are here considered is a concept, sign, symbol. It marks a status of language in the philosophical system of G. V. F. Hegel. Into account gets a model "concept – impression – sign", that becomes a starting point in linguistics of XIX – XX centuries.

Keywords: language, concept, sign, symbol, word, intelligence, impression, spirit activities.

Исторически философская система Гегеля формируется в эпоху расцвета чувственного и художественного мировосприятия, формирования идей национализма и государственности, эпоху, которая еще сохранила интерес к наукоучению и критический взгляд на восприятие разума и действительности. Его философия не разделяет разум на практический и теоретический. Всеобъемлющий Дух организует мышление и волю человека, а принцип диалектики, как волшебство, все объясняет и направляет.

Сложно сказать, вписана ли философия языка у Гегеля в его систему или, скорее, ее нужно собирать по крупицам из всего корпуса работ. Однако даже сам факт «разбросанности» воззрений на язык во многих произведениях как раз и подчеркивает его статус в гегелевской философии: он становится внешней сферой выражения мыслей, чувств, идей человека, силой, влияющей на деятельность и самосознание. На такое положение языка в философии Гегеля указывает в своей статье «Гегель и герменевтика» Ильенков Э. В.: «Понимание языка как первой и непосредственной формы обнаружения мышления пронизывает, как сквозная нить, и «Феноменологию духа», и «Философию истории», и «Философию права», и «Науку логики» –

язык везде образует стихию, в которой и начинается и заканчивается история обретения абсолютным духом (то есть обожествленным человеческим мышлением) самосознания – от первых его проблесков до завершающего самоотчета в «Логике»» [10].

Если бы Гегеля спросили: «Почему Вы не посвятили отдельную работу языку?», возможно, он бы ответил: «Зачем писать о нем отдельно, если язык везде?». И как по-структуралистски это бы прозвучало.

Гегелевская философия языка выстраивается из диалектического движения от мира к Идее, проходя стадии восприятия объективной действительности, ее чувственного осмысления в эстетических категориях и постижения в терминах логики. Для Гегеля это путь Духа, поэтому и в вопросе языка его в первую очередь интересует сущностная сторона, ментальное, духовное, а именно – движение понятия в своем развитии. Этому, а не действительному или «формальному» [11, с. 21], как выразился исследователь Н. Л. Сухачев, проявлению языка отдает предпочтение Гегель в отличие от своих современников, создающих теорию сравнительного языкознания. Не смотря на расположенность языка на стадии субъективного духа, Гегель в своих работах говорит о языке вообще. Он определяет статус, онтологию языка, которая обуславливается взаимоотношениями в структуре сознания смысла и значения, понятия и явления, знака и его содержания.

Ключевыми категориями в гегелевской философии выступают понятие (в Логике) и знак (в Эстетике). Вокруг этих терминов и строится его «невыведенная» теория языка. Возникает вопрос о том, насколько эти определения коррелируются с понятием «слова»; когда они совпадают, а когда представляют собой составные части некоторой схемы. Порой эту разницу в теоретических построениях Гегеля не так легко уловить.

О значимости языка для понимания духа и всей философской системы Гегеля можно судить из предисловия к «Большой логике»: «Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке». «Во все, что для человека становится чем-то внутренним, вообще представлением, во все, что он делает своим, проник язык, а все, что он превращает в язык и выражает в языке, содержит, в скрытом ли, спутанном или более разработанном виде, некоторую категорию; в такой мере естественно для него логическое, или, правильнее сказать, последнее есть сама присущая ему природа» [1, с. 82]. Здесь Гегель прямо указывает на то, что суть его воззрений на язык заключены в логической теории. Все, что выражено в языке, возможно посредством мышления, поэтому богат тот язык, который в основе своей имеет логические структуры и «спекулятивный дух».

Первые обращения к языку Гегель совершает в ранние периоды своего творчества, что мы можем видеть в работах, представленных первым разделом четвертого тома «Эстетики». Здесь Гегель задумывается об онтологическом статусе понятия и взаимосвязи его с языком. Говоря о выражении и осознании эмоций, он представляет тесную связь слова и понятия, указывая на то, что отсутствие в языке слова приводит к отсутствию понятия о происходящем и сложности осознания того. Можно заметить, что Гегель отводит первенство языку в формировании картины мира и сознательной деятельности человека. Здесь же звучит и первое определение, которое дает Гегель языку: «язык для нас – это совершенно ограниченное собрание понятий, согласно которым мы формируем все, что видим или замечаем» [5, с. 13]. Обратим внимание на прямую взаимосвязь понятия и слова в этом определении. Речь Гегель называет «чистой формой объективности для субъективного», она выражает движение мысли к объективности. Слова становятся выражением и объективацией мыслей и чувств, они, будучи субъективными и объективными одновременно, формируются в образ и, по мнению философа, являются самым верным и надежным источником выражения.

Теория понятия, разработанная Гегелем, представляет собой фундамент всей его системы. Она не только стала отправной точкой в понимании его концепции языка, но и сыграла решающее значение для понимания субъекта и его сознательной и языковой деятельности в философии XIX и даже XX столетия.

Понятие начинает формироваться в чувственности, где Гегелем снимается различие между явлением и вещью. Чувственно воспринимаемая вещь признана тем, что мышление формирует в качестве собственного содержания. Чувственность – это первая мыслительная форма предмета, которая становится первой формой бытия для разума. Данная мысль впервые представлена в «Феноменологии духа».

Изначально бытие в виде вещей и предметов внешнего мира представляется противопоставленным мышлению, чуждым и закрытым ему, «бытием в себе». Гегель отказывается от противопоставления вещи сознанию, видя в ней не «вещь в себе», а «бытие для себя». В сущности предмета он находит духовное начало, снимая противостояние между сознанием и миром. В гегелевском «биогенетическом законе» развития человеческого сознания Т. Б. Длугач видит доказательство всеобщей духовной основы: человек путем образования проходит в своем духовном развитии тот же путь, который прошло человечество в «сокращенном виде», а бытие прощается со своим наличным существованием «бытия в себе», но открывает «в себе понятие», переходя в «бытие для себя» [8, с. 75]. Таким образом, Гегель расчленяет бытие на несколько сторон или слоев, которые представлены «бытием в себе», «бытием для себя» и «бытием для знания».

Сознание человека отличает себя от внешнего мира, от предмета познания, и одна из сторон бытия воспринимается сознанием как знание. Сознание осознает предмет и осознает в этом знании себя, тем самым уравнивая себя с предметом познания. Знание, понятие есть не что иное, как сам этот предмет. На стадии «Философии духа» сознание и знание еще не равны друг другу, но стремятся к состоянию, в котором явление будет равно сущности. Эти новые состояния духа Гегель рассматривает в Логике, где равенство мышления и бытия становится бесспорным.

Именно слово является той формой, которая снимает противоположность между бытием и сознанием, именно в нем бытие обнаруживает свою истину и содержание – понятие.

Гегель неоднократно сравнивает логику с грамматикой. Внешне они состоят из сухих абстракций, однако важен смысл, «внутренняя природа духа и мира», которые заложены в них: «кто владеет каким-нибудь языком и в то же время знает и другие языки, которые он сопоставляет с ним, только тот и может почувствовать дух и образованность народа в грамматике его языка; эти же правила и формы имеют теперь для него наполненную содержанием, живую ценность. Он в состоянии через грамматику познать выражение духа вообще – логику» [1, с. 111].

О том, что слово и понятие для Гегеля часто совпадают, можно судить из его высказывания: «язык как произведение рассудка выражает лишь всеобщее» [1, с. 179]. Исключения составляют индивидуальные, собственные имена, которые, по его мнению, являются случайными и бессмысленными. Слово представляет собой движение духа от образа к представлению и к понятию. Так процесс обобщения осуществляет внутренний толчок словообразования.

Язык как процесс, в сравнении с химией, представлен Гегелем в третьей части «Большой логики». Подобно тому, как вода является «теоретической стихией существования химических объектов», «реальной возможностью» сочетать в одном предмете существование и стремление снять «односторонность своего существования», в сфере духовного такой стихией «следует считать знак вообще и, точнее, язык» [3, с. 179]. Реальный предмет борется за существование в соответствии со своим понятием и стремится к развитию, т. е. стать другим предметом и сформировать новое понятие. То, что соединяет эти стремления, Гегель называет «понятием в целом, держащим их внутри себя» [3, с. 179]. Единство этих сторон образует это общее понятие, знак: самого предмета, его стремления к преодолению и процесс снятия. Язык, таким образом, это «средний член», «абстрактная нейтральность», «реальная возможность» бытия для мышления. Он реализуется в борьбе частного и всеобщего, внутреннего и внешнего, единого и многого. «Так как язык есть произведение мысли, то нельзя посредством него выразить ничего, что не являлось бы всеобщим», – пишет Гегель в «Малой логике» [4, с. 114]. Даже собственное Я человека обнаруживает себя в отношении к самому себе. «“Я” есть в этом отношении существование совершенно абстрактной всеобщности» [4, с. 114]. «Я» в философской системе Гегеля имеет статус воплощения абсолютного духа в личности человека.

Созерцания и представления реализуются в сфере духа или чувственного сознания, которое отличается от мышления [4, с. 104]. Понятие само представляет собой «ступень и природы, и духа». Именно в движении духа рождается язык у Гегеля. Как отмечает Н. Л. Сухачев «просматривается постоянное взаимодействие ноэматического (мыслительного) и сугубо семиотического (знакового) начал языка, конструирующего само сознание» [11, с. 20]. Дух представлен в движении через этапы самосознания, как в историческом, так и в

індивідуальному плані. Деятелиносно почало духа в суб'єктивному своєму проявленні актуалізується в естетикі Гегеля. Языкова діяльність – це діяльність творча, вона походить в області «художественної релігії» і виробляється художником. Дух перетворюється в божество і шукає «іної стихії свого наявного бытия». «Цей більш високої стихією являється язык, – наявне бытие, которое єть непосредственно обладающее самосознанием существование» [5, с. 129].

Через символізуючу і означаючу діяльність інтелігенції Гегель розкриває процес словообрання.

Взгляди на природу языка в естетической теорії визначаються теорією знака. Знак рождається із протистояння представлень і бытия. «Произвольное соединение какого-нибудь внешнего существования с некоторым не соответствующим ему и по содержанию отличным от него представлением, выражающемся в том, что это внешнее существование отождествляют с данным представлением или, лучше сказать, с его значением, превращает это существование в знак» [5, с. 157]. Знак рождає нове наявне бытие – слово, которое становится общим наявным бытием для каждого самосознания. «Язык – это умерщвление чувственного мира в том виде, каков он непосредственно, и преобразование его в некоторое наявное бытие, а именно в возглас, находящий отклик во всех представляющих существах» [5, с. 158].

Как обранется знак? Общее представление соединяется с некоторым предметом, данным нам извне в качестве созерцания. В этом тождестве созерцание не представляет само себя, оно представляет общее представление, принимая его в качестве своего значения: «Знак єть непосредственное созерцание, представляющее совершенно другое содержание, чем то, которое оно имеет само по себе; – пирамида, в которую переносится и в которой сохраняется чья-то чужая душа» [5, с. 294]. Здесь Гегель указывает нам различия между символом и знаком: в символе созерцание и содержание совпадают, а в знаке созерцание и то, что оно обозначает, не пересекаются и связь их – искусственна. О природе знака можно судить из его взаимосвязи с інтелігенцією. Гегель пише о том, что інтелігенція сама порождает форму пространства и времени, тогда как созерцания даются ей чувственным восприятием извне, на их основе потом формируются представления. Знак же «пользуется созерцанием как своим», інтелігенція отбрасывает его непосредственное содержание, дает ему новое и, соединяя их, выводит готовое представление в наявное бытие. Гегель описывает это таким образом, что в знаке созерцание обретает бытие «в качестве снятого» [5, с. 295]. Эта «более истинная форма созерцания» длится во времени, она рождає из «своей собственной (антропологической) определенности» звук, «осуществленное обнаружение вовне внутреннего существа, заявляющего о себе» [5, с. 295]. Звук, его дальнейшее расчленение – речь, ее организованная система – язык возвышают ощущения, созерцания и представления из сферы наявного бытия в сферу разума, представления.

Діяльність інтелігенції по созданию знаков Гегель называет «продуктивной памятью» [5, с. 295]. Представление и воображение составляют ее основу. В памяти происходит переход от деятельности представления к мышлению, к чистой інтелігенції – это припоминание имени, которое по отношению к представлению является внешним. «Память, скорее, имеет дело уже не с образом, заимствованным из непосредственной, недуховной определенности інтелігенції, из созерцания, но с тем наявным бытием, которое является продуктом самой інтелігенції, с таким заученным наизусть, которое остается заключенным в сферу, обращенную внутрь інтелігенції и только внутри ее самой составляет ее внешнюю, существующую сторону» [5, с. 203].

Она удерживает все три ступени, которые прошел знак в своем формировании. Поэтому, «содержание, значение и знак, будучи отождествлены, составляют одно представление, и деятельность представления в своем внутреннем характере является конкретной, а содержание обнаруживается как наявное бытие, память, удерживающая наименование» [5, с. 301].

Гегель рассматривает память в трех формах: удерживающей имя, воспроизводящей и механической. Разум может удерживать значение имени, т. е. при виде знака воспроизводить связанное с ним представление. Воспроизводящая память узнает в имени предмет, а в связи с предметом припоминает его имя и не нуждается при этом ни в созерцании, ни в образе. Это

припоминание осуществляется интеллигенцией внутри самой себя. Само мышление происходит посредством имен [5, с. 302-303]. Мышление без слов, считает Гегель, невозможно. Слово, будучи внешним звучащим знаком представления, исчезает во времени. Однако посредством интеллигенции слово через эту отрицательность сохраняется в ней, и каждый раз припоминается, становится «наличным бытием, оживленным мыслью» [5, с. 303]. Слово для сознания становится «внутренним внешним». Через слово интеллигенция «принимает в себя природу предмета». Так интеллигенция становится предметной, а субъективность – «вместилищем слов», «механической памятью». Дух как бы покидает слово, и оно становится пустым. Примером тому Гегель считает механическое заучивание слов.

Представление привязывается к имени – «простой знак для подлинного, т. е. простого, не разложимого на свои определения и не сложенного из них, представления» [5, с. 299]. Имя в целом Гегель считает «основной потребностью языка»: для простого представления иметь простой непосредственный знак, который это представление лишь обозначает и чувственно представляет. В имени интеллигенция познает предмет и в этом познании ей раскрывается всеобщее, которое возвышает ее над бытием и приводит ее к мышлению – познанию самой себя. Таким образом, мы видим, как через язык интеллигенция приходит к актуализации своей высшей ступени развития – мышления.

Язык Гегель понимает как продукт интеллигенции, задача которого проявлять представления в «некоторой внешней стихии». Язык имеет свою материю, словесный состав и форму – грамматику. Относительно природы звука и слова Гегель склонен отдавать предпочтение не символике, лежащей в мире внешних объектов, а той, что исходит из «антропологической артикуляции», «жесте телесного речевого выражения». Слово человек обнаруживал в самом себе, и язык стал актом самосознания, который движим «логическим инстинктом» [5, с. 296].

Таким образом, в философской системе Гегеля возникает два ключевых концепта: понятие и знак. В самих произведениях Гегеля они не пересекаются, но все же, их объединяет включенность в его концепцию языка. Гегель прямо указывает на значение языка для мышления: мышление не возможно без слов. Слово представляет собой ключевой этап для самосознания на пути к тождеству понятия с самим собой. Нельзя говорить о том, что понятие и слово равны, и Гегель это подчеркивает в своей теории знака. Слово является знаком представления, а именно общего представления, самого близкого воплощения понятия. Однако Гегель разводит представление и понятие в область эстетики и в область логики. Понятие – это нечто всеобщее, относящееся к мышлению, тогда как представление уходит в сферу интеллигенции, но еще имеет прямое отношение к чувственному миру.

Гегель не мог обойти стороной язык как самое очевидное для человека воплощение Духа. Без теории языка его система оказалась бы неполной, а то и вовсе невозможной. В то же время, так же, как и для любой категории гегелевской философии, сама его система является всеобъемлющим дополнением и комментарием к его философии языка.

Трехчастная модель, которая выстраивается у Гегеля – «понятие – представление – знак» – вполне соответствует тенденции в языкознании, которую задает в своих трудах его современник В. Фон Гумбольдт («содержание – внутренняя форма – внешняя форма»), и которая была продолжена такими мыслителями, как А. А. Потебня и Ф. де Соссюр.

Сегодня мало кто говорит о том, что Гегель вписан в историю философии языка, однако его место в ней и влияние на последующих мыслителей этого направления очевидны.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: [в 3-х т.] / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1970. – Т. 1 – 501 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: [в 3-х т.] / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1971. – Т. 2. – 248 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: [в 3-х т.] / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1972. – Т. 3. – 371 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.] // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.

5. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: [в 4-х т.] / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Искусство, 1973. – Т. 4. – 676 с.
6. Гегель Г. В. Ф. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.] // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3. – 471 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.] // Гегель Г. В. Ф. Сочинения. – М., 1959. – Т. 4. – 438 с.
8. Длугач Т. Б. Проблема бытия в немецкой философии и современность: [монография] / Т. Б. Длугач. – М., 2002. – 222 с.
9. Ильенков И. В. Гегель и герменевтика (Проблема отношения языка к мышлению в концепции Гегеля) / И. В. Ильенков // Вопросы философии. – 1974. – № 8. – с. 66-78.
10. Ильенков И. В. Мышление и язык у Гегеля: [электронный ресурс] / И. В. Ильенков. – Режим доступа: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/coglang.html>.
11. Сухачев Н. Л. Концепции языка в европейской философии (Очерки о Г. В. Ф. Гегеле, Ч. С. Пирсе, М. Хайдеггере) / Н. Л. Сухачев. – СПб.: Нестор-История, 2007. – 318 с.

УДК 130.2: 7.038.6

Толстов І. В.

Українська державна академія залізничного транспорту (м. Харків)

ПОЛІТИКА В СИТУАЦІЇ ПОСТМОДЕРНУ

В статті розглядаються умови існування політики в ситуації постмодерну. Суспільство, культура та спосіб життя сьогодні суттєво відрізняються від тих, що були сто, п'ятдесят й навіть тридцять років тому. Сучасна політика та глобальний ліберально-демократичний капіталістичний устрій є синонімами. Перманентна всесвітня криза глобального капіталізму несе в собі небезпеку для всього суспільства. Ані «народні маси», ані «індивідуалізовані суб'єкти» окремих маргінальних меншин не представляють силу, здатну похитнути підвалини постмодерної політики. Альтернатива такої політиці може не з'явитися і в недалекому майбутньому.

Ключові слова: глобалізація, демократія, капіталізм, лібералізм, політика, постмодерн.

В статье рассматриваются условия существования политики в ситуации постмодерна. Общество, культура и образ жизни сегодня существенно отличаются от тех, что были сто, пятьдесят и даже тридцать лет тому назад. Современная политика и глобальный либерально-демократический капиталистический строй являются синонимами. Перманентный мировой кризис глобального капитализма несет в себе угрозу для всего общества. Ни «народные массы», ни «индивидуализированные субъекты» отдельных маргинальных меньшинств не представляют силу, способную поколебать устои постмодернистской политики. Альтернативы такой политике может не появиться и в обозримом будущем.

Ключевые слова: глобализация, демократия, капитализм, либерализм, политика, постмодерн.

The article is devoted deals with the conditions of existence of policy in the postmodern situation. Society, culture and lifestyle of today are quite different from those that were one hundred, fifty or even thirty years ago. Modern policy and the system of global liberal-democratic capitalism are synonymous. Permanent crisis of global capitalism is a threat to society. Neither the «masses of people», or «personalized entities» do not represent the power to shake the foundations of the postmodern policy, and alternative to this policy may not appear in the foreseeable future.

Keywords: globalization, democracy, capitalism, liberalism, policy, postmodernism.

Дискусія навколо постмодернізму стала найпомітнішою ознакою нашого часу. Деякі сучасні дослідники продовжують і до сьогодні вважати постмодернізм якоюсь примарою та намагаються просто перечекати навалу цієї дивної течії у інтелектуальній моді, інші наполягають на його серйозності та тривалості. Постмодернізм може бути розглянутий як незакінчений проект, як процес пошуку нових підходів до аналізу нової ситуації у світі. «Суспільство, культура та спосіб життя сьогодні суттєво відрізняється від тих, що були сто,

п'ятдесят й навіть тридцять років тому. Тому виникла необхідність розробки нових підходів та нового словника для розуміння теперішнього часу» [4, с. 355].

У соціально філософському, політичному та філософсько-історичному аспекті до проблематики визначення сутнісних рис постмодерну дотичні праці А. Бадью, З. Баумана, Д. Бела, І. Берліна, П. Бурдьє У. Бека, Р. Барта, С. Гантінгтона, О. Гьофе, Ф. Джеймсона, С. Жижека, Ж. - Ф. Ліотара, Й. Масуда, Х. Ортеги-і-Гасета, Р. Рорті, Е. Тофлера, М. Фуко, Ф. Фукуями та ін.

Необхідне теоретико-методологічне підґрунтя для розробки цієї проблематики дають праці українських та російських науковців В. Андрущенко, І. Бойченка, В. Гусаченка, Л. Губерського, К. Жоля, В. Іноземцева, А. Карася, В. Кізіми, Л.Кравченка, М. Михальченка, А. Мусієздова, Ю. Павленка, Б. Парахонського, Л. Ситниченко, В. Табачковського, В. Ярошовця та ін.

Метою статті є дослідження умов існування та здійснення політики в ситуації постмодерну.

Розмова про постмодерну політику або пост-політику розпочалася з оголошення Ф. Фукуямою «кінця історії». Він оголосив ліберально-демократичний капіталізм найкращим типом з можливих суспільств. «Ми по-справжньому вважаємо, що ліберально-демократичний капіталістичний глобальний устрій є нарешті знайденим природним соціальним режимом» [3, с. 25]. В сучасному суспільстві абсолютизується безмірне споживання благ, культивується життя в кредит в якості норми поведінки, що веде до комерціалізації та капіталізації всіх форм суспільного життя. Необмежена безвідповідальна свобода капіталу або близьке до абсурду свавілля капіталу виступає в якості основного джерела інтегральної небезпеки в сучасному «суспільстві ризику».

Постмодерне суспільство, захисту й розвитку якого слугували демократичні цінності (свобода слова, думки, вчинку, політична незалежність суб'єкта та ін.), поглинуло й знецінило ці цінності, нейтралізувало їхній революційний заряд. Колись, ще на зорі модерної ери, уявлення західної людини про сутність та призначення демократії цілком обумовлювалися концептуалізацією її бачення екзистенціальної свободи. Сьогодні вже свобода потребує санкції демократії.

Загальнопоширеним є переконання у тому, що свобода як політична реальність природним чином витікає із демократії й що демократія взагалі не має нічого спільного з тоталітаризмом. Проте дослідження сучасного суспільства, його ідеології, політичних інститутів та практик показує, наскільки помилкове це припущення. Таке дослідження виявляє наявність у структурній організації суспільства елементів, які наближають демократію до тоталітаризму.

Антагоністичні інтереси та протиборствуючі рухи у середині постмодерного суспільства урівноважуються та нівелюються завдяки зусиллям його владних інстанцій та центрів маніпуляції (ЗМІ). Проблема радикального вибору знімається з порядку денного. Завдяки здатності інтегрувати будь-яку опозицію та поглинати будь-які альтернативи, сучасна демократія успішно веде боротьбу з внутрішніми та зовнішніми ворогами. Політика епохи постмодерну не прагне до вирішення справжніх соціальних протиріч, але вона по-своєму їх маскує, заміщаючи хибними символами.

Способом існування сучасної демократії є самокритика. «Остаточна перемога пануючої ідеології настає тоді, коли вона може дозволити собі безжалісну самокритику (або її видимість)» [1]. Ліберальну демократію критикують із середини більше ніж інші форми соціальної організації, завдяки цьому вона є найжиттєздатнішою формою соціальної організації. Вона сприймає критику та має потребу в ній як у засобі етико-психологічної стимуляції та свого роду ідеологічної розваги. Система не відповідає на дратівливу дію протидією, вона їй «піддається», немовби нейтралізуючи удар, а така специфічна реакція, яка ніколи не набуває чітких рис, виявляється найкращою формою захисту. Оскільки діяльність найбільш радикально налаштованих та непримирених критиків у ліберально-демократичному суспільстві не призводить не до яких революційних наслідків та не становить для цього суспільства ніякої загрози (а скоріше навпаки), критиків у такому суспільстві не переслідують (як трапляється у недемократичних авторитарних суспільствах), а всіляко оберігають та заохочують. Влада зацікавлена у тому, щоб критика лунала як найчастіше, щоб вона з кожним

разом становилася все більш тривіальною, буденною й впізнаванню – щоб, нарешті, люди, звикаючи до неї, припиняли її помічати.

Насильницьке нав'язування капіталістичних цінностей веде до «гіпердемократії» нового гатунку. Беззаперечне некритичне сприйняття цієї демократії на рівні масової свідомості виражається в загальній байдужості, психологічній втомі та апатії, що вразила величезні маси людей. Зовні «динамічно розвиваючись», забезпечуючи зростання добробуту мас і вдосконалення умов їхнього повсякденного буття, здійснюючи експансію цінностей та ідеологічних установок, «турботливо-деспотичне» суспільство ліберально-демократичного капіталізму в дійсності залишається незмінним, статичним, стагнучим, зміни ніколи не зачіпають структурних основ системи, її економічного та ідеологічного базису. Навпаки, всі інноваційні проекти націлені на збереження цієї системи в тому вигляді, в якому вона перебуває, в статичній рівновазі та стійкості.

Зміни, якщо вони взагалі відбуваються, не несуть у собі нічого нового, несподіваного. На цій стадії соціальної інволюції інцест – політичний, ідеологічний, культурний – стає правилом життя. В результаті суспільство замість руху вперед та розвитку приречене на вічне повернення того ж самого, на нескінченне і безглузде відтворення раніше вироблених продуктів, на заміщення якісних характеристик кількісними. Ця циклічна повторюваність і монотонність існування веде до спрощення соціальних форм, до вичерпання творчих ресурсів та культурної деградації. Однак інцестуальне виродження парадоксальним чином зміцнює позиції ліберальної демократії. Те, що вона стає більш примітивною робить її більш стійкою. «Ліберально-демократичний устрій у найновітнішій формі перманентної всесвітньої кризи глобального капіталізму, все більше поглиблюючи прірву між дискредитованим «золотим мільярдом» та іншим світом, який приречений скачуватися у відстійники історії, не висунув на порядок денний відновлену перспективу всесвітнього *пост*капіталістичного, *пост*економічного руху під прапором звільнення від сили-силенної «банократії» та панування *фіктивного* капіталу, які стали дуже небезпечними для всього суспільства» [4, с. 52].

Політика в ситуації постмодерну не претендує на «істинність», не прагне до того, щоб «відобразити реальність», представити речі такими, якими вони є «насправді». Вона носить відверто релятивістський та антиреалістичний характер, що робить її вдвічі невразливою для критики. Внаслідок цього всі вимоги «гарантувати» щось (соціальну справедливість, рівність, захист чиїхось законних інтересів, прав та свобод), адресовані владі, звучать якщо не абсурдно, то щонайменше наївно. Влада симулює активну зацікавленість у вирішенні соціальних проблем, суперечок та негараздів, але ніяких дієвих заходів для усунення їхніх корінних причин не робить. Така влада не в змозі функціонувати розумно, тобто відповідно до реалістичного критерію справедливості. Розподіл благ не може бути справедливим в світі, де нікому немає що ділити. Політика не може бути моральною, якщо мораль як система цінностей не має екзистенціального змісту, влада не може «захистити інтереси» неіснуючої людини. Політичною істиною є відсутність істини – її відкрите, демонстративне та іронічне заперечення. Тоталітарна сутність сучасної демократичної політики виражається, крім всього іншого, і в деперсоніфікації державної влади. Глава демократичної держави (прем'єр-міністр, канцлер, президент) – фігура «абстрактна» і, як правило, нехаризматична. Це – функція, повноваження, відчужена прерогатива. «Стадом громадян повинен керувати «спеціальний клас, інтереси якого не обмежуються своїми вузькими класовими інтересами» Цей елітарний клас повинен працювати як механізм, який має знання та спроможний здолати первинний дефект демократії – не існуючий ідеал “всебічно грамотного громадянина”» [1].

Система сучасної демократії, система тотального підпорядкування соціальних агентів «букві і духу» закону. Формальна свобода соціальних агентів всередині її «тіла» обертається фактичною несвободою всіх і кожного. Воля окремого «індивідуалізованого» суб'єкта, включеного в цю систему, ні за яких умов не може бути протиставлена тотальній владі закону, владі, нічим не обмеженої, яка лякає безконтрольністю. Якщо цей суб'єкт – правитель, його воля поглинається і нейтралізується «духом» закону, зменшується і конвертується таким чином, що він (суб'єкт) стає анонімним виразником і одночасно провідником легітимізованої волі «знеособленого ніхто». Зовсім навпаки, в авторитарній системі, закон формально узурпований правителем-експлуататором, парадоксальним чином зберігає свою фактичну революційну силу. Він протистоїть владі. У тоталітарному демократичному суспільстві, де

панує формальне право, люди фактично живуть у безправ'ї. Адже в кінцевому рахунку «законом» в такому суспільстві є саме беззаконня.

Сучасна людина ніколи не належить сама собі і не відчуває жодної потреби бути собою. Скрізь, де опиняється сучасна людина, – у себе вдома, на вулиці або на робочому місці в службовий час, – вона виявляє присутність своїх «одноплемінників», таких самих, як вона, анонімних суб'єктів. Позбавлений можливості, творчої самоти, екзистенціального спокою, індивід в розвиненому демократичному суспільстві втратив привілей бути індивідуальністю. «Об'єктивована, відірвана від своїх коренів людина втратила найсуттєвіше. Для неї ні в чому не проявляється присутність справжнього буття. У задоволені та незадоволені, у напрузі та втомлені вона виражає себе лише як визначену функцію; вона мислить своє буття тільки як “ми”» [5, с. 311]. Помилкові ідеї, «ідеали», цінності і уявлення про «нормальне» життя, помилкові потреби і способи їх задоволення нав'язуються індивіду суспільством, що веде до уніфікації суспільних відносин.

Отже, пост-політика – це політика репресивної терпимості, агресивного та безкомпромисного гуманізму, масово-примусової лібералізації й тотальної демократії. Свобода слова, думки та дії у сучасному суспільстві не просто гарантуються, а нав'язуються людині, – навіть якщо вона не шукає цієї свободи та не просить, щоб її нагороджували нею.

Сьогодні вже ані «народні маси», ані «індивідуалізовані суб'єкти» окремих маргінальних меншин не представляють силу, здатну похитнути підвалини цього суспільства. Альтернативи ліберальній демократії західний світ сьогодні не знає і все вказує на те, що вона, мабуть, не з'явиться і в недалекому майбутньому.

ЛІТЕРАТУРА

1. Жижек С. «Викиликс», или когда срывают маски – наш долг: [электронный ресурс] / Славой Жижек; [пер. с англ]. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/layout/set/print/Mirovaya-rovostka/Vikiliks-ili-kogda-sryvat-maski-nash-dolg>.
2. Жижек С. Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології / Славой Жижек; [пер. з англ. Димерець Р. Й.]. – Київ: ППС-2002, 2008. – 510 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
3. Жижек С. Некоторые политически некорректные размышления о насилии во Франции и не только / Славой Жижек; [пер. с англ.] // Логос. – 2006. – № 2 (53). – С. 3-25.
4. Какой модерн? Философские рефлексии над ситуацией пост/недо/after-post/пост-пост... модернизма: [колл. монография, посвящ. 70-летнему юбилею д. филос. н., А. А. Мамалуй; в 2 т.] / [под ред. Л. В. Стародубцевой]. – Х.: НТМТ, 2010. – Т. 1. – 374 с.
5. Ясперс К. Смысл и назначение истории: [2-е изд.] / Карл Ясперс; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1994. – 527 с. – (Мыслители XX в.).
6. Žižek S. First as Tragedy, Then as Farce / Slavoj Žižek. – London: Verso, 2009. – 157 p.
7. Žižek S. Living in the End Times / Slavoj Žižek. – London: Verso, 2011. – 504 p.

УДК 1:3+1:93

Ильин И. В.

Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

ЗЕРКАЛЬНЫЕ ФОРМЫ БРЕНДА КАК ИДЕАЛ КАПИТАЛИЗМА

В статье эксплицируется понимание идеала Жаком Лакана из его теории «стадии зеркала». Автор показывает, что лакановский «идеал» представляет собой теоретическое выражение капиталистически производимого идеала в качестве пространств бренда: универмага, бренд-города, бренд-товара. Их объединяет то, что они являются пространствами-утопиями жизни, в которых «эффективно разыгрывается» (Фуко) спектакль организованного в идеал, по видимости, беспротиворечивого капитализма, создаются «островки» жизни, окруженных «морем» имманентных противоречий капитализма. Вводится в научный оборот понятие зеркальных форм бренда.

Ключевые слова: идеал, бренд, зеркальные формы бренда, универмаг, бренд-товар, бренд-город.

У статті експлікується розуміння ідеалу Жаком Лаканом з його теорії «стадії дзеркала». Автор показує, що лаканівський «ідеал» являє собою теоретичне вираження капіталістично виробленого ідеалу в якості просторів бренду: універмагу, бренд-міста, бренд-товару. Їх об'єднує те, що вони є просторами-утопіями життя, в яких «ефективно розігрується» (Фуко) спектакль організованого в ідеал, на перший погляд, несуперечливого капіталізму, створюються «острівці» життя, оточені «морем» іманентних протиріч капіталізму. Вводиться у науковий обіг поняття дзеркальних форм бренду.

Ключові слова: ідеал, бренд, дзеркальні форми бренду, універмаг, бренд-товар, бренд-місто.

The article makes explicit understanding of the ideal by Jacques Lacan, from his theory of the "mirror stage". The author shows that the Lacanian "ideal" is the theoretical expression of the capitalist produced ideal as spaces of a brand: department store, the brand-city, the brand-commodity. They are united by the fact that they are spaces-utopias of life in which "effectively played out" (Foucault) a spectacle of organized in an ideal, apparently, capitalism without contradictions, that created "islands" of life, surrounded by a "sea" of the immanent contradictions of capitalism. The concept of mirrored forms of brand is introduced into scientific circulation.

Key words: ideal, brand, mirrored forms of brand, department store, the brand-commodity, the brand-city.

В настоящей статье делается попытка показать внутреннюю противоречивость процесса брендизации капитализма, используя понимание идеала Жаком Лаканом в концепции «стадии зеркала». Брендизация капитализма понимается автором как процесс производства социального пространства в бесконфликтные по форме и буржуазные по содержанию формы жизни. Капитал организуется в идеальные формы своего существования в специфических пространственных формах, легитимирующих его существование, производящих жизнь рабочих в качестве зеркальных «двойников» буржуазии. В данной статье подвергаются исследованию три пространственные формы брендизации капитализма – бренд-город, бренд-товар и универмаг, которые возникли в развитых капиталистических странах девятнадцатого века в ответ на всеобщий кризис капитализма. Понятие брендизации капитализма вводится через анализ и характеристику данных пространственных форм, а также посредством обобщения их содержательных характеристик, сходства и специфики. Посредством материалистического «переворачивания» «стадии зеркала» Лакана артикулируется необходимость процессуального понимания брендизации капитализма (а не, скажем, бренд-капитализма как чего-то устоявшегося, ставшего, завершенного), обоснованный тем, что зеркальные формы бренда являются особыми пространствами-утопиями жизни при капитализме, они являются «островками» в «море» капиталистических противоречий, что обуславливает, с одной стороны, их притягательность, а с другой, конфликтность и необходимость преодоления.

Жак Лакан в статье о стадии зеркала предложил очень любопытное понимание идеала. Дело в том, что ребенок (от 6 до 18 месяцев), подводимый родителями к зеркалу на ходунках, идентифицируется со своим изображением, указывающим ему на будущее взросление – он будет ходить, так как и все. Однако в то же самое время эта идентификация основывается на несоответствии ребенка «с его собственной реальностью» (*que je sa discordance d'avec sa propre réalité*) [13, с. 94] – недоразвитостью органических функций, неспособностью ходить и пр. Таким образом, отражение в зеркале дарит ребенку осознание себя как целостности, но ценой забвения своей действительной разорванности, фрагментированности. Ребенок осознает себя именно в зеркальном отражении, его сознание находится не в нем, а вне его. Образ ребенка в зеркале составляет эго-идеал (*je-idéal* [13, с. 94]) для ребенка, конституируя его самосознание. А поскольку Лакан заявил позднее о том, что «отношение субъекта к миру является зеркальным отношением» [14, с. 87], то необходимо мыслить идеал как воображаемое пространство (отражение в зеркале), отражающее и конструирующее субъекта в определенной целостности, при этом вечно оставляя его оторванным от собственной действительной недоразвитости. Отражение в зеркале также, с одной стороны, обуславливает первичный нарциссизм, а с другой – агрессию, поскольку субъекту невозможно слиться со своим отражением (даже если ребенок стал ходить, он не умеет еще правильно себя вести и т. д. до бесконечности). **Идеал, по Лакану, это совершенный, целостный образ (создающий) субъекта, прикрывающий действительную, реальную наготу субъекта вне образа.**

Наметим пункты расхождения понимания идеала Жаком Лаканом и Иммануилом Кантом для того, чтобы оттенить своеобразие мысли первого. Во-первых, идеал, по Канту, является свойством человеческого разума, выявляющим пределы для нравственного поведения и познания, являясь прообразом совершенной определенности предметов и понятий: «идеал есть для разума прообраз (prototypon) всех вещей, которые как несовершенные копии (естура) заимствуют из него материал для своей возможности и, более или менее приближаясь к нему, все же всегда бесконечно далеки от того, чтобы сравняться с ним» [3, с. 508]. Лакан не признает субъектной автономности идеала, последний считается свойством объекта, объективных символических отношений между людьми. Далее, если для Канта бесконечная недостижимость идеала (например, Бога) является его свойством, то у Лакана идеал скрывает свою недостижимость, а также недостижимость для субъекта, его ограниченность, фрагментированность и пр. Однако у обоих мыслителей идеал является регулятивом для деятельности, мышления, но при этом у Канта идеал не может быть дан предметно, а у Лакана идеал дан в форме зеркального отражения, а далее функцию зеркала исполняют другие дети, взрослые. **Лакановский идеал всегда дан предметно – что дает субъекту иллюзию возможности его обладания, но в тоже время он скрывает свою недостижимость, поскольку интроецируясь, по видимости принадлежит субъекту.**

Такую же объективную иллюзию показывает Карл Маркс в «Капитале» на примере заработной платы, которая кажется, является, видится (erscheint) оплатой труда рабочего, то есть весь его труд кажется (erscheint) оплаченным в форме заработной платы. Маркс объясняет это тем, что если при прежних формах собственности, прибавочная стоимость пространственно отделялась от стоимости жизненных средств рабочего, то есть неоплаченный (барщина) труд можно было осязательно и чувственно (handgreiflich, sinnlich) отделить от оплаченного, то в пространстве фабричного капиталистического производства прибавочная стоимость *скрыта* (verbirgt) [4, с. 550]. Таким образом, пространственно скрывается тайна капиталистического производства. Это обусловлено тем, что лишенный собственности рабочий трудится для воспроизводства своей жизни и для воспроизводства капитала в одном и том же пространстве. Если для Лакана идеал скрывает пространственно ограниченность субъекта и собственную недостижимость, то Маркс находит такое скрытие в повседневном факте капиталистических отношений – в зарплате. Зарплата кажется справедливой мерой обмена между трудом и капиталом, а на деле скрывает 1) производство прибавочной стоимости (неоплаченный труд) и 2) то, что она является эквивалентом жизненных средств, служащих для воспроизводства товара – рабочей силы. Но при чем здесь идеал? И Лакан, и Маркс заметили любопытную особенность пространства, предметов скрывать «неудобные» стороны действительности. Но Лакан это скрытие мыслит как функцию именно предмета-идеала. Заработная плата не может быть идеалом (в лакановском смысле), хотя и (вос)производит рабочего как субъект производственной деятельности и субъекта производства прибавочной стоимости, но все же она является собственностью рабочего, то есть достижима. С точки зрения Маркса возможны несколько проблематизаций позиции Лакана: во-первых, если для Маркса скрытие в пространстве тайны капиталистического производства является свойством не самого пространства, а конкретно-исторических капиталистических общественных отношений, производящих пространство, то для Лакана это свойство «скрытия» принимается за данность, отсюда вопрос – почему предмет-идеал может «обладать» такой способностью?; во-вторых, почему у Лакана сформировалась данное понимание идеала, что является подосновой, общественной субстанцией такой концепции? Суммировать эти вопросы можно таким образом: что скрывает за собой скрывание? Этим вопросом определяется *постановка проблемы* настоящей статьи, а ответ на него определяет ее *цель*.

Актуальность данного исследования определяется необходимостью концептуализации капиталистического идеала не только на основе археологии капиталистических экспериментов по устройству *идеального* капитализма, но также на доказательстве конгенности эксплицированного из лакановской «стадии зеркала» понимания идеала соответствующим практикам по устройению его со стороны капитала – брендизации капитализма.

Степень разработанности проблемы капиталистического идеала / идеала капитализма в научной литературе крайне незначительна.

Новизной данного исследования следует считать «материалистическое переворачивание» лакановской концепции «стадии зеркала», то есть интерпретация последней в качестве теоретического выражения определенных социально-исторических трансформаций капитализма, а также введение в научный оборот понятия зеркальных форм бренда как идеала капитализма.

Ранее автор этих строк писал об особом пространстве, в котором происходила потребительская субъективация рабочих и среднего класса, возникшем во второй половине XIX века практически на всех континентах – универмаге: «Универмаг это утопия, место без капитализма, где нет классовых и всех прочих различий, где все едины в счастливом потреблении. Тотальная прозрачность и отсутствие видимых преград на пути к желаемому предмету создавали иллюзию отсутствия обмена, денег, капитализма, иллюзию пространства, где все, что желаемо, присваивается без каких-либо ограничений» [2, с. 60]. Впрочем, собственники универмагов стали заложниками создаваемой ими иллюзии, поскольку она вызвала к жизни стихийное воровство (шоплифтинг). Однако любопытно заметить, что и **на уровне социальной формы пространства и на уровне производства потребителей можно распознать сходство с лакановской концепцией идеала.**

Начнем с производства: беспрепятственный доступ к предметам, создающий желание их обладания, место без капитализма внутри капитализма – все это, с одной стороны, устремляет субъекта в будущее (напр., «как я буду выглядеть в этом наряде?»), предоставляя возможность идентифицироваться с эго-идеалом (это может быть и собственное отражение в *зеркала*, и *другие потребители*), но при этом эго-идеал этот бесконечно далек (невозможно потребить все, искусственное устаревание товаров, невозможно слиться со своим отражением, с другими потребителями и пр.), хотя всегда телесно близок, и скрывает нищету жизни при капитализме (уже упомянутую в связи с зарплатой). Универмаг как социально-пространственная форма является утопическим отражением капитализма в собственном зеркале, где капитал на «ходунках» воображает свое собственное совершенное существование, забывая о своих неизменных спутниках. В универмаге на уровне пространства капитал показывает свое желание иметь «буржуазию без пролетариата» (как это хотели ранее в теории буржуазные социалисты, по выражению Маркса и Энгельса в «Манифесте коммунистической партии» [5]). **Более того, всему остальному обществу универмаг служит зеркалом, отражающим практически организованный в идеал капитализм. Таким образом, это и следующие за ним далее пространственные превращения капитализма во второй половине XIX века необходимо мыслить как пространственную революцию капитализма, состоящую в его брендизации. Это означает, что капитал создает пространства-утопии жизни, в которых «эффективно разыгрывается» (Фуко [12]) спектакль организованного в идеал, беспротиворечивого капитализма, создаются «островки» жизни в брендах, окруженных «морем» имманентных противоречий капитализма. Эти пространственные формы по необходимости является зеркальными.** В этом заключается главная гипотеза нашей статьи, доказательства которой будут представлены ниже. Поэтому-то концепция идеала у Лакана может быть далее понята как идеальное отражение капиталистически *производимого* идеала.

Любопытно, но брендизация капитализма возникает из тех кризисных пунктов, показывающих несостоятельность (вос)производить жизнь рабочих при капитализме, которые были намечены Марксом в «Капитале». Так, он отмечает, что булочники, у которых рабочие в Лондоне покупали хлеб, подмешивали в него различные посторонние «ингредиенты»: «Эти *undersellers* [т. е. булочники, продававшие хлеб ниже его стоимости. – И. И.] продают почти исключительно хлеб с примесями квасцов, мыла, поташа, извести, дербиширской каменной муки и другими столь же приятными питательными и здоровыми ингредиентами» [4, с. 185]. И далее: «Сэр Джон Гордон заявил в своих показаниях перед комитетом [Комитет по фальсификации хлеба] в 1855 г., что «вследствие такой фальсификации бедняк, дневное пропитание которого составляет два фунта хлеба, в действительности не получает теперь и четвертой части питательных веществ, содержащихся в таком же количестве нефальсифицированного хлеба, не говоря уже о вредности примесей для его здоровья» [4, с. 185]. В Париже, в конце XIX века фальсификация товаров была повсеместной, как сообщает Брайан Уэмп: «Парижане стали бояться своей еды. Точнее они стали бояться

пищевых добавок, подмен и подделок. Они стали весьма беспокоиться о том, что еда, которую они покупали, хотя она и выглядела привлекательно и была в огромном разнообразии, чем когда-либо прежде, не была той, которой должна была быть: вино, которое они покупали, было не настоящим вином, хлеб не настоящим хлебом» [20, с. 177]. Уэмп связывает фальсификацию с увеличением числа производителей и посредников благодаря революционизированным способам перемещения – железным дорогам. В ситуации переполненного товарами рынка нельзя было отдать себе отчет в том, откуда тот или иной товар, кто его производитель, при каких условиях его производили. Возник кризис доверия, который спровоцировал капиталистов убеждать потребителей в подлинности именно их товара [16, с. 112]. Марк Лоу пишет о том, что «<...> брендинг позволил изготовителям и распространителям отличить их собственные продукты от продуктов конкурентов. Действительно, в конце XIX века было засвидетельствовано быстрое распространение продуктов с бренд именем. Поскольку брендинг стал распространенным, потребители смогли различать продукты различных фирм» [15, с. 1117] [* 1]. Также как и в вопросе о подлинной купюре и подлинном определении личности человека, в этой ситуации необходимо было опираться на авторитет. Этим авторитетом и стали врачи, химики и пр., которые распространили свои нормы и экспертизы во всем обществе. Терри Лонье отмечает, что успех таких брендов как Coca-Cola, Quaker Oats и Crisco был обусловлен именно тем, что они противопоставили миру фальсифицированных товаров, наполненных не только отвратительными, но и опасными для жизни веществами, чистый и здоровый продукт.

Джон Пембертон, врач и химик, задумывал Coca-Cola в 1886 году для лечебных целей – как лекарство от головной боли, невралгии. Затем Coca-Cola обрела статус освежающего, обворожительного напитка, символа мгновенного отдыха и расслабления в новых условиях быстрого движения жизни. Также известна рекламная кампания Quaker Oats, представляющая овсяные хлопья как главного врага детской смертности в США. А бренд Crisco использовал в рекламе образы своей фабрики для того, чтобы убедить потребителей в том, что товар производится в чистых, проветриваемых, здоровых помещениях [17, с. 162]. По мысли Маркса, капитал скрывает факт эксплуатации в зарплате посредством пространственного не-различия производства жизненных средств рабочего и производства прибавочной стоимости (рабочий работает «на себя» и «на капитал» в одном и том же пространстве), то есть капитал скрывает пространственно тайну собственного происхождения, следы своего существования. Отвечая на проблему фальсификации, капитал фундирует авторитет подлинности предметного мира, мира потребительных стоимостей, выходящий за пределы, собственно, предметности. Теперь вопрос о подлинности предмета-товара будет решаться тем же способом, что и вопрос о подлинности личности, денег и пр. – символическим, идеальным способом. *Ведь анализируя химический состав формулы Coca-Cola нельзя выделить в нем ни грана фантастической способности приносить радость, счастье, освежать в любой ситуации и пр. Бренд-фетишизм и заключается в том, что нравственные и пр. нормативы кажутся содержащимися в самом веществе предмета (в самом процессе потребления), а не являются превращенной формой биополитической власти капитала.*

Теперь предмет предстает в своей потребительной стоимости только благодаря авторитетному заявлению науки, спортивной «звезды» и пр. Кроме того, подлинность представлена еще и в нравственно-медицинском смысле – товар «делает» меня счастливее, умнее, здоровее, чище и пр. В потребительную стоимость проникает нормативность, но лишь для того, чтобы исчезнуть из поля нашего зрения. Жан Бодрийяр в произведении «К критике политической экономии знака» пишет, что предметы вписаны в социально-дифференцирующую логику, и что будто бы не существует никакой чистой потребительной стоимости, но лишь меновая стоимость [1, с. 9-12]. При этом он ссылается на этнографические исследования для того, чтобы показать, что потребительной стоимости никогда и не существовало. Предметы, по его мысли, всегда служили демонстрацией социального статуса, знаками отличия социальных групп. Таким образом, конкретно-историческая нормативизация предметности, возникающая из проблемы фальсификации товаров во второй половине XIX века, приобретает в глазах Бодрийяра изначальное «свойство» предметов – служить определенной политической логике. **Да, предметы служат политической логике, но только как проводники некой деполитизированной, научной воли, а на деле пространственно (на**

уровне единичных предметов) скрывают политико-экономическое происхождение, свою капиталистичность.

Итак, капитал финансирует и легитимизирует свою власть посредством производства жизни, благодаря распространению, по видимости, деполитизированных научных знаний, использованию публичных авторитетов как гарантов качества, жизни, счастья. Легитимация капитала овеществляется в «товаре-бренде» как медиатизированной, авторизованной, аутентичной нормы / формы жизни. Бренд как персонализированный товар, то есть обладающий фантастической человеческой способностью «приносить» счастье, здоровье, дарить красоту и пр., скрывает тайну своего происхождения. Важно отметить, что бренд гарантирует правильную, здоровую жизнь лишь в том случае, если рабочий становится потребителем, опредмечивает свою жизнь согласно определенной норме / форме жизни.

Таким образом, проблема фальсификации товаров во второй половине XIX века является еще одним фактором, повлиявшим на пространственную революцию капитала. В этот период возникает бренд как следствие неспособности капитала производить жизнь, но в то же время как доказательство такой способности. В фабричных городах пространственно скрывалась суть капитализма, в бренде это скрытие происходит предметно, в товаре, но выходя за пределы только экономической логики.

Бренд-товар выступает в качестве капиталистического, лакановского идеала, отражающего жизнь рабочего в потенциальной прибавочности последней, в размерности необходимых капиталу трансформаций, которые должен осуществить рабочий, субъективируясь в качестве потребителя бренда: заявляя о нелегитимности жизни вне бренда («Так жить /одеваться / убирать и пр. нельзя!), затем показывая собственно идеал жизни при капитализме («Вот так надо жить!»). С точки зрения Лакана, можно понять бренд как идеал так, что бренд обращается к вне-образному существованию индивида (еще нет субъекта, есть только фрагменты, неорганизованность, частичность) – напоминание об этой прежней частичности служит постоянной причиной страха в теории Лакана (вспомнить хотя бы образ летающей руки в гипсе во сне главного героя кинофильма «Бриллиантовая рука») – для того, чтобы затем дать цельный образ для идентификации с ним. Здесь необходимо вспомнить Джудит Батлер, заявляющей, что именно страх лишиться жизни вынуждает к субъективации [9, с. 27, 28]. В контексте брендизации капитализма этот страх приобретает материально-экономические черты – чтобы жить, необходимо быть представителем бренда-товара, то есть выразителем специфически капиталистического счастья, здоровья, любви и пр. Не зря в требования, предъявляемые рабочим, уже давно входят не только техническая умелость, но и «человеческие» качества. Зеркало бренд-товара производит частичность жизни, отражающейся в нем, но лишь для того, чтобы затем спасти ее в удовольствии потребления, субъективации себя согласно желанию капитала. Бренд-товар, таким образом, является зеркальной социальной формой, рефлексивно производящей-подчиняющей субъекта. То есть, сначала капитал производит рабочего экономически – отчуждая от него собственность на средства производства, а затем, в процессе брендизации капитализма, производит-подчиняет рабочего культурно-политически, делая его потребителем, лояльным капиталистической форме жизни.

К. Маркс и Ф. Энгельс относились весьма пессимистически к проектам жизни, создаваемым капиталом в форме буржуазно-социалистических теорий и практик. Так в «Манифесте коммунистической партии» они оценивают буржуазный социализм: он хотел бы иметь «буржуазию без пролетариата», то есть «сохранить условия существования современного общества, но без борьбы и опасностей, которые неизбежно из них вытекают», благодаря «административным улучшениям <...> ничего не изменяющим в отношениях между капиталом и наемным трудом» [5, с. 454]. Также предельно категоричен Энгельс в произведении «К жилищному вопросу», где он высказывает мнение о том, что «ни один капиталист не заинтересован в создании таких колоний [имеется ввиду благоустроенные поселения для рабочих. – И. И.], да нигде в мире их и не существует, кроме колонии в Гизе во Франции; но и та основана фурьеристом [Андре Годеном. – И. И.], не в качестве доходной спекуляции, а в качестве социалистического эксперимента» [6, с. 239].

Теперь покажем те эксперименты капитала, соединяющие в себе фетишизацию, брендизацию товара и решение социального (читай: рабочего) вопроса в форме бренд-города.

Братья Кэдбюри – Джордж (1839-1922) и Ричард (1835-1899) – были одними из первых капиталистов в Британии, кто начал борьбу за «чистые» продукты. Они занимались производством кофе, шоколада, какао: «“Кэдбюрис” (Cadburys) стала первой британской фирмой, которая применила датский процесс выжимки масла какао; это придало ему приятный вкус, сделав ненужными крахмал и добавки. Они выставили на рынок свой «Чистый аромат какао» в 1866, распространяя его с инновационной рекламной кампанией, которая подчеркивала восхитительный аромат и пищевую ценность продукта. «Абсолютно чистый, а потому лучший» – такой был их слоган <...> Братья извлекали выгоду из благоприятного внимания к ним [тогдашних медицинских журналов. – И. И.], цитируя обзоры врачей в их рекламных объявлениях. Какао стало едой и напитком, подходящим «для всех классов и возрастов». Их старания были весьма успешными, поскольку они предвидели и помогли создать моду на «чистые» продукты в Англии – моду, санкционированную парламентом в виде Закона о фальсификации пищи в 1872 и 1875 гг.» [11, с. 17]. Как видно из этой цитаты, именно отдельный капитал в форме бренда организовал борьбу против фальсификации, для этого изменив технологию производства, а также создав жизнеутверждающий образ для своего товара.

Обратимся к тому, как Кэдбюри относились к рабочим: «“Самый лучший способ улучшить положение человека”, отметил Джордж Кэдбюри, “это возвысить его к идеалу”. Однако он осознавал, что не менее важным является изменение условий жизни рабочих. Недостаточно говорить человеку об идеалах, когда его дом в трущобах. «Если бы я не встретился с такими людьми на старших курсах в Бирмингеме и не узнал бы от бедных, как тяжело вести порядочную жизнь в закоулках, я, наверное, никогда бы не построил деревню Борнвилль». В 1878 году, Джордж и Ричард Кэдбюри решили построить новый город-фабрику в сельской стороне, в четырех милях от Бирмингема. Переезд в сельскую местность был беспрецедентным для бизнеса» [11, с. 20]. И далее: «Каждый коттедж имел богатый внутренний двор, или «сад», зачастую с деревьями и цветами. Джордж Кэдбюри считал, что господень труд в саду будет более удовлетворительным для рабочих, нежели сатанинская работа, и трата денег в пабе» [11, с. 20]. Кроме того, рабочим предоставлялась бесплатная медицинская помощь (в том числе помощь дантиста), страховка, спортивные клубы, бесплатное образование [11, с. 29]. Все эти условия были революционными для капитала того времени. Вместо конфликтного, антисанитарного, безнравственного города, Кэдбюри выбирает деревню, где устраивает эксперимент биополитического пространства: «Для Джорджа Кэдбюри достоинства сельской жизни были неизмеримы. «Если бы фабрика была в Бирмингеме», говорил он в интервью журналисту, «вместо того, чтобы находиться в непринужденности здесь на свежем воздухе, с травой под ними [имеются в виду рабочие. – И. И.] и голубым небом над ними, им было бы некуда пойти в свой свободный час, кроме как в темную улицу, или, возможно, в зловонный двор, и, скорее всего, они поддались бы искушению потратить деньги в более приветливой атмосфере пивной лавки – и кто бы обвинил их в этом?». *Сельские радости, поэтому, служили нравственным целям, позволяя рабочим вести добропорядочную жизнь или, хотя бы, добропорядочную жизнь согласно Джорджу Кэдбюри*» [11, с. 31] (курсив и перевод мои. – И. И.).

В Борнвилле братья Кэдбюри создали модель жизни при капитализме. Вопросы производительности приобрели опосредованную процедуру решения. Вместо выжимания из рабочих последних средств к существованию, они не только безвозмездно обеспечили рабочих всем – с их точки зрения – необходимым, но также увеличили зарплату [11, с. 26] и уменьшили рабочее время [11, с. 29]. Опосредованность заключается в том, что благодаря созданию морального и здорового (с точки зрения медицинских норм) пространства, а также регуляции свободного, нетрудового времени, производительность рабочих возрастает автоматически, а также будет гарантирована лояльность их по отношению к собственнику.

Кэдбюри поставили во главу угла нравственно-религиозное единство с рабочими. Решение жилищного вопроса было окончательным и не сводилось к выплатам. Капиталистическое отчуждение было скрыто от рабочих пространственно – теперь жизнь и труд воспроизводились буквально и пространственно в одном и том же месте, одновременно, тем самым позволив скрывать тайну капиталистического производства не только в форме заработной платы. Более того, *жизнь и труд рабочих начали служить легитимацией капитала,*

рекламой брэнда. Рабочий стал представлять собой не часть класса, а часть легитимированной капиталом жизни, образа поведения и сознания. Таким образом, рабочий деполитизируется, его жизнь и труд превращаются в капитал, служит на политическом и символическом уровне легитимацией власти капитала. Капитал, по видимости, реализует утопию мира без капиталистического отчуждения, без отношения к людям как к средству эксплуатации, без утилитарного отношения к природе, культуре и пр. Таким образом, карантинруется и контейнируется возможность преодоления капитала, поскольку в форме брэнда капитал себя преодолевает, оставаясь, по сути, капиталом.

Бренд-город Кэдбюри включает в себя все реальные места культуры второй половины XIX века в Англии, однако при этом эти реальные места представлены организованно, как части одного целого. Капитал-вампир, описанный у Маркса в «Капитале», уходит из города для создания пространства жизни при капитализме, для организации определенного порядка жизни. Кэдбюри четко отмечали свою враждебность по отношению к Бирмингему, и видели в своем бренд-городе очаг чистой, здоровой, нормальной жизни, которая не могла быть обеспечена рабочим в промышленном городе. Кроме того, особая сельская организация домашнего быта также являлась инобытием по отношению к наполненным скверной и соблазнами городских трущоб [* 2]. **Борнвилль вполне можно понимать как «эффективно разыгранную утопию», поскольку в нем представлена модель капитализма без – по видимости – присущих капитализму «плохих» сторон – отчуждения человеческих отношений, предметной культуры, природы, эксплуатации рабочей силы и классовой борьбы рабочего класса.** Посредством брэнда капитал добивается того, чтобы иметь «буржуазию без пролетариата», но не только в том смысле, который подразумевали Маркс и Энгельс, не только посредством «административных улучшений», но благодаря коренной пространственной революции, начало которой можно проследить на примере гетеротопии Кэдбюри. Действительно, бренд-город включает в себя разные, несовместимые места – пространство труда и отдыха, экономики и культуры. В пространстве бренд-города они совмещены в своих специально отрегулированных свойствах – отсутствие городских «прелестей» (алкоголя), но зато присутствие культа физического здоровья и образования. Бренд-город при этом содержит определенный режим входа-выхода, отделенность от внешнего мира (города). Гетерохрония Борнвилля заключалась в особом корпоративном духе самой жизни – ежедневное приветствие братьями Кэдбюри всех рабочих поименно, корпоративные праздники, спортивные соревнования и пр.

В этой гетеротопии (индивидуальный) капитал находит легитимацию для капитализма в целом, поскольку образ Борнвилля показывает и доказывает жизнеспособность капитала. **Не зря содержание рекламы «Кэдбюрис» («Cadburys») состояло не только из доказательств аутентичности продукта, но также из изображения жизни и процесса производства в Борнвилле аутентичного способа жизни, запущенного капиталом. Зеркальная гетеротопия бренд-города по отношению ко всему иному пространству капитализма служит идеалом его тщательной организации, модели для понимания и устройства любого другого пространства по своему образу и подобию.**

Капитал производит пространство – и в этом ему помогают архитекторы, врачи, социальные работники (а далее, психологи, художники и пр.) – контролируемое неусыпным морализирующим взглядом. То ли это будет непосредственная проверка инспекторами чистоты домов рабочих в бренд-городах, то ли патерналистский взгляд собственника универмага, то ли это отражение товара в ценностном, медицинском дискурсе – везде работает распространение визуальной власти, субъективирующей пролетария в качестве необходимого субъекта капитала. Как в паноптической структуре тюрьмы у Бентама – нет какого-то конкретного взгляда, но есть Взгляд, который должны чувствовать, но не видеть заключенные. Здесь, в ситуации постоянного надзора возникает исправление, и субъект приобретает совесть. Взгляд интериоризируется в субъективном бытии заключенного. Капитал посредством брэнда, бренд-капитал – кроме гласного предписания о поведении – не только помещает рабочего в определенное пространство, но и оставляет ему выбор. Никто не заставляет оставаться в бренд-городе, ходить по универмагам, рабочий делает это исходя из собственной воли – это видимость, которую капитал пытается сохранить, скрывая в самом пространстве те силы, которые толкают рабочих в сторону определенной субъективации. **Капитал желает иметь**

определенного рабочего, визуально прочерчивает те траектории, которые необходимо пройти рабочему, чтобы стать отражением желания капитала.

Что такое бренд-город, универмаг, бренд-продукт как не зеркальные пространства, пространства, иницирующие взгляд? С одной стороны, все эти три пространственные формы этической формации бренда созданы для того, чтобы на них смотрели, они созданы в качестве представления для всего общества, в том числе и для пролетариев. Эти формы создают наличную демонстрацию жизни, богатства, изобилия, роскоши, досуга при капитализме. **Эти формы являются спектаклем-зеркалом жизни, иницируемой капиталом.** Эти гетеротопии жизни представлены на обозрение, как реклама самой жизни. **Они предлагают – и здесь второй момент пространства взгляда – смотреть на жизнь как смотрят в этих пространственных формах. Взгляд на бренд отражает жизнь смотрящего с точки зрения желания капитала.** То есть смотрящий – а это в основном рабочая публика – видит не свою жизнь в этом зеркале, а жизнь как она могла бы быть с точки зрения капитала. Точка зрения преуказана в самом зримом предмете. Нормативность по видимости фетишизирована в самом зеркале, самом отражении, процесс субъективации скрыт в пространстве самого предмета. Однако призыв субъективации отчетливо звучит в бренд-городах, где женщины обучаются быть женами-домохозяйками и матерями, а мужчинам предлагают вместо алкоголя спортивные игры и искусство, а также совместный отдых в парках и галереях и т.п. Весь этот призыв является визуальным – тратить свою жизнь на *формальное* времяпрепровождение, затрагивающее то, что превышает интересы материального обеспечения жизни. В процессе брендизации капитализма производится пространство жизни, где необходим досуг взгляда, созерцания, рассмотрения чего-либо, взгляда ради самого взгляда, созерцания. **Этим объясняется значимость визуального в бренде – внести в жизнь элемент отдыха, свободы, прибавочности, а значит породить желание у зрителя-пролетария. То есть зеркало бренда отражает зрителю-пролетарию его жизнь в потенциальной прибавочности последней, и в тоже время абсолютной невозможности слиться с брендом (напр., стать этой прекрасной женщиной в рекламе).** Чтобы приобщиться к этому излишку, пролетарию не нужно революционизировать общество политической экономии, покоящееся на производимом им излишке, но приобрести его (излишек) благодаря субъективации себя в качестве отражения зеркала бренда, точнее, в качестве постоянного желания быть отражением требований жизни бренда. Фуко не зря сравнивал гетеротопию с зеркалом – пространство в зеркале реально, и в тоже время его не существует, то есть оно виртуально. Бренд, по существу, гетеротопичен, поскольку в его пространстве действительность «инвертирована, раскритикована». **Бренд производит жизнь, похожую на действительную жизнь, но при этом проблематизирует ее, критикует само ее основание, подвергает сомнению при помощи авторитета науки и «прогресса» принятые зрителем-потребителем-рабочим формы жизни (буквально: «Так жить нельзя! Это опасно, вредно, безнравственно и пр.!»).** В зеркале бренда рабочий отражается с точки зрения того, что он еще может сделать с самим собой, как еще он может произвести свою жизнь.

Излишек, прибавочность провоцируется капиталом, именно капитал вынуждает пролетария работать больше, чем это необходимо для производства жизненных средств нужных для его существования – это формула Марксова капитализма. **Брендизация капитализма вызывает, провоцирует, требует, производит прибавочность пролетария благодаря зеркалу бренда, отражающему «настоящую», «подлинную», «добропорядочную», буржуазную жизнь, одним словом, благодаря провоцированию труда по субъективации себя, производства себя.** Насилие взгляда в превращенной форме отражает экономическую и политическую причинность капитализма, иными словами, во взгляде скрывается нормативный, экономико-политический телос; результатом этого процесса является следующая иллюзия – рабочий смотрит на себя в зеркало и думает, что в нем он видит свое отражение, и желает собственной субъективации.

Призыв субъективации через насилие взгляда – впрочем, всегда сопряженный с определенным функционированием пространства – непосредственно проявляется в универмаге. Здесь господствует взгляд как таковой, в его эстетически-формальной структуре, как непринужденное удовольствие, «глазение», смотрение по сторонам без особой необходимости. **Пространство для эстетического взгляда (и сам эстетический взгляд) в такой**

обобществленной, «демократичной» форме возникает именно в универмаге. Универмаг – как и любая гетеротопия – гетерохроничен, здесь отсутствует простая формула времени магазина – «прийти – значит купить», здесь благодаря зеркалам, витринам, простору, свету, развлечениям, соблазнительным и соблазняющим продавцам открывается расслабленная темпоральность, нега отдыха, свободного времени, смотрения без какой-либо цели, смотрения как самоцели. **Именно в универмаге капитал может вызвать к жизни прибавочность, но только для того, чтобы поглотить ее внутри своего тела-вещи.** Именно в универмаге посредством пространства и взглядов, *пространства взглядов* рабочий превращается в потребителя, **именно атмосфера универмага соблазняет рабочего стать потребителем, а это значит, смотрение как самоцель скрывает за собой желание капитала.** Даже если вне универмага у рабочего нет свободного времени, то здесь уготовано место для него (или еще: производится само «оно»), и именно этот не принадлежащий капиталу избыток превращается в этическую субъективацию рабочего, в труд. Рабочий учится избыточности своего времени, своего взгляда, смотря на других потребителей, отражая взгляды смотрящих на него. Все дело заключается в том, чтобы наслаждаться ради самого наслаждения. Впрочем, этот приказ бренда («Наслаждайся!») осуществляется не посредством использования какого-нибудь психологического механизма внутри потребителя, но посредством непосредственных указаний рабочим-продавцам о том, как необходимо отмечать «как» предметов перед потребителями. Таким образом, атмосфера наслаждения и гедонизма четко регулируется с другой стороны этикой труда. Другими словами, этика труда теперь также должна включать в себя прибавочную человечность, искренность, подлинность, счастье во взгляде и тоне. **Этическая субъективация как отражение желания бренд-капитала воплощается в продавце, чтобы затем отразиться, интериоризироваться в потребителе.**

Зеркало бренда производит потребителя, но только благодаря забвению социально-экономического производства рабочего класса, эксплуатации и пр. Идеал капитализма, явленный в пространственном устройстве бренда, представляет момент целостности, совершенности, бесконфликтности, оставляя при этом, скрывая недостижимость этой целостности, ее эфемерность. Отсюда становится понятным одержимость современной брендизации капитализма этическим потреблением (Адам Арвидссон называет это явление этической экономикой [7]) – экологически чистые, социально ответственные бренд-продукты, провоцирующие вину за жизнь в брендах и освобождающие от вины за жизнь вне брендов. Современные бренды «провоцируют и манипулируют страхами относительно экономики и экологии с целью продажи продуктов и услуг с этическими и экологическими означаемыми» [10, с. 46]. Так, декларация в защиту климата (2012), инициируемая самыми большими брендами США, направленная в американский конгресс для рассмотрения с целью принятия необходимых мер по защите климата, уменьшению вредных выбросов в атмосферу и пр., содержит примечательный текст: «<...> В самом основании нашей страны лежит *борьба за наши свободы и обеспечение здоровья и процветания нашего государства, нашей общины и наших семей.* Сегодня всему этому грозит изменение климата, который – *и с этим соглашается большинство ученых – вызван загрязнением воздуха* <...> [далее идет перечисление мер по борьбе со сложившейся ситуацией. – И. И.], *мы поддержим наш жизненный путь и останемся истинной суперсилой в мире конкуренции* <...> И, работая вместе, *независимо от политики, мы снова сделаем это*» [8].

В этом тексте присутствуют существенные черты идеологии брендизации: 1) капитализм посредством бренда, в форме бренда производит определенную форму жизни, инициирует локальные утопические, гетеротопические проекты жизни; 2) научный дискурс помогает осмыслить глобальные проблемы не как следствие господства капитала (ведь капитал несет жизнь!), но как следствие загрязнения воздуха (а загрязняют воздух все люди, поэтому это ответственность общая); 3) бренд провоцирует совесть у потребителей, ответственность за будущее планеты, монетаризируемое благодаря этическому потреблению и бесплатной рабочей силой в форме волонтерства; 4) тем самым, глобальные проблемы человечества (а на деле, проблемы человечества, вызванные капиталом) деполитизируются и становятся универсальной, этической инстанцией, объединяющей всех людей на Земле (вокруг этических брендов!). Таким образом, капиталистическое отчуждение фетишизируется благодаря этическому потреблению. Зеркало бренда отражает жизнь рабочего, подвергая сомнению его целостность,

устрашая его террористами, экологическим кризисом, бедностью, но при этом возвращает целостность на более высоком уровне – этическое потребление этических брендов спасает мир от этих проблем, внося индивидуальную лепту в их разрешение. Специфически капиталистические противоречия брендируются капиталом, становясь проблемой личного, нравственного участия, этического поведения, ускоряя реализацию этической прибавочной стоимости в бренд-товарах, а значит, увеличивая интенсивность проявления этих противоречий. **Потребитель получает удовольствие от выполненного морального долга, увековечивая отчуждение, а также безопасно отстраняя его последствия от себя.**

Выводами настоящего исследования послужат следующие рассуждения. Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» выступили с радикальным пересмотром проблемы идеала. Для них «коммунизм это не состояние (Zustand), которое должно быть создано, не идеал (Ideal) которому должна соответствовать действительность. Коммунизм это действительное движение, снимающее (aufhebt) нынешнее состояние (Zustand)» [18, с. 35]. Коммунизм это действительно историческое движение, снимающее капитализм, это идеальное опосредование материального движения истории, борьбы классов и пр. С этой точки зрения, коммунистический идеал не выступает в качестве регулятива, образа, но служит отражением реальных противоречий, имманентным выражением самоотрицание существующего положения вещей (пролетариат как самоотрицание капитализма). С этой точки зрения, в XIX веке возник коммунистический идеал, преодолевающий капитализм, а также капиталистический идеал – их роднит то, что они оба вызваны отражением реальных противоречий капитализма, они вызваны действительным движением (die wirkliche Bewegung), но при этом брендизация капитализма является преодолением капитализма внутри капитализма, средствами капитализма. А это преодоление никаким другим способом невозможно было сделать, кроме как радикальной трансформацией социального пространства – созданием зеркальных социально-пространственных форм бренда как идеала капитализма, совершенного, бесконфликтного, уравновешенного состояния, или, другими словами, создания рабочего класса как зеркального двойника капитала посредством образной идентификации первых с этой формой идеала (но сама эта идентификация является социально-экономическим требованием капитала). Благодаря тому, что капитал показал, что он может создавать пространства (специфически капиталистической) жизни – эти «островки» жизни, тем самым легитимируя свое существование. В то же самое время, капиталистический идеал несет на себе всю противоречивость капитализма, а значит брендизация капитализма является не только конкретно-историческим явлением – как мы пытались доказать выше – но также предпосылкой для посткапиталистической перспективы.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Впрочем, автор указывает на то, что даже бренды использовали мелкие фальсификации, которые могли быть зафиксированы только благодаря лабораториям. За это дело как раз и взялось государство. Но даже принимая этот факт во внимание, нельзя исключить выдающуюся роль брендов в обеспечении подлинных продуктов. Однако именно появление брендов спровоцировало государственное вмешательство (на примере «Кэдбюрис Кокоа»).

* 2. Решение жилищного вопроса повлияло также на государственную поддержку жилищного строительства и создания пригородов для уменьшения городского населения и пр. в конце XIX – начале XX века: «Несмотря на усилившиеся убеждения в либерализме, которые обуславливали рост правительства на протяжении девятнадцатого века в Бельгии и Британии, реформаторы предлагали национальное законодательство и муниципальное строительство для транспортировки и поселения рабочих вне столиц. Они хотели не только облегчить скученность городов, но также преобразовать рабочий класс, по их собственному образу, в бережливых и законопослушных граждан» [19, с. 12].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр; [пер., послесл. Кралечкина Д.; предисл. Кузнецова В.]. – М.: Библион. Русская книга, 2003. – 272 с.
2. Ильин И. Бренд как форма отчуждения / И. Ильин // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. – 2013. – № 1064. Серія «Філософія. Філософські перипетії». – С. 50-63.

3. Кант И. Критика чистого разума: [соч. в 6 т.] / И. Кант; [пер. с нем.]. – М., 1964. – Т. 3. – 799 с.
4. Маркс К. Капитал: критика политической экономии. Том первый / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.] // Маркс К. Сочинения: [изд. 2-е]. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
5. Маркс К. Манифест коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.] // Маркс К. Сочинения: [изд. 2-е]. – М.: Политиздат, 1955. – Т. 4. – С. 419-459.
6. Энгельс Ф. К жилищному вопросу / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.] // Маркс К. Сочинения: [изд. 2-е]. – М.: Политиздат, 1961. – Т. 18. – С. 203-284.
7. Arvidsson A. The ethical economy: new forms of value in the information society? / A. Arvidsson // Organization. – 2010. – Vol. 17. – № 5. – pp. 637-644.
8. BICEP. Tackling climate change is one of America's greatest economic opportunities of the 21st century: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ceres.org/bicép/climate-declaration/climate-declaration-1>.
9. Butler J. The Psychic Life of Power: Theories in Subjection / J. Butler. – Stanford University Press, 1997. – 228 p.
10. Cremin C. Capitalism's New Clothes: Enterprise, Ethics and Enjoyment in Times of Crisis / C. Cremin. – Pluto Press, 2011. – 224 p.
11. Dellheim C. The Creation of a Company Culture: Cadburys, 1861-1931 / C. Dellheim // The American Historical Review. – 1987. – Vol. 92. – № 1. – pp. 13-44.
12. Foucault M. Of other spaces / M. Foucault, J. Miskowicz // Diacritics. – 1986. – Vol. 16. – № 1. – pp. 22-27.
13. Lacan J. Écrits / J. Lacan. – Paris: Le Seuil, 1966. – 923 с.
14. Lacan J. The Seminar. Book III. The Psychoses, 1955-56 / J. Lacan; [trans. Russell Grigg, ed. by Jacques-Alain Miller]. – London: Routledge, 1993. – 352 p.
15. Law M. The origins of state pure food regulation / M. Law // Journal of Economic History. – 2003. – Vol. 63. – № 4. – pp. 1103-1130.
16. Loeb L. Consuming Angels: Advertising and Victorian Women / L. Loeb. – New York: Oxford University Press, 1994. – 240 p.
17. Lonier T. Alchemy in Eden: Entrepreneurialism, branding, and food marketing in the United States, 1880-1920 / T. Lonier. – New York University press, 2009. – 409 p.
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. – ss. 9-553.
19. Polasky J. Reforming urban labor: routes to the city, roots in the country / J. Polasky. – Cornell University Press, 2010. – 264 p.
20. Wemp B. The Grands Magasins Dufayel, the working class, and the origins of consumer culture in Paris, 1880-1916 / B. Wemp. – McGill University: Montréal, 2010. – 282 p.

УДК: 1:[3+93+8]

*Петров В. Е.
Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина*

ПОЛИТИКА ВЗГЛЯДА: РАННИЙ КИНЕМАТОГРАФ И КОНЦЕПЦИЯ ЗРИТЕЛЯ В ЛАКАНИАНСКОЙ ТЕОРИИ КИНО

В данной работе нами анализируется понятие взгляда, предложенное Жаком Лаканом и разработанное в дальнейшем в рамках кинофилософских концепций его последователей. Согласно Тоду МакГовану, ключевым элементом фильма, обуславливающим его привлекательность, является объект-взгляд. Однако способы присутствия этого объекта в кинофильме могут быть различными: он может быть либо явлен открыто, тем самым шокируя зрителя и лишая его контроля над происходящим, либо «одомашнен» и лишен своей деструктивности за счет внедрения нарратива. На материале анализа как отдельных фильмов, так и социальных практик раннего кинематографа, мы иллюстрируем, как

происходили изменения в «политике взгляда» и как посредством кино производилась новая форма зрительской субъективности.

Ключевые слова: объект-взгляд, ранний кинематограф, классический кинематограф, зритель, Лакан, фантазматический нарратив, желание.

У даній роботі нами аналізується поняття погляду, запропоноване Жаком Лаканом і розроблене надалі в рамках кінофілософських концепцій його послідовників. Згідно із Тодом МакГованом, ключовим елементом фільму, що обумовлює його привабливість, є об'єкт-погляд. Однак способи присутності цього об'єкта в кінофільмі можуть бути різними: він може бути або явленим відкрито, тим самим шокуючи глядача і позбавляючи його контролю над подіями, або «прирученим» і позбавленим своєї деструктивності за рахунок впровадження нарративу. На матеріалі аналізу як окремих фільмів, так і соціальних практик раннього кинематографа, ми ілюструємо, як відбувалися зміни в «політиці погляду» і як за допомогою кіно впроваджувалась нова форма глядацької суб'єктивності.

Ключові слова: об'єкт-погляд, ранній кинематограф, класичний кинематограф, глядач, Лакан, фантазматична нарратив, бажання.

In this paper we analyze the concept of gaze, proposed by Jacques Lacan and developed further within cinematic theories of his followers. According to Todd McGowan, object-gaze is a key element that seduces viewer to watch a film. However, modes of filmic appearance of this object differ: it can either be revealed to spectators view, thereby disrupting his visual field and depriving him of control over what's happening, or "domesticated" and deprived of its destructiveness by introduction of the narrative. On the material of early and classical cinema analysis – both individual films and social practices – we illustrate changes in the "policy of the gaze" that occurred in the early period of cinema history and emergence of cinematic spectator.

Keywords: object-gaze, early cinema, classical cinema, the viewer, Lacan, fantasmatic narrative, desire.

Основная *цель* данной работы – применить понятие взгляда, разрабатываемое лаканианской кинотеорией, к истории кинематографа; проследить эволюцию его форм от ранних («примитивный» период) до более поздних («классический» период). Мы попытаемся также определить, в какой же момент своего исторического пути происходили наиболее драматические изменения в отношении «зритель – образ», когда вообще появляется специфически кинематографический зритель, и каковы социально-политические последствия его появления.

Для начала обратимся к Лакану. В «Четырех основных понятиях психоанализа» он дает свое определение взгляду: «В отношениях наших с вещами – отношениях, сложившихся посредством зрения и упорядоченных фигурами представления – есть нечто такое, что вечно ускользает, проходит мимо, переходит с одного уровня на другой, неизменно, так или иначе, от нас увиливая. Именно это и называю я взглядом» [5, с. 82-83]. Таким образом, взгляд – это внешний по отношению к видящему объект, функция которого заключается в нарушении процесса зрительной регистрации реальности. Взгляд, в отличие от зрения, видения, выступает по отношению к субъекту как внешняя сила, детерминирующая его поведение и желания, и являющаяся ключевым фактором субъективации: «В отношениях, определяемых зрением, объект, от которого зависит фантазм, на котором повис мерцающий, колеблющийся субъект, – это взгляд. Его привилегированность – как и то, благодаря чему субъект так долго мог заблуждаться, себя в этой зависимости полагая, – связана с самой структурой его» [5, с. 93]. Главная иллюзия свободы самосознания, по Лакану, заключается в том, что полагая себя источником и хозяином своего видения, субъект не замечает, что на самом деле находится на пересечении бесчисленного количества взглядов, в которых он разворачивается и для которых сам является зрелищем.

Как отмечает Лакан в том же произведении: «зрелище предваряет зрение» – что позволяет нам утверждать, переходя в область кинотеории, что кинематографический образ предваряет своего зрителя. Кино создает своего зрителя посредством специфической «политики взгляда», т. е. определенной формы организации аудиовизуальных образов. Как и в случае со сновидением, в кино (которое очень часто сравнивали с грезой или сном наяву), как бы парадоксально это ни звучало, «наше собственное место <...> это, по сути дела, место невидящего» [5, с. 84-85]. Фильм, как и сон, позволяет зрителю почувствовать себя ведомым, и получить связанное с этим удовлетворение [* 1], но для того, чтобы могло состояться такое

увлечение, необходима специфическая кинематографическая форма и соответствующая ей форма зрительской субъективности. Иными словами, то, что мы сегодня называем кинофильмом, предполагает в нас особую способность смотреть или следовать за взглядом.

Для того, чтобы более наглядно продемонстрировать значимость концепции взгляда для понимания эстетической природы кино, обратимся к анализу современных исследователей кинематографа, вдохновляемых идеями Лакана. Важно отметить, что понятия зрителя и взгляда остаются центральными для каждого из них, однако в соотношении между ними конфигурируется исходя из различных теоретических посылок.

Согласно Лауре Малви, зритель в кино выступает, с одной стороны, как активный носитель взгляда в традиционном смысле слова (т. е. аналога мышления в картезианстве; идея взгляда как метафоры мысли получает особое распространение в 19-м веке [* 2]), или видения, а с другой – как жертва взгляда Другого (наподобие того, как это происходит в паноптикуме Бентама). Субъект пользуется своим взглядом для рассматривания / контроля других, и сам постоянно находится в некоем бессубъектном взгляде, который рассматривает / контролирует его самого. В случае с кинематографом преобладает именно первая модальность, в то время как вторая (предполагающая принуждение к субъективации-во-взгляде) отступает на второй план, давая субъекту ощутить себя всемогущим наблюдателем, проникающим в самые невозможные пространства и при этом остающимся невидимым / недостижимым. В качестве одной из объясняющих моделей визуального удовольствия от просмотра фильма Малви использует разработанную Лаканом на раннем этапе его творчества теорию стадии зеркала [23, с. 447].

Стадию зеркала необходимо понимать как «некую идентификацию во всей полноте смысла, придаваемого этому термину анализом, а именно, как трансформацию, происходящую с субъектом, когда он берет на себя некий образ» [4]. Е. Манькова отмечает, что «феномен зеркала появляется в инфантильном опыте как знак того, что ребенок начинает отделять себя от окружающих его тел (матери и т. п.), он начинает опознавать себя в качестве отдельно существующего в мире тела <...> Ребенок ликует, когда первый раз видит себя в зеркале, он опознает свое тело в качестве своего, принадлежащего только ему» [6, с. 91]. Таким образом, главным источником удовольствия, связанным с просмотром фильма, по версии Малви, является (само)контроль, который субъект получает над образом в своем воображении. Малви иллюстрирует свое толкование лакановской теории стадии зеркала на примере роли женщин в голливудских кинофильмах в стилистике «нуар»: женщины здесь выступают, с одной стороны, в качестве сексуальных фетишизированных объектов, а с другой – в качестве опасных сил, препятствующих главному персонажу-мужчине в его продвижении по нарративу. Образ женщины воплощает в себе страх кастрации, соответственно, фильм доставляет нам удовольствие только тогда, когда дает возможность изжить этот страх благодаря реализации контроля над женским образом [23, с. 444, 451].

Малви также разделяет удовольствие от просмотра фильма на два регистра: скопофильский, связанный с обретением объекта и удовольствием от осознания своего (сексуального) превосходства над ним; и нарциссический, предполагающий идентификацию с «похожим на меня» экранным образом и через это обретения удовольствия от ощущения себя более совершенным, чем в реальной жизни [23, с. 446, 447]. Можно предположить, следуя за мыслью Малви, что испытывая неудовольствие от постоянного принуждения к субъективации, преследующего повсюду в пространстве публичной жизни города, субъект находит в кинематографе «отдушину», в которой ему, с одной стороны, дают вновь пережить все радости от первой встречи со своим образом в зеркале (преодолеть свое несовершенство посредством идентификации с фигурой всегда-более-совершенного главного персонажа), а с другой – почувствовать себя «хозяином взгляда» (посредством идентификации с камерой-глазом, в согласии с канонами классического кинофильма всегда остающейся за кадром, невидимой, но всевидящей). Разобщенный субъект находит в образах кино удовлетворение своей невозможной фантазии (обретения, реализации себя) через воображаемый нарратив покорения / подчинения женского, афаллического, кастрированного начала всемогущим мужским взглядом [* 3]. Иными словами, в случае с Малви логика желания разворачивается следующим образом: «мы желаем господства над другим или над объектом; мы хотим завладеть чужим объектом и сделать его частью нас самих. И, как показывает Фуко в

«Надзирать и наказывать», взгляд служит в качестве совершенного механизма присвоения – особенно взгляд в кино» [23, с. 468].

Однако, как отмечает Славой Жижек, желание является защитой от наслаждения [1, с. 83], т. е. желание господства представляет собой лишь «внешнюю сторону» кинематографического наслаждения, которое проникает гораздо глубже и затрагивает сами основы субъективности. Тод МакГован, выступая с критикой позиции Малви, утверждает, что ее концепция упускает из виду непристойную «оборотную сторону» садистического удовольствия. Он настаивает на том, что необходимо «расширить лаканианский анализ кинематографа, сделав его еще более лаканианским», поскольку из него упущено ключевое измерение понятия взгляда (gaze) [21, с. 27]. Для Малви понятие взгляда (gaze) в целом синонимично видению (look) и представляет собой всегда взгляд, принадлежащий субъекту-камере и обуславливающий идентификацию зрителя с образом на стадии зеркала. МакГован, ссылаясь на Лакана, показывает, что взгляд всегда принадлежит объекту, и поэтому правильнее считать садистическое удовольствие эго, упоенного своим всепроникающим видением (look), лишь иллюзией, в качестве же источника действительного наслаждения, связанного с просмотром фильма, рассматривать мазохистическое подчинение взгляду объекта (gaze), предполагающее потерю границ собственного Я [* 4]. Он отмечает: «Объединять желание и господство, рассматривать желание только как активный процесс, значит упускать из виду важность гораздо более радикального желания – желания подчиниться Другому» [21, с. 31].

На уровне кинематографического дискурса это можно сформулировать следующим образом: всякий зритель, с одной стороны, сохраняет видимость дистанции между собой и кинообразом, рассматривает его (и эта созерцательность уже предполагает определенную степень рефлексивности), но с другой – в тайне желает, чтобы образ увлек его, заставил забыть обо всем и погрузится в «сильное ощущение» (ужаса, восторга, напряженного переживания, ненависти). Как уже было обозначено выше, взгляд в данном случае обуславливает собой субъективацию: сам по себе не неся никакого конкретного, символического значения, являясь лишь образом, он выступает в качестве катализатора фантазматической активности зрителя. Он становится своего рода «контейнером» для различных значений и интерпретаций, предполагаемых самим зрителем. В качестве примера «образа-взгляда» МакГован приводит фильм Стивена Спилберга «Дуэль». Объектом-взглядом в данном фильме выступает грузовик-убийца, явно и даже чрезмерно присутствующий (его внушительные размеры зачастую не помещаются в кадре, словно разрывают своей тяжестью и внушительностью материю фильма изнутри; эффект усиливается за счет издаваемых им тяжелых и грохочущих звуков – рев трубы, грохот подвески, рычание двигателя), но тем не менее никак не выражающий мотивов и целей своих действий. Объект-взгляд заставляет самым зрителя (как и главного героя) постоянно задаваться вопросом: чего же он от меня хочет? [21, с. 33, 34].

Нечто подобное – насилие взгляда – можно увидеть в замечательной сцене из «Натали Гранжер» Маргерит Дюрас. В дом к двум женщинам (Лючия Бозе и Жанна Моро) приходит коммивояжер (Жерар Депардьё) и пытается продать им стиральную машину. На все его, поначалу уверенные, но чем далее, тем более робкие попытки навязать им желание сделать покупку, женщины отвечают молчаливым безэмоциональным взглядом. Этот взгляд (сопровожаемый одной единственной фразой: «вы не коммивояжер») заставляет коммивояжера все больше ступенчатываться и терять уверенность в своих силах. Наконец, испробовав все возможные подходы навязать им покупку или хотя бы какую-то заинтересованность, он отчаивается и просит разрешения войти в ванную и осмотреть уже имеющуюся стиральную машинку. Оказывается, что именно та модель, которую он пытался продать, все это время уже стояла в их доме... Эта сцена особенно примечательна тем, что взгляд выступает здесь сразу как бы в двух «ипостасях»: с одной стороны, это малвианский «позитивный» мужской взгляд, рассматривающий женщину как потенциального носителя желания (домохозяйка / потребитель) и в соответствии с ним «вписывающий» ее в тот или иной порядок дискурса (молчание в данном случае может интерпретироваться как попытка сбить цену, и т. д.); с другой стороны, здесь нам открывается взгляд-объект (две женщины), избегающий «вписывания», и, по сути, представляющий собой воплощенную пустоту, отсутствие всякого желания. Это отсутствие настолько непонятно и травматично для персонажа Депардьё (воплощающего собой капиталистический дискурс желания), что в

финальной сцене фильма, он, отчаявшись понять происходящее, в панике бежит из их дома (пространство которого, столь иррациональное и ахроническое, так же выступает в качестве своего рода объекта-взгляда) [* 5].

Таким образом, взгляд это то, что всегда привлекает видение, но то, что каким-то образом избегает его контроля, остается своего рода «темным пятном» (Лакан сам сравнивает взгляд с пятном [5, с. 84]) в поле зрения. Для того чтобы снизить травматический эффект, вызываемый этим «провалом контроля», объект-взгляд должен быть экранирован щитом из фантазий [21, с. 36]. Объект-взгляд присутствует в любом кинофильме и составляет субстанцию его «зрелищности», желания видеть (Лакан отмечает, что «объект маленького *a* в поле видимого – это взгляд» [5, с. 117], и, следовательно, всякая картина, как и всякое виртуальное пространство, предлагаемое произведением искусства, «является ловушкой для взгляда» [5, с. 100]), но зачастую его слишком травматичное присутствие «экранировано» тем или иным фантазматическим нарративом, «разрешено» за счет различных техник манипуляции зрительским воображением. В «Бразилии» режиссера Терри Гилиама, в сцене, когда Сэма Лаури начинают пытать и к его глазу подводят устрашающего вида иглу, он впадает в своего рода кататонию и воображает себе счастливый конец всей этой истории: его спасают друзья, он воссоединяется с возлюбленной, вместе они уезжают в закат... Нечто подобное происходит с героем Жана Дюжардена в «99-ти франках»: падая с крыши небоскреба он краем глаза замечает рекламный бигборд с изображением идиллического тропического рая и представляет себе, «как все могло бы быть»... Оба примера хорошо иллюстрируют механизм «уловки» голливудского кино: необходимым условием для нашей вовлеченности в фильм является наличие «реального» объекта, несущего на себе отпечаток конфликта, угрозы, иными словами, воплощающего в себе, выражаясь в лакановском духе, неумолимый ужас реального. Это может быть как действительно чудовищный объект, так и образ привлекательной женщины (здесь в духе Малви можно сказать, что «опасность» представляют «неподчиняемость» женского желания интерпретации со стороны персонажа-мужчины (чего же хочет эта красавица?) и фантазматическим разрешением здесь будет обнаружение того, что она, конечно же, хочет и всегда хотела только его).

Как отмечает Тод МакГован: «ключевым моментом здесь является то, что для кинозрителя этот провал господства [над образом] не только возможен, но и желанен при просмотре фильма» [21, с. 29]. Когда тобой овладевает взгляд, открывается подлинное наслаждение зрелищем – как это происходит, к примеру, в описываемом МакГованом фильме «Молчание ягнят». Эффект зловещего, необходимый для фильмов подобного жанра (психологический триллер), здесь достигается посредством «игры идентификаций» (через персонажа Клариссы Старлинг нас фактически заставляют «симпатизировать злу», т. е. Ганнибалу Лектору).

Другим примером использования чудовищного и ужасающего объекта для нас может послужить фильм Вольфганга Питерсона «Эпидемия». По сюжету фильма смертоносный вирус попадает из Африки в США и грозит уничтожить население маленького провинциального городка. С большой степенью реалистичности показаны последствия этой катастрофы: сотни умирающих в агонии людей, солдаты биологической защиты, огораживающие город колючей проволокой, группирующие зараженное население в своеобразных концлагерях и расстреливающие всех, кто пытается нарушить границу карантина. Попытки остановить эпидемию не увенчиваются успехом, и тогда правительство решается на отчаянные меры – сбросить на город вакуумную бомбу и тем самым уничтожить и вирус, и жителей. Но в последний момент Сэм Дениэлс (Дастин Хофманн) и майор Сэлт (Кьюба М. Гудинг-младший) находят обезьянку-носителя вируса, синтезируют из ее крови спасительную вакцину и, уйдя от погони, успевают спасти город и его жителей от неминуемой гибели. В данном фильме сюжетный ход «спасения в последнюю минуту» служит «экраном», который предохраняет зрителя от объекта-взгляда: благодаря этому фильм работает на двух уровнях, давая почувствовать зрителю всемогущество видения и исполнение желаний его эго (мы хотим, чтобы город спасли, хотим чтобы главные герои воссоединились и т. д.), и, в то же время, давая насладиться зрелищем ужасного, невыносимого, того несимволизируемого «пятна», которое и является объектом-взглядом (бомба, мертвые и агонизирующие больные, военные в безликих масках и противогазах) [* 6]. Подобно Одиссею, желавшему и услышать неземное пение сирен,

и остаться в живых, и для этой цели приказавшего привязать себя к мачте, зритель голливудского фильма получает возможность испытать сильные переживания (эмоции страха, сексуального возбуждения, гомерического веселья, агрессии), при этом сохранив дистанцию между собой и образом, дистанцию, предполагаемую самой кинематографической формой, способной предохранить эго зрителя от возможного травматического воздействия запечатленной реальности. Эта конкретная киноэстетическая форма (выражающаяся в таких техниках конструирования нарратива и виртуального пространства фильма, как последовательный монтаж и т. д.), и является концентрированным материальным воплощением специфической политики взгляда, направленной на воспитание особого зрительского Я.

Как видно из всего вышеизложенного, проблема соотношения зрителя и взгляда является, пожалуй, ключевой для лакановской философии кино – как для ее фукианско-феминистической ветви, так и для более ортодоксальной. Однако, непроясненной в обоих случаях остается историческая необходимость зрителя как такового – кинематограф фигурирует собой особое политическое пространство взгляда, но какова историческая генеалогия этого пространства и предполагаемого для него зрителя? В «Чуме фантазий» Жижек отмечает, что «одной из важнейших задач материалистической истории кино <...> является <...> прочтение «настоящей» истории кино на фоне «присущего ему отрицания», возможных альтернативных вариантов развития, которые в свое время были «подавлены»» [1, с. 161]. Одним таких «подавленных» путей развития кинематографа можно считать ранний (1897 – 1907 гг.) период его развития, когда то, что мы называем «классической» эстетической киноформой было так же рудиментарно, как и соответствующая ей зрительская субъективность. Если, согласно Малви, кинематографический образ предоставляет воображаемое удовольствие, сродни тому, что познает субъект на стадии зеркала: удовольствие от всемогущества и всеприсутствия как «воспринимающего» и в то же время отсутствующего как «воспринимаемого», то ранний кинематограф в этом отношении представляет собой практически диаметрально противоположную ситуацию. Зритель здесь является частью «публичной сферы, создаваемой кинематографом», он еще не зритель в полном смысле этого слова. Он то, что Мириам Хансен обозначает словом «moviegoer» (акцентируя внимание на принадлежности индивида к определенному пространству, публике и т. д.), в противовес более современному определению зрителя как «spectator» (т. е. индивида, определяемого, в первую очередь, через его эстетическую способность к просмотру фильма).

Хансен анализирует трансформацию кинематографа, связанную с переходом от его более ранних форм к классическим. Эта трансформация, по мнению исследователя, повлекла за собой переход от одной формы зрительской субъективности к другой, от простых «посетителей кинотеатра» к «кинозрителям». Очевидно, что здесь имеет место трансформация способа восприятия: если до определенного момента посетители кинотеатров представляли собой общность, то после него они превратились в совокупность частных, самодостаточных индивидов, каждый из которых, находясь в помещении со многими такими же, вовлечен, тем не менее, в процесс индивидуального эстетического потребления. В своей попытке рассмотрения истории кинематографа, Хансен, как нам кажется, предпринимает настоящее материалистическое «переворачивание» теории фильма: через социально-пространственный анализ генеалогии зрительской субъективности она обнаруживает исторически обусловленные закономерности перехода от зрителя как конкретного, эмпирического социального субъекта, члена общины или политической группы (moviegoer), к абстрактно-усредненному зрителю как, одновременно, и основному эффекту, и главному адресату кинематографического дискурса (spectator). Иными словами, Хансен настаивает на необходимости анализа не столько зрителя как эффекта текста, произведенного дискурсом, но зрителя как продукта реальных пространственных практик и социальных отношений, а так же самих этих практик и отношений [16, с. 4, 6].

Как уже было обозначено выше, Малви рассматривает кинематограф как своего рода «компенсаторный» механизм: субъект недополучает удовольствие в реальной жизни, он отчужден от процессов производства, находится в угнетаемом социальном положении и т. д.; он идет в кино для того, чтобы воссоединиться с идеалом, чтобы ощутить, как «кусочки» его повседневной жизни соединяются воедино в экранном образе. Подобный же подход встречаем и у Мириам Хансен, которая, опираясь на Фуко и Беньямина, рассматривает ранние кинотеатры

как гетеротопии, дарившие городскому жителю (в первую очередь пролетаризирующемуся деревенскому населению, эмигрантам, рабочим), вовлеченному в непрерывный процесс организованной «по часам» жизни (что не маловажно – требующей постоянного визуального (само)контроля), «отвлечение», открывавшими перед ним пространство возможности опыта, а в некоторых случаях – и памяти (например для эмигрантов или недавних деревенских жителей фильмы, показывающие далекие, или просто загородные ландшафты, могли служить своего рода напоминанием о навсегда утерянном традиционном укладе жизни) [16, с. 110].

Однако здесь важно не упускать из виду существенное обстоятельство: Хансен говорит о кинотеатрах и фильмах раннего (1897 – 1907) и переходного (1907 – 1923) периодов, по-прежнему содержащих в себе много элементов аттракционных форм (совмещение кинопоказа и живого представления, живая музыка и комментарии «лектора», другие элементы водевильного шоу); Малви же в основном анализирует кинофильмы уже классического голливудского периода (конец 1920-х – начало 1960-х), в котором фильм и форма его потребления приобретают более современные черты (изолированность виртуального пространства фильма (диегезиса – функциональной реальности, сконструированной в границах произведения) от реального пространства его просмотра, формально эстетические приемы, обеспечивающие самодостаточность киноповествования и т. п.). Это обстоятельство диктует обозначенное выше различие в понимании кинематографического взгляда и кинозрителя. В качестве объекта критики Малви выступает зритель как особая дискурсивная позиция, занимаемая субъектом по отношению к визуальным образам и предполагаемая самим способом организации этих образов. В историческом же периоде, рассматриваемом Хансен, еще не сформировались те формально-дискурсивные конвенции кино, которые определяют зрителя и его место, и сам зритель, соответственно, еще не появился. Если мы и можем говорить о механизме психологической компенсации, то только благодаря более или менее гомогенизированному и усредненному представлению о зрителе, которое сформировалось в результате появления «классических» форм кинопроизводства и кинопотребления. Хансен, обращаясь к «проблемному» периоду в истории кино, обнаруживает генеалогию того, что можно назвать «дискурсивной позицией» зрителя.

Фильмы раннего периода, как показывает Хансен, еще не были ориентированы на какой-либо обобщенный потребительский стереотип, а существовали в качестве своего рода «открытых» объектов, подвергавшихся реинтерпретации в зависимости от места и способа экспонирования, этнического, классового, полового и возрастного состава аудитории и т. п. (так, некоторые драмы могли сопровождаться комическими комментариями ведущего и соответствующей музыкой, что превращало их в комедии). Благодаря такой семантической пластичности главным требованием, предъявляемым со стороны наиболее массовой аудитории того периода (рабочие, мелкая буржуазия, маргинальные этнические группы (особенно в США), женщины (более 40%)), была зрелищность и разнообразие, именно те развлекательные качества, которые в классическом кинематографе были вытеснены повествовательностью, реалистичностью, психологической и драматической глубиной [16, с. 99, 108, 117]. Нарратив долгое время был рудиментарным и служил своего рода оправданием для настоящего шоу (как это, например, и сегодня происходит в «классических» порнофильмах или компьютерных играх, где сюжет используется лишь в качестве «подступа» к настоящему «экшну»).

Ранний фильм Эдисон Байограф «Казнь Сполгоца» содержит в себе элементы кинематографического нарратива (общий план тюрьмы, переходящий в средний план камеры создает ощущение последовательного описания, как например «все это происходило там-то и там-то, однажды утром заключенный проснулся в своей камере...»). Однако, цель произведения – продемонстрировать, с одной стороны, инсценировку запрещенного спектакля казни реального преступника (убийцы президента Уильяма МакКинли Леона Сполгоца), а с другой – устрашающие и будоражащие воображение возможности нового для того времени орудия казни, электрического стула (у Эдисона вообще была серия фильмов, посвященных демонстрации губительной силы переменного тока – в одном из них с его помощью убивают настоящего слона). Также фильм «Как французский аристократ нашел жену через колонку персональных объявлений в Нью-Йорк Геральд» содержит в себе элементы анекдотического повествования в кинематографической форме («дал как-то французский лорд объявление в

газету...»), но лишь как обоснование комической погони, занимающей львиную долю всего экранного времени [16, с. 31, 46].

Любопытной иллюстрацией всего вышесказанного может служить один из ранних фильмов Эдисон Байограф «Дядюшка Джош на представлении движущихся картин» (Uncle Josh at the moving picture show / Thomas A. Edison, Inc.; producer and camera, Edwin S. Porter, 1902). Этот трехминутный фильм примечателен тем, что в пародийной форме затрагивает проблему дистанции и желания, а так же косвенным образом ставит вопрос: «Что значит быть зрителем?». Персонаж дядюшки Джоша попадает в водевиль, где смотрит три кинокартины. Первая (танцующая женщина) вызывает в нем радость и сексуальное желание, вторая (движущийся поезд) – страх, а третья (сельская пара) – агрессию. Согласно описанию в каталоге, Джош принимает девушку за свою дочь, и намеревается поколотить ее кавалера [11, с. 81-82]. Первые два эпизода побуждают Джоша приближаться или отдаляться от экрана. Во время третьего фильма он не сдерживает своих эмоций, выпрыгивает на сцену, и, пытаясь наказать флиртующего с его дочерью юношу, прорывает экран и падает прямо в руки киномеханика (в некоторых ранних кинотеатрах проекционный аппарат располагался позади экрана, а не перед ним) [* 7].

Здесь мы, с одной стороны, сталкиваемся с тем, что Томас Эльзассер называет «дисциплиной через смех» [12, с. 210], когда нормы культурного потребления усваиваются через иносказательные и комедийные сюжеты. Очевиден своего рода «дидактический» подтекст: «Наслаждайся (зрелищем), но не забывайся, соблазняйся, но оставайся на своем месте» – поскольку объект желания будет доступен только в воображении, излишнее же рвение к нему в реальной жизни неминуемо «прорвет экран» и приведет к травматическим последствиям (связанным с дисциплинарным наказанием, как это и происходит в конце фильма). С другой стороны, данный фильм предоставляет нам свидетельства того «доклассического» времени в кино, когда представление о фильме – и в смысле производства, и в смысле восприятия зрителем – принципиально отличалось от современного. Ян Хольмберг отмечает, что реакция на поезд в «Дядюшке Джоше» «может быть понята как элемент совершенно сознательно разработанной эстетики, в рамках которой присутствие и вовлеченность [зрителя] являются важными компонентами, в которой идеальный зритель расположен *внутри самого образа* [курсив мой. – В. П.]» [17]. Таким образом, здесь перед нами та форма отношений субъект-образ, в которой между ними еще не существует дистанции (предполагаемой эстетической формой и кинематографическим нарративом, как это было показано выше), субъект «включен» в происходящее на телесном уровне, а не только посредством фантазии.

Интересная особенность: до становления централизованной киноиндустрии и стандартизации методов производства фильмов обязательным компонентом любого кинопоказа было выступление лектора / ведущего, в задачи которого входило объяснение происходящего на экране. Профессиональный лектор того времени, В. Стивен Буш, следующим образом описывает основные принципы своей работы: «По мере продвижения фильма, и даже еще в самом начале, те, кто хоть немного одарен воображением и способностью говорить, начнут комментировать, переговариваться более или менее возбужденно и пытаться [все] объяснить и рассказать своим друзьям и соседям. Этот ток ментального электричества [sic!] устремится вниз и вверх, дикий, неустойчивый, неконтролируемый. Одаренный лектор сможет собрать и использовать этот ток невысказанной мысли. Он уже предварительно просмотрел картину, и поскольку аудитория с самого начала будет убеждена в его компетентности, постольку все эти блуждающие искры устремятся к нему; гул и праздные комментарии стихнут, и он без труда окажется представителем того скопления людей, которое составляет его [кинофильма] аудиторию. Задача лектора, таким образом, заключалась в том, чтобы «подавить и канализировать» пробуждаемые зрелищными образами вспышки «ментального электричества», т. е. направить, посредством нарратива, фантазии, аффекты и желания зрителей в «правильное» русло [16, с. 97]. Со временем нарратив становится частью самого кинофильма [* 8]: Гриффит, а до него Эдвин Портер, одними из первых начали создавать самодостаточные кинопроизведения, в которых функцию нарратива принимали на себя такие эстетические приемы, как параллельный монтаж, чередование планов, флешбэк, совпадение действия, т. д. – элементы так называемого «последовательного монтажа» [9, с. 45]. Таким образом, механизм

предохранения зрителя от объекта-взгляда внутри фильма, механизм производства его желания, постепенно становится частью самого фильма.

Подводя итог можно сказать, что понятия объекта-взгляда и фантазматического нарратива дают нам по-новому взглянуть на переход, совершившийся в кинематографе с 1903-го по 1923-й год (т. е. переход от ранней к классической форме [16, с. 31; 24, с. 103]). Случай с «Дядюшкой Джошем» (являющийся своеобразной пародией на знаменитый первый кинопоказ братьев Люмьер [17; 19; 26]) кажется нам демонстративным. Фильм в гротескно-продийной форме представляет нам модель зрителя настолько поглощенного объектом-взглядом, что для него сенсомоторные связи, навязываемые движущимися образами на экране, являются прямыми продолжениями реальных движений в пространстве. Эта модель демонстрирует нам субъекта полностью «включенного» в картину, ведомого и захватываемого объектом-взглядом как объектом желания. При этом образ для него еще не существует как чистая виртуальность, как проекция воображаемого на экран, но является, в первую очередь, предметно-материальным объектом, рассматриваемым в координатах непосредственных телесных практик. На наш взгляд, основную привлекательность кинематографического зрелища в ранний период составляли, с одной стороны – его способность убедительно репрезентировать реальность, а с другой – вызывать за счет открытия объекта-взгляда, т. е. нарушения привычного визуального и сенсомоторного регистров, сенсорно-соматический шок у зрителей [24, с. 102].

Переход от ранней киноформы к классической ознаменовал собой «приручение» объекта-взгляда. С происходящим в этот период переходом мы связываем также появление специфически кинематографического зрителя (spectator). В отличие от простого посетителя кинотеатра (moviegoer), который, будучи поглощенным и шокированным объектом-взглядом фильма, имел возможность обнаруживать себя по отношению к нему, а его – в своей повседневной жизни, кинозритель «примирился» с объектом-взглядом как в фильме, так в окружающей его действительности. Достигается такое «примирение» и «приручение» за счет внедрения фантазматического нарратива, обещающего восстановление целостности поля зрения и возвращение субъекту его контроля над ситуацией (см. приведенный нами выше анализ фильма «Эпидемия»). Таким образом, «дикая» образность раннего кинематографа постепенно обуздывается внедрением нарратива – и кинообраз становится «безопасней». Вместе с ним становится «безопасней» и зритель, превращаясь из активного участника своей социальной сферы в пассивного потребителя-индивидуалиста.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. «Не находим ли мы своего рода удовлетворение в том, чтобы оставаться под взглядом <...> который, охватывая нас целиком, делает нас зрелищем, хотя самого взгляда нам никто не показывает?» [5, с. 85].

* 2. «Акт мышления часто ассоциировался с той дистанцией и объективацией, которые были присущи зрительному акту, использовавшемуся, в свою очередь, часто и с большой готовностью как сенсорный аналог самого мышления. Для Декарта видение и мысль были тесно связаны между собой: мысль выражается через (что в наше время уже стало банальным) визуальные аналогии и метафоры» [25, с. 48].

* 3. Важно отметить, что возможность говорить о таком зрителе и о таком взгляде в кино появляется только после «второго рождения» кинематографа [27], произошедшего в 1916-20 гг. – обретения им собственной идеи, т. е. принятия формально-эстетических конвенций голливудского фильмопроизводства. Таким образом, данная концепция атакует лишь официальную и общепризнанную форму, полностью упуская из виду «примитивные» этапы и «альтернативные» пути развития кинематографа. Более подробно к теме раннего кинематографа мы еще обратимся далее в нашей статье.

* 4. В подобном же духе высказывается О. И. Кобелева: «Экран – одновременно и воплощение всеислия, позволяющее увидеть, пережить все то, что индивидуальному опыту было недоступно, и принятие собственной безучастности по отношению к действительности происходящего на экране» [3, с. 168].

* 5. Более подробный анализ фильма «Натали Гранжер» см. в Günter R. Fluid Boundaries: The Violence of Non-Identity in Marguerite Duras's Representations of Female

Relationships / R. Günter // South Central Review. – 2002. – Vol. 19. – pp. 85-102. Так же см.: Ильин И. Смотреть «Натали Гранжер» с нашими примечаниями (Режим доступа: http://arthouse-cinemaclub.blogspot.com/2012/10/blog-post_27.html).

* 6. Для более подробного анализа фильма ср. так же Albertini B. Contagion and the necessary accident / B. Albertini // Discourse.. – 2008. – 30 (3). – pp. 443-467., Hulsbus M. Viral Bodies, Virtual Practices / M. Hulsbus // Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies. – 2001. – 7 (3). – pp. 18-27, Mayer R. Virus discourse: The rhetoric of threat and terrorism in the biothriller / R. Mayer // Cultural Critique. – 2007. – 66 (1). – pp. 1-20. Также ср. мой более развернутый анализ фильма, отрывки из которого используются в данной статье (Режим доступа: http://arthouse-cinemaclub.blogspot.com/2013/08/blog-post_18.html).

* 7. Описание фильма заимствовано из Strauven W. Early cinema's touch(able) screens: From Uncle Josh to Ali Barbouyou: [электронный ресурс] / W. Strauven. – Режим доступа: <http://www.necsus-ejms.org/early-cinemas-touchable-screens-from-uncle-josh-to-ali-barbouyou>.

* 8. Более подробнее об этом см. так же мою работу «Ранний кинематограф: социальное пространство и феномен «деполитизированного взгляда». Э. Виллермо и Д. У. Гриффит».

ЛИТЕРАТУРА

1. Жижек С. Чума фантазий / Славой Жижек; [пер. с англ. Е. С. Смирновой]. – Харьков: Гуманитарный центр, 2012. – 388 с.
2. Делез Ж. Кино: Кино 1. Образ-движения; Кино 2. Образ-время / Ж. Делез; [пер. с фр. Б. Скуратова]. – М.: Ad Marginem, 2004. – 624 с.
3. Кобелева О. И. Взгляд и политика образа / О. И. Кобелева // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. – СПб.: Изд-во РХГА, 2012. – Т. 13. – №. 2. – С. 165.
4. Лакан Ж. Стадия зеркала и ее роль в формировании функции Я в том виде, в каком она предстает нам в психоаналитическом опыте / Жак Лакан; [пер. с фр.] // Зарубежный психоанализ / [под ред. В. М. Лейбина]. – СПб.: Питер, 2001. – С. 470-479.
5. Лакан Ж. Четыре основные понятия психоанализа / Жак Лакан; [пер. с фр. А. Черноглазова] // Лакан Ж. Семинары: Книга XI (1964). – М.: Гнозис; Логос, 2004. – 304 с.
6. Манькова Е. «Фантомное тело» в кинематографе // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – Харьков, 2011. – № 952. – С. 89-94.
7. Сонтаг С. О фотографии / Сьюзен Сонтаг; [пер. с англ. Голышева В.]. – М.: Ад Маргинем, 2013. – 272 с.
8. Albertini B. Contagion and the necessary accident / B. Albertini // Discourse.. – 2008. – 30 (3). – pp. 443-467.
9. Bordwell D. Film art: An introduction / D. Bordwell, K. Thompson. – London: Addison-Wesley publishing company, 1979. – 506 p.
10. Beuka R. Retrospectives “Just One...’Plastics””: Suburban Malaise, Masculinity, and Oedipal Drive in The Graduate / R. Beuka // Journal of Popular Film and Television. – 2000. – 28 (1). – pp. 12-21.
11. Edison films catalog. – No. 135, September 1902. – pp. 81-82.
12. Elsaesser T. Discipline through diegesis: The rube film between “attractions” and “narrative integration” in The cinema of attractions / T. Elsaesser; [ed. by W. Strauven]. – Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006. – pp. 205-223.
13. Gilman T. S. “Aunt Em: Hate You! Hate Kansas! Taking the Dog. Dorothy”: Conscious and Unconscious Desire in The Wizard of Oz / T. S. Gilman // Children’s Literature Association Quarterly. – 1995. – 20 (4). – pp. 161-167.
14. Gunning T. An Aesthetic of Astonishment: Early Film and the (In)Credulous Spectator / T. Gunning // Viewing Positions: Ways of Seeing Film / [ed. by Linda Williams]. – New Brunswick: Rutgers University Press, 1995. – pp. 114-133.
15. Günter R. Fluid Boundaries: The Violence of Non-Identity in Marguerite Duras’s Representations of Female Relationships / R. Günter // South Central Review. – 2002. – Vol. 19. – pp. 85-102.
16. Hansen M. Babel and Babylon: Spectatorship in American silent film / M. Hansen. – Harvard University Press, 1994. – 377 p.
17. Holmberg J. Ideals of immersion in early cinema / J. Holmberg // Cinemas: Journal of Film Studies. – 2003. – Vol. 14. – № 1. – pp. 129-147.

18. Hulsbus M. Viral Bodies, Virtual Practices / M. Hulsbus // *Convergence: The International Journal of Research into New Media Technologies*. – 2001. – 7 (3). – pp. 18-27.
19. Kirby L. Male hysteria and early cinema / L. Kirby // *Camera Obscura*. – 1988. – Vol. 6. – № 2 (17). – pp. 112-132.
20. Mayer R. Virus discourse: The rhetoric of threat and terrorism in the biothriller / R. Mayer // *Cultural Critique*. – 2007. – 66 (1). – pp. 1-20.
21. McGowan T. Looking for the gaze: Lacanian film theory and its vicissitudes / T. McGowan // *Cinema Journal*. – 2003. – Vol. 42. – № 3. – pp. 27-47.
22. McGowan T. *Suny Series in Psychoanalysis and Culture: Real Gaze: Film Theory After Lacan* / T. McGowan. – SUNY Press, 2007. – 254 p.
23. Mulvey L. Visual pleasure and narrative cinema / L. Mulvey // *Feminisms: an anthology of literary theory and criticism*. – 1975. – pp. 438-48.
24. Musser C. Historiographic method and the study of early cinema / C. Musser // *Cinema Journal*. – 2004. – Vol. 44. – № 1. – pp. 101-107.
25. Otter C. *The Victorian Eye: A Political History of Light and Vision in Britain, 1800-1910* / C. Otter. – University of Chicago Press, 2008. – 380 p.
26. Strauven W. Early cinema's touch(able) screens: From Uncle Josh to Ali Barbouyou: [электронный ресурс] / W. Strauven. – Режим доступа: <http://www.necsus-ejms.org/early-cinemas-touchable-screens-from-uncle-josh-to-ali-barbouyou>.
27. Shail A. Cinema's second birth / A. Shail // *Early Popular Visual Culture*. – 2013. – 11 (2). – pp. 97-99.

УДК 7.01

Манькова Е. О.

Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

ТЕЛО КАК «МОРФЕМА» ИКОНИЧЕСКОГО КИНОЯЗЫКА

В данной статье разбирается вопрос о семантической единице киноповествования в киноискусстве. В качестве языковой единицы фильма выдвигается тело. Речь идет о семиотической функции тела в кино – тела как нарративной структуры. В контексте заявленной проблематики отдельно разбирается традиция «физиогномического прочтения» киноповествования, своеобразными «морфемами» которого становятся такие средства выразительности как жесты и мимика.

Ключевые слова: фильм, лингвистика, текст, тело, нарратив, «физиогномическое прочтение».

У даній статті розглядається питання семантичної одиниці кінооповідання в кіномистецтві. В якості мовної одиниці фільму висувається тіло. Йдеться про семиотичні функції тіла в кіно – тіла як нарративної структури. У контексті заявленої проблематики окремо розбирається традиція «фізіогномічного прочитання» кінооповідання, своєрідними «морфемами» якого стають такі засоби виразності як жести та міміка.

Ключові слова: фільм, лінгвістика, текст, тіло, нарратив, «фізіогномічне прочитання».

In this paper we consider a problem of the semantic unit in the cinematic narration. We put forward body as a linguistic unit of the film. It means that body has its semiotic function in a film – body stands for narrative structure. In the context of the stated problems we analyze the tradition of "physiognomic reading" of film narration. Gestures and facial expressions sort of "morphemes" of the cinematic language.

Key words: film, linguistics, text, body, narrative, «physiognomical reading».

С самого начала утверждения кино в качестве оригинального вида искусства теория искусства обозначает кинематограф как довольно примитивную форму изложения истории средствами изображения (речь идет о *немом кино*).

Первые попытки концептуализации кинообразов в качестве нового языка возникли на заре теории кино. «В интереснейшем анонимном эссе «Кинематографический вопрос», изданном в Лилле еще в 1912 году, совершенно ясно утверждалось, что кино возвращает человека на первобытную стадию коммуникации – «доустного» и «дописьменного» языка. Основой киноязыка провозглашался жест, из которого якобы возникло слово. Новая кинематографическая речь, по мнению автора эссе, становится возможной благодаря осуществлению записи “естественной первобытной и практически универсальной речи жестов”» [6, с. 168] Таким образом, жест провозглашается основой киноязыка, из которого затем возникает слово. Кинематографическая речь возникает в ситуации естественного первобытного и практически универсального языка жестов.

Очевидно, что полем для анализа киноязыка выступит фильм (кинотекст как таковой), поскольку именно фильм выступает пространством, в котором функционируют языковые единицы – совокупность кинообразов, динамика которых создает оригинальную грамматику кино.

После семиотических опытов Ролана Барта становится очевидно, что фильм вполне оправдано может восприниматься в качестве текстуального пространства в контексте частной интерпретативной стратегии. Но специфика кино, заключенная в подвижности создаваемых им образов, поставила под сомнение буквальное соответствие «фильма-текста» понятию «текста» как такового. Реймон Беллур указывает на то, что «фильм-текст» в своем роде – недостижимый текст. Принципиальная «нецитируемость» фильма приводит его к мысли, что слово «текст» в применении к фильму является метафорой. Беллур указывает, что единственная возможность цитировать фильм в письме – это воспроизводить «фотограммы» из фильма: «Стоп-кадр или воспроизводящая его фотограмма – суть фикции; разумеется, они не прекращают бег фильма, но они парадоксально позволяют ему течь в качестве текста» [4, с. 228].

Важным свойством кинотекста является его «креолизованность» [* 1]. Кинотекст формируется благодаря синтезу нарративности, которую он берет у литературы, и сингулярности визуальных образов, которую заимствует у изобразительного искусства. Таким образом, *повествование с помощью изображения* является основным свойством кинотекста. Подтверждение этому находим у Лотмана: «<...> динамический нарративный (повествовательный) текст, который, когда он осуществляется средствами изображений, зримых иконических знаков, составляет сущность кино» [7, с. 34].

Изображая человека, кинематограф превращает внешний облик героя в фрагментарный нарратив. А технические возможности кинематографа позволяют этот облик разделять на составляющие и выстраивать их в определенной последовательности. Как отмечает М. Ромм, «<...> за кинематографического актера какую-то часть работы делает его лицо, а если оно правильно снимается оператором, то очень большую часть работы» [8, с. 245] Именно акцентирование внимания зрителя на отдельных деталях внешности, тела актера и составляет предмет нашего обсуждения. Будучи структурной единицей кинотекста, тело (с его выразительными средствами – жестами и мимикой) является основным носителем «креолизованного» значения.

Впрочем, Андре Базен не считает тело человека необходимым в кино. «Театр без человека не существует, – пишет Базен в своей работе «Что такое кино?» – тогда как кинематографическая драма может обойтись без актеров. В кино драматическую силу могут обрести хлопнувшая дверь, лист, летящий по ветру, волны, лижущие берег. Некоторые шедевры кино используют человека лишь как аксессуар – в качестве статиста или для контрапункта с природой, являющейся воистину центральным персонажем» [2, с. 172]. И если в театре драма исходит от актера, то в кино первичны неодушевленные предметы, выступающие опорой драматургического рычага.

Такую второстепенность образа человека Базен объясняет тем, что техника кинематографа открывает драматическое измерение *декораций*. Вместе с тем, фигура актера не всегда умаляется в пользу природы. Например, в кинохронике, которая исторически предшествует игровому кино, значимость человека и окружающих его предметов одинакова, человек как бы уравнивается с другими объектами. Здесь

значение поровну распределяется между всеми объектами. Иногда же оно сосредоточено не в людях, а только в предметах. «Так, например, – пишет Ю. Лотман, – в знаменитом «Прибытии поезда» братьев Люмьер основной носитель значений и, если можно так выразиться, «главное лицо» – поезд. Люди мелькают в кадре, исполняя роль фона события. Это связано с двумя обстоятельствами: подвижностью вещей и их подлинностью – им приписывается та же мера реальности, что и людям. В театре действующие лица и окружающий их мир: декорации, реквизит – составляют два уровня сообщения с принципиально различной мерой условности и разной смысловой нагрузкой. Люди и вещи обладают на сцене совершенно различной свободой перемещения. Не случайно в фильме бр. Люмьер «Кормление ребенка» зрителей больше всего поразило движение деревьев. Это выдает инерцию театрального зрелища – подвижность человеческих фигур привычна и не вызывает удивления. Внимание привлекает необычность поведения фона, к которому еще применяются нормы театральной декорации» [7, с. 43].

Таким образом, репрезентативные схемы кинематографа далеко не всегда центрируются вокруг образа человека. Вместе с тем, тело как таковое может претендовать на статус синтаксической единицы киноязыка. Тело в кинонарративе выполняет роль своеобразной «морфемы» – универсального выразительного средства, которое затем идеологизируется в рамках конкретного дискурса. Оно выступает в качестве повествовательной единицы. Барт пишет, что кино – это текст, «переведенный на язык “движущихся изображений”». Для Деррида «снимать кино» означает «снимать слова». [* 2] Таким образом, Барт и Деррида отстаивают идею универсальности семиотических процедур, в связи с которой принципы структурного лингвистического анализа могут вполне успешно выполнять роль семиотического органа теории кино.

Появление человека на экране создает новую в семиотическом отношении ситуацию – новый язык. В отличие от театра, в котором присутствует рассказ, повествовательная структура фильма основана на телесных выразительных средствах. Само собой, речь идет о *немом домонтажном кино*. Если Делез сам кинематограф и все новшества, привнесенные в поле искусства в связи с его развитием, мыслит крайне позитивно, то Роман Якобсон в статье «Конец кино?» оценивает открытие звукового кино как утрату выразительных средств, найденных в «немой» период. Звуковое кино, как считает Якобсон, возвращает кино к театру и литературе. Немое кино не испытывало недостатка в средствах выражения для того, чтобы сказать все, что потребуется. Ведь «немой» не означает «не имеющий языка». С появлением звука и монтажа тело не теряет свою значимость, но теряет исключительность. В звуковом кино тело теряет статус морфемы – атомарной единицы киноязыка, из средства изображения становится объектом изображения.

Конечно, было бы грубой ошибкой утверждать, что тело является исключительным выразительным средством в кино. Тем не менее, преимущественно все языковые приемы игрового кинематографа носят телесный характер – на первый план так или иначе выводится фигура актера-персонажа. Лотман пишет: «Только кино – единственное из искусств, оперирующих зрительными образами, – может построить фигуру человека как расположенную во времени фразу» [7, с. 28]. В рамках семиологии театра Анна Юберсфельд интерпретировала тело актера как тело, не имеющее иной формы бытия, помимо знаковой: «наслаждение зрителя в том, чтобы читать и перечитывать “письмо тела”». Можно заключить, что хотя в звуковом кино (как и в театре) тело уже не выступает в качестве универсальной языковой «морфемы», оно, тем не менее, не теряет своей знаковой функции. Таким образом, даже в звуковом игровом кино тело человека занимает центральное место среди иных средств выразительности. Непосредственно фигура актера, мимика, жесты в теории кино рассматриваются как система сложных культурных знаков.

Вместе с тем, развитие изобразительных средств немое кино было связано с отрицанием традиционной театральной изобразительности. Например, Антонен Арто видел большой потенциал кинематографа именно в отсутствии слова. В области театра Арто выступает за преодоление слова, за «освобождение» текста в новом «вещном» языке знаков,

которые он уподоблял египетским иероглифам. Деррида в работе «Письмо и различие» показал, что для Арто слово произнесенное – это нечто, украденное у тела. Арто стремится к такой коммуникации, где «слово стирается жестом». Отсюда и идея театра без репетиций, театра абсолютной непосредственности, театра без текста – пространства чистого перформанса. «К разговорному языку я добавляю иной язык и пытаюсь вернуть его древнюю магическую действенность, его колдовскую, целостную действенность языку речи, таинственные возможности которой были позабыты. Когда я говорю, что не буду играть написанных пьес, я имею в виду, что не стану играть пьес, основанных на письме и речи, что в спектаклях, которые я покажу, будет преобладать физическая составляющая, которую невозможно зафиксировать или записать в привычном языке слов, и что даже проговариваемая и записанная часть будет таковой в новом смысле» [5, с. 302]. Немое кино стало для Арто возможностью реализовать «утопию языка без похищенного у тела слова, языка “непосредственно воздействующего на воображение без разделения между звуком и смыслом, столь свойственного языку”» [11, с. 45]. [* 3]

Арто однозначно выступал за замену фонетической речи в театре речью «иероглифической». В «Первом манифесте театра жестокости» он писал: «В остальном следует найти новые средства для записи этой речи (акустической) либо с помощью средств, родственных музыкальной нотации, либо на основе использования шифрованной речи» [1, с. 143]. При этом человеческое тело Арто предполагает возвести в степень знака.

Деррида отмечает, что концепция иероглифа у Арто тесно связана с фундаментальной трансформацией идеи репрезентации. Представление слова заменяется «разворачиванием объема, многомерной среды, опыта, производящего свое собственное пространство» [5, с. 348]. Деррида обозначает эту замену как «закрытие классической репрезентации» или иначе – «создание закрытого пространства первичной репрезентации». «Первичной» в данном случае означает – жестовой, дословесной. Эта первичность жеста согласуется и с другой его характеристикой – непосредственностью; в свою очередь, слово, которое является условным знаком, открывает опосредованную коммуникацию.

Проблема выразительности, телесного жеста как первой формы киноязыка выносится в центр внимания и распространяется в теории кино. Фильм описывается как физиогномический текст, состоящий из подвижных жестикуляционных и мимических знаков. Это свойственно не только немому кино, но и звуковому. Плоскостность кинообраза вынуждает к разворачиванию игры на «поверхности» лица актера. Рождение смысла из жеста, движения, тактильности придает тексту игрового фильма телесный характер. Именно поэтому чтение текста становится физиогномическим. Возьмем хрестоматийный пример из фильма «Броненосец потемкин»: во время похорон вдохновителя восстания на броненосце зритель видит взволнованное население Одессы, которое поддерживает команду революционного корабля. Сжатый кулак показанный крупным планом, означает негодование, сдерживаемый гнев, решимость. Как замечает Барт: «<...> он [кулак] “символизирует” рабочий класс, мощь и волю. Благодаря семантическому чуду этот кулак, увиденный чуть таинственно (рука сначала просто свисает вдоль тела и только потом сжимается, твердеет и одновременно “мыслит” и свой будущий бой, и свое терпение, и осторожность), не может быть принят за кулак бандита или фашиста. Это именно и прежде всего кулак пролетария» [3, с. 178].

Бела Балаш рассматривает киноязык как модернизированную физиогномику. В своей книге «Видимый человек» он предполагает, что экран делает универсальные чувства понятными всем благодаря универсальным знакам выражения – жестам и мимике. В работе «Физиогномика» он пишет: «Лица других людей подобны стеклянной маске, сквозь которую мерцает другое – более истинное, сокровенное лицо. (Иногда оно скрыто даже за двумя масками). Я вижу расстояние между маской и скрытым лицом. Это как раз и есть человеческий характер: удаленность от самого себя, отношение к самому себе. И у всего этого – тысячи форм» [10, с. 185]. Видимое зрителю лицо актера здесь понимается как маска, как нечто «удаленное от самого себя», отчужденное, вынесенное наружу. Но это отчуждение маски вовне может пониматься как перенесение интимного, внутреннего – во внешнее. Это удаление лица (в виде маски) от человека есть не что иное, как трансформация лица в текст.

Мимика и физиогномика преимущественно выражают внутренние импульсы. Они, конечно, могут артикулироваться в речи, однако находят непосредственное выражение через

проявление в структурах телесного. Георг Кристоф Лихтенберг, один из критиков «физиогномического прочтения», отрицал возможность «чтения по лицам» в силу перегруженности лица взаимопротиворечащими, сталкивающимися друг с другом текстами. Для него лицо предстает как наложение «палимпсеста» и зеркала. Один текст отражает внешние воздействия, другой проявляет глубинные структуры, что создает дополнительное смешение смыслов. По аналогии с палимпсестом соотносятся фотограмма и фильм у Ролана Барта: фотограмма не извлекается из материи фильма – она является фрагментом второго текста, значение которого не выходит за пределы фрагмента.

Если перенести на кинематограф (в том числе – и на технику монтажа) отношения «лицо – зеркало», то кино выдает отраженные значения за внутренние. Работая в режиме зеркала, лицо на экране предстает как палимпсест. Обратимся к классическому примеру из фильма «Огни большого города» – это финальная улыбка героя Чаплина в сцене, где его узнает обретшая зрение цветочница. Л. Шеффер в работе «Размышления о лице в кино» так анализирует этот момент: «Трудность “снятия мерки” с чаплиновской улыбки заключается в том, что она не только реактивна, но и рефлексивна. Чаплиновское лицо отражает также и восприятие себя некогда слепой героиней. Парадоксальным образом улыбка оказывается одновременно и направленной вовне, и отсылающей к себе» [10, с. 193]. Подобная двойственность смыслов очень важна для кино. Зеркальность монтажа играет принципиальную роль в изображении тела человека в фильме, выдвигает на первое место роль взгляда и обмена взглядами. Это помещает героя фильма в ситуацию постоянного самоанализа через контакт с «другим». Шеффер отмечает, что в этом случае показательным является свойство кинематографа смешивать *реактивные* и *рефлексивные* мимику и жесты. Таким образом, включение физиогномики в структуру фильма осуществляется за счет семантического удвоения жеста, которое происходит благодаря искусству монтажа. Лицо превращается в модель функционирования монтажа. Человек на экране становится «человеком смыслопроизводящим». Ведь именно человеческое лицо, благодаря своей мимике, соединяет внешние и внутренние значения – реакцию и рефлекссию.

Таким образом, в ситуации немого кино система киноязыка выстраивается как невербальная нарративная стратегия. В ситуации «языка без слова» роль синтаксической единицы киноповествования берет на себя человеческое тело (прежде всего, это касается движения игрового кино). Вместе с тем Ролан Барт (а вслед за ним – Жак Деррида) отмечает, что этот уникальный в своем роде иконический язык подчиняется общим схемам семиотического анализа, обозначенным в структурной лингвистике. На основании этого мы уподобляем роль тела в киноязыке «морфеме» вербальных языковых систем; тело в немом кино становится синтаксической единицей повествования.

В процессе освоения визуальных образов и их связей вырабатывается специфическая азбука немого кинематографа, алфавит особых выразительных движений – основываясь на этом, Лихтенберг предлагает оригинальную технику «физиогномического прочтения» немого кино.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Термин «креолизованный текст», был введен лингвистами Ю. А. Сорокиным и Е. Ф. Тарасовым (1990): это «тексты, фактура которых состоит из двух негомогенных частей (вербальной языковой (речевой) и невербальной (принадлежащей к другим знаковым системам, нежели естественный язык)». В качестве примеров авторы приводятся кинотексты, тексты радиовещания и телевидения, средства наглядной агитации и пропаганды, плакатов, рекламные тексты [9, с. 180-181].

* 2. Подробнее о книге Ж. Деррида «Снимать слова» см.: Кино и его призраки. Интервью с Жаком Деррида // Журнал «Сеанс». – Вып. 21/22, 2004.

* 3. В истории кино Арто наиболее известен как актер (снялся примерно в пятнадцати фильмах). Он играл во многих значительных фильмах: в «Наполеоне» Ганса Марата, «Страстях Жанны д'Арк» Дрейера, появлялся в «Деньгах» Л'Эрбье, «Трехгрошовой опере» Пабста и др. Мало известен тот факт, что Арто является автором семи сценариев, из которых экранизован был только один – «Раковина и священник» (1927, режиссер Жермен Дюлак). Арто планировал организовать собственную студию кино и с ее помощью воплощать свои проекты по созданию

«нового кінематографа». Его оригінальним средством воздействия должен был стать ускоренный ритм и «гипнотизирующая» повторяемость кадров и мотивов. Сюжеты его сценариев разнообразны – это и фарс, и мрачная фантастика. Свое стремление воздействовать на публику шоковыми методами Арто объяснял желанием вывести зрителя из своеобразной «социальной летаргии», открыть ему глаза на трагичность и безысходность жизни в буржуазном обществе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арто А. Театр и его Двойник / Антонен Арто; [пер. с франц.; составл. и вступит. статья В. Максимова; коммент. В. Максимова и А. Зубкова]. – СПб.: Симпозиум, 2000. – 440 с.
2. Базен А. Что такое кино: [сб. статей] / Андре Базен; [вступ. ст. И. Вайсфельда; переводы с фр. В. Божовича (книга I) и Я. Эпштейн (книги II, III, IV)]. – М.: Искусство, 1972. – 384 с.
3. Барт Р. Третий смысл: Исследовательские заметки о нескольких фотограммах С. М. Эйзенштейна / Ролан Барт; [пер. с фр.] // Стрoение фильма: [сб. статей] / [сост. К. Разлогова]. – М.: Радуга, 1984. – С. 176-188.
4. Беллур Р. Недостигаемый текст / Раймон Беллур; [перевод с фр. М. Ямпольского] // Стрoение фильма: [сб. статей] / [сост. К. Разлогова]. – М.: Радуга, 1984. – С. 221-230.
5. Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида; [пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина; сост. и общая ред. В. Лапицкого]. – СПб.: Академический проект, 2000. – 432 с.
6. Из истории французской киномысли: Немое кино 1911-1933 гг. / [пер. с фр.; предисл. С. Юткевича]. – М.: Искусство, 1988. – 317 с.
7. Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Об искусстве. – СПб.: Искусство-СПб, 1998. – С. 287-372.
8. Ромм М. Беседы о кинорежиссуре / Михаил Ромм; [сост. и ред. Н. Б. Кузьмина, Г. Б. Марьямов, Л. П. Погожева]. – М.: Союз кинематографистов СССР; Бюро пропаганды советского киноискусства, 1975. – 264 с.
9. Сорокин Ю. А.. Креолизованные тексты и их коммуникативная функция / Ю. А. Сорокин, Е. Ф. Тарасов // Оптимизация речевого воздействия. – М., 1990. – С. 180-196.
10. Ямпольский М. Б. Видимый мир. Очерки ранней кинофеноменологии / М. Б. Ямпольский // Киноведческие записки. – Москва: НИИ киноискусства, 1993. – 216 с.
11. Ямпольский М. Б. Память Тиресия. Интертекстуальность и кинематограф / М. Б. Ямпольский. – Москва: РИК «Культура, 1993. – 456 с.

УДК 141.7+130.3+124.5

Пустовіт Н. В.

Національний аерокосмічний університет ім. М. Є. Жуковського «Харківський авіаційний інститут»

ДО ПИТАННЯ АКСІОСФЕРИ В ПАРАДИГМІ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА Д. БЕЛЛА

У статті розглянуто такі виміри постіндустріального суспільства: економіка послуг, технократія, теоретичні знання, технологія прогнозування та інтелектуальна технологія. Установлено, що виміри постіндустріального суспільства можуть бути потенційними детермінантами його аксіосфери; природа аксіосфери постіндустріального суспільства зумовлена такими соціальними трансформаціями: демографічним «вибухом» та утворенням мегаполісів, появою консюмеризму, науково-технічною революцією, розвитком кінематографу, реклами та експансією європейського модернізму.

Ключові слова: аксіосфера постіндустріального суспільства, інформаційно-комунікаційні технології, інформація, комунікація, консюмеризм, соціальні виміри, соціальні трансформації, технократія, транзитивність.

В статье рассмотрены такие измерения постиндустриального общества: экономика услуг, технократия, теоретические знания, технология прогнозирования и интеллектуальная технология. Установлено, что измерения постиндустриального общества могут быть потенциальными детерминантами его аксиосферы; природа аксиосферы постиндустриального общества обусловлена такими социальными трансформациями: демографическим «взрывом» и образованием мегаполисов, возникновением консюмеризма, научно-технической революцией, развитием кинематографа, рекламы и экспансией европейского модернизма.

Ключевые слова: аксиосфера постиндустриального общества, информационно-коммуникационные технологии, информация, коммуникация, консюмеризм, социальные измерения, социальные трансформации, технократия, транзитивность.

The service economy, technocracy, theoretical knowledge, forecasting technology and intellectual technology have been considered in this paper. It is stated, that these dimensions might be the potential determinants of axiosphere of post-industrial society. It is also stated, that the nature of the axiosphere of post-industrial society is stipulated by the following social transformations: demographic explosion and forming the cities, the emergence of consumerism, scientific and technical revolution, the development of cinematograph, advertising and expansion of European modernism.

Key words: axiosphere of post-industrial society, information and communication technologies, information, communication, consumerism, social dimensions, social transformations, technocracy, transitivity.

Д. Белл одним з перших почав досліджувати суспільні трансформації 60-70-х рр. ХХ ст. Він запропонував теорію постіндустріального суспільства. Аби підкреслити транзитивний характер цього соціуму, Д. Белл умисно уникнув конкретики у своїй дефініції. Незважаючи на те, що центральним елементом постіндустріального суспільства є теоретичні знання, соціолог відмовився від поняття інформаційного суспільства або ж суспільства знань. На нашу думку, транзитивність простежується й у системі цінностей постіндустріального суспільства, тобто це уже не цінності індустріального суспільства, але ще й не нова ціннісна парадигма. У теорії соціолога, на наш погляд, добре експліковано процес виходу аксіосфери за межі релігійної парадигми, від обмеження та самопожертви до благодіяння та щастя, від протестантської етики до гедонізму. Це дозволило нам краще зрозуміти ймовірний історичний фон, на тлі якого формується аксіосфера сучасного суспільства. Проаналізувавши теорію Д. Белла, ми спробували встановити природу походження цінностей транзитивного періоду (на прикладі американського суспільства). З огляду на вищесказане, ми *актуалізуємо* ретроспективний аналіз теорії постіндустріального суспільства Д. Белла.

Мета та завдання статті – проаналізувати теорію постіндустріального суспільства у просторово-часовому континуумі, дослідити соціальні виміри, суспільні трансформації та природу аксіосфери постіндустріального суспільства.

Дослідженням цінностей транзитивного періоду аспектино займалися такі учені: Ф. Уебстер («Теорії інформаційного суспільства») [1], К. Кумар («From Post-Industrial to Post-Modern Society») [4], Г. Маккей («Investigating the Information Society») [5], М. Вотерс («Daniel Bell») [7]. В основу статті покладено такі наукові праці Д. Белла: «The Coming of Post-Industrial Society» [2], «The Cultural Contradictions of Capitalism» [3].

Д. Белл популяризує свою концепцію постіндустріального суспільства у науковій праці «The Coming of Post-Industrial Society», у якій дослідник характеризує мінливу природу сучасного суспільства, зокрема в США та інших розвинутих європейських індустріальних країнах. «The concept of the post-industrial society deals primarily with changes in the social structure, the way in which the economy is being transformed and the occupational system reworked, and with the new relations between theory and empiricism, particularly science and technology» [2, с. 13] [* 1].

Розвиваючи свою наукову думку, Д. Белл відмовляється від марксистського підходу, який сфокусований на системі стратифікації та експлуатації капіталу. Натомість соціолог заявляє, що західні економіки є деіндустріалізованими, у цьому контексті спостерігається абсолютне та відносне зниження рівня виробничої зайнятості. Ф. Уебстер вважає, що методологія Д. Белла носить антихолоїстський характер. Він заперечує холізм, прибічники якого розглядають суспільство як єдину динамічну систему. Дослідник розділяє суспільство на такі дискретні сфери: природу, технологію та власне суспільство. У свою чергу, суспільство

поділене на три дискретні виміри: соціальну структуру, політику та культуру. У зв'язку з цим, постіндустріальне суспільство виникло внаслідок трансформаційних процесів не стільки у сфері політики чи культури, скільки в його соціальній структурі, зазначає Д. Белл. Більше того, ці сфери є автономними, зміни в одній не завжди обумовлюють зміни в іншій. Вони подані як замкнуті системи, функціонування яких не залежить одна від одної. Соціальна структура охоплює технологію, економіку та систему зайнятості. Головний принцип соціальної структури – це функціональна раціональність, яка передбачає обмеження витрат та оптимізацію виробництва, тобто ефективність та продуктивність. На відміну від своїх попередників, доіндустріального та індустріального суспільств, у постіндустріальному суспільстві домінує економіка послуг та професійна зайнятість. Центральними поняттями виступають відносини між людьми та інтелектуальна технологія, основою якої є інформація та інформаційно-комунікаційні технології, які виникають поряд з традиційною машинною технологією [1, с. 48]. На нашу думку, комунікація, інформація та ІКТ конструюють нову реальність постіндустріального суспільства, суттєво впливаючи на ціннісні орієнтири людини у новому інформаційному просторі.

Для розуміння природи цінностей постіндустріальної епохи доцільно спершу розглянути виміри постіндустріального суспільства та цінності, які вони, на наш погляд, детермінують. Першим виміром є економіка послуг. Mackay asserts that «Bell does not really define what he means by a «service», only contrasting it with the «goods» of industrial society» [5, с. 26]. Roberts asserts that services are «consumed simultaneously with their production, they cannot be stored and are intangible» [6, с. 2] [* 2].

На думку Д. Белла, основною тенденцією постіндустріального суспільства є розширення медичного обслуговування та системи освіти, котрі покликані підтримувати уряд та компенсувати недосконалість ринку. Фінансове зростання, обумовлене раніше індустріальною фазою розвитку людства, впливає на майбутні прибутки та фінансові можливості, поступово виникають й так звані «потреби у розкоші», тобто послугах готелів, ресторанів та розвагах [2, с. 127-128]. На наш погляд, послуги стають цінними, вони набувають соціального значення, обумовлюють добробут як окремих громадян, так й держави у цілому. Вони мають не лише локальне застосування (в економіці), а й глобальне (суспільно-корисне).

Окрім економіки послуг, Д. Белл артикулює думку про існування й інформаційної економіки. Соціолог фокусується на первинному та вторинному секторах моделі Пората. Д. Белл заявляє, що банківська справа, освіта та індустрія реклами є причинним локусом інформаційної економіки. Провівши кількісний аналіз інформаційних секторів, вчений робить висновок про те, що інформація є стратегічним ресурсом постіндустріального суспільства. З огляду на це, про постіндустріальне суспільство можна говорити як інформаційне [2, с. 467]. Економіка послуг залишає свій відбиток на структурі ринку праці, акцентуючи увагу на роботі в офісах, сфері освіти та управління, призводить до появи «білих комірців», зайнятих інтелектуальною працею. У зв'язку з появою економіки послуг, пріоритетним статусом інформації, у постіндустріальному суспільстві формується нове уявлення про сутність праці. Якщо в індустріальному суспільстві на ринку праці домінували робітники заводів, фабрик, комбінатів, то в постіндустріальному – «білі комірці». В індустріальному суспільстві цінною була фізична праця, в постіндустріальному – розумова. В окремих випадках ідея інтелектуальної праці може бути розглянута нами як національна, оскільки це той фактор, який консолідує навколо спільної мети, досягнення якої приносить користь як окремому громадянину, так й державі в цілому. Така держава якісно відрізняється від інших, тих, які залишаються на тому ж рівні, стадії розвитку, тому що інтелектуальний потенціал та інтелектуалізація окремих сфер характерна для високорозвинених держав, з необмеженими інтелектуальними можливостями.

Другим виміром постіндустріального суспільства є технократія, ядром якої виступають вчені та інженери. Завдяки системі освіти та перекваліфікації вони здобувають знання та навички, необхідні для того, щоб забезпечити функціонування постіндустріального суспільства [2, с. 17-18]. Ці процеси тісно пов'язані зі зростанням обсягів інформації та прискоренням руху інформаційних потоків. Ключовим фактором під час роботи з інформацією є планування. У постіндустріальному суспільстві планування орієнтоване не лише на інформаційний простір, а й безпосередньо на суспільство. Якщо провести аналогію з

біологічними системами, то атрибутивом будь-якого суспільства є гомеостаз. Планування це той механізм, який дозволяє зберігати відносну стійкість параметрів структури та функцій. Планування забезпечує високий рівень контролю над соціально-економічними та політичними явищами. Професійна діяльність набуває людино-орієнтованого характеру, головною місією постіндустріального суспільства стає турбота про майбутні покоління. На наш погляд, ціннісними настановами постіндустріального суспільства можуть бути такі: підтримання порядку у всіх сферах життя, продуманість дій, дотримання правил, встановлених вищими інституціями. Крім того, абсолютне заперечення анархії як політичного режиму призводить до того, що людина чітко розуміє як функції та можливості держави, так і своє місце та призначення у соціумі. Планування виробляє у професіоналів певні моделі суспільних феноменів та взаємовідносин, алгоритми дій у конкретних ситуаціях. Упорядкування суспільного призводить до упорядкування індивідуального, структурованості картини світу. Проте планування зовсім не означає, що суспільний розвиток підпорядкований лінійним законам, він циклічний, можливі суттєві відхилення від обраного курсу, тому людина повинна розробляти власні альтернативи розвитку подій.

Третій вимір постіндустріального суспільства обумовлений зростанням ролі інформації та знань. Це теоретичні знання, центральний елемент теорії Д. Белла. Інформація – це оброблення даних в найширшому значенні слова, знання – організований набір фактів або ідей, поданий обґрунтованим судженням або результатом дослідження, який передають через комунікаційні канали у систематизованій формі. Відмінною рисою постіндустріального суспільства є зміна сутності самих знань. Теоретичні знання – абстрактні, загальні знання, які проливають світло на різноманітні області досвіду, протилежність емпіризму прикладних знань індустріалізму. Bell offers an operational definition of knowledge, to measure its growth: «Knowledge is that which is objectively known, an intellectual property, attached to a name or group of names and certified by copyright or some other form of social recognition (e. g. publication)» [2, с. 18-20] [* 3]. Такі знання набувають статусу власності, матеріалізовані засобами мови, рухаються по комунікаційним каналам та можуть зберігатися у спеціальних сховищах. Д. Белл позиціонує теоретичне знання як центральний елемент постіндустріального суспільства. Він наводить дві причини у підтримку своєї точки зору. Перша причина полягає у тому, що теоретичні знання розглядають як випадковий агент, який об'єднує науку та технологію з метою покращити якість наукових досліджень та впровадити інновації. Друга причина – сфера знань надає велику кількість робочих місць та становить вагомий частку у валовому національному продукті. У контексті третього виміру постіндустріального суспільства цінністю, на нашу думку, є інформація та знання, оскільки вони визначають траєкторію розвитку суспільства. Актуальним є вислів: «Хто володіє інформацією, той володіє світом». Володіння, користування та розпорядження інформацією та знаннями – тренд постіндустріального суспільства. Інформація та знання, як абстрактна, ідеальна субстанція, впливають на вироблення життєвих орієнтирів та системи цінностей у цілому.

Четвертий вимір тісно пов'язаний з теоретичними знаннями, оскільки на їх підставі здійснюють технологічне прогнозування або планування технології. Під цим слід розуміти оцінювання рівня та планування технологічної експансії з метою попередити та усунути небажані наслідки за допомогою альтернативних технологій. Цей процес повинен бути координуваним та контрольованим уповноваженими на те інституціями. Четвертий вимір дозволяє раціоналізувати використання технології з мінімальними затратами ресурсів та максимальною користю. В умовах постіндустріального суспільства важливо оптимізувати виробництво. Цей фактор часто не враховували в індустріальному суспільстві, у якому тривалий час переважав екстенсивний, а не інтенсивний характер праці.

Планування супроводжує інтелектуальна технологія, п'ятий вимір постіндустріального суспільства. У її основі лежать інформація та знання, інтегровані з комп'ютерами та системами передавання інформації, які застосовують під час прийняття управлінських рішень. Д. Белл стверджує, що комп'ютери це своєрідний ключ до розв'язання складних проблем, оскільки вони дозволяють враховувати різноманітні змінні та визначати їх комбінації.

На наш погляд, п'ять вищеперахованих вимірів є детермінантами постіндустріального суспільства, а його архітектоніка подана крізь призму вимірів соціальної реальності. Bell declares post-industrial society as «changeover from a goods-producing society to an

information or knowledge society; and in the modes of knowledge, a change <...> from empiricism <...> to theory and the codification of theoretical knowledge for directing innovation and the formulation of policy» [2, с. 487] [* 4].

Концепція Д. Белла – це спроба спроектувати модель суспільства, яке прийшло на зміну індустріальному. Він запропонував її як аналітичну конструкцію, а не характеристику конкретного суспільства. З огляду на це, вона має ряд недоліків. Перш за все, вчені піддають сумніву утопічне бачення суспільства як турботливого та людино-орієнтованого. Воно здається, в деякій мірі, ілюзорним та непереконаливим. Планування добробуту суспільства та «нова свідомість» здаються ідеальними категоріями. У постіндустріальному суспільстві виникають проблеми, пов'язані зі спостереженням через бази даних, електронні засоби потенційного тоталітарного контролю, порушенням прав людини. Крім того, у багатьох випадках інформація є тим фактором, який викликає інформаційну бідність, нерівність, дискваліфікацію професійної діяльності. Критиці підлягає й антихолізм Д. Белла. Так, Ф. Уебстер стверджує, що автономність соціальної структури, політики та культури абсолютно суперечить природі суспільства. Суспільний розвиток можливий завдяки єдності структур, їх взаємопроникненню та взаємодії. Ф. Уебстер так пояснює застосування антихолістського підходу: по-перше, це дозволяє Д. Беллу висловлювати суперечливі думки одночасно. Учений говорить про себе як «про консерватора в культурі, соціаліста в економіці та ліберала у політиці». Якщо Д. Белл визнає, що культура відокремлена від економіки, економіка – від політики і т. д., то він легко може заслужити довіру, виконуючи ці три ролі, на відміну від іншого вченого, якому може не вистачати логіки та послідовності. По-друге, радикальне роз'єднання різних сфер дозволяє Д. Беллу уникнути питань про те, як зміни в одній сфері впливають на іншу. Він робить лише припущення, що події в одній сфері викликають певні трансформації в іншій, проте не проводить подальшого аналізу, не заглиблюється в характер подібних взаємодій та їх наслідки. По-третє, Д. Белл не надає жодних доказів аби зміцнити свою наукову позицію, його антихолізм суперечить реальному стану речей. По-четверте, у постіндустріальному суспільстві розпадається й система цінностей, яку раніше підтримувало суспільство [1, с. 49]. Незважаючи на антихолізм, все ж вченому неможливо обійти розуміння суспільства як єдиного цілого. Д. Белл зацікавлений в теорії про взаємозв'язок різних сфер не менше, ніж в теорії про їх дивергенцію.

Варто відзначити, що концепція соціолога пронизана гуманістичними мотивами, й людина у ній не є гвинтиком механізму, важливими є її потреби, переживання та сподівання. Проблеми, пов'язані зі станом навколишнього середовища, досягненнями у сфері науки та техніки, піклуванням про людей, які потребують допомоги, набувають все більшого значення у порівнянні з економічним прибутком та конкуренцією. Це свідчить про перехід від економізувального етосу (максимальне задоволення власного інтересу) до соціологізованого способу життя (спроби свідомо оцінити потреби суспільства на підставі чітко сформульованого «суспільного інтересу»). Згідно Д. Белла, постіндустріальне суспільство не лише людино-орієнтоване, воно націлене на консолідацію людей з метою працювати на благо всього людства, розв'язання не лише індивідуальних проблем, а й суспільних.

Окрім вимірів постіндустріального суспільства, які, на наш погляд, детермінують й цінності цього соціуму, для розуміння природи трансформацій системи цінностей варто розглянути культурні та релігійні передумови цих змін.

«Culture, for a society, a group, or a person, is continual process of sustaining an identity through the coherence gained by a consistent aesthetic point of view, a moral conception of self, and a style of life which exhibits those conceptions in the objects that adorn one's home and oneself and in the taste which expresses those points of view. Culture is thus the realm of sensibility, of emotion and moral temper, and of the intelligence, which seeks to order these feelings» [3, с. 533] [* 5].

Історично більшість культур та соціальних структур є цілісними, проте завжди існували невеликі групи, що виражали зрозумілі не кожному, в деякій мірі, девіантні цінності. Християнська культура є відносно стабільною завдяки упорядкованості рангів суспільства та церкви, ієрархії раю та пекла, вона переслідує спасіння як соціального, так і естетичного начал. З появою буржуа та буржуазної культури виникає специфічна соціальна структура, центральними категоріями у якій виступають праця та порядок.

У класичній соціальній теорії (Д. Белл має на увазі мислителів XIX – поч. XX ст.) культуру теж охарактеризовано як цілісну, таку, що має соціальну структуру. Як стверджував К. Маркс, спосіб виробництва детермінує виміри суспільного життя. Культура не може мати автономний статус, оскільки віддзеркалює «фундамент» суспільства. Більше того, у буржуазному суспільстві культура тісно пов'язана з економікою, тому що теж перетворилася на товар, її оцінюють на ринку, продають та купують у процесі обміну. У своїй науковій праці «Соціальна та культурна динаміка» П. Сорокін висловив думку про те, що культура інтегрована менталітетом людини, який поєднує форму та зміст, охоплюючи усі аспекти суспільного буття.

Ідейні трансформації культури обумовлені внутрішньою логікою її розвитку, є іманентними та автономними у культурній традиції. У цьому значенні нові ідеї та форми виникають внаслідок своєрідного діалогу або конфлікту між попередніми ідеями та формами. Культура взаємодіє з соціальною структурою, оскільки її твори циркулюють в ринковому середовищі. Ринок – це точка перетину культури та соціальної структури. Культурні трансформації обумовлені, з одного боку, змінами чуттєвих сприйнятів, з іншого, – перетвореннями в соціальній структурі. Наприклад, в американському суспільстві виробляються нові купівельні звички в умовах економіки споживання, протестантська етика та пуританський характер, як серцевини традиційної системи цінностей американського буржуазного суспільства, втрачають свої позиції. Підрив етики має відношення як до трансформацій соціальної структури, так й до трансформацій культури, що, у свою чергу, ослаблює довіру та легітимізацію праці та винагород. Американське буржуазне суспільство дезорієнтоване змінами та відсутністю нових етичних принципів, які б мали міцне підґрунтя. У своїй праці «The Cultural Contradictions of Capitalism» Д. Белл вивчає вплив модернізму та буржуазного порядку на американське суспільство, зокрема й систему цінностей [див.: 3].

Так, центральними елементами протестантської етики та пуританського характеру є праця, розрахунок, помірність, стримане ставлення до життя. Вони детермінують моральні настанови та соціальну репутабельність. Розпад протестантської етики був викликаний не стільки культурою постмодерну, скільки власне буржуазною системою економіки, точніше її вільним ринком. Це було головною причиною протиріч капіталізму в житті Америки, зазначає Д. Белл. Крім того, тривалий час протестантська етика була лише інструментом в руках моралістів та соціологів з метою переконання та міфологізації, а не конструювання біхевіоральної реальності. Протестантська етика та пуританський характер – світогляд жителів провінційних містечок, меркантильних ремісників. Невеликі міста були необхідні, аби посилити превентивні та каральні заходи у ворожому середовищі, координувати робочий процес та регулювати економіку. На думку Д. Белла, головними персоналіями американського духу були Джонатан Едвардс, пуритан, та Бенджамін Франклін, протестант.

Безвідносно до ірраціональних витоків пуританської ідеології, спільнота все ж керувалася раціональною моральністю, у якій моральний закон – холодна та добродісна необхідність. Стержнем пуританства був моральний порив регулювати щоденну поведінку, не тому, що люди були соціально небезпечними, а тому, що вони заснували свою спільноту на договірних умовах. Згода буда важливою для індивідів, які проживали на компактній території та постійно взаємодіяли між собою. Ураховуючи зовнішні небезпеки та психологічну напругу у відносно закритому мікросвіті, поряд з індивідуальними потребами все більше уваги зосереджували й на розв'язанні проблем спільноти. Саме договір зобов'язував кожного жителя поводитися зразково. До того ж, міста утворювалися в умовах дикої природи, прерій, люди зіштовхувалися з проблемами забезпечення та підтримання соціального порядку серед населення, у якому не винятком була девіантна поведінка та конфлікти. Міста з декількома сотнями сімей не мали змоги виганяти або відправляти за ґрати порушників закону. Вихід вбачали в налагодженні механізму громадського осуду, поширення чуток, публічного зізнання та покаяння. Подібні заходи перетворилися на широкомасштабну превентивну кампанію, котра дозволяла уникати порушення норм та громадського порядку у багатьох спільнотах. Ідея репутабельності – недовіра до легковажності, задоволення, випивки – глибоко укорінилися у свідомості людей, тривалий час зберігалася, навіть коли початкова матеріальна потреба відпала. Якщо спочатку праця та багатство були символом виборів, то пізніше їх трактували як символ репутабельності.

Як стверджує Д. Белл, інтелектуальна атака пуританства розпочалася в культурі в першій половині та в середині ХХ ст., ініційована молодими інтелектуалами групи Гарвардського університету, до якої належали В. Ліпман, В. Брукс, Дж. Рід та Г. Стернс. Так, В. Брукс артикулював необхідність в більш інклюзивній культурі, котра б відображала цінності іммігрантської Америки, афроамериканців, урбаністичного стилю життя, динаміку суспільства, тобто була б мультинаціональною. Європейський вітер приніс до берегів Америки модернізм з його лібералізацією суспільного життя, вивільненням від жорстких форматів, у які до цього було втиснуте суспільство. Лібералізація вплинула на мистецтво, театр, літературу, філософію. Молоді інтелектуали пропагували гедонізм, етику споживання на протигагу пуританства. Соціальні практики пуританства у невеликих містах були зміцнені через страх перед змінами. Зміни, у цьому контексті, передбачали виникнення нового стилю життя – бурхливого життя у великих містах, мультинаціональності та гріховності. Оскільки поняття респектабельності було під загрозою, нове вираження воно отримало в ідеї помірності.

Як зазначає Д. Белл, стиль життя регулюється певним набором цінностей, регламентованим відповідними інституціями (церквою, школою, сім'єю) та реалізованим в структурі характеру. Якщо цей стиль виражений гомогенною сукупністю індивідів, доцільно ввести в дискурс так звану «громадську групу». Стиль життя, ознаменований рухом за помірність, незважаючи на те, що виник дещо пізніше за пуританство, має свої витoki в протестантських доктринах промисловості, економії, дисципліни та стриманості, фундаменталістських церквах, його характерна риса – ідея обмеження. Крім того, невтручання стало частиною публічної моралі американського суспільства, способом асиміляції іммігрантів, бідних та людей з девіантною поведінкою в середньому класі. Наприкінці ХІХ ст. невтручання перетворилося на примусову зброю у руках тієї соціальної групи, яка втрачала свої провладні позиції. У випадку відмови урбаністичними групами від помірного стилю життя, в дію вступав закон, який зобов'язував дотримуватися норм. Проте Д. Белл констатує той факт, що соціальна структура Америки зазнала трансформацій, а ера маленьких міст підійшла до кінця. Цьому були свої пояснення. По-перше, континуальні демографічні зміни, що обумовили зростання урбаністичних центрів та перестановку політичних сил. По-друге, виник консюмеризм, який нівелював традиційну систему цінностей. Одним із ключових факторів трансформаційних процесів була науково-технічна революція, котра дозволила подолати ізолюваність та на початковому етапі інтегрувала країну в єдиний культурний та соціальний простір. Саме ці трансформації обумовили кінець пуританства як сукупності соціальних практик, здатних підтримувати традиційну систему цінностей.

Д. Белл також артикулював «прозоре життя», яке було результатом культурних трансформацій. Тобто культурні трансформації постіндустріального суспільства виступали певним «внеском», особливо по відношенню до масового споживання або розповсюдження предметів розкоші серед представників середнього та нижчого класів суспільства. Предмети розкоші перетворилися на необхідність, тому здавалося дивним, що звичайна річ колись перебувала в середовищі, недоступному простій людині.

Масове споживання розпочалося на початку 20-х рр. ХХ ст. та стало можливим завдяки революції у техніці та технології, перш за все – застосуванню електричної енергії у повсякденному житті, а також таким нововведенням: масове виробництво було поставлено на конвеєр, автомобілі стали доступними; продумані маркетингові ходи були своєрідним мистецтвом ідентифікувати групи покупців та спонукати їх купувати товари, розпалювати їх інтерес; кредитування остаточно розсіяло страх людей перед боргами, які були неприйнятними у протестантській парадигмі. Поступово закладався фундамент національного суспільства та спільної культури. Масове споживання означало прийняття ідеї соціальних змін та персональних перетворень, що, у свою чергу, наділило правоздатністю тих індивідів, котрі пропонували інноваційні рішення та були на декілька кроків попереду, як в культурі, так й у виробництві.

Символом масового споживання по праву вважається автомобіль, котрий сприяв встановленню та розвитку ділових відносин між віддаленими спільнотами. До цього кожне невелике місто покладалося виключно на власні ресурси, люди тривалий час перебували в одному оточенні, серед добре знайомих речей, а подорожі до інших міст перетворювалися на виснажливі експедиції. Завдяки автомобілю з'явилося безліч можливостей, відсутніх раніше.

Люди переосмислювали своє ставлення до інших людей та світу, виробляли нові ціннісні настанови.

Другим головним інструментом трансформацій у закритих містечках був кінематограф. Фільми мали неабиякий емоційний вплив. Вони виступали своєрідним «вікном у світ», моделлю соціальної реальності з її фантазійними інтенціями та ескапізмом. Вони пропагували культ молодості, що зробило свій відбиток на манерах поведінки та філософії життя дорослого населення. У повітрі витала ідея свободи. Така революція у суспільній свідомості остаточно підірвала традиційну моральність та духовність, формуючи нову ціннісну парадигму.

Д. Белл, крім автомобілів, кінематографа та радіо, вказує на феномен реклами як соціальної інновації. Д. Поттер зазначає, що зрозуміти сучасне суспільство без реклами практично неможливо, так само як й вивчати творчість середньовічних трубадурів без розуміння культу лицарства або ж діяча епохи Відродження без розуміння євангелістської релігії. Реклама всепроникаюча та всюдисуща. Вона реструктурувала центр тогочасного великого міста та популяризувала «палаючий бренд». Це був зразок нового стилю життя, передвісник нових цінностей. У рекламі, як й у моді, трендом стала гламурність та вишуканість. Оскільки економіка споживання втілена в предметах, явищах та процесах, людина, зазвичай демонструє матеріалізовані результати своєї діяльності. Просування вгору по соціальній драбині перестало бути метою, воно перетворилося на засіб адаптування до нового стилю життя, пронизаного абсолютним гедонізмом.

У мультинаціональному та мобільному суспільстві постіндустріального періоду реклама виконувала також й ряд посередницьких функцій. США, напевно, було першим повномасштабним суспільством в історії людства, котре активно розбудовувало новий культурний простір, більшість проблем статусу були зумовлені швидкими темпами встановлення нового культурного порядку. Головні соціальні інституції – сім'я, церква, система освіти – були покликані передавати з покоління в покоління традиції та звичаї суспільства. Проте внаслідок швидких змін люди не могли спроектувати власну модель поведінки, визначитися з власними смаками, тому потребували вже готової моделі. Оскільки у соціально мобільної людини не було необхідних вказівок яким чином отримати нові знання та як жити краще, її провідником в оновленому соціумі став кінематограф, телебачення та реклама. У нас складається враження, що система цінностей виробляється не у процесі безпосередньої інтеракції людей, переживання різних життєвих ситуацій, а на екрані та в журналах. У контексті постіндустріального суспільства цінності постають як готовий продукт, артефакт, створений людьми для людей. Більше того, це нагадує маніпулювання суспільною свідомістю, релокалізуванню людей в систему штучно сконструйованої моралі. Як зазначає Д. Белл, реклама почала грати більш витончені партії, ніж просто стимулювання потреб. Вона переслідувала мету опосередковано навчити людей як одягатися, які місця відвідувати, як вести господарство, раціонально розпоряджатися коштами, фактично, навчити стилю життя, який відповідає новим соціальним стандартам. Деяко пізніше зміни охопили архітектуру сім'ї, мораль, порушили питання про роль дітей та молоді як незалежних споживачів у суспільстві та соціальну значимість особистих досягнень у різних сферах життя.

Революційним рішенням вважалася активація механізму кредитування. Незважаючи на те, що кредитування частково практикували в Америці до Першої світової війни, воно мало неоднозначну репутацію. По-перше, кредит був розрахований для категорії населення, котра не могла покрити основних витрат. Його розглядали як прояв фінансової нестабільності. По-друге, для середнього класу він символізував борг, а це було неприпустимо для протестантської доктрини. Пізніше слово «борг» замінили словом «кредит», який сформував у свідомості людей позитивні думки про нові фінансові можливості, а не апокаліптичний фінансовий крах. Якщо людина прагнула придбати деякий товар, їй не обов'язково було обмежувати себе, аби накопичити необхідну суму, вона могла скористатися кредитом та задовольнити свої потреби відразу ж, як вони виникли.

До 50-х рр. ХХ ст. американська культура стала гедоністичною, зосередженою навколо розваг, вистав та організації дозвілля. Світ гедонізму – це світ модної індустрії, реклами, кінематографа та телебачення. Яскравим прикладом гедонізму в США є Каліфорнія. Відмова від протестантської етики позбавила капіталізм моралі, підкреслила роз'єднаність не лише

норм культури та норм соціальної структури, а й протиріччя всередині самої соціальної структури.

Д. Белл зазначає, що руйнування традиційних американських цінностей відбувається на культурному та структурному рівнях. Більш фундаментальні перетворення охоплюють соціальну структуру: зміни мотивацій та винагород в економічній системі. Зміцнення плутократії означало популяризацію культу споживання. Соціальна революція в сучасному суспільстві розпочалася ще в 20-х рр. ХХ ст., з появою масового виробництва та активного споживання трансформацій зазнавав життєвий устрій середнього класу. Як наслідок, заміна протестантської етики як соціальної реальності та стилю життя середнього класу матеріалістичним гедонізмом, а пуританського характеру – психологічним евідемонізмом. Для вищих класів суспільства економіка, яка була основою статусу та механізмом регулювання витрат, з часом, у глобальному масштабі, почала «прислухатися» до потреб культури. Варто зауважити, що культура, у теорії Д. Белла, – це стиль життя, наділений абсолютною владою. Зростання великих міст, нові соціальні ролі жінок, популяризація національної культури через телебачення та радіо – все це призвело до втрати влади попередньою системою цінностей. Нова система вбачала необхідність у підвищених стандартах життя, прагненні до різноманітності, заперечувала моральні та фізичні обмеження, працю як самоціль.

Проте гедонізм може мати й руйнівні наслідки для суспільства. Так, арабський мислитель Ібн Хелдан пов'язував «захід» цивілізації зі зниженням трансформаційного потенціалу суспільства під час проходження ним кожної наступної фази розвитку. У свою чергу, це перехід від простоти до розкоші, від аскетизму до гедонізму. Нові соціальні сили, які виникали, – нова релігія, революційний рух або військова сила – все позиціонувалося як аскетичний рух. Аскетизм підкреслював нематеріальні цінності, самозречення фізичних задовольень, простоту та дисциплінованість. As Max Weber remarked: «Discipline acquired during wars of religion was the source of the unconquerableness of both the Islamic and Cromwellian cavalries. Similarly, inner-worldly asceticism and the disciplined quest for salvation in a vocation pleasing to God were the sources of the virtuosity in acquisitiveness characteristic of Puritans» [8, с. 203] [* 6]. Для пуританства першочерговим завданням було упорядкування хаотичного життя. Сьогодні кожен вбачає аскетизм переважно в революційних рухах та режимах. Пуританство, з точки зору психології та соціології, проявляє себе в комуністичному Китаї та в режимах, котрі розпалюють революційні почуття, наприклад, Алжир та Лівія. Схема Ібн Хелдана відображає чергування цивілізацій берберів та арабів у XIV ст. Ряд трансформацій втілювалися в переходах від кочівного способу життя до осілого, згодом до гедоністичного життя та через три покоління – краху суспільства. У гедонізмі, на думку Ібн Хелдана, немає місця волі та силі духу. Людина бореться з іншою за володіння предметами розкоші, втрачає здатність ділитися та жертвувати.

На зорі свого становлення США були інтегровані завуальованою конвенцією, яка проголошувала американський континент землею Бога, предметом його безмежної любові, вірування, що лежало в основі деїзму Джефферсона. Як тільки вірування відступило на другорядний план, інтегративним фактором суспільства виступила держава з її відкритою, егалітарною, демократичною системою, яка вела діалог з громадянами та реагувала на їх потреби, центральним елементом у якій було право та закон. Проте більш складне питання полягало у мотивації індивідів та проблемі моральних цілей нації, у легітимізації суспільства як такого, яке проявляє себе через ці компоненти. Зважаючи на такий стан речей, на перший план виступили саме культурні протиріччя – дисбаланс соціальної структури та роз'єднаність сфер. Зміни в культурі та моральності походять від цінностей та моральних традицій суспільства, їх не можна спроекувати за інструкціями. Первинне джерело – релігійні концепти, що підтримують суспільство, система винагород та мотивація походять зі сфери праці.

Д. Белл вказує на те, що американський капіталізм втратив свою традиційну законність, що ґрунтувалася на протестантській парадигмі. Гедонізм підірвав протестантську етику як фундамент суспільної моралі. Суспільний порядок потребував або ж культури, або ж морального імпульсу як мотивації. Культурні протиріччя полягали у конфлікті індустріалізму та передових культурних трендів та були серйозною проблемою для суспільства. Індустріалізм сфокусований на функціональній раціональності, технократизмі, модернізм – на апокаліптичному настрої та ірраціональних моделях поведінки [3, с. 534-542]. Фундамент

традиційної системи цінностей американського суспільства Д. Белл вбачає в релігії. Людина віруюча прагне у своїх думках до Бога, до абсолютного блага, любові. Бог є вищою інстанцією добра та моральності.

На наш погляд, ціннісні настанови, які виробляються у релігійному середовищі, мають неабиякий вплив на суспільну свідомість та індивідуальні ціннісні орієнтири, їх апріорі сприймають як істинні, такі, яких треба дотримуватися. У Америці таким був протестантизм, який завоював авторитет в суспільстві та завдяки церквам поширював моральність та духовність в маси. Науково-технічна революція та технократизація суспільного життя сконструювала відмінну від традиційної систему цінностей. Масове виробництво, економіка споживання сприяла зміні суспільних настроїв, коливанню суспільної думки, поставила під сумнів протестантизм з його етичною доктриною. Середній клас зміцнював свої позиції, саме він почав продукувати нові цінності та популяризувати їх. Гедонізм та евдемонізм остаточно витіснили на задвірки історії протестантську етику та пуританський характер американського суспільства. Поява автомобілів, кінематографа, реклами, а згодом й інформаційно-комунікаційних технологій стала передумовою формування аксіосфери постіндустріального суспільства як феномена глобального масштабу, необмеженого національними кордонами.

Таким чином, у концепції Д. Белла унікальним способом поєднується методологія антихолізму, технократичний та формаційний підходи. Деякі дослідники розглядають концепцію соціолога як моністичний погляд на історію суспільного розвитку. Вона діалектична як й будь-яка соціальна теорія, в ній поєднуються холізм та антихолізм. Згідно із Д. Беллом, фундаментом традиційної системи цінностей американського суспільства є релігія. Що ж до системи цінностей постіндустріального суспільства, на нашу думку, її детермінантами є такі соціальні виміри: економіка послуг, технократія, теоретичні знання, технологія прогнозування та інтелектуальна технологія. На наш погляд, природа як постіндустріального суспільства, так й його аксіосфери обумовлена такими соціальними трансформаціями: демографічним «вибухом» та утворенням мегаполісів, появою консюмеризму, науково-технічною революцією, розвитком кінематографу, реклами та експансією європейського модернізму. Саме вони звільнили її від жорстких форматів протестантської парадигми. Цінності постіндустріального суспільства набувають гедоністичних та евдемоністичних інтенцій на противагу протестантській етиці, у центрі якої була праця та помірність.

ПРИМІТКИ

* 1. Згідно Д. Белла, концепція постіндустріального суспільства, перш за все, пов'язана зі змінами у соціальній структурі, трансформаціями економіки та системи зайнятості, новими акцентами у відносинах між теорією та емпіризмом, зокрема наукою та технологією.

* 2. Маккей стверджує, що Д. Белл не надає точної дефініції поняття послуги, він лише протиставляє його поняттю «товар» індустріального суспільства. Робертс: послуги споживають одночасно з їх виробництвом, їх неможливо зберігати та осягнути.

* 3. Д. Белл пропонує робочу дефініцію поняття знання, щоб оцінити їх розвиток: знання є об'єктивно відомими, інтелектуальною власністю, що має відношення до індивіда чи групи індивідів, посвідчена авторським правом або іншою формою суспільного визнання (наприклад, публікація).

* 4. Д. Белл зазначає, що постіндустріальне суспільство – це перехід від суспільства, яке виробляє товари до інформаційного або ж суспільства знань; щодо форми знань – від емпіризму до теорії та кодифікації теоретичних знань з метою координувати інновації та проводити політику.

* 5. Культура, для суспільства, групи чи особи, є континуальним процесом підтримання ідентичності через зв'язок, отриманий завдяки послідовній естетичній точці зору, моральній концепції себе, стилю життя, який демонструє концепції в об'єктах, що «декорують» чийсь будинок або його самого, та в смаках, котрі виражають точки зору. Тому культура – це сфера чуттєвості, емоцій та моральності, також інтелекту, націленого на впорядкування цих почуттів.

* 6: Цитуючи М. Вебера: «Дисципліна, загартована релігійними протистояннями була джерелом нездоланості як ісламської кінноти, так й кінноти Кромвеля. Аналогічно внутрішній мирський аскетизм та дисциплінований пошук спасіння у покликанні, прийнятному для Бога, були джерелом віртуозності, як особливості пуританської жадібності».

ЛІТЕРАТУРА

1. Уэбстер Ф. Теории информационного общества / Фрэнк Уэбстер; [пер. с англ. М. В. Арапова и Н. В. Малыхиной; под ред. Е. Л. Варгановой]. – М.: Аспект Пресс, 2004. – 400 с.
2. Bell D. The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting / D. Bell. – London: Heinemann, 1974. – 507 p.
3. Bell D. The Cultural Contradictions of Capitalism / D. Bell. – London: Heinemann, 1976. – 366 p.
4. Kumar K. From Post-Industrial to Post-Modern Society / K. Kumar. – Oxford: Blackwell, 1995. – 304 p.
5. Mackay H. Investigating the Information Society / H. Mackay – London: Routledge, 2001. – 144 p.
6. Roberts J. Knowledge and Innovation in the New Service Economy / J. Roberts. – Cheltenham: Edward Elgar, 2000. – 314 p.
7. Waters M. Daniel Bell: Key Sociologists / Malcolm Waters. – London: Routledge, 1996. – 198 p.
8. Weber M. The Sociology of Religion / M. Weber. – Boston: Beacon Press, 1963. – 304 p.

УДК 001.8.316

*Гапеева А. С.
Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина*

МЕТОДИКИ ИЗУЧЕНИЯ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ

Статья посвящена вопросу о том, какие методы используются для исследования ценностных ориентаций. С этой целью последовательно рассматриваются философские и социально-психологические подходы, выделяющие отдельно ценности и ценностные ориентации. Проводится анализ того, какие методики получили наибольшее распространение на постсоветском пространстве и в англоязычной традиции изучения ценностей. Особенное внимание уделяется обсуждению последователей М. Рокича, Ш. Шварца, Ф. Клакхон, Ф. Стродбека и особенностям их теорий.

Ключевые слова: ценностные ориентации, ценности, странный аттрактор, метод.

Стаття присвячена питанню про те, які методи використовуються для дослідження ціннісних орієнтацій. З цією метою послідовно розглядаються філософські та соціально-психологічні підходи, що виділяють окремо цінності та ціннісні орієнтації. Проводиться аналіз того, які методики набули найбільшого поширення на пострадянському просторі і в англійській традиції вивчення цінностей. Особлива увага приділяється обговоренню послідовників М. Рокича, Ш. Шварца, Ф. Клакхон, Ф. Стродбека та особливостям їх теорій.

Ключові слова: ціннісні орієнтації, цінності, дивний аттрактор, метод.

The article focuses on methods which are used in value orientations study. To this end, philosophical and socio-psychological approaches that produce separate values and value orientation are consistently considered. The analysis of methods most widely used in the former Soviet space and in the English tradition of the study of values is conducted. Particular attention is paid to the discussion of the followers of M. Rokeach, S. Schwartz, F. Kluckhohn, F. Strodtbeck and specifics of their theories.

Key words: value orientations, values, strange attractor, method.

Сейчас в литературе, посвященной глобализации общественных процессов, все чаще возникает вопрос о том, возможна ли глобальная этика. Среди тех, кто описывает глобализированный мир, немало исследователей, которые как В. Толстых, фиксируют в своих работах идею о «кризисе базовых ценностей мирового устройства», который пронизывает общественные системы разных народов, не смотря на их уровень и развитие [см.: 13, с. 383, 385]. В связи с этим некоторые авторы рассматривают тему возможности существования общечеловеческих ценностей, которые могли бы объединить мир. Обсуждается необходимость найти общие для всех ценности, выделить и обосновать или же, наоборот, полностью отбросить допущение об их существовании. Более оптимистичные сценарии по этому поводу выдвигают Г. Кюнг, Ю. А. Шрейдер и другие [см.: 16; 4], они говорят, что найти или «создать» общечеловеческие ценности не только можно, но и

совершенно необходимо. В свою очередь скажем, что первоочередным заданием на подобном пути должно быть изучение существующих ценностей и ценностных представлений, а также информирование населения об их влиянии на поведение человека и жизнь в целом. Поэтому целью статьи является описание возможных путей изучения ценностей и ценностных ориентаций.

В задачи работы входит более конкретный вопрос о природе ценностных ориентаций как одном из видов ценностных представлений, методах их изучения и соответствующих результатах исследований. Актуальность этой работы состоит в важности всестороннего изучения современных изменений ценностных ориентаций для последующего практического применения полученных знаний. Вопрос о ценностных ориентациях – это довольно хорошо разработанная тема, которая, тем не менее, часто рассматривается с различных позиций, в ней нет единства даже в отношении определения ценностей и ценностных ориентаций. Исходя из этого, новизна данной работы состоит в том, что проводится сравнительное описание различных методов исследования рассматриваемой темы и делаются соответствующие выводы по поводу развития теории «ценностных ориентаций».

Важно учитывать то, что в социо-культурном плане сама практика процесса трансформации ставит под сомнение классическое представление о линейном характере развития социума как развития одномерного. Это означает, например, что не может идти речи как об однозначном переходе от традиционного общества к современному, так и о большей значимости одних ценностных систем по сравнению с другими. Тем не менее, могут быть и существуют попытки общей оценки ценностей, выделения соответствующих методов, которые позволяют учитывать мотивы, последствия и условия оцениваемых явлений, объектов и действий (такие, как рекурсивный или контекстуальный метод) [см.: 15].

Ценности мы рассматриваем как объект оценки, они выражают ориентацию на цель, идеал или принцип, включающий поддержку и заботу о том, что считается ценным. Также не стоит забывать о том, что ценности не подвергаются рефлексии в обычной жизни человека. Поэтому как промежуточное звено между ценностями и конкретными действиями рассматриваются ценностные представления. Это звено рассматривается нами, поскольку социальные ценности требуют от каждого индивида, который попадает в ситуацию столкновения с ценностями представителей другой группы, вербализации информации о ценностях своей собственной группы. Также индивиду необходимо прояснить в вербальной форме отличия ценностей контактирующих групп. Обращение к информации про ценности происходит на сознательном уровне, но при этом зачастую имеет импульсивный характер. Осознанное обращение к собственным представлениям о ценностях требует знания ценностей, а также умения их выделять и обобщать. Каждый индивид, член какой-либо группы со временем учится без особых проблем периодически обращаться к ценностям своей группы. Он имеет возможность судить о них и изменять к ним свое отношение в зависимости от перемен в окружающем мире. Таким образом, мы имеем дело не с неосознанным процессом категоризации, а с осознанной и необходимой деятельностью, которая в частности поддерживается ценностно-защитной функцией стереотипизации.

Вышесказанное подтверждает опыт социальной психологии, который свидетельствует о том, что каждый человек оперирует не конкретно своими ценностями, а имеет определенные ценностные представления: «В работах, посвященных междисциплинарному изучению ценностей, мы обосновали ошибочность понимания ценностей как порождения сознания и необходимость различать собственно ценности и рефлексивные ценностные представления, присутствующие в сознании; последние не вполне соответствуют реально значимым ценностям» [10]. Д. А. Леонтьев выделяет три вида ценностных представлений: ценностные идеалы, ценностные стереотипы и ценностные ориентации. Последние – довольно устойчивые отношения личности к материальным и духовным благам, которые способствуют удовлетворению потребностей человека. Ценностные ориентации отражают различные социальные потребности и получают реализацию в общесоциальных условиях деятельности, являясь поведенческим ориентиром личности. Они собирают в себе информацию о ценностях общества и личности, синтезируя общую направленность стремлений и действий индивида. Кроме того, выделяются три подсистемы, которые являются структурными элементами целых систем ценностных ориентаций: «когнитивная – система знаний, суждений, убеждений об

объекте; эмотивная – система чувств, эмоциональных оценок объекта; поведенческая – система определенных действий, последовательное поведение по отношению к объекту» [12, с. 163]. Подобная структура делает систему ценностных ориентаций универсальной в ее отношении к оценке действий и поведения.

Очень важно отметить то, что ценности могут расходиться с их репрезентацией и быть неадекватно проявлены и выражены субъектом посредством действия по нескольким причинам: из-за отсутствия должного осознания и вербализации; наличия конкурирующих ценностей у индивида; невозможности по причинам существования речевых преград адекватно выразить отрефлектированные ценности; вербальное поведение также может иметь противоречащие компоненты [см.: 7]. Исходя из этого, главное отличие ценностных ориентаций как раз и состоит в том, что они осознаются субъектом и активно вербализируются, поэтому поддаются адекватному отражению в психологических и социологических исследованиях.

В отечественной литературе существует несколько линий изучения ценностных ориентаций. Н. Козлова, С. Рылева, Е. Степанов и В. Федотова в рамках философского рассмотрения составили свою таблицу ситуационного анализа ценностных ориентаций в обществе. Таблица состоит из пяти пунктов (сохранение прежних ценностей, коррекция ценностей, иллюзорно-радикальная и реально-радикальная переоценка ценностей, разрушение ценностей) с соответствующими им психологическими реакциями, формами поведения, типами сознания и маркерами принадлежности к социальной группе [см.: 5, с. 49]. Эта таблица была создана, чтобы объяснить возможные модели поведения людей из разных социальных слоев во время смены системы ценностей в обществе. Авторы считают себя членами четвертой группы (стремление к реально-радикальным ценностным изменениям) и поэтому они объявляют действительно значимой ценностью «избегание оценок», а в этом смысле и невозможность применения давления к тем членам общества, ценности которых отличаются от ценностей других людей. Вследствие данных рассуждений, ими утверждаются в роли высших ценностей человеческая жизнь и гражданский мир, в противовес установлению демократизации или переустройства общества как самоцелей [см.: 5, с. 40]. Избегать оценок различных систем ценностных ориентаций действительно важно, поскольку все они имеют право на существование, о чем мы еще скажем далее.

В более поздних отечественных работах о ценностных ориентациях, которые стали продолжением подобных попыток оценить сложившуюся ситуацию, высказывается мнение о росте тенденции «прагматизации ценностного сознания» у молодежи после смены правящего режима в советских странах. Такие авторы как Вагапова Р. Р. и Артимонova Т. П. (исследующие соответственно российскую и украинскую молодежь) отмечают развитие инструментальных ценностей, направленных на обогащение, получение престижного образования и достижение успеха у молодых людей начала 90-х гг. [см.: 2; 3]. Вагапова Р. Р. также заявляет, что в отличие от поколения 1992-1997 гг., молодежь 1999-2001 гг. повернула от ценностей материального благополучия к ценностям душевным: «Восстанавливают свои позиции и многие другие базовые ценности, продемонстрировавшие устойчивость, способность к обновлению, выживанию (не смотря на попытки Запада навязать «псевдоценности» потребительского общества, с одной стороны, и мечту старшего поколения россиян «реанимировать» прошлое, с другой)» [3].

Конечно, мы согласимся с тем, что восстановить старые ценностные ориентации невозможно, поскольку сменяется историко-культурная ситуация. Однако, выпад в сторону западных псевдоценностей несколько не обоснован, поскольку западное общество в данный момент предоставляет образцы той системы ценностных ориентаций и ценностей, которые способствуют инновативной экономике и обозначают направленность на творчество, самостоятельность, равенство и справедливость. Примеры этого можно найти в работах Р. Инглхарта и в обширных исследованиях Н. М. Лебедевой и А. Н. Татарко. Последние в своих статьях приводят результаты сравнительных опросов русских, кавказцев и других этнических групп, в которых убедительным образом показывается роль культуры и ценностей в инновативной экономике, разница между культурно-социальными условиями и теми ценностными ориентациями, которые влияют на поведение в общем, и деловую сферу в частности. Их выводы заключаются в том, что каждый народ свое экономическое поведение

строит исходя из своей культурной специфики и что ценностные ориентации являются основным показателем этой специфики. Также Н. М. Лебедева поддержала точку зрения С. Шейна о том, что «индивидуалистические и неиерархические («горизонтальные») общества более изобретательны и более склонны к инновациям» [9, с. 280-281]. Н. М. Лебедева и А. Н. Татарко в своих исследованиях наследуют разработки Ш. Шварца и В. Билски, которые выделили 10 типов ценностей, используемых для проведения исследований. Шкала Ш. Шварца и В. Билски является на данный момент одной из самых задействованных в психологическом изучении ценностей, она используется на ряду с методикой М. Рокича, адаптированной для постсоветских стран Д. А. Леонтьевым, и другими методами.

Стоит отметить, что шкала Ш. Шварца была создана им в 1992 г. и берет свое начало в работах М. Рокича. Поэтому несколько слов нужно сказать и о последнем авторе. В основании методики разделение ценностей на терминальные и инструментальные, каждый вид у него подразумевал 18 конкретных ценностей. По мнению Анандаевой Ц. Д., методика прямого ранжирования М. Рокича является самой популярной, исходя из ее преимуществ, которые, в частности, показало исследование Г. И. Саганенко: «достоинством методики является универсальность, удобство и экономичность в проведении исследования и обработке результатов, гибкость – возможность варьировать как стимульный материал (списки ценностей), так и инструкции» [1]. Таким образом, можно сказать, что оба метода используются до сих пор, хотя они имеют свои плюсы и минусы (например, опросы по методике М. Рокича в России имели большую зависимость от социальной желательности), также они потребовали адаптации, которая выражается в выделении новых или уточнении старых ценностей в шкале.

Соколов А. В. также использовал разделение на терминальные и инструментальные ценности, но он приходит к этому разделению несколько другим путем. Им были выделены три вида потребностей: абсолютные, вторичные и спонтанные. Абсолютные и вторичные потребности имеют для удовлетворения альтернативы в нескольких ценностях, тогда как спонтанные потребности ориентированы жестко и не имеют альтернатив. Отсюда определение: «Ценностная ориентация есть предпочтение субъектом одних ценностей, способных удовлетворить его потребности, другим ценностям» [11, с. 40]. Данная методика имеет свои минусы, поскольку она отражает в своих результатах только ценностные ориентации в рамках социальных ожиданий, инструментальные ценности и ориентации на них критикуются, так как в их числе находятся девиантные ориентации, такие как наркомания или алкоголизм.

О многих других методах изучения мы не будем говорить, поскольку некоторые из них обладают довольно узкой областью применения и бывают задействованы только вместе с другими методиками. О других стоило бы написать отдельно, например, о способе оценки Р. Инглхарта на основе материалистического / постматериалистического ценностного измерения, который продолжил в русскоязычной традиции А. П. Вардомацкий.

Отличные результаты дают исследования зарубежных авторов в сфере изучения ценностных ориентаций. Но их стратегии также очень различаются. Не все придерживаются методики М. Рокича или позднейших разработок Ш. Шварца. Очень распространенной в социальных исследованиях была и остается модель, разработанная культурантропологами Ф. Клакхон и Ф. Стрдобеком в 60-х гг. Она получила широкое применение постольку, поскольку применима при изучении личностных ценностей, персональной адаптации, институций, для терапевтической ориентации семей и пар, и даже при индивидуальной терапии. Ценностные ориентации ими определяются как: «сложные, определенным образом сгруппированные принципы, придающие стройность и направленность разнообразным мотивам человеческого мышления и деятельности в ходе решения общих человеческих проблем» [8, с. 129]. Метод применяется к исследованию следующих проблем: 1) человеческой природы (можно или нельзя доверять другим людям); 2) отношения к природе (может ли человек противостоять природе или должен ей подчиниться); 3) мнения о времени (стоит ли ориентироваться на прошлое, будущее или настоящее); 4) отношения к деятельности (что должен делать человек, чтобы быть значимым); 5) социальных взаимоотношениях (каким образом должны приниматься решения в обществе).

По-своему работу Ф. Клакхон и Ф. Стрдобека продолжил Том Галлахер. На основании того, что метод удачно используется в разрешении конфликтов, межкультурных ситуаций,

в области высшего образования и т. д., Т. Галлахер объявил их метод исследования ценностных ориентаций отличным способом для понимания культурных различий. Основанием методики является, как уже было сказано, выделение пяти общечеловеческих проблем, на которые культуры отвечают тремя возможными путями – эти пути и считаются ценностными ориентациями. В какой-то момент своей истории, по мнению Т. Галлахера, культура дает каждый из трех ответов, поэтому все ориентации представлены в каждой культуре, но в тот или иной момент и в разной мере. Интересно то, что данный метод исследования ценностных ориентаций позволяет прямо во время опроса за счет использования соответствующих индикаторов (например, индикатор Майерс-Бриггс) предоставлять информацию о том, как формируются поведение и образ мыслей под действием ценностных ориентаций [см.: 14].

Существуют и другие версии продолжения исследований Ф. Клакхон и Ф. Стродтбека. Профессор университета Кентукки, Рори Ример, добавил в их теорию ценностных ориентаций элементы теории хаоса. Он перенес в теорию ценностных ориентаций такие понятия, как «странные аттракторы», «области странных аттракторов» («basins»), то есть «параллельные конструкты», а также некоторые другие. Сразу проясним понятие «аттрактор». Аттрактор – это все те внутренние и внешние условия, которые помогают системе сделать выбор и развиваться в правильном направлении. Если аттрактор является странным, а не простым, то траекторию движения всех точек системы невозможно предугадать: «Фазовый портрет странного аттрактора – это не точка и не предельный цикл <...>, а некоторая область, по которой происходят случайные блуждания [6, с. 147].

Странные аттракторы у Р. Римера выступают очагами динамических систем, вокруг этих аттракторов формируются и поддерживаются культурные паттерны, поэтому первые признаются аналогами культурных правил. «Странные аттракторы и области аттракторов – это схватывание настоящего (последовательности и изменения) человеческих моделей поведения, мыслей и чувств» [17] (перевод мой. – А. Г.). Его выводы сводятся к тому, что культурные паттерны квазипредсказуемы (они сходны по структуре с жидкостью: с лишь относительно предсказуемыми границами); культуры обладают фрактальностью и самоидентичностью (культуры могут сильно различаться между собой, но всегда обладают достаточной самоидентичностью, чтобы *быть* культурой); одинаковые и различные характеристики зависят от момента, уровня и способа оценки. Им утверждается нелинейность (основное упорядочивание и сбои для других ориентаций) отсюда и ограниченная предсказуемость.

В качестве *вывода* можно заключить следующее: существуют не только отличные от ценностей ценностные представления, но и различные виды последних. Один из видов – это ценностные ориентации, которые широко исследуются в социально-психологической и философской литературе и имеют множество различных определений. Также существует тенденция к смешению ценностей и ценностных ориентаций или их отождествлению в некоторых теориях.

Ценностные ориентации осознаются субъектом и легко вербализируются; поэтому на данный момент уже получено множество результатов для объяснения инновативности экономики, исходя из особенностей культуры. Эти исследования зачастую базируются на или активно используют методики М. Рокича, Ш. Шварца, В. Билски. Все эти методики активно используются в отечественной литературе, но с определенной долей адаптации и переработки.

Обсужденные методики имеют много общего между собой: выделение терминальных и инструментальных ценностей, обращение к индивидуалистическим и социально направленным ориентациям и т. д. Однако они различаются в определениях ценностных ориентаций и их источников, списков возможных ценностей.

Исходя из нашего исследования, становится понятно, что для получения адекватного представления о системах ценностей и проблемах, которые возникают в межкугуповой и межнациональной коммуникации, необходимо по возможности четко разделять ценности и ценностные ориентации, поскольку те и другие имеют различные формы проявления и по-своему влияют на поведение индивидов, формирование их образа мыслей.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анандаева Ц. Д. Методики исследования ценностных ориентаций: [электронный ресурс] / Ц. Д. Анандаева. – Режим доступа: <http://www.profistart.ru/ps/blog/25520.html>

2. Артимонова Т. П. Архітектоніка цінностей сучасної молоді та студентів / Т. П. Артимонова // Нова парадигма. Філософія. Політологія. Соціологія.: Журнал наук. Праць. – К., 2010. – № 98. – С. 320-328.
3. Вагапова Р. Р. Ценностные ориентации студентов в новых социокультурных условиях: [электронный ресурс] / Р. Р. Вагапова // Проблема человека в свете современных социально-философских наук. – 2006. – № 3. – Режим доступа: <http://www.egpu.ru/lib/elib/Data/Content/128278289081578626/Default.aspx>.
4. Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: [сборник работ] / [пер. с англ. и франц.; сост. Л. И. Василенко, В. Е. Ермолаевой; введ. ст. Ю. А. Шрейдера]. – М.: Прогресс, 1990. – 495 с.
5. Козлова Н. Ценностные ориентации – предпосылки программ переустройства, общества / Н. Козлова, С. Рылеева, Е. Степанов, В. Федотова // Общественные науки и современность. – 1992. – № 1. – С. 36-44.
6. Котельников Г. А. Теоретическая и прикладная синергетика / Г. А. Котельников. – Белгород: БелГТАСМ; Крестьянское дело, 2000. – 162 с.
7. Кунявский М. Б. Сознание и трудовая деятельность: ценностные аспекты сознания, вербального и фактического поведения в сфере труда / М. Б. Кунявский, В. Б. Моин, И. М. Попова. – Киев; Одесса: Вища школа, 1985. – 185 с.
8. Лебедева Н. М. Введение в этническую и кросскультурную психологию: [учебное пособие] / Н. М. Лебедева. – М.: Ключ+С, 1999. – 270 с.
9. Лебедева Н. М. Взаимосвязь ценностей, инновативности личности и моделей экономического поведения: (кросскультурный анализ) / Н. М. Лебедева // Ценности культуры и модели поведения: [научная монография]. – М.: Спутник+, 2011. – С. 276-305.
10. Леонтьев Д. А. Ценности и ценностные представления: [электронный ресурс] / Д. А. Леонтьев // Мир психологии. – 2006. – Режим доступа: <http://psychology.net.ru/articles/content/1099134699.html>.
11. Соколов А. В. Методы изучения ценностных ориентаций студенчества / А. В. Соколов // Библиосфера. – Новосибирск, 2006. – № 1. – С. 40-42.
12. Сурина И. А. Ценностные ориентации / И. А. Сурина // Знание. Понимание. Умение. – М., 2005. – № 4. – С. 162-164.
13. Толстых В. И. Глобальные вызовы и поиски ответа: социо-культурный аспект / В. И. Толстых // Грани глобализации. Трудные вопросы современного развития. – М.: Альпина Паблишер, 2003. – С. 361-444.
14. Gallagher T. The Value Orientations Method: A Tool to Help Understand Cultural Differences: [electronic resource] / T. Gallagher // Journal of Extension. – 2001. – Vol. 39. – № 6. – Mode of access: <http://www.joe.org/joe/2001december/tt1.php>.
15. Hiller A. The unusual logic of Hurka's recursive account: [electronic resource] / Avram Hiller. – University of Southern California, 2012. – Mode of access: http://www.jesp.org/articles/download/unusual_logic_final.pdf.
16. Kung H. A Global Ethic as a Foundation for Global Society / Kung Hans // The Globalization Reader ; [ed. by Frank J. Lechner, John Boli]. – Malden, MA: Blackwell, 2000. – pp. 39-48.
17. Remer R. Values Orientations: Cultural Strange Attractors: [electronic resource] / R. Remer. – Mode of access: www.uky.edu/~rremmer/chaos/ATTRVAL.doc.

УДК 17:[7.7 + 026.3 + 026.1]

Фельдман О. Б.

Харківський національний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди

АЛЬТРУЇЗМ І ГУМАНІЗМ: ДО МЕТОДОЛОГІЇ РОЗРІЗНЕННЯ

У статті розглядається проблема методологічного розрізнення між альтруїзмом і гуманізмом. Обидва є життєстверджувальними позиціями, що посилюють одна одну, але мають різний рівень буттєвої укоріненості. Альтруїзм, на відміну від гуманізму, не може бути ідеологією, але його смисли прояснюють гуманістичні настанови та орієнтири, переводять імперативи абстрактного гуманізму у практичну площину.

Ключові слова: альтруїзм, гуманізм, методологія розрізнення, егоїзм, альтруїстичні практики, альтруїстична поведінка, гуманістичні настанови, життєтворчість, людина, людство.

В статье рассматривается проблема методологического различия между альтруизмом и гуманизмом. Оба они являются жизнеутверждаемыми позициями, усиливающими друг друга, но имеют разный уровень бытийной укорененности. В отличие от гуманизма, альтруизм не может быть идеологией, однако его смыслы проясняют гуманистические установки и ориентиры, переводят императивы абстрактного гуманизма в практическую плоскость.

Ключевые слова: альтруизм, гуманизм, методология различения, эгоизм, альтруистические практики, альтруистическое поведение, гуманистические установки, жизнестворчество, человек, человечество.

In the article examines the problem of methodological distinction between altruism an humanism. Both of them are life-affirming positions, that reinforcing each other, but has different level of existential embeddedness. Unlike of humanism altruism can't be an ideology, but its meaning make clear humanist setting and orientation, translate imperatives of abstract humanism at practical field.

Key words: altruism, humanism, methodology of distinction, egoism, altruistic practice, altruistic behavior, humanistic setting, viability of creativity, man, mankind.

Сучасні розвинуті суспільства демонструють тенденцію перетворення на суспільства споживання. Антропологічні наслідки цієї тенденції знаходять прояв у дегуманізації суспільних відносин і втраті буттєвої укоріненості людини, що перетворюється на homo economicus. Протидією таким патологічним трансформаціям людського буття можуть служити альтруїстичні практики та гуманістичні орієнтири життєтворчості. В свою чергу це актуалізує дослідження альтруїзму і гуманізму у площині філософсько-антропологічного аналізу.

Почасти ця проблематика розглядалась у працях класиків сучасної філософської антропології та екзистенціалізму – М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, М. Шелера, А. Гелена, Г. Плеснера. Серед значних досягнень у зазначеній тематичній площині варто назвати роботи І. Бичка, В. Іванова, І. Карпенка, С. Кримського, В. Пазенка, В. Хамітова, В. Табачковського. Разом з цим все ще недостатньо з'ясованою залишається методологічна проблема розрізнення між альтруїзмом та гуманізмом, яка має принципове значення для розширення сфери застосування альтруїстичних практик, що в свою чергу має значення для оптимізації соціальної політики у демократичних суспільствах.

Метою цієї статті є обґрунтування необхідності методологічного розрізнення між альтруїзмом та гуманізмом як передумови розробки стратегій цілеспрямованого формування людських якостей, необхідних для гідного існування людини як у кризових умовах, так і в нормальній повсякденності.

Встановлення такого розрізнення, на перший погляд, взагалі видається зайвим, бо альтруїзм і гуманізм є не протилежними, а дотичними поняттями, що доповнюють одне одного. Але якщо відмінності між альтруїзмом та егоїзмом – попри можливості існування їхніх взаємопереходів та гібридних форм – встановлюються вже на рівні їхньої природної настанови на підставі їхньої протилежної інтенціональності, то гуманізм та альтруїзм мають сутнісний взаємозв'язок, що начебто робить розрізнення між ними суто теоретичною процедурою. Але їх взаємопроникнення, спорідненість смислів, конституювання спільного проблемного поля не знімає проблему значення їх методологічного розрізнення також і на практичному рівні.

Альтруїзм і гуманізм є життєстверджувальними позиціями, що посилюють одна одну, але мають різний рівень буттєвої укоріненості. Так альтруїзм уходить своїм корінням в глибинні пласти людської історії. Стратегія боротьби за виживання людства закріпила стереотипи альтруїстичної поведінки у скрутних життєвих умовах. Саме укоріненість альтруїзму в людській природі забезпечує її здатність до соціабілізації (Sozialisierung). Під останнім терміном у сучасній філософській та соціологічній літературі називають «процес формування у індивіда фундаменту для розбудови його емоційності, активізації інтенціональності та розвитку здатності до встановлення формальних зв'язків» [1, с. 173].

Альтруїзм включає в себе комплекс об'єктивних та суб'єктивних смислів, де раціональне тісно переплітається з ірраціональним. Наявність у його смислового полі об'єктивних смислів (життя, свобода, людина, світ, батьки, діти тощо) перетворює його на життєвсмисловою настанову, яка передбачає готовність безкорисно діяти на благо інших людей, або навіть на благо усього людства. Повний обсяг цієї настанови та її світоглядна й емоційно-спонукальна складові реалізуються передусім у площині практичної дії та вчинку. Ідея альтруїзму, її смисли та аспекти ґрунтуються на досвіді переживання людиною екстремальних ситуацій, подолання тваринного інстинкту самозбереження, відходу від архаїчних форм територіальної поведінки, а також на усвідомленні ролі особистісного, персонального начала у цивілізаційному процесі. Альтруїстичні настанови та відповідні вчинки є здобутком еволюції людства, його викристалізованим досвідом.

Зауважимо, що альтруїзм може бути спонтанним (поклик серця) або раціонально обґрунтованим (голос розуму), але важливим є те, що він розкривається в дії. Через це теорії альтруїзму характеризуються широким діапазоном практичного застосування. Альтруїзм не потребує ідеологізації, хоча його смисли все частіше використовуються в політичних деклараціях та заявах. У демократичній державі хіба не кожний політик присягається служити народу, робити кроки назустріч людям, відкривати і віддавати їм своє серце. Але у подальшій діяльності такі обіцянки часто-густо забуваються і витісняються егоїстичними інтересами. Егоманія здавна навчилася приховуватись за альтруїстичною риторикою, тож її інколи одразу важко помітити.

З альтруїзмом тісно пов'язана ідея гуманності, якщо розглядати її як *differentia specifica* людини. О. Гюффе, підсумовуючи різні концептуалізації гуманності, пише: «Гуманність у буквальному сенсі означає те, що відрізняє людину від усіх інших живих істот, це її природа або її сутність. За своєю природою людина не має встановлених раз і назавжди певних моделей поведінки та життєвих форм» [2, с. 134-135].

Гуманізм, так само, як і альтруїзм, ґрунтується на ідеї гуманності, але й ідеологізує її. Якщо альтруїзм може виступати у рефлексивних та нереклексивних формах, то гуманізм ґрунтується на виключно на рефлексії. Гуманізм доби Відродження, неогуманізм, що виник на ґрунті німецької класичної філософії, марксистський, екзистенціальний та інші різновиди ідеології гуманізму ґрунтуються на покладеному в його основу абстрактному образі людини. Спроби перетворити абстрактний гуманізм на конкретний завжди наштовхуються на проблему легітимації того чи іншого образу людини, покладеного в основу ідеологізованих версій гуманізму. Як приклад тут можна навести різні інтерпретаційні схеми фундаментальних прав людини, в основу яких, за спостереженням В. Кренбергер, покладено різні образи людини і відповідні ідеологізовані версії теоретичного гуманізму [3, с. 24].

Гуманізм налаштовує людину на розвиток своїх сутнісних сил, задає перспективу життєтворчості, яка зрештою виявляється обумовленою тим розумінням гуманності, що існує в ту чи іншу історичну добу. Гуманізм акцентує у людині її творчий потенціал, креативність, яка проголошується основною ознакою богоподібності людини. Адже тільки людина-творець проголошується вже в німецькій класичній філософії носієм свободи, а митець – вищим втіленням людського призначення. Гуманістично орієнтовані соціальні практики і відповідні культурні форми відкрито або латентно намагаються змінити людину та її соціальне й природне довкілля, сформувати нову людину тощо. В гуманізмі завжди присутній елемент конкретної або абстрактної утопії, бо ставиться певна надмета удосконалення людини або людства. Оскільки альтруїзм розгортається у сфері дійсного, а не можливого або бажаного, йому бракує утопічного натхнення, романтики очікування майбутнього, але саме гуманістичні ідеї допомагають мобілізувати внутрішні ресурси альтруїзму.

Теоретичні версії альтруїзму висувають менш амбітні домагання. Конструювання образу людини в цих версіях не виходить за межі емпіричної даності людського буття і конкретної ситуації людини у хронотопі «тут і зараз». Альтруїсти як суспільні агенти завжди мають конкретних адресатів, вони є силами швидкого реагування як у повсякденних кризових ситуаціях, так і в екстремальних випадках. Альтруїст здатний йти на жертви, віддавати своє життя не за ідею, а за конкретну людину, яка потребує допомоги.

Загальновідомо, що теоретичний і практичний гуманізм ґрунтується на християнській етиці, яка є однією зі складових сучасної ідеї Європи. Евристичний потенціал гуманізму розкривається через визначення місця людини в світі та виявлення її перспективи. Здобутком же альтруїзму у його рефлексивних і не рефлексивних формах є відкриття антропологічної і соціокультурної значущості Іншого, відокремлення від якого веде до егоманії.

Альтруїзм є наслідком психогенетичного розвитку людства. Він є проявом органічної солідарності людей і формується, з одного боку, через самоспостереження індивідів і встановлення системи контролю і самоконтролю за своєю поведінкою та емоційно-афективними станами, а з іншого – сам потребує для своїх проявів мотивації і психологічного підкріплення. Зупинимось дещо детальніше на цьому моменті.

Відкриття Іншого, зіткнення з ним завжди є ризиком для людини. Закритість архаїчних суспільств мінімізує цю небезпеку, але проблематика засвоєння, опрацювання, інтеріоризації Іншого тим самим не знімається, а у сконцентрованому прояві зосереджується у мікропросторі родоплемінних відносин. Забігаючи наперед, скажу, що сучасна родина потенційно також є місцем накопичення позитивних енергій, необхідних для повноцінного розвитку як дітей, так і дорослих. У суспільствах споживання, які є патологіями модернізації постіндустріального зразка, поширюється мода на капсулізацію, яка описана Р. Сеннетом. Він зокрема говорить про те, що сингли створюють закриті структури у середині відкритої урбаністичної культури [5, с. 51-52], що в свою чергу спричинює ерозію характеру, втрату вміння любити і довіряти [6, с. 11]. Це ж саме торкається і тих родин, які задля добробуту і споживання відмовляються народжувати або виховувати дітей. Тим самим поширюючи вірус егоманії.

Крок на зустріч іншій людині або іншій культурі однак не є зовнішнім примусом, а радше внутрішнім імперативом, бо відповідає людській природі. Адже людина є відкритою світові і здатною до трансценденції вже за сутнісними характеристиками свого буття. Притаманний їй соціальний інстинкт спонукає її встановлювати контакти з іншими, будувати мережу комунікативних зв'язків.

Усе це неможливо без розвитку у людини соціальних почуттів, які відрізняють її чуттєвість від чуттєвості тварин. Людина у своїй соціогенезі розвиває та удосконалює свою здатність до емпатії та симпатії. З цими психічними станами пов'язана не в останню чергу її спроможність встановлювати соціальні зв'язки на зразок органічної солідарності. Співчуття, здатність до співпереживання відкривають людину світові, готують її до позитивного сприйняття Іншого. Альтруїстичні практики завжди розгортаються на перехресті Свого-Чужого. Нейтральне Інше, як правило, не так бентежить людину, як Чуже, на тлі якого вона усвідомлює свою самість. Співчуваючи іншій людині, індивід активізує свої душевні сили, емоційно переживає можливість свого іншого буття, ставить себе на місце іншого.

Ця здатність, безсумнівно, є здобутком психогенези людства, на її основі розвивається моральна свідомість, стає можливим ствердження постконвенціональної моралі (за шкалою Л. Кольберга), але на рівні онтогенези вона потребує неабияких виховних зусиль, спрямованих на формування особистості, здатної співчувати. Повертаючись до відомого соціально-антропологічного дослідження Р. Сеннета під красномовною назвою «Корозія характеру», хочу зазначити, що в модерній, а ще більшою мірою у постмодерній культурі здатність співчувати, співпереживати, співстраждати руйнується через капсулізацію індивідів, конституюючи непродуктивне усамітнення.

Це торкається не тільки індивідів, а й великих соціальних груп. Так, відома представниця психоаналітичного напрямку М. Мічерліх наприкінці 60-х рр. минулого століття поставила німецькій нації невтішний психологічний діагноз, а саме: «нездатність до скорботи» (Unfähigkeit zu trauern). Переживання горя, скорботи є симптоматикою психічних травм, ознакою атрофії душі, а також не в останню чергу реакцією на гострий дефіцит людяності. «Скорбота не схвалювалась нацистами. У воєнні часи дозволялось висловлювати скорботу

загиблим на фронтах або через бомбардування тільки у тому випадку, коли вину за це можна було покласти на підступного ворога, який проголошувався нелюдом (Unmensch). Скорбота з її інтровертним зосередженням на праці, пов'язана із пригадуванням та самоаналізом не відповідала ментальності людини-володаря. Радше варто було ушанувати і прославляти чоловіків, батьків, братів та синів, що віддали своє життя за фюрера і батьківщину» [3, с. 65]. Особливо це торкалось дітей війни.

Тут виникає парадоксальна ситуація. Німецькі діти війни самі винесли її тягар, страхіття і жахи, послаблення впливу релігії і моралі, що позначилось на їх чутливості до горя інших на здатності співстраждати. Це, за спостереженнями М. Мічерліх, вплинуло на якісний бік їхньої культури почуттів. «Ці діти війни, – зауважує вона, – постарівши, вже самі звинувачують ту генерацію молоді, що заявила про себе у 68 р. <...>, а також своїх звинувачувачів як у себе вдома, так і за кордоном, що ті заборонили їм прилюдну жалобу через тяжкі людські і духовні втрати, які були їм заподіяні у дитинстві або у підлітковому віці. Оскільки їхні страждання не знайшли відгуку та розуміння в інших, залишилось хіба що їх забути або витіснити. Наслідком цього стали психічні розлади у вигляді депресії. Але фактично ніхто не забороняв ані їм, ані їхнім співвітчизникам висловлювати скорботу за загиблими і жертвами війни або за втратою своєї батьківщини. Вони самі не змогли цього зробити через гори трупів, про яких вони дізнались і сперечались одразу після війни. У ті часи це не дозволяло німцям – старим чи малим – звинувачувати інших у своїх стражданнях, шукати співчуття для тих, хто розв'язав війну і сам був причиною усіх подальших жакливих наслідків. Їх почуття у часи життя улюбленого фюрера були заблокованими через заборону на жалобу» [3, с. 64-65].

Німецький досвід є повчальним як самоаналіз і самокритика. Альтруїзм стає можливим лише на основі підвищеної чутливості до болю, страждань, до базових проблем інших людей. Якщо людина або нація опиняються у полоні егоманії, це ще не означає безвихіддя. Спокутування вини перед іншими за нанесені їм страждання, навіть елементарне вибачення за скривдження у побутових ситуаціях є шляхом виходу зі стану егоманії у нові горизонти, які відкриває милосердя, співчуття, любов до людей. М. Мічерліх, застосовуючи метафорику Ніцше, так описує цей процес: «Ніцше у своїй праці «По той бік добра і зла» зображує витіснення у такий спосіб: «Я це зробив», – говорить моя пам'ять. «Я не міг цього зробити», – непохитно стверджує моя гордість. Насамкінець пам'ять поступається. Щоб таке відбулось, людина повинна бути зрілою з розвинутим Над-Я, або совістю, яка уможливило наведений приклад розщеплення спогадів, що в свою чергу передбачає наявність у мозку мовного центру» [3, с. 67].

Повернення здатності прислухатись до голосу совісті супроводжується неприємними переживаннями і почуттями, але іншого шляху до людяності не існує. Адже тут йдеться про зміну ідентичності (Identitätswechsel): той, хто вважав себе героєм повинен визнати себе злочинцем, а також емоційно опрацювати перехід від уявного світу до дійсності. Наведемо хронологію цього духовно-душевного оновлення німецької нації, встановлену М. Мічерліх: «У 50-60-х рр. з'являються численні книжки, доповіді, ведуться процеси, де розглядаються злочинні дії Третього рейху та їхні наслідки. Активна робота зі спогадами починається у 60-70-х рр., з процесу над злочинцями Аушвітца, настроїв та звинувачення якого були підхоплені студентським рухом. Але фаза «я-нічого-не-хочу-про-це-знати» (Phase des Nichts-darüber-wissen-Wollen) завершилась як на рівні індивіда, так і у родині та школі тільки в 80-х рр.» [3, с. 71].

Повертаючись до українських реалій, зауважу, що нам також не завадить навчитись переживати чужу біль як свою, співстраждати, щиро співчувати. Це є вагомою складовою посттоталітарних трансформацій, що сприяють духовному і душевному оздоровленню нації. Заходи, присвячені ушануванню пам'яті загиблих у часи Голодомору, сталінських репресій. Голокосту, жертв Другої світової війни, у нас здебільшого політизуються, що заважає пробудженню совісті та тих емоцій, які супроводжують цей процес.

Емпатія, на якій ґрунтується альтруїзм, створює передумови для формування у особистості оптимістичного світосприйняття, де домінують любов, віра в людей. Для альтруїста важливе не тільки співпереживання болю і стражданням людей, а й відкриття людинотворчого потенціалу радості, якщо розуміти її у достеменному сенсі – як веселість духу.

Похмурість, незадоволеність світом вже давно визнана візитівкою мізантропа, філантроп випромінює любов до людей. Це поєднує філантропа з гуманістом та альтруїстом. А останній, як вже зазначалось вище, спрямовує свою духовно-душевну енергію на інших у конкретних обставинах.

Альтруїзм не можна собі уявити у вигляді проекту або акції. Його цінність полягає у тому, що він є спонтанним людинолюбством у різних соціокультурних контекстах. У ситуації екзистенціального вибору альтруїст завжди опиняється на боці людини, яка потребує допомоги, незалежно від того, де виникла така потреба – у справжньому чи несправжньому бутті. Він культивує в собі небайдужість, занепокоєність долею інших людей. Як відомо, одним з екзистенціалів, через які визначається специфіка людського буття, за М. Гайдгером, є турбота (Sorge).

Описуючи емоційно афективні стани і реакції, на яких ґрунтується альтруїзм і які супроводжують альтруїстичну поведінку, треба окремо зупинитись на вдячності. Адже «чистий» альтруїст ні в якому разі не розраховує на неї. Між тим вдячність належить до екзистенційно значущих настроїв. Через неї людина визнає себе необхідною частиною світобудови та ушановує Бога не тільки за факт свого існування, а й за своє вище призначення служити Богові й людям.

Егоманові не знайоме почуття вдячності. Допомогу інших він сприймає як належне і навіть як обов'язок. Егоман, де б він не знаходився, усюди залишається незадоволеним, бо принципова закритість його буття супроводжується і посилюється негативними душевними силами, які він сам генерує.

Отже, методологічне розрізнення між альтруїзмом та гуманізмом дозволяє виявити не тільки межі їх взаємовпливу, а й розкриває можливості їх взаємопосилання. Таке розрізнення сприяє переходу від спонтанних альтруїстичних дій до свідомо здійснюваних альтруїстичних практик, в яких формується людина-гуманіст, яка, в свою чергу, здатна гуманізувати суспільне життя у цілому.

ЛІТЕРАТУРА

1. Dimbath O. Einführung in die Soziologie / Oliver Dimbath. – München: W. Fink, 2011. – 339 s.
2. Höffe O. Lexikon der Ethik / Otfried Höffe. – München: Verlag C. Beck, 1997. – 337 s.
3. Krenberger V. Anthropologie der Menschenrechte. Hermeneutische Untersuchungen rechtlicher Quellen / Verena Krenberger. – Würzburg: Ergon Verlag, 2008. – 542 s. – (Studien zur Phänomenologie und praktischer Philosophie. Bd. 7).
4. Mitscherlich M. Die Radikalität des Alters. Einsichten einer Psychoanalytikerin / Margarete Mitscherlich. – Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2012. – 268 s.
5. Sennett R. Fleisch und Stein / R. Sennett // Der Körper und die Stadt in der westlichen Zivilisation. – Berlin: Akad. Verlag, 1995. – S. 49-72.
6. Sennett R. The Corrosion of Character / R. Sennett. – New York, 1998. – 236 p.

УДК 111

Полякова О. А.

Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

ДИОНИСИЙСКОЕ КАК НУМИНОЗНОЕ

Раскрывается взаимная представленность нуминозного и дионисийского. Анализируются теоретические описания дионисийского как культуры и нуминозного как психического. Делается вывод о возможности раскрытия специфики нуминозного в эстетическом и религиозном опыте.

Ключевые слова: дионисийское, нуминозное, психическое, иррациональное.

Розкривається взаємна представленість нумінозного і діонісійського. Аналізуються теоретичні описи діонісійського як культури і нумінозного як психічного. Робиться висновок про можливість розкриття специфіки нумінозного в естетичному і релігійному досвіді.

Ключові слова: діонісійське, нумінозне, психічне, ірраціональне.

Disclosed mutual representation of the numinous and the dionysian. Analyzed the theoretical description of the Dionysian as cultural category and numinous as psychic. The conclusion about the possibility of disclosure of the specifics of the numinous in the aesthetic and religious experience.

Key words: dionysian, numinous, psychic, irrational.

Современная культурная ситуация характерна взаимной представленностью двух противоречивых процессов. Так, мы можем наблюдать тенденцию к десакрализации, кризис традиционной религии и религиозного сознания как такового. Вместе с тем отмечается гипертасакрализация [5]: сакральный статус приобретают предметы, не имеющие изначально отношения к религии (например, автомобили, произведения искусства, предметы гардероба и даже имена деятелей культуры). Очевидно, что между первичным синкретизмом, присущим мифологическому сознанию, и таким неопрimitивизмом стоит история культуры, где вещи материальные и идеальные предметности разведены, вплоть до апории духа и тела. Однако, эта абсолютная дистанция между субъектом и объектом почитания, которая возникла в силу традиции монотеизма, снимается. Numen (образ божества) приурочивается, по сути, к материальному носителю, что характерно для фетишизма.

Исходя из этого, возможно провести параллели между древнейшими проявлениями культа Диониса и современными явлениями массовой культуры. Симметричными являются древнейший синкретизм, присущий культу Диониса, и диффузность культурного сознания, выражением которой является массовая культура. Стадии инволюции религиозного сознания в современном мире зеркально соответствуют стадиям его эволюции в древности: от кризиса рациональности и десакрализации к подобию предсакрального состояния (неопрimitивизму). Отсюда возникает симметрия: один полюс образует древность, древняя мифология с присущим ей синкретизмом, а другой – современная культурная ситуация, характеризующаяся диффузностью и массовидностью. Осью этой симметрии, возможно, является осевое время. Моментом единства, обеспечивающим возможность такого ретроспективного анализа, выступает нуминозное, как некая антропологическая константа, психический аспект дионисийского, взятого как культурема.

Такая ретроспекция представляется плодотворной в двух отношениях. Во-первых, аналитика дионисийского сквозь призму нуминозного позволяет уяснить глубинные основания религиозного опыта и, в перспективе, подойти к пониманию религиозного опыта в свете понимания глубинной характерности религиозности для человеческого сознания. Во-вторых, такой анализ дает возможность вскрыть специфику антропологических содержаний определенных процессов культуры (омасовления, неопрimitивизма, неомифологизма и др.).

Прежде всего, мы исходим из равноценности дионисийского и нуминозного в философском анализе процессов культуры. Нуминозное, как специальное априорное понятие теории религии [7], в том числе юнгианской метафизики, является фундаментальной категорией религиозного опыта; а дионисийское – это, прежде всего, культурема. Но, с нашей точки зрения, его статус универсалии культуры сопоставим с нуминозным. Дионисийское – это форма нуминозного, выражающая способ его бытия через представления о божественном безумии, взаимосвязи Эроса и Танатоса, символике смерти-возрождения и другие. Дионисийское атрибутирует особые состояния человеческого духа, иррациональную стихийную мощь эстетизации бытия, опыт которой оформляется, в частности, в явления искусства или культовую символику.

Нище уподобляет дионисийское опьянению, вызывающему измененное состояние сознания: человека охватывает необычное чувство – он одновременно переживает ужас от накатывающегося на него потока необузданной «животной» природы, а с другой – блаженный восторг от переживания состояния раскрепощенности и прикосновения к божественной сущности – «обожествление» [6]. Как чувственная стихия, дионисийское символизирует темный аспект жизни, вселенскую энергию воли, взрыв витальности – силу, способную одновременно творить и разрушать [1].

Анализируя переживание нуминозного, Р. Отто подчеркивает его амбивалентный характер: в нем соединяются своеобразие откровения тайны устрашающей (*mysterium tremendum*) и одновременно очаровывающей (*mysterium fascinans*). Поэтому эмоциональным откликом на встречу с нуминозным, которое воспринимается субъектом как «Нечто Иное» (*Ganz Andere*) оказывается сочетание «страха и трепета» с «восхищением и восторгом» [8]. Эта

характерная амбивалентность переживания присуща и культуре Диониса, который был для греков нуминозным объектом.

Нуминозное и дионисийское переживается как демоническое, смутное и непонятное, сумрачное и темное, абсолютно иррациональное [1]. Оно свободно от любых оценочных суждений и морально-этических рамок, то есть находится, по выражению Ницше, «по ту сторону добра и зла». В этом переживании «смысл онтологически не дифференцирован» (В. Пиворюс), он заключен в самой интенсивности и динамичности переживания, что «открывает доступ» коллективному бессознательному к сознанию. Содержания коллективного бессознательного – архетипы – как основу воображения можно найти во всех культурах и во все времена человеческой истории. Попадая в сферу сознания, архетипы воспринимаются как «Нечто иное», нуминозное. Сознание оказывается перед необходимостью рациональной обработки этого переживания. В этом качестве оно и является априорным условием возникновения представлений о высшей силе, о Боге. При этом нуминозное чувство не означает, что его объект божествен сам по себе. В этом отношении характерно замечание К. Г. Юнга, что понятие Бога есть необходимая психологическая функция, имеющая статус архетипической. Она иррациональна по своей природе и с вопросом о существовании Бога вообще не имеет ничего общего [9].

Так нуминозное имманентно психическому, но при этом оно формирует идею трансцендентного. По мере эволюции религии само явление, которому приписывается статус божественного, получает образно-символическую форму, вплоть до символа Бога. Но рационализованная идея Бога не может заменить иррациональное переживание нуминозного, так как лишь в нем дан мифологический и религиозный опыт, возводимый в статус откровения. Сакральное и священное – понятия, производные от нуминозного в аспекте опыта – также соответствуют и возможностям опыта исторически более позднего, а именно опыта дистанции между земным миром и трансцендентным, которая только в мировых религиях становится абсолютной. Так, в историческом плане можно наблюдать эволюцию от *genius* (гений места, дух) к *numen* (божество) до *deus* – (Бог) [2], что выражено, в данном случае, становлением культа Диониса – от бога умирающей и возрождающейся природы, основными формами почитания которого были оргии и мистерии, – до карающего божественным безумием олимпийца, к образу сына божьего в иудео-христианской традиции [4].

Итак, нуминозное есть переживание религиозного сознания, которое, однако, не просто коренится в бессознательном, но дает сознанию возможность актуализировать материал бессознательного в иррациональной форме, которая не удваивается и не приводится к понятию. Возможно, это и есть форма взаимодействия разума и веры в религиозном опыте. Их гармоническая взаимосвязь позволяет религии оставаться живой [3].

По Юнгу, архетипы могут всплывать в сознании на творческом подъеме. То есть нуминозный опыт есть и эстетический. Так, процесс художественного творчества представляет собой синтез чувственного материала и материала воображения, фантазии. Но сама фантазия, согласно Юнгу, не произвольна, но задается бессознательным [10]. Творчеству, подобно нуминозному переживанию, присуща трансцендентальная направленность, выход за рамки сознания творца. Ницше считал, что творчество, отделяясь от личности творца, становится выше него, захватывает его, управляет им. И именно такую личность Ницше называет дионисийской, а мир рассматривает как эстетический феномен. Эстетизируя бытие, «художник сам становится произведением искусства» [6]. Юнг, в свою очередь, очерчивая позицию Ницше, в качестве примера такого опыта приводит «Заратустру», где, как выразился сам автор, одно стало двумя. В культурном сознании это особое состояние облекается в форму дионисийского безумия [2]. Юнг определяет его как страсть к трансцендентному (божественному или бессознательному), нуминозному, делающую безумного непостижимым [9]. Так, по Ницше, понимание истинной природы дионисийского становится делом немногих, так же как и не каждый верующий человек имеет нуминозный опыт. Но при этом такой поток бессознательных содержаний в сознание, с одной стороны, является необходимым условием рождения «дионисийской самости» [1], как творца или же сверхчеловека, причастного к основам Бытия; с другой же стороны, он может привести к ассимиляции сознания бессознательным, и как результат, к патологическим состояниям.

Защитную функцию для сознания, по Юнгу, выполняет религия, которая переводит архетипические образы в культурные символы [9].

Таким образом, нуминозное выступает основанием религиозных символов и произведений искусства, которые являются способом его бытия. Само же содержание нуминозного остается принципиально невербальным. Оно не зависит от образных форм, но, наоборот, порождает их, – как попытки перевести актуальный иррациональный материал в язык, выразить его. Как только эти явления приобретают характер высказываний, исходящих от определенного субъекта, они понимаются как некий язык, но будто бы не созданный человеком, то есть как язык предметных знаков, язык «самого» нуминозного. Наиболее отчетливо это проявляется, вероятно, там, где обнаруживают себя чрезвычайные природные явления, вызывающие у человека страх и ужас.

Итак, нуминозное обнаруживает основания религиозного опыта (является априорным условием возникновения представлений о высшей силе, о Боге) вместе с историческим становлением которого оно рационализируется и получает новые интерпретации. Можно сказать, что культовые практики и идеология – способ подготовки сознания к опыту нуминозного, оно же остается сугубо спонтанным (кроме описанных Р. Отто случаев переноса – конверсии, но и она возможна только при уже существующем опыте нуминозного [8]).

Все изложенное указывает на возможность раскрыть специфику нуминозного, как психического, в ряде видов опыта: эстетического (через апорию дионисийского и аполлонийского), религиозного (как сакрального, священного и святого), практики символогенеза (в психоаналитических исследованиях религиозного и эстетического опыта).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бишоп П. Идея нуминозного в работах Гете и Юнга: [электронный ресурс] / Поль Бишоп; [пер. с англ.] // The Idea of the Numinous / [ed. by A. Casement & D. Tacey]. – London: Routledge, 2006. – Режим доступа: <http://www.maap.ru/library/book/52>.
2. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное / Эрик Робертсон Доддс; [пер. с англ. С. В. Пахомов; послесл. Ф. Х. Кессиди]. – СПб.: Алетейя, 2000. – 507 с.
3. Зенкин С. Небожественное сакральное. Теория и художественная практика / С. Зенкин. – М.: РГГУ, 2012. – 537 с.
4. Иванов В. В. Дионис и прадионисийство / В. В. Иванов. – СПб.: Алетейя, 2000. – 342 с.
5. Нанси Ж.-Л. Сакральное в современном обществе: [электронный ресурс] / Ж.-Л. Нанси, В. А. Подорога. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Sakral-noe-v-sovremennom-obschestve>.
6. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм / Фридрих Ницше; [пер. с нем. А. Михайлова; сост., общ. ред., коммент. и вступ. ст. А. А. Россиуса]. – М.: Ad Harginem, 2001. – 735 с.
7. Омар А. Нуминозный опыт индивида в контексте предфилософии. Проблемы историко-философского анализа: дис. ... канд. психол. наук: 09.00.03 /Омар Ассель. – Москва, 2011. – 136 с.
8. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его отношении с рациональным / Рудольф Отто; [пер. с нем. А. М. Руткевич]. – СПб.: Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2008. – 272 с.
9. Юнг К. Г. Очерки по теории бессознательного / Карл Густав Юнг; [пер. с нем.]. – М.: Когито-Центр, 2006. – 352 с.
10. Юнг К. Г. Психологические типы / Карл Густав Юнг; [пер. с нем.]. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2006. – 528 с.

УДК 21.284

Стасюк Л. О.

Житомирський державний університет ім. Івана Франка

РЕЛІГІЙНО-ПАРАДИГМАЛЬНІ ПРОЯВИ ПІЄТИЗМУ

Розглядаючи передумови становлення пієтизму, акцентується увага на його римо-католицьких і протестантських витоках та на його тяжінні до традиційного містицизму. На основі компаративного аналізу простежуються особливості, з одного боку, відновлення і абсорбування, а з іншого боку, незначних відхилень і глибинної переорієнтації пієтистами основних ідей представників протестантської ортодоксії. Розкрито сутність характерних рис вчення Ф. Я. Шпенера, яке стало не лише початком і узгодженим взірцем пієтизму, а й визначило перспективи його подальшого розвитку.

Ключові слова: пієтизм, містицизм, протестантська ортодоксія, лютеранство, кальвінізм, вчення Ф. Я. Шпенера.

Рассматривая предпосылки становления пиетизма, акцентируется внимание на его римско-католических и протестантских истоках и на его тяготении к традиционному мистицизму. На основе компаративного анализа прослеживаются особенности, с одной стороны, восстановления и абсорбирования, а с другой стороны, незначительных отклонений и глубинной переориентации пиетистами основных идей представителей протестантской ортодоксии. Раскрыта сущность характерных черт учения Ф. Я. Шпенера, которое стало не только началом и согласованным образцом пиетизма, но и определило перспективы его дальнейшего развития.

Ключевые слова: пиетизм, мистицизм, протестантская ортодоксия, лютеранство, кальвинизм, учение Ф. Я. Шпенера.

Considering the prerequisites of pietism establishment, the attention is focused on its Roman Catholic and Protestant origins and its attraction to the traditional mysticism. Based on the comparative analysis, on the one hand, recovery and absorption is observed, and the other hand, minor deviations to deep reorientation of the basic ideas of pietist representatives of protestant orthodoxy. Revealed the essence of Shepner's teaching, which was not only the beginning of pietism but also determined the prospects for its future development.

Keywords: pietism, mysticism, Protestant orthodoxy, Lutheranism, Calvinism, Shpener's doctrine.

Зрілість філософії засвідчує її залучення до реального духовно-практичного освоєння людством дійсності свого минулого як відбитку певної доби, подієвості, смислотворення, традиції. Безсумнівно, що поступовий занепад і заперечення традиції є характерною тенденцією розвитку європейської культури у переддень Нового часу. Протиборство з традицією у сумнівах Р. Декарта, у ідеї Ф. Бекона про те, що думка повинна розпочати шлях до істини від самого джерела, поглиблювало руйнування системи трансляції від одного покоління до іншого узвичаєних форм мислення, світосприйняття, поведінки, обрядодійства. Процес втрати традицією значущості успадкування будь-якого, у тому числі релігійного індивідуального і колективного досвіду, поширювався у всіх сферах духовного буття. На формування європейської культури суттєво вплинуло також орієнтування філософської і політичної думки на науку, соціальний прогрес, демократизацію суспільства. У цей період поглиблюються процеси секуляризації, девальвується традиційна інтерпретація образу світу, Бога, людини, низка релігійних понять, котрі у контексті нового бачення набувають ознак переобтяження міфологізмами та змістом. Слушно з цього приводу висловився М. Шелер, що завдяки традиції уможливується певний поступ, утім по-справжньому, продовжує філософ, суттєвий прогрес у розвитку людського співтовариства заснований на втручанні, навіть на руйнуванні традиції. Тепер очевиднішою стає відповідь на запитання, чому саме безкомпромісне і догматичне опертя на максими Святого Письма як послідовне дотримання традиції представниками протестантської ортодоксії, виявилось однією з вагомих причин поступового відхилення від засад ортодоксальної протестантської теології і вагомим чинником формування пієтизму.

У висвітленні релігійно-парадигмальних засад пієтизму ми опиралися насамперед на першоджерельні роботи М. Вебера «Протестантська етика і дух капіталізму» та Д. Чижевського

«Коменський і німецькі пієтисти», де репрезентоване різноаспектне осмислення пієтизму, у тому числі проблематика зародження і розвитку його вчення у рамках кальвінізму, лютеранства. Показово, що Д. Чижевський, констатуєчи факт відхилення пієтистів від протестантської традиції, використовує поняття «протестантська ортодоксія» [9, с. 153], яке набуло застосування у сучасних філософсько-релігієзнавчих дослідженнях [5; 3]. Особливу увагу привертають вітчизняні наукові розвідки В. Любашенко, В. Потульницького, чії концептуалізації пієтизму окреслюють його як суперечливе і багатоманітне явище, яке певною мірою проявлялося і на українських теренах. У контексті теологічного розуміння пієтизму відмітимо доробки Б. Хегглунда [7], Дж. Реале, Д. Антисери [4], які визначили місце Ф. Я. Шпенера у догматичному оформленні пієтизму та сконцентрувалися на процесі формування і виявах особливостей німецького, галльського, радикального і вюртембергського пієтизму. Православні богослови протоієрей Георгій Флоровський і Христос Яннарас, зазначаючи про небезпечність пієтизму для як православ'я, так і християнства в цілому, визначали його як «еклезіологічну ересь» [10]. Аналітичний огляд наявних джерел засвідчив потребу у поглибленні релігійно-парадигмального осягнення пієтизму у контексті структурування передумов його зародження та співвідношення з віроповчальними установками протестантської ортодоксії.

Мета нашого дослідження полягає в експлікації феномену пієтистського розуміння світу та його модифікаційних форм у новоєвропейських релігійних пошуках. Відповідно до визначеної мети окреслено наступні дослідницькі *завдання*: визначити предметне поле, обґрунтувати передумови і причини виникнення пієтизму; проаналізувати специфіку співмірності ідей прихильників протестантської ортодоксії і пієтизму; з'ясувати сутність і умови поширення вчення Ф. Я. Шпенера.

Трансформації релігійного смислотворення призвели до проникнення у лютеранське і кальвіністське середовище пієтизму (від лат. *pietas* – благочестя). Йому властиве домінування релігійної праксеології через поживлення релігійно-церковного буття за допомогою розвитку внутрішнього світу і аскези вірян, особистісного переживання Бога та дистанціювання від формально-теоретичних надбудов, від непорушної регламентації у дотриманні церковних правил і приписів, що в історії християнства періодично повторюється і тому стає закономірним явищем. Варто зазначити той факт, що питання стосовно закономірності виникнення пієтизму як явища у сучасному філософсько-релігієзнавчому та теологічному дискурсі залишається відкритим, оскільки наявні аргументи, де пієтизм постає, з одного боку, як «типовий релігійний рух» [3, с. 184], а з іншого – як «автономне явище, не залежне від історичних і культурних умов, які формували західну цивілізацію останні 300 років» [10].

На нашу думку, пієтизм – це закономірне явище, що ми обґрунтовуємо такими міркуваннями. У християнстві існує біблійний досвід у ставленні до Бога з притаманною йому деякою схильністю до теоретизування. За умов необхідності в узагальненні та узгодженні набутого попередниками знання і з метою його подальшої розробки та формування власних ідей і концепцій, теоретизування може набути форми крайнього вираження (складні формальні конструкції, теологічні моделі), що і трапилося у період постлютерівського поширення його вчення. Проте, коли протягом тривалого часу Божественна істина осягається переважно як теоретичний образ дійсності, а все інше, що не ототожнюється з цим образом, втрачає актуальність і виштовхується на периферію релігійно-церковного буття, на його авансцену виходять поривання до експресивно-почуттєвого виміру ставлення до Бога і ствердження його істин. Зрозуміло, у рамках пієтизму все це набуло специфічних форм, пов'язаних з багатоманітними передумовами його виникнення, одними з яких є його первинні потенції, закладені у релігійно-історичних витоках пієтизму, які сягають католицької і протестантської західнохристиянської, насамперед містичної, традиції.

Варто нагадати, що бінарна опозиційність раціонального і містичного першопочатково зустрічається у міфології античних греків у вигляді суперечки між олімпійськими богами і тими богами, вірування яких наближені до примітивних. Ця проблематика зацікавлює Піфагора, чиє орієнтування на містицизм вирізняється своєрідними інтелектуальними атрибутами. Серед релігійних мислителів, які заклали підвалини містицизму доби Середніх віків, виокремимо насамперед Августина як найвагомішого авторитету у релігійно-філософській царині середньовічних духовних пошуків аж до моменту систематизування

Фомою Аквінським схоластичної метафізики. У трактаті «Про град Божий» представник латинської патристики висвітлює проблему «містично осмисленої діалектики історії» [1, с. 25]. Окремі августиїнські ідеї та вчення продовжували деякі релігійні діячі, громади і братства, особливо ті, які стали попередниками протестантського пієтизму.

Звідси, лейтмотивом численних книг – проповідей, літописів, біографій, роздумів про духовне життя – монаха Фоми Кемпійського, стало наголошення на релігійній діяльності, її змісті, формах вияву та наслідках, які уможливають отримання істинного благочестя. У своїх пріоритетах він продовжував традиції Віндесхамського братства монахів каноників-августиїнців, а як відомо Августин, розгортаючи сотеріологічну доктрину применшував значення людських зусиль і акцентував увагу на провідному місці Божественної благодаті, яка направляє на добро і без якої людина не може позбутися гріховних спонук, бо «непідвладне людині те, що приходить їй у голову» [2, с. 19]. Проте, августиїнське *distentio* (активність духу), окреслюючи пам'ять (минуле), увагу (сьогодення), очікування (майбутнє), охоплені єдиним сенсом, обумовлює дефініцію діяльності як усього того, що чинить суб'єкт дії. Показовим є той факт, що Ф. Кемпійський в одній з найпопулярніших серед католиків і протестантів книг «О подражании Христу» надавав перевагу відстороненню від небезпек і згубних зваблень світу та висловлював критичні зауваження стосовно формалізованої теології на користь такого опанування об'явлених Всевишнім істин, від яких «серце пламеніє любов'ю до Бога» [6, с. 1298]. Зауважимо, що суттєва недовіра до перебільшення теорії у теології та потреба емоційного переживання живого Бога – загальна характерна риса пієтизму.

До пізнього середньовіччя містичний досвід іменували поняттям «споглядання». У цей період панувала навантажена статичним догматизмом і раціональним схематизмом схоластика, відносно якої пріоритетність індивідуалістичного виміру, зростання зацікавлення до практичної молитви у богословській містиці оцінюється як трансформація у споглядальному бутті, що пов'язують з діяльністю релігійних постатей Ігнатія Лойоли, Терези Авільської, Іоанна Христа. Їх писемна творчість, проповіді певною мірою стали передвісником пієтизму. Відтак, іспанський містик Т. Авільська у автобіографічних творах «Моя жизнь», «Книга оснований» і книгах-настановах «Путь к совершенству», «Внутренний замок» проголошувала обов'язковість релігійно-практичної діяльності, зумовленої містичним спогляданням. Під впливом Т. Авільської учитель християнського споглядально-містичного життя І. Христа робив спроби реформувати організаційно-культові вади духовної буттєвості ордену кармелітів, а також написав відомі книги «Темная ночь души» і «Восхождение на Кармил», де описуються можливі шляхи очищення і просвітлення.

Своєрідним предтечею протестантського пієтизму є і янсенізм – найвпливовіша містико-моральна та релігійно-політична течія у Франції і Нідерландах, прихильники якої намагалися якнайглибше зосередитися на особистому благочесті та привнести аскетизм у щоденну життєву поведінку. Її засновник К. Янсен (Янсений), пояснюючи і засуджуючи формалізм у відношенні до церковного вчення, переконував, що Христос віддав своє життя лише за тих, хто істинно вірить. Систематизуючи та узагальнюючи ідею Августина щодо визнання напередвизначення як нездоланно дарованої благодаті, без якої обрана на спасіння людина невмозможливо дотримуватися Божих Заповідей, а також стосовно опротестування свободи волі тощо, нідерландський католицький теолог тяжів до протестантської ортодоксії. Іншими словами, став виразником теологічного фаталізму, в якому спостерігається тематична еквівалентність кальвіністському вченню про напередвизначення. У загальному, протестантська ортодоксія посилались на Августина в обґрунтуванні, окрім віри у напередвизначення, ще й вчення про релігійний індивідуалізм тощо. Недаремно у теологічних дебатах XVI-XVII ст., присвячених розгляду вчення Августина, протестанти і янсеністи, на відміну від правовірних католиків, відстоювали його основні ідеї.

Янсенізм підтримала низка впливових особистостей, у тому числі А. Арно, а особливо Б. Паскаль, чий роботи «Письма к провинциалу» як класичне достовірне джерело з історії становлення і розгортання янсеністського віровчення та «Мысли» охоплювали ідею необхідності імплікації знань, почуття та волі людини і налагодження її особистісно-містичного зв'язку з Богом. Будучи апологетом янсеністської доктрини, яку сповідувала громада у Пор-Роялі, Б. Паскаль поділяв з ними августиїнське бачення первинного гріха людини і намагався переконати, що релігія не заперечує розуму, а обмежує його можливості у

пізнанні Бога, на користь інтуїції, особистісним почуттям, переживанням – «серцем» (Б. Паскаль). Звертаємо увагу, що ще М. Лютер трактував розум як величний дар Бога, за допомогою якого людина відрізняється від тварини, але основне його призначення локалізується адекватним втручанням і розв'язанням матеріальних і коректуванням соціальних питань суспільного буття, а у таємниці милості Бога людина здатна приникнути виключно завдяки вірі. Як і Августин, а пізніше С. К'еркегор Б. Паскаль у своєму філософському пристрасному пориванні до пошуку істини завжди співставляє її з буттям та з людиною як смисловим осердям буття.

Серед ідейних попередників пієтизму варто відзначити прибічника усталених поглядів німецької містики передреформаційного відтинка часу лютеранського пастора І. Арндта. Основна ідея його книги «Істинне християнство» зводиться до того, що істинного вчення і його догматичних засад недостатньо, якщо у людини відсутні взаємовідношення з Богом і вона не веде праведного життя, не лише суттєво позначилася на формуванні пієтичних ідей Ф. Я. Шпенера, а й віддзеркалювала життєздатність християнства серед німецького населення. Виявляючи недоліки Церкви Ф. Я. Шпенер одночасно запевнював у її майбутніх масштабних звершеннях і цілковитій поразці папства, але на противагу радикальним пієтистам не підтримував вчення про мілленаризм – майбутнє тисячолітнє Боже царство на землі, чим демонстрував наслідуваність ідеям М. Лютера і Ж. Кальвіна, які достатньо упереджено відносилися до мілленаризму. При тому про це вчення не згадується і в основних документах протестантської ортодоксії, хоча про віру у повернення Христа вказується як у Аугсбургському (1, vii), так і у Вестмінстерському (гл. 32-33) сповіданнях. Крім того, ще один предтеча пієтизму найвизначніший після М. Лютера і М. Хемнца теолог лютеранства І. Герхард у своїй найвагомійшій роботі «Loci Theologici», послідовно дотримуючись лютеранського віровчення і опираючись на історичну теологію та екзегезу, доводив практичність кожної віросповідної тези та проповідував, що «лютеранська ортодоксія не муміфікує, а пробуджує живу християнську віру» [6, с. 313].

У історіософській, релігієзнавчій та теологічній думці і дотепер дискутується проблематика відношення пієтизму до протестантської ортодоксії, його сутності та впливу на духовний зміст Просвітництва, що обумовлене неоднозначністю і суперечністю феномена пієтизму. Так, Б. Хегглунд вказує, що у той час, коли ортодокси схвально зустрічають репрезентовані у «Pia Desideria» реформаторські переконання Ф. Я. Шпенера, пієтизм абсорбується новими тенденціям, які стають антитезою не лише раціоналізму і деїзму, а й фундаментальним засадам ортодоксального протестантизму, і в результаті тривалих та непримиренних суперечок їхні погляди діаметрально поляризуються. Тому шведський теолог, вказуючи на становлення пієтизму у кінці XVII ст. у лютеранських регіонах, підкреслює, що цей рух «сприяє розпаду чи внутрішньому перетворенню традиції лютеранської ортодоксії» [8, с. 275]. Подібні, але категоричніші дефініції пієтизму властиві й російській релігієзнавчій думці, згідно з якою він постає містичною течією, що «протистоїть ортодоксальному протестантизму» [7 с. 350].

Не залишилися осторонь означення пієтизму новоєвропейські філософські та теологічні пошуки. Поступово після ранньопросвітницької стадії, обмеженої кінцем XVII ст. і 80-ми роками XVIII ст., пієтизм знову у релігійнофілософському контексті повертається до містицизму, виявленого, зокрема, у послідовника Я. Бьоме теософськи-зорієтованого пієтиста Ф. Х. Отингера. Зазначимо, у цьому не варто вбачати виняткові особливості пієтизму, адже містицизм у певній мірі притаманний всім релігійно-філософським вченням і релігійним системам. Апелювання пієтизму до абсолютної значущості особистісного благочестя і самоконтролю за дотриманням моральних норм і принципів дотично проявилось у І. Канта, проте значно відхилилося з моменту розгортання своєї етики у світлі вчення не лише про добро, а й свободну волю. Така кантівська інтерпретація волі не задовольняла пієтистів, оскільки вони дотримувалися переконань про повне підпорядкування Божій волі людського буття, що є суголосним з лютеранськими поглядами, відповідно до яких спасіння безпосередньо і безапеляційно залежить від всемогутньої Божої свободи волі.

Основними ознаками пієтизму є індивідуалізація віри, крайнє індивідуальне самозаглиблення, зорієтованість на практичну діяльність та виключно на Святе Письмо, автономізація суб'єктивності людини, перфекціоністський і реформатський пафос,

секуляризація розуму. У цих характеристиках ми помічаємо деяку унісонність з ідеями протестантської ортодоксії. Особливо виразно цю співзвучність презентовано у теологічній спадщині «Theologische Bedenken», «Die evangelische Glaubenslehre in einem Jahrgang der Predigten» Ф. Я. Шпенера. Він дотримувався достатньо помірної форми пієтизму і, незважаючи на внесення нових ідей у вчення М. Лютера і Ж. Кальвіна, зокрема акцентуацію у розуміння спасіння не як оправдання людини перед Богом, а як її відновлення, активно пропагував відродження ідей протестантської ортодоксії, як от ідеї значущості професійної діяльності як служіння Богові тощо. Однак, найяскравішим відтворенням їхніх ідей став пізній пієтизм із спрямуванням на ригоризм і аскетизм, із артикулюванням антитези між внутрішньою вірою і зовнішніми справами. Полемізуючи з деїзмом просвітителів, пієтисти продукують прагнення до «демократизації віри». Недарма І. Кант та Ф. Шлейєрмахер як мислителі постпросвітницької доби «у юності були прихильниками пієтизму» [6, с. 858].

Задля об'єктивного оцінювання міри і сутності відродження Ф. Я. Шпенером ідей Реформації і М. Лютера здійснимо компаративний аналіз цих ідей та основних напрямів програми оновлення і реформування, репрезентованих у «Pia Desideria». У його пунктах декларовано, по-перше, заклик максимально використовувати Боже слово, притому Святому Письму відводиться місія «основної зброї» (Шпенер) для застосування під час будь-яких перемін, по-друге, заклик до відновлення духовного священства усіх вірян, кожному з яких слід, наслідуючи М. Лютера, долучатися до активної участі у релігійній діяльності, зокрема у християнському служінні. По-третє, заклик до практичного втілення принципів і норм християнської моралі, що обумовлене розумінням християнства не лише як сукупності знання його віроросповідних засад, звідси і прагнення розглядати віроповчальні тексти Святого Письма у ракурсі їх практичної значущості.

Аналізуючи вищезазначені тези, ми підсумовуємо наступне: немає жодних сумнівів стосовно абсолютного авторитету Святого Письма, вираженого у принципі Sola Scriptura та визначальній ролі ранньлютерівської доктрини всезагального священства (пізніше у протестантській ортодоксії задокументовано принцип всевляддя церковної ієрархії) як фундаментальних засад лютеранства і загалом протестантизму. Стосовно ж дієвої активності, то М. Лютер утвердив її у ще одному засадничому принципі sola fide, як логічного продовження августиніанського артикулювання активності духу, вираженого у понятті distento. Незважаючи на сотеріологічне призначення однієї віри, добрі справи не анулюються, а виконують функцію каталізатора, який засвідчує релігійно-церковну правду. Саме тому лютерівська віра – це не банальне визнання істини, а потужний, дієвий процес духовно-практичного перетворення дійсності.

Таким чином, ідеї пієтизму формувалися, передусім у середовищі католицької і протестантської містики і на початковому етапі не були узгоджені у єдиній теологічній системі та загалом пієтизму не притаманна доктринальна однастайність. Слідом за М. Лютером і Ж. Кальвіном пієтисти прагнули відновити перманентну чистоту ідеалів раннього християнства й апостольського вчення, а також відродити засади аскетизму, активності й духовного піднесення доби Реформації. Ф. Я. Шпенер, як і М. Лютер, признає канонічність Святого Письма з домінуванням Нового Завіту, поновлює ранній принцип теолога про всезагальне священство та про те, що переконання у спасінні потребують підтвердження дієвою вірою, проте в окремих ідеях Ф. Я. Шпенер відхилився від вчень протестантської ортодоксії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. Софія-Логос / Сергій Аверинцев // Словник: [3-е видання]. – К. : Дух і літера, 2007. – 650 с.
2. Лабиринты души: [сборник произведений: Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу] / Августин Аврелий; Блез Паскаль; [пер. с лат. и франц.]. – Симферополь: Реноме, 1998. – 416 с.
3. Любашенко В. Просвітництво і прояви пієтизму в Україні / В. Любашенко // Історія релігії в Україні: [у 10-ти томах]. – К.: Світ Знань. – 2002. – Т. 5: Протестантизм в Україні / [за ред. П. Яроцького]. – С. 184-213.

4. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней: [в 4-х т.] / Дж. Реале, Д. Антисери; [пер. с ит. и ред. С. А. Мальцевой]. – СПб.: Пневма, 2002. – Том 4. От романтизма до наших дней. – 880 с.
5. Саух П. Ю. Конфесійна філософська теологія / П. Ю. Саух // Академічне релігієзнавство / [за наук. ред. проф. А. Колодного]. – К.: Світ Знань, 2000. – С. 412-440.
6. Теологический энциклопедический словарь / [под ред. У. Элвелла; пер. с англ.]. – М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 2003. – 1488 с.
7. Хегглунд Б. История теологии / Бенгт Хегглунд; [пер. со швед. В. Володин]. – Санкт-Петербург: Светоч, 2001. – 372 с.
8. Христианство: [словарь] / [под ред. Л. Н. Митрохина и др.]. – М.: Республика, 1994. – 559 с.
9. Чижевський Д. Коменський і німецькі пієтисти / Дмитро Чижевський // Чижевський Д. Філософські твори: [у 4-х т.] / [під ред. В. Лісового]. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 3. – С. 153-157.
10. Yannaras Ch.. The Freedom of Morality: [electronic resource] / Christos Yannaras. – Crestwood; NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1984. – pp. 119-136. – Mode of access: <http://www.philthompson.net/pages/library/pietism.html>.

УДК [130.2:2-36]:929 Федотов

Потапов В. М.

Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

АГИОГРАФИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ В ТВОРЧЕСТВЕ Г. П. ФЕДОВОТА

В статье рассматривается метод агиографического анализа кризисных явлений в культуре, предложенный Г. П. Федотовым. Анализируется влияние на развитие культуры религиозной традиции, в работах Г. П. Федотова. Выявляется связь догматических искажений религиозной традиции, упадка культуры и кризисных явлений в общественно-политической жизни социума, на основе трудов Г. П. Федотова. Анализируется роль свободы личности в достижении морально-нравственного идеала – святости.

Ключевые слова: культура, религия, свобода, святость.

Стаття присвячена розгляду методу агіографічного аналізу кризисних явищ в культурі, запропонований Г. П. Федотовим. Аналізується вплив на розвиток культури релігійної традиції, в роботах Г. П. Федотова. Виявляється зв'язок догматичних спотворень релігійної традиції, занепаду культури і кризисних явищ в суспільно-політичному житті соціуму, на основі праць Г. П. Федотова. Аналізується роль свободи особи в досягненні морально-етичного ідеалу – святості.

Ключові слова: культура, релігія, святість, свобода.

In the article the method of hagiographic analysis of the crisis phenomena in a culture by G. P. Fedotov is examined. Influence on development of culture of religious tradition is analysed, in works of G. P. Fedotov. Connection of dogmatic distortions of religious tradition, decline of culture and crisis phenomena in publicly and political life of society comes to light, on the basis of works by G. P. Fedotov. The role of individual freedom in achievement moral ideal – holiness is analysed.

Keywords: culture, religion, freedom, holiness.

Целью данной статьи является попытка исследования агиографического метода анализа кризисных явлений в культуре, предложенного Г. П. Федотовым. Исходя из этого, в *задачи* статьи входит исследование особенностей понимания Г. П. Федотовым культуры, ее фундаментальных положений, истоков, связей культуры и духовной традиции. *Степень разработанности и изучения* наследия выдающегося публициста, философа и культуролога Г. П. Федотова достаточно высока. Прежде всего, это работы биографического характера (Е. Н. Федотова, Г. В. Михеева). Следующая группа сочинений – работы, посвященные публицистике ученого (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Ф. А. Степун). В советский период

творчество Г. П. Федотова практически не изучалось. В постсоветский период, в работах В. Ф. Бойкова, М. Г. Галахтина и др. предпринята попытка дать общую характеристику религиозно-философских взглядов ученого. Еще одна группа работ Д. Бон, Е. А. Волкова и др. посвящена отдельным проблемам, получившим отражение в творчестве мыслителя. *Новизна* данной статьи, заключается в попытке автора выявить и обосновать действенность и *актуальность* метода агиографического анализа культуры, и кризисных явлений в общественно-политической жизни социума, предложенного Г. П. Федотовым.

Певцом свободы называли Г. П. Федотов и современники, и потомки. Действительно, тема свободы личности красной нитью проходит через все его творчество. Философ различает «свободу духа» (свободу печати, вероисповедания, мнений) и «свободу тела» (защиту права собственности и пр). Будучи верующим христианином, он, тем не менее, замечает, что далеко не всегда Церковь защищала и ту, и другую свободу. «Силы, открыто религиозные, – отмечал он, – великие исторические церкви в новое время редко принимают участие в борьбе за свободу. Чаще всего они оказываются в лагере врагов свободы» [3, с. 113]. Не разделял Г. П. Федотов популярных в православной среде его современников мнения о сакральности власти: «Идеократия есть грубая форма идолослужения, принудительное почитание государства-зверя» [6, с. 148]. Г. П. Федотов считал, что политическим строем, наиболее отвечающим христианству, является демократия. Особенность христианской демократии, по Г. П. Федотову, состоит в том, что она охраняет личность от поглощения коллективом, поэтому она и является способом реализации соборности. Однако православный мир, по его мнению, пошел по другому пути: «Есть некоторое противоречие в том, что православие, столь враждебное монархическому (папскому) началу в Церкви, как несовместимому с соборностью, не только благословляло, но часто и готово было догматизировать монархию в государстве» [2, с. 146].

Г. П. Федотов объясняет эти ошибки Церкви так: «Церковь сама строила священство – на началах соборности, и нашла данным выросшее на языческом корню царство, которого не смогла преобразовать, а стремилась лишь подчинить своему влиянию. Но если бы ей пришлось, как на Западе в средние века, строить новую власть из развалин старого мира, можно ли сомневаться, что – при наличии необходимых предпосылок культуры – она строила бы ее на началах соборности, т. е. на началах христианской демократии?» [2, с. 146]. Однако эти «необходимые предпосылки» не были найдены. Виной тому, по мнению философа, специфика христианизации Руси. Согласно Г. П. Федотову, одну из коренных причин рутинизации культурной и политической традиции Руси следует искать в отсутствии философско-богословской рефлексии. «Убожество интеллектуальной культуры древней Руси просто поразительно. В течение семи столетий – то есть до XVII века мы не находим ни следа научной мысли в русской литературе, – даже ни одного догматического трактата. Вся литература носила практический, морально-наставнический характер, за исключением летописей, художественная ценность которых живо подчеркивает в силу контраста – полное отсутствие научной культуры» [4, с. 47]. Как считал ученый, Русь не восприняла классической греческой культуры, в то время как Запад ключом своего спасения сделал латынь [4, с. 48].

С точки зрения развития рационального мышления: «Библия и литургия на славянском языке оказались сомнительным подарком русской культуре» [4, с. 49]. Обратившись к истории становления Руси, мы обнаруживаем, что после некоторой стабилизации христианских практик на уровне храмостроительства, богослужения, распространения института монашества и расширения христианского просвещения, новая религия Руси начинает брать на себя ряд системообразующих культурных функций – ценностную, регулятивную и семиотическую. Тем самым она становится нормосозидающим началом жизни древнерусского общества. Это можно проследить по ряду памятников древнерусской письменности («Поучение» Феодосия Печерского, «Поучение» Владимира Мономаха). Но, как показывает Г. П. Федотов, сутью христианства является не норма, как таковая. В основе духовной практики христианства – трансцендентный идеал, который требует коренной онтологической перестройки человека, что лежит за пределами нравственного императива и дано как венец возможных усилий человека. Причем результат этих усилий, в конечной своей фазе, зависит уже не от человека. Парадоксальная христианская логика превращает идеал в императив, в основе которого – требование совершенства. Поэтому Древнюю Русь Г. П. Федотов понимает через образы

святости как предельную цель культурного творчества, а типологию культуры – через типологию святости. В подобной картине мира высшие цели и ценности определяются образом Совершенного, а сама человеческая жизнь становится опытом достижения идеала святости – обоженного состояния.

В соответствии с культурно-исторической концепцией Г. П. Федотова, до XV века наблюдается восходящий вектор в развитии духовно-нравственного самосознания человека культуры Древней Руси. Норма содержит потенцию идеала и устремляется к своему высшему выражению – в древнерусских святых. Но уже на этапе стабилизации культурного мира Древней Руси двойственность нормы-идеала демонстрирует инверсионную логику развития: идеал оказывается привязанным к норме социального порядка, «законсервированным» укладом, который выражает не трансцендентный идеал святости, а идеальную норму бытового благочестия. Как считает Г. П. Федотов, «роковой гранью» стала середина XVI века. «Еще вторая четверть этого столетия обнаруживает значительные духовные силы (девять святых в первой четверти, тринадцать – во второй). Но к середине века уходит из жизни поколение учеников преподобных Нила и Иосифа. К пятидесятым годам относится разгром заволжских скитов. Вместе с ними угасает мистическое направление в русском иночестве. Иосифлянство торжествует полную победу. Но оно явно оказывается неблагоприятным для развития духовной жизни. Среди учеников преподобного Иосифа мы находим много иерархов, но не одного святого. 1547 год – год венчания на царство Ивана Грозного – в духовной жизни России разделяет две эпохи: Святую Русь от православного царства» [5, с. 352]. В этом контексте примечательна мысль Г. П. Федотова, называющего победу сторонников Иосифа Волоцкого «трагедией древнерусской святости». В понимании философа – разгром заволжских скитов последователей Нила Сорского, событие не только религиозного характера и масштаба. Г. П. Федотов убежден, что победа иосифлянства, провозглашение Москвы третьим Римом, сакрализация царской власти и вообще власти, революция и победа большевизма – это звенья одной цепи. В этом примере мы наблюдаем чрезвычайную оригинальность метода исследования Г. П. Федотова – ученого. Совершенно очевидно, что в этом примере Г. П. Федотов исходной точкой, точкой отсчета деградации культуры Древней Руси, считает событие религиозно-политического, а не культурного характера.

Продолжая свои размышления о причинах упадка древнерусской святости в начале XVI века, философ указывает на приобретенную русской религиозностью характерную черту – замещение духа формой, поиска истины – готовой и неизменяемой традицией. Так, по его словам, «в религиозной жизни Руси надолго устанавливается тип уставного благочестия, который поражал всех иностранцев» [5, с. 352]. Подобная, с точки зрения ученого, деградация религиозного сознания ведет к вырождению культурных и социально-политических форм жизни. «Наряду с этим жизнь, как семейная, так и общественная, все более тяжелеет. Если для Грозного самое ревностное обрядовое благочестие совместимо с утонченной жестокостью, то и вообще на Руси жестокость, разврат и чувственность легко уживаются с обрядовой строгостью. Те отрицательные стороны быта, в которых видели влияние татарщины, развиваются особенно с XVI века. XV рядом с ним – век свободы, духовной легкости, окрыленности, которые так красноречиво говорят в новгородской и ранней московской иконе, по сравнению с позднейшей. Ныне уже ясно, что основной путь московского благочестия вел к старообрядчеству» [5, с. 352].

И снова мы констатируем органическую связь в учении Г. П. Федотова между культурным упадком (деградацией иконографической традиции Руси) и стагнацией религиозной жизни (замещение духа формой). Фактически, второе является следствием первого. Еще одной причиной упадка древнерусского религиозного сознания и, как следствие, начала деградационных процессов в культуре, Г. П. Федотов видит в национализации христианства. Он замечал, что с XVI века происходит чрезвычайно симптоматичный процесс отрыва от полноты исторического предания. Ветхозаветное царство воскресает в новозаветной истории, государство превращается в церковь, царь – в теократического владыку, главу духовного ордена, народ – в его паству. Эсхатологическая идея третьего Рима трансформируется в религиозно-политическую доктрину национального государства, не обладающего атрибутами имперского универсализма. Попытка патриарха Никона восстановить полноту исторического предания через идею возвращения к греческим основам веры,

заканчивается катастрофой – невиданным до тех пор старообрядческим расколом. Петр I предпринял попытку через идею империи преодолеть цивилизационное отставание и, следовательно, реанимировать принцип универсальности культуры. Однако этот процесс осуществлялся на основе ветхозаветной идеи власти, имеющей сакральную легитимность. Поэтому в рамках империи остается доминирующим чуждый ей архетип царства с образом царя-помазанника, в сущности являющегося и духовным и светским главой государства – церкви. Культурный результат такой попытки – закрепление духовной традиции в ее архаическом обрамлении культуры рода и культуры древнего царства с чертами восточной деспотии. Следствие этого – не только деградация церковного сознания, но и длительность сохранения института экономической, и личной зависимости подавляющего большинства населения государства. Катастрофический разрыв между властью и обществом, буквальное существование двух культур («рабов» и «господ») в рамках одного исторического социума, неразвитость социальных и экономических отношений привели к идейному и духовному расколу элиты.

Другой аспект, анализируемый Федотовым, связан с отношением государства и церкви в рамках социальной структуры империи. Византийская симфония властей была нарушена явным подчинением церкви государству, но при этом, в целом, продолжала социальную модель византийской империи, основанную на рабстве. Аналогом византийской системы рабства стала крепостная система. Характеризуя религиозный византизм, Г. П. Федотов отмечал: «После нескольких серьезных попыток преобразования и христианизации народной жизни в течение первого столетия после Константина, Церковь как бы истощилась в усилиях и оставила бесполезную борьбу. Освящение всей жизни стало символическим благословением, а не действительным ее преобразованием. Рабство было не только одним из основных социальных институтов, но и совершенной моделью всех социальных отношений. Каждый человек был раб вышестоящих и господин подчиненных» [4, с. 45]. Следствием узаконенного рабства является жесткая иерархия общества, унаследованная Русью. Г. П. Федотов нашел яркий пример в святоотеческой литературе, подтверждающий его мысль. Анализируя концепцию спасения Кирилла Туровского, он писал: «Антигуманистическое византийское богословие непосредственно формирует представление о строго иерархической структуре общества. Согласно Псевдо-Дионисию Ареопагиту, небесной иерархии соответствует иерархия церковная, опирающаяся в свою очередь на социальную или политическую. Что действительно поражает у Кирилла и типично если не для теоретической мысли, то для жизненного уклада Византии, это – подмена небесной иерархии церковной и претензии гражданской иерархии на место в Царствии Божиим» [4, с. 83]. Таким образом, по Кириллу – трудности спасения достаются малым мира сего, а «путь ко спасению власть предержавших легок» [4, с. 84].

Агиографический анализ современных Г. П. Федотову общественно-политических нестроений, приводит ученого к выводу о первопричине потрясших Русское общество катаклизмов – роковому отождествлению православной традиции культуры с государственно-политическим традиционализмом империи. Указанное обстоятельство, по мнению Г. П. Федотова, привело к отказу от культуры как источника творчества и свободы. Культурно-политическая идеология, выражаемая знаменитой формулой «православие – самодержавие – народность», не объединила общество, но трагическим образом разъединила его, приведя к катастрофе. Преодоление современных Г. П. Федотову вызовов и общественных нестроений он усматривал в возврате цивилизации к своим культурным корням, и как следствие – изменению общественно-политических отношений.

Что касается первого, то необходимо понять, что именно Г. П. Федотов собственно вкладывал в понятие «культура». В понятие «культура» Г. П. Федотов вкладывал элементы рациональные (хозяйство, политика, наука, техника) и иррациональные (мир духовный), соответствующие у Федотова отцовскому и материнскому началу. Основное внимание он сосредотачивал на последнем. Г. П. Федотова, в первую очередь, интересует духовная культура. Исследование глубинных связей культуры и веры. Таким образом, философ акцентирует внимание на сакральном, религиозном смысле культуры, утверждая, что «культура народа вырастает из религиозных корней» [1, с. 64]. Ее основой Г. П. Федотов рассматривает культ, т. е. религиозный фундамент, каковым для европейской культуры является христианство. Культура у Федотова рассматривается, как «социальная сфера духа»,

свободная гармония личных творческих актов. Создателем ее является человек, поставленный между Богом и космосом, но Богом вдохновленный на культурное творчество [2, с. 235]. Рассматривая культуру как сферу самореализации человека, философ использовал антропологический подход. В то же время он акцентировал внимание на мистической природе культуры, тесно связанной с божественными озарениями и вдохновениями. Он не разделял крайностей ни антропоцентрического гуманизма, ни радикального теоцентризма. Религия для Г. П. Федотова – отношение человека к Богу, ответ на божественную благодать. Для него «культура христианства – культура этого опыта. История и культура, по сути, человечны» [4, с. 10].

Г. П. Федотов не признавал исторический детерминизм, и предлагал иные пути выхода из культурного и общественно-политического кризиса современной ему Европы. По Г. П. Федотову, спасение культуры, освобождение от кризисных явлений современной ему Европы, заключалось в очищении, в необходимости духовного катарсиса, в новой аскезе. Изложенный мыслителем вариант спасения базировался на убеждении о тесной связи культуры и веры, о происхождении культуры из лоно религиозной традиции, без которой первая не может существовать. Поэтому объединение народов вокруг этой доминанты – живой религии, рассматривалось философом как реальный путь освобождения от кризисных явлений современной ему цивилизации. Г. П. Федотов, не бывший сторонником монархии и вообще не слишком много внимания уделявший общественно-политическому государственному устройству, в результате глубоко изучения культуры и агиографии, начинает задаваться вопросом о наиболее справедливых общественно-политических формах устройства государства. В 1933 г. он опубликовал статью «Социальное значение христианства». В ней философ рассуждает об оптимальном общественно-политическом мироустройстве: «Так как общественный строй не безразличен для духовного и морального благополучия людей, так как он может или развращать, соблазнять их, или воспитывать к добру, то отсюда ясно: социальный строй не может быть безразличен для христианина. К какому же строю он должен стремиться? К такому, где более всего воплощена справедливость и братские начала жизни, где легче всего борьба со злом и где личность поставлена в наиболее благоприятные условия для своего духовного развития» [7, с. 55].

Отвечая на вопрос о том, что это за условия, ученый однозначно указывает на социалистические взаимоотношения в социуме: «спасти правду социализма правдой духа и правдой социализма спасти мир» [1, с. 41]. Конечно, идеалом ученого был не атеистический, советский социализм. Его философ социализмом вообще не считал. Г. П. Федотов проповедовал иной социализм – христианский: «В противоположность XIX веку, когда социализм был пугалом для христианства всех исповеданий, неустанно обличаемой ересью, в наши дни примирение христианства с социализмом совершается с чрезвычайной легкостью. Большинство русских, так называемых пореволюционных течений, возникает на почве социального православия. Стоило поблекнуть миру капиталистической долговечности – и стало сразу явным, как глубоко социализм укоренен в христианстве: в Евангелии, в апостольских общинах, в древней церкви, в самом монашестве, в социальном служении средневековой, как западной, так и восточной церкви. Выясняется окончательно, что социализм есть блудный сын христианства, ныне возвращающийся – по крайней мере, отчасти – в дом отчий» [6, с. 140].

Будущее возрождение европейской культуры Г. П. Федотов связывал именно с социализмом, отмечая значительные изменения, произошедшие в обществе в понимании этого явления: «XIX век понимал под социализмом национализацию средств производства. Немногие социалисты в наши дни согласятся принять это определение» [7, с. 97]. Не принимал его и Г. П. Федотов – слишком, по его мнению, национализация дискредитировала себя. Ученый предлагает культурологический критерий социализма – «осуществление единой всенародной культуры» [7, с. 100].

ЛИТЕРАТУРА

1. Федотов Г. П. Собрание сочинений: [в 12-ти т.] / Г. П. Федотов. – М.: Мартис, 2004. – Т. 1. – 347 с.

2. Федотов Г. П. Собрание сочинений: [в 12-ти т.] / Г. П. Федотов. – М.: Мартис, 2004. – Т. 2. – 376 с.
3. Федотов Г. П. Собрание сочинений: [в 12-ти т.] / Г. П. Федотов. – М.: Мартис, 2004. – Т. 9. – 384 с.
4. Федотов Г. П. Собрание сочинений: [в 12-ти т.] / Г. П. Федотов. – М.: Мартис, 2004. – Т. 10. – 400 с.
5. Федотов Г. П. Собрание сочинений: [в 12-ти т.] / Г. П. Федотов. – М.: Мартис, 2004. – Т. 11. – 367 с.
6. Федотов Г. П. Основы христианской демократии / Г. П. Федотов // Русские философы (конец XIX – середина XX века): [антология]. – М.: Книжная палата, 1996. – Выпуск 3. – С. 140-148.
7. Федотов Г. П. Письма о социализме / Г. П. Федотов // О святости, интеллигенции и большевизме: [избранные статьи]. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 1994. – С. 51-100.

УДК 130.3:22

Лісовський П. М.

Інститут соціальних наук і самоврядування Міжрегіональної академії управління персоналом

ФЕНОМЕН БІБЛІЇ ЯК РЕФЛЕКСІЯ ДУХОВНОГО КАПІТАЛУ В СУСПІЛЬНОМУ БУТТІ

В статті автор розглядає докорінні зрушення, що здійснюються в сучасному світі та передбачають звернення до людського виміру суспільного буття. До такого важливого чинника духовного капіталу як рефлексивного потенціалу необхідно віднести Біблію, що відіграє значну роль у соціокультурному просторі. Зокрема, це стосується сучасного етапу, коли відбувається помітне зростання ролі біблійної картини світу. Соціально-філософський аналіз феномену Біблії містить у собі релігієзнавчо-психологічну та соціально-етичну площину рефлексії, оскільки намагається заповнити ефірну субстанцію в духовному капіталі людини.

Ключові слова: Біблія, рефлексія, духовний капітал, софійність, соціальне буття.

В статье автор рассматривает коренные события, которые происходят в современном мире и предусматривают обращение к человеческому измерению общественного существования. К такому важному показателю духовного капитала необходимо отнести Библию, которая имеет значительную роль в социокультурном пространстве. В частности, это относится к современному этапу, когда происходит заметный рост библейской картины мира. Социально-философский анализ феномена Библии содержит в себе религиозно-психологическое и социально-этическое пространство пафоса, поскольку пытается заполнить пустоту в духовном капитале человека.

Ключевые слова: Библия, рефлексия, духовный капитал, общность, социальное бытие.

In article author examined radical moved, which happened in modern world how conversion to human measurement sociality existence. From so important index of mental capital must be relevant the Bible, which has important role in sociocultural space. Specifically, it's take to modern stage, when happened noticeable increase of the Bible's phenomenon keep's into religionatical-psychological and social-ethical spase of pathos, inasmuch as try to fill up the emptiness in the mental capital of individual.

Keywords: Bible, reflection, spiritual capital, community, social life.

Докорінні зрушення, що здійснюються в сучасному світі, передбачають звернення до людського виміру суспільного буття. Відтак, до такого важливого чинника духовного капіталу як рефлексивного потенціалу необхідно віднести Біблію, що відіграє значну роль у соціокультурному просторі. Зокрема, це стосується сучасного етапу, коли здійснюється помітне зростання ролі біблійної картини світу. Нестабільність та кризові обставини соціально-економічної ситуації сьогодення спонукають індивіда відшукувати ті сфери, в яких вона може

відчутти себе захищеною та впевненою. Використовуючи ці проблеми, соціально-філософський аналіз феномену Біблії містить у собі релігієзнавчо-психологічну та соціально-етичну площини рефлексії, оскільки намагається заповнити ефірну субстанцію в духовному капіталі людини.

У цьому зв'язку поєднання біблійної рефлексії в людському капіталі (потенціалі) з конкретно-життєвою практикою стає невичерпним джерелом нового душевно-духовного досвіду та смислотворення. Фундаментальна особливість цього типу рефлексії полягає в тому, що вона не є грою розуму із самим собою та іншими. Але має результатом сутнісну трансформацію всієї особистості, що певною мірою змінює саму онтологію людини. Така людина мовою традиції має назву народження во Христі та обоження. Рефлексія позабіблійного суб'єкта порівняно з цим виглядає як біг по колу у замкненому просторі. Натомість рефлексія відповідного типу являє шаблі, якими людина добирається до своєї справжньої, безсмертної сутності Абсолюту.

З іншого боку, біблійне розуміння сутності людини стає постійним і фундаментальним викликом наукової психології, спонукаючи її до рефлексії щодо власних концептуальних і світоглядних принципів. Таким чином, біблійна картина світу є чинником розвитку рефлексивного мислення як «назовні» – у царину поза церковної культури, формуючи важливі смисложиттєві цінності і вказуючи на обмеженість певних позабіблійних типів досвіду та пізнання, так і «всередину» – спонукаючи віруючих духовно зростати. При цьому акт віри є інструментом рефлексивного самоіснування – відштовхування від свого недосконалого смертного «Я», від хибності та обмеженості попередніх форм досвіду та прагнення до Абсолюту (Бога як вищого Розуму).

Отже, Біблія утворює для людини світ, головним принципом буття в якому стає рефлексивність в етимологічно точному значенні цього слова – саме «відштовхування» від власної смертної природи. Як писав митрополит Антоній Сурожський: «Христос сказав, що слово, яке він проповідував, – не просто веління Боже, а одкровення про справжню людину <...> Доки наші почуття не такі. Доки наші думки не такі і наше життя не таке <...> ми просто не “людяні” у справжньому розумінні, у розумінні покликання, яке міститься у цьому слові» [1, с. 11]. Ієрархізуючи відповідні типи та напрямки рефлексивного бачення, біблійна картина світу має також і спонукальну силу руху від нижчих типів до вищих – від рефлексії як гри до рефлексії як подвигу.

В онтологічному аспекті феномену Біблії засадничим є християнське богопізнання (християнське самопізнання та світопізнання) як принцип буттєвості причетності до Христа, який здійснюють шляхом воцерковленого життя в усіх його компонентах (євхаристичному, молитовному, практично-діяльнісному). При цьому зусилля людської свободи синергійно поєднується з дією божої благодаті – ця синергія і є онтологією віри, яка є передумовою для християнського пізнання в усіх його вимірах. «Віра – це шлях, яким Бог і людина йдуть назустріч одне одному. Перший крок робить Бог, який завжди і безумовно вірить у людину. Він дає людині певний знак, певне передчуття своєї присутності. Людина чує потаємний поклик Бога, і її крок назустріч є відповіддю на цей поклик. Бог кличе людину таємно чи явно, відчутно чи майже непомітно <...> Віра – це таїна і таїнство. Чому один озивається на поклик. А інший – ні?» [2, с. 16]. Іншими словами, онтологічною «субстанцією» віри є свобода, в якій міститься таємниця людської свідомості. На наш погляд, лише цей смисл поняття «свобода» і є філософським; в інших сферах теоретичної рефлексії (соціальной, політичній тощо) його варто було б замінити якимось іншим, аби запобігти профанації.

Крім того, онтологічна причетність до Христа, яка є засадничою для духовного пізнання людського капіталу, має енергійний характер, і за євангельською термінологією визначається як дія світла Христова на людину. На думку архімандрита Софронія (Сахарова): «Світло Христове є “енергія” Божества, нетоварне, безначальне життя Бога Трійці <...> коли це світло благодаттю Божою освітлює нас, тоді іпостасне начало в нас з потенційного стану, який ми маємо з народження, актуалізується і стає здатним “бачити” Бога, сприйняти Його буттєву силу, багатство життя Самого Бога. На землі – людина не вміщує абсолютної довершеності Божеств, але завдяки дії у ній Духа Святого вона усвідомлює себе пов'язаною з Тим, хто є воістину Творцем будь-якого життя і єдиним Центром усього сущого» [3, с. 177]. Таким чином, первинним «органом» біблійного пізнання в духовному капіталі людини є її іпостасне начало – тобто власне образ Божий, який завжди залишається непорушним у ній. Синонім іпостасного

начала є поняття особистості в його філософському значенні; цитований автор також використовує термін «персона» і зазначає: «В людині як образі Особистості Бога принцип персони – і є та “захована людина серця в нетлінні лагідного й мовчазного духа, що дорогоцінне перед Богом” (1 Петр. 3:3). І тварна персона перевищує будь-які визначення <...> вона, подібно до Бога, непізнана до кінця ззовні, якщо не відкривається сама іншій персоні» [3, с. 178]. Відповідно, «у нашому тварному бутті іпостась є начало, яке сприймає в себе безконечність <...> людина іпостазує Божественні атрибути, такі, як вічність. Любов, світло, премудрість, істина <...> ми живемо в Істині як персональні істоти. Саме цьому началу в нас належить вічність. Воно і тільки воно має здатність пізнавати свій першообраз – Живого Бога» [3, с. 179]. Втім, саме іпостасне начало є онтологічним підґрунтям християнського пізнання, оскільки втілює буттєву причетність людини до Христа як синергії віри.

Таким чином, реальне християнське пізнання є пізнанням соборним, що неможливе поза причетністю до Церкви Христової, в якій принцип буттєвої причетності у таїнстві євхаристії, що зберігає соборний розум у формі догматичної системи та Священного Передання. Як вважає протоієрей Василь Зеньковський, «християнство навчає, що істина відкрита не індивідуальному розумові, а розумові церковному – в понятті Церкви і необхідно шукати метафізичне опертя пізнання – там пізнання спирається на Абсолют, який є Творцем буття. Тільки так можна пояснити реальність пізнання. Але поняття “церковного розуму” може бути проясненим лише зі вчення про Христа як Главу церкви. Ми приходимо до христоцентричного розуміння знання, тобто до визнання того, що світлоносна сила, яка утворює наш розум і регулює пізнавальні процеси. Походить від Христа – відповідно до формули в Євангелії від Івана, де сказано про Христа, що “Світлом правдивим був Той, Хто просвічує кожну людину, що приходить на світ” (Ів. 1, 9). Таке розуміння знання радикально заперечує принцип “автономії” розуму, що потребує перегляду всіх принципів сучасної науки» [4, с. 252].

Втім, у контексті глибинної структури особистості релігію належить розглядати як спеціальне культивування внутрішньої відкритості не тільки розуму та свідомості, але й сутності людини до нового досвіду – досвіду Іншого у символічному розумінні: іншого смислу, Іншого життя, Бога як абсолютного Іншого. Як вважає В. Лоський: «Бог пізнається в одкровенні як особистісному спілкуванні <...> Але Його природа залишається у своїх глибинах незбагненою, і саме тому він стає незбагненим і тим більше вона Його любить. Чим більше Бог насичує її своєю присутністю, тим більше жадає вона присутності більш повної та прагне до Нього. Чим більше вона сповнена Богом, тим більше відкриває Його трансцендентність» [5, с. 205].

У цьому векторі вітчизняний філософ Г. Скоровода своїми духовними пошуками спирався на символічно інтерпретовану Біблію. Тому його філософія набула ознак християнського містицизму. Бог-Отець характеризується мислителем як найвища цінність, Абсолют, хоча не вивисується над природою. Це всюдисуща, невидима натура, що «усю твар пронизує і утримує; скрізь завжди був, є і буде» [6, с. 141]. Подібно до цього, людське тіло є видне, але прозорливого й утримуючого його розуму не видно. Страдницький життєвий подвиг Ісуса Христа інтерпретується Г.Скороводою як найвищий вияв моральної самопожертви. Саме через морально виправдану «зовнішню» смерть кожен зможе забезпечити очищення власної душі, відкривши шлях новому, обожненій внутрішньому слову людині.

У геніального українського мислителя Т. Шевченка Бог також інтерпретується як ідеал добра і вищої справедливості, правди, уособлення людської совісливості та моральності. Зі своєї священної книги – Біблії митець черпав соціально-етичний пафос та поетичну наснагу. Це джерело ототожнювало істину, з якою можна зв'язати свою суспільну поведінку й людську сутність. Особливе значення мало для нього Євангеліє у період заслання. Це віровчення було його основною духовною силою. «Единственная отрада моя в настоящее время – это Евангелие. Я читаю его без изучения, ежедневно и ежечасно», – писав Т. Шевченко Варварі Репніній 1 січня 1850 року [7, с. 592]. Таким чином, Т. Шевченко схиляється перед образом Ісуса Христа як нетлінною цінністю, оскільки у божій іпостасі Христа було явлене Слово, що провіщує істину, шлях, життя. Тим самим Логос утілювався, але не у вигляді відбитка, зображення Бога чи людини, а як саме безпосереднє буття людини (а не образу). Плоть була

піднесена до божественного рівня. Бог став людиною. А людина долучилася до Бога через Слово, стала слугувати з ним у неподільному діалозі як спільне діяння.

В такому сенсі концепція софійності є органічною складовою надії на спасіння людського світу, символікою того непрояшеного ще закону збереження людства, який спрацював у світовій історії. З огляду на це біблійна «Книга Царств», проголошує: «Небо і небо небес не вмщають Тебе» [8, III Царств, 8:27]. Отже, Софія, якщо вдатися до термінології «Книги приповідок Соломонових», це відблиск внутрішнього світла Бога та образ його благоді, спосіб Явлення Божої Премудрості у Славі та Слові як другій Іпостасі Трійці. Але софійне світло стає явленням Великодушія через Богоматір. Адже Діва Марія, яка понесла Слово, стала першим Храмом Софії, оскільки зв'язок Софії не тільки з Логосом, а й з Богородицею є знаменним. При цьому, Премудрість Божа співвідноситься з піднесеним станом незайманості. Без якої нема справжньої творчості як «зерна» істини. Така божественна символіка як вияв невербальної біблійної риторики переходить у переживання образів благодаті. За цих обставин зміст Святого Письма поглинає логіку тексту почуттям любові. Долає обмеженість раціонального розуміння Божественних істин у Богослов'ї серця.

Подібним проявом Софійності можна вважати й ту обставину, що змішання Богом мов у Вавилоні (як кари за віддалення від Святого духа) було компенсовано «чудом Пятидесятниці», коли володіння мовами було використано для наближення до єдиного духовного джерела Слова. Така Софія як Премудрість Божа є діамантом мудрого слова, що просвітлює буття святістю.

Крім того, процес формування та відтворення біблійної ідентичності включає в собі як соціально-культурні, так і символічні компоненти. За цих умов, зокрема, сакральна символіка є універсальною компонентою біблійної дійсності, що відіграє фундаментальну роль субстанції. Так, наприклад, виступаючи у певній символічній формі сакральний текст є джерелом, що вмщає в собі набір емоційно-когнітивних ідентифікацій – онтологічних взірців буття особи. Тексти, складені в певному логічному порядку в книги, є документами, в яких в умовно-знаковій, символічній формі виражається зміст біблійної ідентичності, адже в них фіксуються етичні підвалини релігійної системи, сенс пророцтв та проповідей, розкриваються базові релігійні міфи, події сакральної історії, містерії та правила їх здійснення. Адже Біблія є сукупністю сакральних книг, що складають в узагальненому сенсі канон християнської релігії. Старий Завіт виступає певною символічною передумовою для появи християнства, оскільки характеризує знання, що до появи «Месії» надає нове вчення, засноване на новому розумінні закону. В свою чергу, Новий Завіт орієнтує суб'єкта віросповідання на сакральний подвиг засновника релігії, а саме: символічну постать Ісуса Христа. В цьому акті сакральний символ виконує важливу комунікативну функцію, що утримує сукупність віруючих суб'єктів в певних кордонах. Ці кордони мають бути встановлені та керовані відповідно сакральних моделей, які організують структуру та обмежують соціальні контакти. Символічні кордони (межі) позначають і виокремлюють сфери активності кожної релігійної групи, ексклюзивні сектори, у які інші віруючі суб'єкти та інші групи не мають доступу. Отже, сакральний символ створює тасмницю свідомості, що окреслює певний простір особистісного існування людини.

Необхідно зазначити, що в історії європейської духовності особливе місце належить іконі як одному з хвилюючих своєю незбагненністю та бездонністю явищ харизматичної творчості. Адже ікона – це предмет біблійного культу в релігієзнавстві, спосіб сходження до божественного абсолюту. Але водночас вона засвідчує сокровенну здатність людської природи виступати уособленням, знаком, іпостассю Універсуму. У відповідному сенсі ікона належить і до витворів живопису, але на відміну від нього вона не стільки зображає реальність, скільки, аналогічно музиці, виражає її, використовує художній образ не як ідол, а як ідеал, як ознаменування трансцендентного світу. як знаково-алегоричний сигнал Богородиці (Божої матері). За словами автора, така любов до Матері як втілення Божої Благодаті у поетичній формі звучить:

*“Я ж у серці вовік тримаю
Ваш портрет як Ікону з Раю”.*

Таким чином, споріднена ікона і з середньовічною містерією, в якій через образи поцейбічного світу олюднювались абстрактні ідеї, персоніфікувалися сили історії та Провидіння. Саме в іконі закарбоване містичне бачення поза межних архетипів буття. У своїй

націленості на абсолютне та божественне ікона пориває зі звичним для людського побуту розумінням речей. При цьому ікона виступає невербально-риторичним інструментом символічного менталітету, що здійснює зустріч людини та Бога. Саме у біблійному відношенні ікона об'єднує Небо і Землю, часове і вічне, духовне і матеріальне.

З біблійного писання витікає, що вже в прадавні часи люди почали усвідомлювати руйнівний вплив відсоткової системи на соціальні механізми пригнічення і влади, їх шалене зростання від росту відсотків. Саме цій темі присвячена значуща частина Книги Неемії (намісника Іудеї 445 р. до Р. Х.) – одне з важливих історичних та культурних джерел Іудаїзму. З метою запобігання росту лихварства як всередині серед євреїв, так і в співробітництві з іншими народами Неемія закликав пам'ятати та чітко дотримуватися вимог Завіту (Книга Неемії 5: 10-11). Ставлення до лихварства християн визначається такими біблійними рядками. Вихід 22:25: «Якщо позичиш гроші народові Моєму, бідному, що з тобою, то не будь йому суворий начальник – не покладеш на нього лихви» [8, с. 98]; Левит 25: 37-36: «Срібла свого не даси йому на лихву, і на прибуток не даси їжі своєї. Не візьмеш від нього лихва та прибутку, і будеш боятися Бога свого, – і житиме брат твій з тобою» [8, с. 154]; Лука 6: 34-35: «А коло позичаєте тим, що й від них сподіваєтеся взяти, – яка вам за те ласка? Позичають-бо й грішники грішникам, щоб одержати стільки ж. Тож любіть своїх ворогів, робіть добро, позичайте не ждучи нічого назад, – ваша за це нагорода великою буде, і синами Всевишнього станете ви...» [8, с. 1146].

До вивчення питання діалектичного взаємозв'язку розвитку капіталістичних відносин та іудейського віровчення звертався Макс Вебер у своїй праці «Протестантська етика та дух капіталізму». Мислитель визнавав цінність впливу іудеїв, проте наголошував на тому, що робити такі висновки можна лише з певною обережністю. Крім того, суттєвими є його зауваження щодо необхідності розділення класичного палестинського іудаїзму і того іудаїзму, що сформувався під впливом різних чинників у Європі та США. Значну увагу дослідженню даного питання присвятили дослідники Олександр Дугін («Ереї и Евразия»), Яків Бромберг («О еврейском восточничестве») та Михайло Агурський («Идеология национал-большевизма»). Саме Я. Бромберг чітко поділяє євреїв на традиційно орієнтованих та секуляризованих. Основними рисами першого типу є містицизм, релігійний фанатизм, ідеалізм, жертвовність, зневага до матеріального. При цьому, типовим прикладом є течії, що беруть свій початок від старосирійської секти ессів (нині кумраніти), що виникла приблизно в першому столітті до нашої ери на територіях Єгипту (озеро Маорис) та Палестини (берег Мертвого моря). Про їх діяльність та основи віровчення найбільш змістовні відомості можна отримати з праць Йосипа Флавія, Філона Олександрійського та Плінія Старшого. Саме есеєм був притаманний трудовий аскетизм (на який таку величезну ставку робить Макс Вебер) у повному значенні цього слова, проте їм було суворо заборонено займатися торгівлею, прагнути до наживи та самозбагачення. «Они служат Богу с великим благочестием и не внешними жертвоприношениями, а очищением собственного духа. Они бегут из городов и прилежно занимаются мирными искусствами. У них не существует ни одного раба, они все свободны и работают одни для других» [9, с. 176].

Інший тип – секуляризований – Я. Бромберг ще називає «єврейським західництвом» («єврейским западничеством»). «Представники цього напрямку презентували абсолютно новий тип єврея – єврея-раціоналіста, єврея-буржуа, що прохолодно ставиться до релігії, та, навпаки, пристрасно поринає в стихію марнотратства, самозбагачення, жадібності, раціоналізації господарської діяльності» [10, с. 432]. Серед іудеїв навіть у середині XVIII століття було сформовано партію так званих мітнагедів (від єврейського «противники»), що відчайдушно боролися з хасидизмом та відродженням крайнього містицизму серед східноєвропейських євреїв. «Мітнагеди активно пропагували модернізацію та секуляризацію заради “гуманізму” та “асиміляції” з прогресивними народами Заходу» [10, с. 435].

На початку XX століття єврейські західники розділились на два табори: хасидсько-каббалістичний (більшовицький) і талмудично-раціоналістичний (просвітительський, буржуазно-капіталістичний). «Ця двоякість водночас і пояснює феномен “єврейського антисемітизму”. Так критика Марксом Лассалю, в якій Маркс використовує доволі юдофобські тези, а також радикально антиіудейські настрої Маркса загалом. Ототожнення іудейства з капіталізмом стає відтепер повністю зрозумілим, оскільки Маркс належав однозначно до містично-хасидського (месіанського) типу, представники якого вбачали в буржуазії та

капіталізму свого ворога. В статті “К єврейському вопросу” він пише: “Основа єврейства – матеріальні потреби, своєкористіє; земної ідеал – торгашество; Бог – деньги <...> Емпирическая роль єврейства – торгашество”» [10, с. 467].

Немає жодного сумніву в тому, що євреї відзначаються унікальними здібностями в деяких соціальних, господарських і культурних сферах. Дивлячись на весь навколишній світ як на щось абстрактне та швидкоплинне, євреї виробили ряд вражаючих динамічних рис, що дозволили їм блискавично орієнтуватися в соціальних катаклізмах, в мінливих процесах державного й національного масштабів, що протікають в середовищі «великих народів», які, «будучи завжди у себе вдома» сприймали все з певним відставанням. У цьому форматі доцільно було б згадати справедливе зауваження багатьох критиків Зомбарта: він переплутав причину і наслідок: «не євреї створили капіталізм, а капіталізм створив євреїв такими якими вони є» [11, с. 282].

Зомбарту також належить теза, що євреї, завдяки своїм інтернаціональним зв'язкам та розвитку юридичної форми документації [12, с. 12], сприяли денационалізації господарського життя: інтереси не лише конкретних людей, а і цілих держав стали підпорядковуватися інтересам міжнародних трестів і банківських домів. «Типовим прикладом такого інтернаціонального банківського дому був банк, створений Амшелем Ротшильдом. В XIX столітті його сини очолили банки в найбільших містах Європи: Натан – в Лондоні, Джеймс – в Парижі, Соломон – у Відні, Карл – в Неаполі, Ансельм – у Франкфурті. Розпорошеність євреїв сприяла інтернаціоналізації господарського життя та діяльності» [12, с. 12]. Їх абсолютна відокремленість та ізоляція всередині країни, в якій вони перебували, робила для них чужими та не обов'язковими для виконання тих норм, які панували на даній території. Відірваність від звичного національного життя цієї країни штовхала євреїв використовувати абсолютно інший шлях розвитку господарства, що був принципово відмінним від традиційного – капіталістичному підприємству надавався невідомий досі характер штучно створеного механізму.

Отже, дана теза є справедливою в економічній площині духовного капіталу, проте з суттєвими зауваженнями. Моральні норми «традиційного» суспільства в період інтенсивного розвитку капіталізму дійсно занепали, проте про їх руйнування навряд чи можна говорити аж так впевнено. Частина моральних устоїв тогочасного суспільства справді була піддана певній корекції, що позитивно вплинуло на розвиток економічного життя в країні (так, наприклад, було збільшено кількість робочих днів, до середини XIX століття їх кількість становила лише близько 2/3 року), проте якихось принципових змін в цьому плані все ж не сталося. Сучасна економічна теорія по-християнськи визнає за ідеал справедливу здорову конкуренцію, монополізм і нині є небажаним явищем, держави всіляко намагаються захистити права споживачів на отримання дійсно якісних товарів за відповідно нормального рівня цін.

Дещо повільно, але впевнено країни Європи та США засудили будь-які авантюристичні починання в економіці. Найбільш гучне й офіційне обговорення необхідності розвитку капіталізму у відповідності до християнської моралі починається з виходом енцикліки «*Recurramus ad legem moysi*» (1891 р.), що мала на меті зорієнтувати християн на «шлях істинний». Пій XII постійно наголошував на важливості дотримання справедливості та інших християнських цінностей як у повсякденному житті, так і в житті економічному. З цього часу церкви (і не лише католицькі) починають послідовну, впевнену боротьбу за відновлення християнських устоїв в економіці. Сьогоднішній варіант капіталізму в контексті духовного капіталу смішно було б назвати прохристиянським, проте і суто авантюристичним він також не став.

При цьому, особливу роль у розвитку капіталізму Зомбарт вбачав у лихварстві (цим видом діяльності займалися переважно євреї). Католицька церква активно боролася з лихварством. Існував особливий суд, що займався справами лихварів. Священник-лихвар позбавлявся сану, а мирянин не допускався до причастя. Було сформульовано цілий рід правил, що мали запобігати розвитку прихованих форм лихварства. Так, наприклад, «борг повинен був віддаватися рівно через рік, день в день, щоб отриманий в борг продукт не віддавався в той час, коли він цінувався більше, або тому, хто заборгував заборонялось надавати тому в кого взяли в борг будь-які речі чи послуги» [12, с. 13].

Приблизно так само до лихварства відносяться й іслам та ортодоксальний іудаїзм, де забороняється як давати, так і брати що-небудь під відсоток. Глава 31 книги «Кіцур Шульхан

Арух» (кодекс законів іудаїзму) гласить: «Не будь для него (для бідного, которому дають гроші в долг) мздоимцем» (нельзя не дать в долг бедному, зная, что у него нет денег) (Шмот 22:24); «Не налагайте на него (на бідного, одолжившего гроші) роста» (Шмот 22:24) [13, с. 17]. Механізм збільшення прибутку з грошей визнавався надзвичайно руйнівним, його використання було дозволено лише в давні часи, як метод у духовній боротьбі з ворогами-язичниками, яких називали ще «гоями», або «акумами». Тут потрібно звернути увагу ще на один важливий нюанс: націоналістична інтерпретація іудаїзму є недопустимою для розуміння і пояснення даного положення. У старозавітні часи не було такого розмежування людей за національностями як зараз, людей розрізняли за вірою. Іудеї – «сини Ізраїлю», – це люди віри в одного Бога. Слово «богообраний» не означає «той, кого вибрав Бог», у давні часи воно трактувалося «той, хто сам обрав єдиного Бога».

Таким чином, якщо католики засуджували лихварство виключно з позицій його невідповідності Святому Письму, то протестанти аналізували його як виключно економічне явище, а гроші вважали як аксіологічну цінність духовного капіталу. Якщо для протестантизму притаманно заперечення Святого Переказу, як об'єктивно існуючого способу тлумачення Біблії, на шляху пізнання надприродної істини, то в католицизмі для досягнення істини окрім індивідуальної віри та Святого Письма вважаються необхідними добродійні справи та звернення до Святого Переказу. Такий феноменологічно-компаративістський розгляд Біблії у його внутрішньо-релігійному та зовнішньо-цивілізаційному контекстах дозволяє зробити висновок, що в іудаїзмі та християнстві співіснують діалектично взаємозалежні концепції релігійного пізнання. За цих обставин рефлексивний пафос духовного капіталу дозволяє з відповідними традиційними варіантами усвідомлювати проблеми віри та знання, що обумовлюються відповідними догматичними вченнями про Бога в католицизмі, протестантизмі та православ'ї.

ЛІТЕРАТУРА

1. Митрополит Антоний Сурожский. О слышании и делании / Митрополит Антоний Сурожский. – М.: Мысль, 1999. – С. 11.
2. Игумен Илларион (Алфеев). Таинство веры. Введение в православное богословие / Игумен Илларион (Алфеев). – Клин, 2000. – С. 16.
3. Архимандрит Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть / Архимандрит Софроний (Сахаров). – М.: Наука, 2000. – С. 177-179.
4. Зеньковский В. В. История русской философии: [в 2-х т.] / В. В. Зеньковский. – М., 1991. – Т. 2. – С. 252.
5. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / В. Н. Лосский. – М., 2004. – С. 204-206.
6. Скоророда Г. Вступні двері до християнської добронравності: [в 2-х т.]. – К.: Наукова думка, 1994. – Т. 1. Твори. – С. 141.
7. Дзюба І. М. Тарас Шевченко. Життя і творчість / І. М. Дзюба. – К.: Вид. Дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – С. 592.
8. Біблія або Книги Святого Письма Старого і Нового Завіту. – К.: Українське Біблійне Товариство, 2005. – 1380 с.
9. Макарова Н. И. Тайные общества и секты: культовые убийцы, масоны, религиозные союзы и ордена, сатанисты / Н. И. Макарова. – М.: Литература, 1996. – С. 176.
10. Бромберг Я. А. Евреи и Евразия / Я. А. Бромберг; [сост. А. Дугин, Д. Тараторин]. – М.: Аграф, 2002. – С. 432-467.
11. Патрушев А. И. Метаморфозы Вернера Зомбарта / А. И. Патрушев // Новая и новейшая история. – 2006. – № 2. – С. 282.
12. Зомбарт В. Евреи и хозяйственная жизнь / В. Зомбарт; [пер. с нем.] // Журнал социологии и социальной антропологии. – 2001. – Т. IV. – № 1. – С. 12-13.
13. Кицур Шульхан Арух: [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.istok.ru/jews-n-world/Kitsur/229.shtml>.

УДК 141.7:[130.2:796]

Білогур В. Є.

Мелітопольський державний педагогічний університет ім. Богдана Хмельницького

МЕТАФІЗИЧНІ ЗАСАДИ СПОРТУ ЯК ОПТИМУМУ БУТТЯ

Розкривається сутність метафізичних засад спорту, що означають сукупність найбільш благоприємних умов для вирішення задач досягнення цілей, в основі яких оптимум буття, та теоретичні підстави концепту спорту як оптимуму буття, його понятійно-категорійний апарат; подано тлумачення метафізики у контексті розвитку історії філософської думки та проаналізовано спорт як культурне явище, що покликане перетворювати природне тіло людини в його культурно-оформлену тілесність; визначено умови, при яких відбуваються процеси соціалізації в спорті і завдяки спорту; розкрито умови, при яких спорт розгортається як людиновимірне явище та умови, які сприяють порушенню людиновимірності.

Ключові слова: метафізика, метафізичні засади, спорт, оптимум буття, спортивне буття, самореалізація людини, людиновимірність спорту.

Раскрывается сущность метафизических оснований спорта, которые означают совокупность наиболее благоприятных условий для решения задач достижения целей, в основе которых оптимум бытия, теоретические основания концепта спорта как оптимума бытия, его понятийно-категориальный аппарат; представлено истолкование метафизики в контексте развития истории философской мысли и проанализирован спорт как культурное явление, призванное превращать телесное тело человека в его культурно-оформленную телесность; определены условия, при которых происходят процессы социализации в спорте и благодаря спорту; раскрыты условия, при которых спорт разворачивается как человекомерное явление и условия, которые способствуют нарушению человекомерности.

Ключевые слова: метафизика, метафизические основания, спорт, оптимум бытия, спортивное бытие, самореализация человека, человекомерность спорта.

The essence of the metaphysical foundations of sport, which means the combination of the most favorable conditions for solving goals, based on optimum life, and the theoretical basis of the concept of sport as being optimum, conceptual and categorical apparatus, given the interpretation of metaphysics in the context of the history of philosophical thought and analysis of sport as a cultural phenomenon that is intended to transform the natural human body in its cultural and executed physicality, defined the conditions under which the processes of socialization in sport and through sport reveals the conditions under which sport is deployed as a human phenomenon and conditions that contribute to the violation human dimension.

Keywords: metaphysics, metaphysical principles, sports, optimum life, sports life, personal fulfillment, human dimension of sport.

Сьогодні, у сучасному світі, в тому числі і в Україні, відбувається переоцінка багатьох соціальних цінностей, їх нове осмислення в контексті нового історичного досвіду початку ХХІ століття, глибинних суперечностей, що відбуваються в умовах глобалізації. Коли суспільна свідомість під впливом кардинальних перетворень об'єктивної реальності стає нездатною раціонально, на старій теоретичній основі пояснити все те, що відбувається, виникає потреба у розробці нової парадигми як інтелектуального прориву в усвідомленні взаємовідносин людини, суспільства і природи. Метафізика (від грец. *metaphysic* – те, що після фізики) – наука про зверхпочуттєві принципи і начала буття. В історії філософії термін «метафізика» часто вживається як синонім філософії. В історії філософії під метафізикою найчастіше всього розуміється дійсна філософія. Предмет філософії спорту, як відмічає М. Ібрагімов, – вчення про сутність і життєвий смисл спорту в дискурсі соціокультурного феномену, який уособлює створення і відтворення в образах фізичної культури еталони людської тілесності [1, с. 54]. Оптимум буття як категорія метафізичних засад спорту – це сукупність найбільш благоприємних умов для вирішення задач чи шлях досягнення цілі при певних умовах, при яких досягається можливий максимальний ефект як можливий мінімум у спорті. Як відмічає М. Ібрагімов, «З філософської точки зору, якщо вважати фізичну тілесність людини не тільки витвором природи, а і самовитвором культури, то тут по суті не буде проблеми, оскільки поняття «спорт» розумітиметься не тільки як спорт високих досягнень, а і

масовий спорт, «спорт для всіх», кондиційний спорт, прикладний спорт тощо, тобто такий підхід, який синонімічно відповідав би нашому звичному вживанню поняття «фізична культура» <...> Іншими словами: спорт у філософському розумінні є трансценденція із «небуття» в «наявне буття» сутнісних сил людини. В спорті людина виходить за межі свого реального буття, екзистенціює, бо виявляє притаманні їй внутрішні інтенції, сублімує сексуально-творчу енергію, змагається не тільки з «Іншим», а і з самим собою, вгамовуючи «вождеденну» душу, антропологізує, бо протиставляє себе смерті» [1, с. 52-53].

Термін «метафізика» вперше був введений Андроніком Родоським (I ст. до н. е.), систематизатором робіт Аристотеля, який під метафізикою розумів онтологію. Для Аристотеля метафізика – це онтологія, дослідження буття як такого, що намагається пояснити загальні властивості всього існуючого, тому метафізику він називає «першофілософією». Термін «метафізика» самим Аристотелем не вживався, але його висловлювання «перша філософія» чи «теологія» – «наука про реальність», що являє собою реальність перших і вищих причин, пов'язана з субстанційною проблематикою чи з Богопізнанням. Аристотель побудував класифікацію наук, у якій перше за значенням і цінностями місце займають науки про буття як таке чи про перші начала і причини сього суцього, що назване ним «першою філософією», чи «теологією» (вченням про бога). На відміну від «другої філософії», чи «фізики», «перша філософія», яку у подальшому він назвав метафізикою, розглядає буття незалежно від конкретного поєднання матерії і форми. Метафізика, згідно з Аристотелем, є найціннішою з наук, існуючи не як засіб, а як мета людського життя і основа насолоди.

Етимологічне значення метафізики в ході історії значно змінювалося. У контексті аристотелівської філософії метафізика пов'язана з буттям Розуму (аристотелівський Нус); у відношенні до Планотівської філософії метафізика пов'язана зі світом ідей (платонівськими ідеями). Метафізичним ядром нашої проблеми виступає питання про взаємовідносини і координацію людської сутності (есенції) і людського існування (екзистенції) укорінених в метафізичності буття.

У контексті розвитку філософської думки під метафізикою А. Шопенгауер розумів уявне знання, яке виходить за межі можливого досвіду, тобто за межі природи чи даного явища предметів, виходить для того, щоб дати те чи інше пояснення відносно того, чим зумовлюється цей світ і яка природа цього світу; що ховається за природою і дає їй можливість існування. Будь-яка можливість створити інший світопорядок, порядок речей-в-собі, свідчить, що в ньому втрачають своє значення всі закони цього світу явищ. Чим більше успішніше розвивається фізика, тим більше виникає потреба в метафізиці, і тим адекватніше простежується сутність окремих речей, тому будь-яке дослідження потребує пояснення загального і одиничного.

У цьому смислі Ф. Ніцше поклав початок хибному подвоєнню світу, його поділу на світ дійсний і фальсифікований, світ надчутливий і вразливий, так як саме метафізика пригнічує людську свободу, примушує людину підпорядковуватися прихованим ідолам, культивує зневіру у вічних цінностях.

На основі кантівських ідей (зокрема, вчення про активність суб'єкта у пізнанні) Фіхте і Шеллінг намагалися побудувати позитивну модель метафізики, пов'язавши у своїх системах мислення і буття, метафізику і науку, розум і природу, вони витлумачили діалектику розуму як рушійну силу розвитку пізнання. Розглядаючи істину і буття як процес, Г. В. Ф. Гегель створив систему, у якій істина виступає як поступовий розвиток розуму, а суперечність є її необхідним моментом. Джерелом метафізичного методу він вбачав в обмеженості пізнавальної діяльності розуму, протиставивши діалектику і метафізику як два різних методи.

З критикою метафізики і метафізичного методу виступили позитивізм і неокантізм. Разом із тим, спроби відродити метод старої метафізики як один з необхідних підходів до дійсності властиві ряду інших течій – феноменології, екзистенціалізму, філософії науки у контексті побудови і тлумачення зв'язку всього суцього.

Тлумачення метафізики як перехідної концепції від старої «першої філософії» до концепції загальнофілософського методу дослідження природи, надав Ф. Бекон, згідно з яким, метафізика, як і фізика, аналізує природні процеси, розкриває істотні закони природи, які називаються формами. Мета метафізики – у відкритті закономірностей, в осягненні незмінної основи діючих, але плінних причин, завдяки осягненню яких можна отримати поглиблене пізнання сутності природи, душі і тіла.

Замість субстанції як абсолютизованої метафізичної характеристики форм буття суб'єкта, Б. Спіноза вводить поняття субстанції як всезагальної якості активності світу, субстанції як природи («бог» чи природа). Тим самим Б. Спіноза подолав дуалізм бога і природи, душі і тіла, створивши концепцію *causa sui* як взаємодії всього суцього.

Лейбніц визнає внутрішню активність субстанції, що джерелом активності може бути тільки дух, у той час як тіло (матерія) є пасивним началом. В результаті такого підходу кожна монада, будучи у якості активного духовного начала цілим світом, входить як складовий елемент у світ як ціле. Але оскільки монада є духовний індивід, то природа її духовності зводиться до форм індивідуальної свідомості – перцепції (сприйняття), уявленню, мисленню, згідно з якими світ в цілому може діяти як система, тільки якщо автономні активності всіх монад приводяться у гармонічне узгодження Богом. Лише французький матеріалізм XVIII ст. послідовно і до кінця висміяв метафізику, її псевдонауковість і зв'язок з теологією. Як тільки наука перейшла від вивчення окремих речей до вивчення їх руху, процесів їх виникнення і розвитку, так метафізика як метод пізнання була примушена відійти на задній план і поступитися місцем діалектиці. Зруйнована французьким Просвітництвом і матеріалізмом XVIII ст. метафізика пережила свою змістовну реставрацію в німецькій філософії і в філософії І. Канта вона виступає як система чистого розуму у своєму систематизованому зв'язку, як необхідне завершення всієї культури людського розуму.

М. Гайдеггер, називаючи свою філософію «фундаментальною онтологією», вбачає її основну задачу у тому, щоб знайти конкретне вирішення питання про смисл буття, істину самого буття, який в епоху панування метафізики не був поставлений. Метафізика у тлумаченні М. Гайдеггера представляє собою не тільки філософську концепцію, але й історично певний спосіб відношення людей до природи, один до одного, при якому дійсність виступає як дещо предметне, в контексті якої людина як творець предметного світу і першочергова єдність суб'єкта і об'єкта розколюється. М. Гайдеггер у праці «Що таке метафізика?» вважає, що до неї слід відноситися обережно, так як все дерево філософії виростає з метафізики. Саме у метафізичній формі відбувається першочергово звернення до буття, до суцього. У нашому уявленні – це буття спорту, що здійснює вплив на основні сфери життєдіяльності людини, суспільне положення, формує моду, етичні цінності, образ життя людей.

Метафізичні виміри буття спорту зводяться до того, що в контексті взаємодії природи, суспільства і людини все більше стверджується ідея про те, що сутність людської природи характеризується вічним прагненням вийти за межі самого себе і свого світу, намагаючись при цьому обійти закони природи та історії. Ця характерна особливість людської природи, що являється закономірністю вибудовування відносин з оточуючим світом, ставить проблему дуалізму трансгресивної творчості: вона є позитивною, так як розширює сферу самореалізації людини, і негативною, так як руйнує часто вже створене. Саме в цьому закладені засади проблематизації людяності спорту, так як головна загроза, що виникає перед спортсменом, може виникнути тоді, коли спортсмен переходить межі, за якими він вступає в світ нелюдянимимірний, у якому зіткнуться культура, природа і людина. Тому спорт розглядається як головний соціальний фактор, здатний протистояти дешевій культурі, дурним і згубним звичкам. Спорт є тим «клеєм», який здатний «склеїти» всю націю, що не вдається ні релігії, ні тим паче дипломатам, що свідчить про те, що спорт виявляється єдиною національною ідеєю та виступає національним захопленням, що об'єднує і віруючих, і невіруючих, і центристів, і радикалів, захопленням, яке здатне заповнити вакуум в ідеології. Спорт як синтез знаково-символічної і комунікативної системи в контексті соціогуманітарного дискурсу – це синтез фізичних, матеріальних і духовних цінностей, що стають підставою і імпульсом до дії людей, їхньої практики; це той сукупний феномен, який репрезентує людину як творця свого буття у всій його цілісності; процес гармонійного розвитку фізичних і духовних здібностей особистості; стан одухотвореної людини, оплодотвореної фізичним духом і наповненою творчістю [2, с. 449-455].

Мета статті – сформулювати теоретичні підстави концепту спорту як оптимуму буття в контексті метафізичних засад.

Дана мета реалізується в наступних *задачах*:

- дати витлумачення метафізики у контексті розвитку історії філософської думки;

- проаналізувати спорт як культурне явище, яке продовжує виступати частиною більш широкої сфери – сфери фізичної культури, яка покликана перетворювати природне тіло людини в його культурно-оформлену тілесність, тобто трансформувати морфологічні характеристики тіла у відповідності з наявним культурним ідеалом;
- визначити умови, при яких відбуваються процеси соціалізації в спорті і завдяки спорту, та умови, які сприяють порушенню людиновимірності.

Тому характеристикою соціальних реалій у самому широкому смислі слова, що виступають на правах умови здійснення будь-якої колективної діяльності, є людиновимірність як необхідність визначення тієї міри, у якій людина володіє своєю природною і штучною (культурною) власністю, тобто наскільки людина оволоділа не тільки своїми силами, але й факторами їх розвитку, що вміщаються у культурі. При цьому *людиновимірність метафізичних засад буття* має два аспекти виміру: по-перше, світ розглядається як реальність, яка обмежується можливостями людини; по-друге, обмеженості самої людини, небезмежності її можливостей, що М. К. Петров назвав «людське вмістилище». Істотна сторона людиновимірності метафізичних засад у сфері спорту полягає у визначенні міри співвіднесеності гранично виражених, природних даних і культурно модифікованих тілесних властивостей індивіда, можливостей інтелекту, а також, безумовно, психічних характеристик особистості та її моральних якостей (наприклад, почуття відповідальності, товариськості, обов'язку – особливо, якщо мова йде про командні види спорту), співвіднесених за принципом гармонії і таких, що не порушують цілісності людини. Спорт як специфічна матриця культурних процесів продовжує виступати частиною більш широкої сфери – сфери фізичної культури, яка покликана перетворювати природне тіло людини в його культурно-оформлену тілесність, тобто трансформувати морфологічні характеристики тіла у відповідності з наявним культурним ідеалом. Через посередництво спорту фізична культура виконує функцію людиновимірності. Для фізичної культури ця функція являється однією із складових її основної функції розвитку і удосконалення людської тілесності. Для спорту вона ж є тим, що виражає його природу, оскільки завдяки спорту стають очевидними фізичні та ментальні можливості, якими володіє людина і які створюються метафізичними умовами буття. «Спортивний проект – це свобода, що проектує себе для досягнення спортивних цілей, досягнення найвищих результатів, формування себе як цілісної істоти у своєму спортивному бутті» [3, с. 220-223].

Спорт як компонент соціально-онтологічних і метафізичних процесів, що сформувався ще у надрах античної культури і зберіг свої соціокультурні засади, спирається на принципи універсалізму та активізму, які лежать в основі всієї багатоманітності конкретних смислів спортивної діяльності та задають пафос і ціннісні виміри. Згідно зі своєю основною інтенцією спорт як максима мультионтологічних процесів являється простором розгортання сутнісних сил людини, збереження природно заданої цілісності, намагається створити можливості розширення людських можливостей. Відношення «Я-Інший» у спорті є багатоплановим, воно включає у якості Іншого не тільки суперника, але й партнера, суддю, глядача, проте центральним Іншим виступає все ж суперник. У відношенні до супротивника спортсмен знаходиться у стані змагальності, яка всередині себе здатна роздвоюватися на «позитивний полюс» – змагальність – (взаємоположеність себе та Іншого), і негативний – конкурентність (самоствердження себе за рахунок Іншого). Обидва ці моменти знаходяться у динамічному співвідношенні. За межами цієї антропологічної межі – вихід в кризу, антигуманність, руйнацію, так як наявність конкурентного середовища у спорті дозволяє людині вписатися у сучасне ринкове суспільство заради комерційних або прагматичних інтересів. Сучасному спорту, що ототожнює себе із актами агресії, властива орієнтація на технократичні ідеали, машинерію, яка передбачає можливість переробляти і перекроювати людську природу штучним шляхом, в той же час створювати «квазілюдину» на основі використання сучасних надтехнологій. Тут знов-таки порушується людиновимірність, яка акумулює гуманну спрямованість спортивної діяльності. Сучасний спорт зберігає різницю соціокультурних засад, які мають різний потенціал людиновимірності. З одного боку, спорт інваріантно уособлює змагальність у сфері фізичних і психічних можливостей людини, є типовим феноменом західної культури, яка носить активістський і атональний характер, який мотивує спортсмена, що прагне до максимального результату. З іншої – спорт як складні практики духовно-

тілесного удосконалення базується на особливому типі світогляду, який пов'язує воедино людину і одухотворену природу [4, с. 33-44].

Метафізичні засади спорту як оптимуму буття сприяють формуванню таких якостей спортсмена як цілісної особистості, які впливають на процес соціалізації суб'єкта спортивної діяльності. Освоюючи соціальні цінності і норми, спортсмен тим самим інтегрується в соціальне середовище, перетворює соціальне в індивідуальне. *Спорт* представляє кожній людині величезні можливості для самовираження, самоудосконалення і самоствердження. При адекватній організації спорт може стати серйозним і дієвим засобом у формуванні соціальної активності і здорового образу життя дітей і молоді. Соціологічні дослідження, пов'язані з взаємовідношенням особистості і спорту зводяться до двох основоположних проблем. *По-перше*, це проблема залучення молоді до занять спортом, формування ціннісного відношення до особистого здоров'я і намагання вдосконалити його засобами спорту. *По-друге*, це проблема амбівалентного впливу спорту на особистість спортсмена. Домінування професіональних і групових норм у спортивному середовищі над загальнокультурними оформлюється в особливу спортивну субкультуру, що характеризується власною системою норм і цінностей, ідеологією. Узагальнений соціальний портрет персонажів цієї субкультури потребує обов'язкової корекції змісту і форм виховання у сфері спорту. Трансформація цінностей спорту у спортивній субкультурі часто приводить до виникнення контркультурних прикмет. До числа актуальних проблем спорту слід віднести труднощі у реалізації його гуманістичного потенціалу, практичну реалізацію принципів Фейр Плей у сфері спорту. Багаточисленні соціологічні дослідження виявляють слабку орієнтацію більшості спортсменів на дотримання морально-етичних принципів. Все більша кількість сторін стикається з хвилюючим насиллям, грубості, агресивності не тільки зі сторони спортсменів, але із побоїщами на полі стадіонів, під час футбольних чи хокейних матчів. Результати досліджень, проведених у різних країнах світу, свідчать про те, що задача формування гармонічно розвинутої особистості часто входить у суперечність з установкою добитися результату будь-якою ціною, будь-якими засобами, далекими від гуманності і моралі, тому оптимум буття з гуманності і моралі перетворюється на оптимум агресивності і насилля. До того ж іншою важливою проблемою, далекою від гуманності, являється проблема використання допінгу у спорті, що трансформується у наркотичну залежність. Погоня за медалями і рекордами привела до виникнення таких негативних явищ у спорті, як стремління до перемоги будь-якою ціною, допінг, рання соціалізація, жорстокість, насильство. Всесвітній антидопінговий кодекс, прийнятий Всесвітнім антидопінговим агентством 5 березня 2003 року в Копенгагені на Всесвітній конференції з питань допінгу в спорті, а також Копенгагенська декларація про боротьбу з допінгом у спорті у значній мірі ведуть боротьбу з цим негативним явищем у спорті. У цих документах відмічається, що допінг ставить під загрозу етичні принципи й виховні цінності, які закріплені в Міжнародній хартії фізичного виховання і спорту ЮНЕСКО та Олімпійській хартії, відзначається, що Конвенція проти використання допінгу і Додатковий протокол до неї, прийняті в рамках Ради Європи, є інструментами публічного міжнародного права, на яких базуються політика країн і міжурядове співробітництво у сфері боротьби з допінгом [5].

У США ще у 60-і рр. XX ст. спорт став національним захопленням після виходу у світ книги Р. Бойла «Спорт – дзеркало американського життя», і був об'явлений моделлю самого американського суспільства. Починаючи з 70-80-х рр. XX ст. спорт являється «другою релігією», у яку вірують більшість американців. Населення бережливо відноситься до свого здоров'я, розуміючи, що це особистий капітал, від якого у житті кожного залежить багато: кар'єра, особисте щастя, світле майбутнє, що є основою оптимуму буття. Саме у спорті найбільш яскраво проявляються такі важливі його цінності, як рівність шансів на успіх, досягнення успіху, прагнення бути першим, а заняття фізкультурою розглядаються як невід'ємна частина культури життєдіяльності особистості. Люди, які пройшли «школу спорту», переконані, що спорт допоміг їм виховати віру у свої сили і можливості, а також уміння ними скористатися, спорт вчить йти на жертви заради перемоги. Уроки, засвоєні юними спортсменами на спортивному полі, потім, як правило, допомагають і в житті. Багато з спортсменів стверджують, що саме спорт зробив з них людину, здатну стати особистістю. Через посередництво спорту реалізується принцип сучасного життя – «розраховувати на самого

себе», а це означає, що досягнення успіху залежить перш за все від особистих, індивідуальних якостей – ініціативи, працелюбства, довготерпіння, вольових навичок [6, с. 140].

Згідно зі своєю природою спорт, незважаючи на властиву йому змагальність, є гуманним, оскільки він сприяє розвитку особистості, що допомагає розкривати непізнані можливості людського організму і духу. Раціоналізація гуманістичного потенціалу спорту не відбувається сама по собі і залежить від того, у яких цілях суспільство використовує спорт, чи продукує умови для розвитку спорту не тільки професійного, але й масового; чи культивує реалізацію метафізичних підходів до спорту як оптимуму буття; чи розглядає спорт у якості фактору, направлено на формування і розвиток індивіда. Адже відомо, що при включеності індивіда у цілісно виважену і відлагоджену систему спорт слугує дієвим засобом і методом багатовимірної виховної практики. Реальні сформовані впливи спорту на особистість можуть бути різноманітними і навіть діаметрально протилежними: 1) якщо у його сфері домінують відносини, що узгоджуються з принципами і нормами загальнолюдської моралі, то спортивна діяльність може у немалій мірі сприяти їх укріпленню і відповідно посилювати моральні основи особистісних проявів, оскільки у спорті формуються і укріплюються певні особистісні якості і риси поведінки, у тому числі такі, як чесне відношення до суперника, здатність зберігати людську достоїнність в екстремальних ситуаціях протиборства, свого роду благородність і мужність; 2) проте, якщо ця система відносин розбалансована, і тим більше викривлена, то конкурентні та інші властивості можуть впливати на особистість не у кращому напрямку, який відкриває шлях до вседозволеності і сприяє укріпленню антисоціальної поведінки.

Як свідчить аналіз, оптимум буття спорту пов'язаний із збереженням здоров'я, фізичного удосконалення, підвищення рівня фізичної підготовленості, впливом спорту на інтелектуальний, моральний, естетичний розвиток людини і не відкидають його. Для визначення оптимуму буття, пов'язаного зі становленням метафізичних засад спорту, слід простежити взаємозв'язок потреб, інтересів і позицій. Слід зрозуміти, чому люди розвиваються в контексті дійсних чи ілюзорних цінностей, чому ці цінності диференціюються, створюються системи та ієрархії цінностей. Тому оптимум буття спорту як такого включає функціонування спорту як соціально-ціннісної системи: 1) соціальні ідеали; 2) предметно-втілені цінності; 3) особистісні цінності. В метафізичному аспекті людину слід розглядати як: 1) виробника цінностей; 2) як суб'єкт оцінки; 3) як цінність.

Саморегуляція і самокорекція свого спортивного буття – це те семантичне поле культури, в якому діє індивид. Оптимум буття – це завжди першооснова життя, яка переповнює душу людини; гармонія душі зі світом, потреба кожного в істині, добрі, красі, надії, любові. Розвиток спортивного буття сучасного світу залежить від вільної і творчої самореалізації людини, з відповідальною співпричасністю до становлення світу як цілісної ноосфери. В основі оптимуму буття спортсмена має лежати реалізація мудрості, орієнтованої на формування творчості, справедливості, істини, краси, добра. Оптимум буття – це осмислення людиною сенсу свого життя, місця і гармонізації стосунків людини з природою, суспільством, сучасною спортивною технікою, інформаційним середовищем, людини з людиною, реалізація людини через творчість, формування дійсно високої спортивної культури, яка розрахована на високу індивідуальність, для якої головне – пошуки сенсу життя, граничних цінностей – добра, краси, істини, відхід від деструкційної свідомості і самосвідомості, створення дійсно цілісної особистості [7]. Соціологи і філософи вважають, що якщо матеріальні потреби рано чи пізно задовольняються, то людина ніколи не пресичується, тому духовні спортивні потреби стають універсальними тенденціями індивідуального буття. Духовні потреби – це реальні важелі суспільства і людини, які сприяють появі нової людини і нового суспільства, а згодом і нового некризового соціуму. Тому тільки через виявлення оптимуму з'явиться і нове цивілізоване неоречевлене суспільство. Навпаки, відсутність оптимуму – це відрив душі від тіла, відрив душі від духу, замикання душі на обслуговуванні потреб своєї тілесної спортивної оболонки і збереження нетворчих форм своєї життєдіяльності; це інерція своєї культурно-історичної екзистенції, втрата своєї родової суті, переваження негативного фактору автентичної свободи, «не для чогось», а свободи «від» – втечі від автентичної свободи.

Таким чином, у теперішній час спорт набуває настільки високої значущості у суспільстві через те, що саме зараз актуалізуються метафізичні засади розвитку спорту як

оптимуму буття. Отже, ми вважаємо його основним видом людської життєдіяльності. Не випадково з'являється все більша кількість людей, які хочуть залучитися до самих високих видів спорту (олімпійського, параолімпійського). Тому ми говоримо про спорт як про соціально-метафізичну (антропологічну, аксіологічну) систему, яка виконує різноманітні соціальні функції: емоційну, соціально-інтегративну, політичну, біологічну, соціалізації, мобільності, в контексті яких людина-спортсмен-особистість і держава намагаються сформувати такі умови буття, які сприяють виявленню оптимуму у спортивних змаганнях, індивідуальному спортивному бутті, відношенні до колег-спортсменів, до родичів, близьких, друзів; до самого себе, природи, суспільства, до своїх спортивних результатів. Сучасний спорт впритул підійшов до меж як «людиновимірності спорту», так і його протилежного результату, що дає максимальне навантаження для виявлення тіла і духу, та дозволяє вважати сучасний спорт одним із ареалів антропологічної межі. В цілому спорт на практиці направлений на розкриття добротворчої сутності людини і тому є філософічним за самою своєю сутністю.

ЛІТЕРАТУРА

1. Ібрагімов М. Філософія спорту: чи буде плідною філософія на ниві спорту? / М. Ібрагімов // Молода спортивна наука України. – 2011. – Т4. – С. 48-55.
2. Білогур В. Є. Соціально-філософський аналіз спорту як головної субстанції самореалізації особистості: теоретико-методологічні виміри / В. Є. Білогур // Гілея: науковий вісник: [зб. наук. пр.]. – К.: Вид-во УАН ТОВ «НВП» «ВІР», 2013. – Вип 72. – С. 449-455.
3. Білогур В. Є. Філософія сучасного спорту як сублімативного вираження індивідуальної і соціальної життєдіяльності людини / В. Є. Білогур // Гілея: науковий вісник: [зб. наук. пр.]. – К.: Вид-во УАН ТОВ «НВП» «ВІР», 2013. – Вип 73. – С. 220-223.
4. Білогур В. Є. Спорт як знаково-символічна і комунікативна система в контексті соціогуманітарного дискурсу / В. Є. Білогур // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії: [зб. наук. пр.]. – Запоріжжя: Вид-во ЗДІА, 2013. – Вип. 55. – С. 33-44.
5. Mechikoff R. A. A history and philosophy of sport and physical education: from ancient civilizations to the modern world / Robert A. Mechikoff, Steven Estes. – Boston, Mass.: McGraw-Hill, 2006. – 414 p.
6. Holowchak M. Aretism: an ancient sports philosophy for the modern sports world / Mark Holowchak, Heather Lynne Reid. – Lanham, Md.: Lexington Books, 2011. – 234 p.
7. Kretchmar R. S. Practical philosophy of sport and physical activity / R. Scott Kretchmar. – Champaign, IL: Human Kinetics, 2005. – 300 p.

Content

<i>Azarova J.</i> CONCEPTION OF «REPETITION» IN DELEUZE'S AND DERRIDA'S DISCOURSES.....	4
<i>Zagurskaya N.</i> EPIPHENOMENALITY OF A VOICE: PRONATION OF A POSTHUMAN.....	20
<i>Gorulko A.</i> LANGUAGE AS A PHILOSOPHICAL CATEGORY IN HEGEL'S SYSTEM.....	28
<i>Tolstov I.</i> POLICY IN THE SITUATION OF POSMODERNITY.....	33
<i>Ilyin I.</i> THE MIRRORED FORMS OF BRAND AS AN IDEAL OF CAPITALISM.....	36
<i>Petrov V.</i> POLICY OF THE GAZE: EARLY CINEMA AND CONCEPT OF SPECTATOR IN LACANIAN CINEMA THEORY.....	47
<i>Mankova E.</i> BODY AS «MORPHEME» OF ICONIC LANGUAGE OF CINEMA.....	57
<i>Poustovit N.</i> ABOUT AXIOSPHERE IN THE PARADIGM OF D. BELL'S POST-INDUSTRIAL SOCIETY.....	62
<i>Hapieieva A.</i> VALUE ORIENTATION RESEARCH METHODS.....	72
<i>Feldman O.</i> ALTRUISM AND HUMANISM: METHODOLOGY OF DISTINCTION.....	78
<i>Poliakova O.</i> DIONYSIAN AS NUMINOUS.....	82
<i>Stasyuk L.</i> RELIGIOUS PARADIGMATIC MANIFESTATION OF PIETISM.....	86
<i>Potapov V.</i> HAGIOGRAPHICAL DIMENSION OF PHILOSOPHY OF CULTURE IN THE WORKS BY G. P. FEDOTOV.....	91
<i>Lisovskiy P.</i> PHENOMENON OF BIBLE AS A REFLECTION OF SPIRITUAL CAPITAL IN PUBLIC LIFE.....	96
<i>Bilohur V.</i> METAPHYSICAL PRINCIPLES OF SPORT AS BEING OPTIMUM.....	103

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
вчитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ ТА ПОМИЛОК!***

Параметри тексту:

- шрифт – Times New Roman Суг;
- 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). Друкується через один порожній рядок після УДК.
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 ВАК 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:** © Петренко І. І., 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.

Для нотаток

Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна
№ 1093

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 49

Збірник наукових праць

Українською, російською та англійською мовами

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

Підписано до друку 13.01.14. Формат 60x84/8.
Ум. друк. арк. 13,25. Обл.-вид. арк. 15,5.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Тираж 100 пр. Ціна договірна. Зам. № 0113/4-14.

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