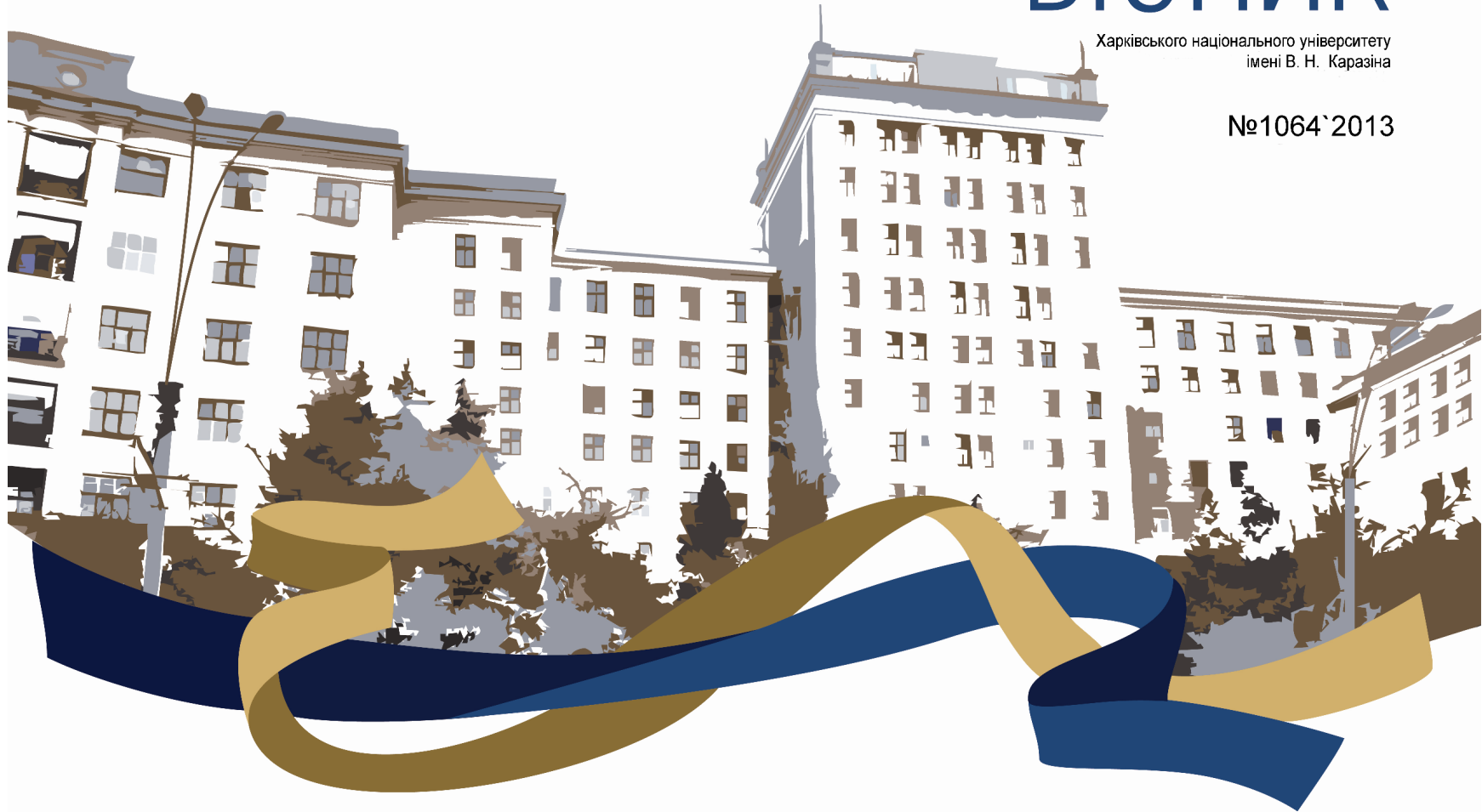


МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

# ВІСНИК

Харківського національного університету  
імені В. Н. Каразіна

№1064`2013



ISSN 2226-0994

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

# ВІСНИК

*Харківського національного університету  
імені В. Н. Каразіна*

**№1064**

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

*Заснована 1965 року*

Випуск 48

Харків 2013

*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 № 6 від 01 червня 2013 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](mailto: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, 2013.

## Зміст

<i>Гусаченко В. В.</i> ГЛОБАЛІЗАЦІЯ В РЕЖИМЕ «ПРИЛИВА-И-ОТЛИВА».....	5
<i>Загурская Н. В.</i> ТАКТИЛЬНОЕ КАК ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ: ЗЕРКАЛО НЕ СУЩЕСТВУЕТ.....	13
<i>Перепелица О. Н.</i> МАТЕРИАЛЬНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ.....	24
<i>Чайка П. В.</i> РОЛЬ КРИТИКИ МЕТАФИЗИКИ В СТАНОВЛЕНИИ МЕТОДОЛОГИИ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	29
<i>Левкулич В. В.</i> КАТЕГОРИЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ НОВОГО ЧАСУ.....	34
<i>Семикозов Г. Е.</i> ВЛАСТЬ НАД БУДУЩИМ ИЛИ НОВЫЕ ЗАВОЕВАНИЯ (ПОЗДНЕГО) КАПИТАЛИЗМА (О ДИАЛЕКТИКЕ БУДУЩЕГО Ф. ДЖЕЙМИСОНА).....	37
<i>Чекер Н. В.</i> ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ФОРМАЦИИ К. МАРКСА: СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ФОРМАЦИЯ» И «ОБЩЕСТВЕННЫЙ ПРОЦЕСС ПРОИЗВОДСТВА».....	44
<i>Ильин И. В.</i> БРЕНД КАК ФОРМА ОТЧУЖДЕНИЯ.....	50
<i>Пивоварська К. С.</i> СОЦІАЛЬНА ІНЖЕНЕРІЯ ВІРТУАЛЬНИХ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ.....	63
<i>Петров В. Е.</i> РАННИЙ КИНЕМАТОГРАФ: СОЦИАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО И ФЕНОМЕН «ДЕПОЛИТИЗИРОВАННОГО ВЗГЛЯДА». Э. ВИЛЛЕРМО И Д. У. ГРИФФИТ.....	70
<i>Беши А. А.</i> ЛАБИРИНТЫ ГАБРИЭЛЬ ВИТТКОП.....	77
<i>Мухина Е. Н.</i> МОДЕРН С ПРИСТАВКОЙ (ПОСТ).....	87

<i>Тесленко Ф. О.</i> ПРАГМАТИЧНА ТЕОРІЯ СМISЛУ У ЗВ'ЯЗКУ З КОНЦЕПЦІЄЮ ЕКСТАТИЧНОЇ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ У ТЕКСТАХ РАНЬОГО М. ГАЙДЕґЕРА (ЧАСТИНА 1).....	96
<i>Шолуха Н. Є.</i> ГОСТИННІСТЬ ЯК МОДЕЛЬ ПОВСЯКДЕННОСТІ В «ФІЛОСОФІЇ ІНШОГО» ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА.....	103
<i>Рыжкова Д. С.</i> ГОРОД КАК УСЛОВИЕ И ЦЕЛЬ ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ.....	108
<i>Селюк Е. В.</i> ТРАНСФОРМАЦІЯ АКСІОЛОГІЧЕСКИХ УСТАНОВОК ЛИЧНОСТІ В СИТУАЦІИ INTERREGNUM.....	114
<i>Яковлєва О. В.</i> СИСТЕМА ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ ПОМІЖ ЦІННОСТЯМИ ТА ПРАГМАТИКОЮ.....	118
<i>Плахтій М. П.</i> ВИКЛАДАННЯ ЛОГІКИ НА ВИЩИХ ЖІНОЧИХ КУРСАХ УКРАЇНИ.....	126
<i>Лантинов Я. А.</i> О ПРИМЕНЕНИИ ТЕОРИЙ К. ПОППЕРА И Т. КУНА В КАЧЕСТВЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ УГОЛОВНО-ПРАВОВОЙ ОХРАНЫ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В УКРАИНЕ.....	131
<i>Ібрагімов М. М.</i> ФЕНОМЕНОЛОГІЯ «ТІЛЕСНОГО ДОСВІДУ» У ФІЗКУЛЬТУРНО-СПОРТИВНІЙ ЕКСПЛІКАЦІЇ.....	135

УДК 316.3

Гусаченко В. В.

Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

### ГЛОБАЛИЗАЦИЯ В РЕЖИМЕ «ПРИЛИВА-И-ОТЛИВА»

В статье рассматривается специфика современных глобальных социальных процессов. Автор исследует роль и взаимоотношение диалектики трансгрессии и диалектики снятия в этих процессах. Исследование диалектики снятия осуществляется посредством анализа теорий «органических» систем (Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса, В. Ленина, Н. Элиаса и др.). Обосновано положение о том, что под «отрицанием диалектики» философы постмодернизма (в частности М. Фуко) понимают «отрицание» «отрицания отрицания» («снятия»), а не учения о противоречиях. В статье предлагается социально-онтологическая концептуальная схема, способная выполнять методологическую функцию, в особенности в исследовании современной меняющейся социальности.

**Ключевые слова:** трансгрессия, регрессия, трансценденция, снятие, переход, протребление.

У статті аналізується специфіка сучасних глобальних соціальних процесів. Автор досліджує роль і взаємовідношення діалектики трансгресії і діалектики зняття у цих процесах. Дослідження діалектики зняття здійснюється шляхом аналізу теорій «органічних» систем (Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса, В. Леніна, Н. Еліаса та ін.). Обґрунтоване положення про те, що під «запереченням діалектики» філософи постмодернізму (зокрема М. Фуко) розуміють «заперечення» «заперечення заперечення» («зняття»), а не учення про протиріччя. Стаття пропонує соціально-онтологічну концептуальну схему, здатну виконувати методологічну функцію, особливо у дослідженні сучасної соціальності, що змінюється.

**Ключові слова:** трансгресія, регресія, трансценденція, зняття, перехід, «виживання».

Specificity of modern global social processes is considered in this article. The author investigates the role and interrelation of transgression's dialectics and dialectics of removal in these processes. The investigation of the dialectics of *Anhebung* is realized through the analysis of the theories of the 'organic' systems (by Hegel, Marx, Lenin, N. Elias etc.). The assertion that philosophers of postmodernism (M. Foucault among them) understand the 'negation of dialectics' as the 'negation' of 'negation of negation' (*Anhebung*), and not as one of the dialectical conception of contradictions. Social and ontological conceptual scheme is suggested in the article, which can fulfill the methodological function, especially in the investigating of the contemporary changing sociality.

**Key words:** transgression, regression, transcendence, removal, transition, presumption.

«...и всякий город или дом,  
разделившийся сам в себе,  
не устоит» [?]  
Мф. 12:25

В 1986 году гарвардский социолог П. Бергер выпустил книгу под названием «Капиталистическая революция» [2]. В 2006 году не менее известный американский автор Э. Тоффлер озаглавливает свою очередную книгу «Революционное богатство» [12]. Мы не знаем, есть ли ещё подобные примеры, но всё же хотим задать вопрос: означает ли это что-то? И если да, то что? Самое простое здесь, конечно, подумать, уж не призрак ли коммунизма снова бродит – на этот раз по Америке? Но это не самая убедительная версия.

В современной социально-философской ситуации, на наш взгляд, чрезвычайно актуальна проблематика нового. Были – и не так давно – времена, когда этой проблемы (по крайней мере, в методологии) не существовало: формационная теория говорила о смене капитализма коммунизмом, а цивилизационная – напротив, не предполагала никаких изменений, поскольку говорить о возникновении или гибели каких-то цивилизаций оснований не было. Но после исчезновения социалистических стран для многих их жителей сразу возник вопрос: что дальше? Иногда на него отвечают: дальше капитализм, то есть присоединение к «нормальному цивилизованному обществу». «А какая у них [т.е. у Запада. – В. Г.] цель?» – спросил в начале перестройки один мой знакомый. «Да та же, что и прежде, – ответил я, – жить лучше и / т.е. богаче».

Как же происходят, в таком случае, исторические изменения в развитых обществах, – ведь понятно, что происходят. Мы считаем, что лучше всего их охарактеризовать как трансгрессии [\* 1] модерна (в известном смысле можно сказать – и капитализма): современные развитые общества последовательно становятся постиндустриальными, постмодерными, информационными, информационными, информационно-коммуникативными и т.д., и т.п. – список этих характеристик неполон (мы опустили целый ряд концепций, отражающих также важные стороны развитых обществ) и открыт. Все подобного рода изменения являются вариациями (версиями) модерна (или капитализма). А как же новое – принципиально новое! – общество?

### **На каком основании? (методологический ракурс)**

Когда в сфере классической теории перестают быть актуальными те положения, которые она считала правильными, на первое место могут выдвинуться те, которые она осуждала. В эпоху господства национально-государственных форм в классической немецкой философии были разработаны, так называемые, теории органических систем, с помощью которых осмысливались не только организмы, но и указанные социальные формы. В новоевропейской философии данная традиция более всего связана с именами Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса, переходя впоследствии в системные теории. «Образ общества, получивший своё теоретическое выражение в понятии социальной системы, при ближайшем рассмотрении оказывается идеальным образом нации» [13, с. 26]. С деконструкцией национальной государственности и появлением сетевой методологии теория органической системности отодвигается на второй план или, выражаясь её языком, «снимается».

«Национальная мысль отворачивается от всего изменчивого и склоняется к тому, чему приписываются свойства постоянства и неизменности» [там же, с. 24]. «Английская, немецкая, французская, американская или итальянская нации – равно как и все прочие – наделяются непреходящим характером в сознании тех, кто к ним принадлежит» [там же, с. 22].

Это можно методологически проиллюстрировать с помощью учения Г. В. Ф. Гегеля об основании, хотя, конечно, не только с его помощью. Почему мы привлекаем для этой цели учение Гегеля, а не какое-либо другое, станет ясно из дальнейшего.

В данном случае речь идёт об «определённом основании». Это «хорошее» основание, потому что «хороша всякая определённость, которая каким-нибудь образом может быть высказана как свершившееся утвердительное» [3, с. 286]. Это основание определённого содержания, материя, принявшая форму. Если в формальном основании «опосредствование начинается столько же от одного, сколько и от другого; каждая сторона есть столько же основание, сколь и положенное» [4, с. 86], «основание в той и другой своей стороне ещё не определено реально, они не имеют разного содержания» [там же], то «реальное основание есть <...> соотношение с иным» [там же, с. 92], однако с иным, взятым непосредственно, а не положенным этим основанием. А если так, то такое основание не является основанием для других сторон (определений), связанных с первой. Да и выбор основания как основания произволен: соотношение с иным, как таковое, доступно и для других определений. Любое из таких «существенных» определений «не объёмлет всей сути дела», «составляющей их сочетание и содержащей их все вместе» [там же, с. 96]. Поэтому «сутью дела», достаточным основанием, выступает понятие [там же].

Невольно вспоминается – в качестве иллюстрации – ленинское «учение о стакане», который якобы должен быть только предметом для питья, а не для ловли бабочек, бросания, удовлетворения эстетических чувств и т.д. Точнее, Ленин допускает, что стакан может иметь все (или почти все) эти функции, но с его точки зрения, это должны быть разные стаканы, а не один [9, с. 286-296]. Мы, разумеется, не собираемся решать вопрос о советских профсоюзах, но что, если *один и тот же* предмет одновременно выступает и как одно, и как другое, и как третье, то есть некий стакан выступает как своего рода трансформер? Можно, например, пить из стакана, имеющего эстетическую ценность, которую он от этого не теряет.

Эти «ненаучные» рассуждения вполне можно заменить научными. В классической социологии и политической экономии капитализм рассматривался в качестве системы, имеющей определённое основание (одноосновной). Этим основанием считался капитал (или

ещё что-то), из которого все сферы общественной жизни исходили и в который, в конечном счёте, возвращались. Сегодня говорить о капитализме считается дурным тоном [\* 2], говорят о постиндустриальном, постмодерном, информационном, информациональном, (информационно-) коммуникативном, постэкономическом, неокapиталистическом и т.д., и т.п. обществе. Относятся ли все эти определения к разным обществам? Нет. И при этом это одно, развитое (пост)современное, общество, несомненно, является и капиталистическим.

Здесь, на наш взгляд, стоит обратиться к мыслям Гегеля об абсолютном основании. Оно допускает «разные основания для одного и того же содержания» [3, с. 283]. Так, например, кража может рассматриваться и с точки зрения нарушения права собственности, и с точки зрения «права» человека утолить голод, если у него нет возможности сделать это каким-либо законным способом и т.д. «Закон основания не даёт нам указания на решающее значение» [там же] первой точки зрения. Абсолютное основание (может быть, даже имело бы смысл говорить во множественном числе: абсолютные основания) – не что иное, как точка зрения рассуждательства (*des Rasonnements*), и состоит она в том, чтобы «отыскивать различные точки зрения, с которых можно рассматривать вещи, а эти различные точки зрения суть прежде всего не что иное, как основания» [там же, с. 285]. «Останавливаться на одних только основаниях (главным образом в области права и нравственности) свойственно вообще точке зрения и принципу софистов» [там же, с. 284-285].

Основание, по Гегелю, должно иметь «в-себе и для-себя определённое содержание» [там же, с. 285], быть «всеми признано» [там же]. В противном случае для безнравственных и противоправных действий оно находится так же легко, как и для нравственных и правовых. И, как следствие, основную опасность Гегель усматривает в том, что «решение того, какие основания должны быть признаны имеющими значение» [там же], а какие – нет, предоставляется субъекту.

Конечно, и сегодня, как во времена Гегеля, основания права имеют объективное значение, но дело в том, что исторически их рамки изменяются. Они могут быть уже или шире, и, что касается рамок прав субъекта («прав человека»), то сегодня в развитых демократических странах они широки, как никогда. Не обо всём, но о многом из того, что при Гегеле – и гораздо позже, в индустриальном обществе, например – запрещалось законом, сегодня право судить предоставляется именно субъекту. Именно это «всеми признано» и «имеет значимость в себе». Гегель иронизирует над своим временем, и ирония эта, пробивая века, релевантна и для (пост)современных обществ: «В наше богатое рефлексией и резонирующее время человек, который не умеет указать хорошего основания для всего, что угодно, даже для самого дурного и превратного, должен быть уж очень недалёким. Всё, что есть в мире испорченного, испорчено на хороших основаниях» [там же, с. 286]. И снова дело в том, что представления о дурном и превратном (для Гегеля, например, о недопустимости монархического строя, гомосексуализме и т.д.) историчны и сегодня покоятся «на хороших основаниях».

Говоря об абсолютном основании, Гегель часто, фактически, описывает то, что в современной методологии мы называем сетями: существование мира предстаёт перед рефлексией «как неопределённое множество существующих, которые, одновременно рефлексированные в самоё себя и в другое, относятся *взаимно* [выделено мной. – В. Г.] друг к другу как основание и обосновываемое. В этой пёстрой игре мира, как совокупности существующих, вначале нигде не видно твёрдой опоры; всё выступает здесь только как относительное, обусловленное другим и обуславливающее другое. Рефлектирующий рассудок занимается отыскиванием и прослеживанием этих всесторонних отношений, но вопрос о конечной цели [проектируемое Целое. – В. Г.] остаётся при этом без ответа» [там же, с. 287-288]. Однако «потребность постигающего в понятиях разума» [там же] не всегда выходит «за пределы этой точки зрения голой относительности» [там же].

В 1970-е годы физик Д. Чу предложил безосновную модель Вселенной в виде бутстрап-теории. В рамках этой теории не существует не только «первокирпичиков» материи, но вообще никаких фундаментальных сущностей – фундаментальных констант, законов или уравнений. Ни одна часть или свойство Вселенной не являются фундаментальными. Все они вытекают из других свойств и частей, и общая согласованность их взаимосвязей определяет структуру Вселенной [7, с. 40].



Даже академический немецкий философ В. Вельш – решительный противник «диснеевского» постмодернизма и тоху-ва-боху [\* 3] – формулирует концепцию постмодернизма как «радикального плюрализма» [15] (сразу же отметим, что «Дисней-лэнд» тоже имеет свои права, а хаос не спрашивает, когда наступает). В. Вельш предлагает трансферсальное (переходное) понимание разума (transversale Vernunft), остающегося в пределах относительности, но требует, чтобы каждый феномен культуры был концептуально и лингвистически артикулирован.

Мы можем сделать вывод, что если определённое основание относится к одноосновным системам, то абсолютное – к безосновным или многоосновным (сетям).

В (пост)современном мире игра и хаос абсолютного основания ярче всего проявляются в финансовой сфере, в частности, в диверсификации цен и т.п. «Сегодня продавцы, используя «альтернативные» или «динамичные» ценовые модели, назначают цены в соответствии с каналом распространения, временем и характеристиками конкретного клиента» [12, с. 383]. Самые сложные индивидуальные запросы покупателей по самой низкой цене удовлетворяются множеством продавцов в Интернете.

Стандартизация денежной системы, продуктов, цен и потребительских товаров – необходимые элементы процесса индустриализации. «Фиксированные цены <...> лучше всего работают на относительно стабильных или медленно развивающихся рынках» [там же]. Быстрые современные рынки требуют демократизации капитала, новых форм и способов выплат и платежей, а также возможностей обходиться вообще без денег.

Единым национальным валютам брошен вызов со стороны разнообразия альтернатив. Сама по себе плюрализация валют – явление не новое. До индустриализации, например, поддерживаемый правительством доллар США был только одной из 8 000 «диких» валют. В современной мировой экономике разнообразие валют ещё больше. Всякий способ идентифицировать личность может использоваться в качестве платёжного документа («параденег»). Такими документами являются национальные кредитные карты, кредитные карты разного уровня применимости, сотовый телефон в качестве электронного кошелька, очки, заработанные клиентом, часто путешествующим самолётом (принципиально такие деньги может предлагать кто угодно – отели, рестораны, аптечные сети, фирмы и т.д.), фишки и расписки (в городе Итака, штат Нью-Йорк, например). Такими документами могут стать внутренняя валюта крупнейших мировых компаний, совместная валюта нескольких компаний, валюта миллиардеров («гейтсы», например).

### Трансгрессии и снятия

Гегель пишет, что можно указать «разные основания для одного и того же содержания; эта разность оснований, согласно понятию различия, совершает дальнейшее поступательное движение и переходит в противоположность, в форму оснований *за* и *против* одного и того же содержания» [3, с. 283]. Здесь представляется очень интересным (и полезным) сравнить основания *против* капитализма у (1) Маркса и (2) Тоффлера [\* 4]. Маркс говорит о коммунизме, Тоффлер о не-денежной сфере экономики (протреблении). Посмотрим, как он её характеризует (взгляды Маркса на коммунизм достаточно хорошо известны).

Прежде всего, Э. Тоффлер указывает на связь денежной и не-денежной экономик, благодаря которой они представляют собой единое целое, движение внутри которого возможно в обоих направлениях.

Пользуясь банкоматами или подсчитывая стоимость покупок в супермаркете (с помощью Интернета или без неё), протребители сокращают затраты на труд и число рабочих мест в денежной экономике. «Теоретически конкуренция должна привести к снижению стоимости такого рода услуг и, таким образом, опосредованно оплатить труд клиента. Когда-нибудь часть сэкономленных средств от экстернализации труда <...> может быть передана потребителю, однако в данный момент <...> клиенты оплачивают <...> обед, который съедают компании» [12, с. 249].

Покупая разнообразные инструменты, производимые денежной экономикой, протребители создают с их помощью потребительские стоимости для себя и других в не-денежной экономике.

Протребители бесплатно предоставляют свои инструменты и капитал пользователям в денежной экономике (например, компьютеры для медицинских, экологических и астрономических исследований).

Протребители, развив те или иные навыки, создав продукты для себя, начинают затем ими торговать. «Линукс», созданный вне рынка, породил серию важных коммерческих товаров на рынке.

Протребители также «выводят товары и услуги с рынка, предлагая пользователям практически бесплатные альтернативные продукты» [там же, с. 292]. Это вынуждает денежную экономику к созданию более дешёвых товаров на самом рынке.

Протребители предоставляют ценную бесплатную информацию для коммерческих фирм (бесплатное тестирование новых продуктов, помощь по выяснению потребительского спроса и т.д.), друг для друга и потребителей (что следует и чего не следует покупать (в том числе, среди лекарственных средств), опыт по сохранению здоровья и т.д.).

Протребители (программисты, финансовые эксперты, социологи, антропологи, учёные, техники и т.д.) создают, распространяют и хранят в киберпространстве знание, полезное для наукоёмкой экономики.

Протребители воспитывают детей и этим закладывают основу социализации.

Они оказывают бесплатную помощь в экстренных случаях как волонтеры. В обычное время они работают в центрах для престарелых, оказывают медицинскую помощь, борются с подростковой преступностью, создают соседские общины и другие группы социальной взаимопомощи и солидарности.

Протребители улучшают свои дома, причём, по мере создания всё более совершенной бытовой техники, их труд всё менее отличается от профессионального труда.

В качестве гуру, гидов, учителей, консультантов протребители учат друг друга пользоваться достижениями новейших технологий сразу же при их появлении на рынке.

Перечисленные отношения протребления по природе своей коммунистичны: они безвозмездно удовлетворяют ту или иную потребность, носят характер дара. Основанием отношений протребления, взятых сами по себе, служит «абсолютное выявление творческих дарований человека» [11, с. 476], «развитие всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу» [там же] – в качестве самоцели. Если «безотносительно к какому бы то ни было [подч. мной. – В. Г.] <...> масштабу», значит, безотносительно и к *гармоническому* масштабу, идеалу. Масштаб выбирает сам человек, и не всегда он оказывается гармоническим.

Отношения протребления по ряду пунктов отличаются от коммунистической концепции К. Маркса. У Маркса «строй общественного жизненного процесса» [10, с. 90] находится под «сознательным планомерным контролем» [там же] «свободного общественного союза людей» [там же]. Говоря иными словами, коммунистические отношения людей централизованы. Можно было бы говорить о каком-то спонтанном развитии марксова коммунистического общества, если бы Маркс (например, в «Манифесте...») писал не об «ассоциации индивидов», а об ассоциациях индивидов (во множественном числе). Однако число во всех случаях единственное.

Отношения же протребителей у Тоффлера основаны, скорее, на личной собственности на технические средства, знания и эмоции и на «обмене» ими. Общественная собственность, таким образом, выступает как сеть, а не иерархия. Отношения протребителей «прозрачны» (Маркс) каждое в отдельности, но непрозрачны в целом, так как они складываются стихийно (спонтанно) и не координируются неким центром.

Полная прозрачность общественных отношений, очевидно, необходимо связана с централизмом, идёт ли речь о денежной, не-денежной или какой-то другой сфере. По сути дела, прозрачность коррелятивна сознанию и иерархической системности, так же как «смутность» и неопределённость – бессознательному и сетевым структурам. «Однако сознательность всегда ограничена. Поток действий непрерывно производит последствия, которые являются непреднамеренными, и эти непреднамеренные последствия могут также формировать новые условия действия посредством обратной связи. История человечества творится преднамеренной деятельностью, но не является преднамеренным проектом. Она постоянно ускользает от попыток повести её по какому-то задуманному направлению. Однако подобные

попытки постоянно предпринимаются людьми, которые действуют под угрозой и надеждой на то обстоятельство, что являются единственными созданиями, творящими собственную «историю», – осознавая этот факт» [5, с. 72].

Рост прозрачности требует «редукции комплексности» (Н. Луман), упрощения общественных отношений [\* 5].

Таким образом, у современного развитого общества двойственное основание. Оно представляет собой своеобразную химеру, которую можно назвать и «комкапитализмом» и «капикаммунизмом». В таких случаях обычно говорят, что все явления, подобные протреблению Тоффлера, системно ассимилированы капитализмом (денежной экономикой) и только укрепляют её. Основание системы остаётся товарно-денежным. Разумеется, такие замечания справедливы в том отношении, что товарно-денежная сфера (капитализм) не только никуда не исчезает, но и развивается. Справедливо и то, что движение не-денежной (протребительской) сферы усиливает её. Но ведь и денежная сфера усиливает не-денежную!

Сам по себе этот факт ни о чём не говорил бы, если бы размеры обеих сфер не были соизмеримы. Но по мнению Тоффлера, они составляют каждая, примерно, по 50 триллионов долларов. Приведём наиболее убедительные примеры значимости протребительской деятельности.

Одним из них является движение волонтеров. Около 110 000 000 американцев хотя бы несколько часов в неделю посвящают бесплатной добровольческой работе. За 2000-й год американцы затратили на добровольную работу 15,5 млрд. часов. Они занимались организацией питания, уходом за больными, сбором средств в пользу благотворительных фондов, работой в церкви и в других неправительственных организациях. Совокупная сумма стоимости этой бесплатной деятельности – около 239 000 000 000 долларов [12, с. 264].

В Японии добровольческое движение возникло после Ханьшинского землетрясения (в окрестностях Кобе) 17 января 1995 года. В борьбе с его последствиями приняли участие 1 350 000 добровольцев.

В Южной Корее добровольцами являются 6 500 000 жителей страны.

В Европе размеры добровольческого движения скромнее и исчисляются десятками тысяч в отдельных странах (например, в Италии и Германии).

Сегодня наибольшее значение для любого вида деятельности имеют успехи в области высоких технологий. Что касается протребительского движения, то здесь, прежде всего, нужно отметить программу для персональных компьютеров «Линукс» Л. Торвальдса, к главному коду которой обеспечен бесплатный доступ всем желающим. «Отсюда возможность адаптировать «Линукс» к конкретным нуждам пользователя и создавать на её основе новые коммерческие продукты» [там же, с. 259].

Влияние «Линукс» выходит далеко за пределы США. Его используют в Китае, Бразилии, Индии, Японии, Южной Корее, практически во всём мире. «По данным «Юнайтед пресс интернейшнл», «правительства во всём мире инвестировали в «Линукс» более двух миллиардов долларов» и «более 160 правительств используют программы этой системы» [там же].

Эстонские программисты из фирмы «Каза» создали бесплатную программу свободного скачивания, попавшую на 315 000 000 персональных компьютеров. Они же запустили ещё более известную и распространённую программу «Skype», которая даёт возможность бесплатно звонить по телефону через компьютер.

Следует, наконец, отметить тот род протребительской деятельности, который Тоффлер называет «третьей работой» или «бесплатным завтраком» [\* 6].

Один человек ещё в начале XX века писал, что на базе развитых капиталистических технологий «громадное большинство функций <...> так упростилось и может быть сведено к таким простейшим операциям регистрации, записи, проверки, что эти функции станут вполне доступны всем грамотным людям» [8, с. 44].

«Перекаладывание работы на протребителей приобретает всё больший размах. В 2002 году 17 000 000 американских семей совершали сделки по Интернету и почти 40 000 000 клиентов заказывали билеты для путешествий через Сеть. Всего в том году через Интернет в США было сделано почти 360 000 000 покупок. В каждой из этих сделок протребители

действовали как собственные биржевые брокеры, транспортные агенты, коммивояжёры, а компании перекладывали на них свои расходы на персонал» [12, с. 248].

В этом отношении лидерами являются налоговые службы, «которые требуют сложных учёта и вычислений от налогоплательщика, ещё и выполняющего бесплатную работу ради привилегии заплатить долги» [там же, с. 250]. Эту бесплатную работу Тоффлер и называет «бесплатным завтраком» для компаний.

Необходимость выполнять «третью работу», – заключает Тоффлер, – увеличивает хроническую нехватку времени. Но как это ни забавно, эта необходимость – «к примеру, нажать на кнопки – создаёт у клиента иллюзию экономии времени» [там же, с. 248]. Правда, в заключение, Тоффлер последовательно говорит о возможности в будущем, за счёт сокращения расходов компаний на персонал, оплатить труд клиентов. Но здесь уж сами клиенты должны думать, что для них дороже – оплата труда или свободное время.

Методология смешанных форм актуальна и при осмыслении современных глобальных процессов, в ходе которых противостояние противоположностей, при котором каждая из них стремится «снять» другую, сменяется их «отождествлением» в рамках различия. В настоящий момент взаимоотношения между Востоком и Западом характеризуются равновесием сил, комбинацией качеств, принадлежащих обеим сторонам, неснятостью, в отличие от доминанции капиталистической Европы и снятия ею развития Востока в предшествующей истории (с XVIII века). Сегодня «тождество» двух цивилизаций проявляется во взаимном движении капитала, аутсорсинге и других процессах.

Ещё А. Смит писал о подобной ситуации, когда обитатели разных уголков Земли достигнут равенства [выделено мной. – В. Г.] отваги и силы и, путём внушения взаимного [выделено мной. – В. Г.] страха, превратят несправедливость в отношении независимых наций в своего рода уважение прав друг друга [цит. по: 1, с. 12-13, 15]. Шансы на реальность эта ситуация получила только в наше время. Связано это с интенсивным развитием Восточной Азии, – прежде всего, Китая и Индии, – которое делает возможной её независимость от Запада. Виной тому, естественно, не добрая воля людей, – точнее, не только она, – а объективный ход событий. Следует оценить реализм Смита, который связывал уважение («своего рода!») странами прав друг друга с их страхом, отвагой и силой, а не с просвещением и моральным ростом.

Капитализм Запада и Востока существенно различаются. Если западная экономика является капиталоемкой и энергоёмкой, то восточноазиатская – трудоёмкой и энергосберегающей. Это не значит, что последняя не развивает технологии и энергетику, но она «больше полагается на труд, полнее его использует и меньше зависит от замещения труда машинами и капиталом, чем на Западе» [цит. по: там же, с. 45].

Что касается социальных последствий модернизации Китая, Д. Арриги также считает их «неопределёнными», а ситуацию – «развивающейся». Социальный строй Китая в данный момент нельзя оценить ни как социалистический, ни как капиталистический [там же, с. 34].

Более того, немалую культурную привлекательность не только в Азии, но и в других частях света (даже для бизнесменов) имеет свойственное Китаю «смешение [выделено мной. – В. Г.] традиционного авторитарного стиля и рыночной экономики» [цит. по: там же, с. 319].

Китайский «капитализм» опровергает постулаты возникновения «настоящего» (европейского) капитализма, организуя во второй половине XX века промышленное производство без изъятия земли у бывших крестьян, ставших рабочими. «В КМП <...> резиденты могли обеспечивать себя, обрабатывая крошечные клочки земли при одновременной [выделено мной. – В. Г.] занятости в промышленности или иных несельскохозяйственных производствах» [там же, с. 401].

Конечно, все эти смешанные, равновесные процессы легко объяснить их «переходным» характером. Из сферы социологических прогнозов нельзя исключить варианты снятия. Причём, возможно снятие двух типов, и оба они связаны с Востоком (Китаем). В первом случае Восток (Китай) снимает Запад по-своему, то есть Восток (Китай) становятся гегемонами мирового развития, а Запад занимает подчинённое положение. Восток (Китай) при этом, естественно, сохраняют своеобразные черты своего нынешнего развития.

Но не исключён и другой путь: Восток (Китай) осуществляют снятие Запада, так сказать, по-западному – перенимая его основные характеристики (в любом случае не могут



быть переняты *все* характеристики). Восток (Китай) может всё больше заменять труд людей дорогостоящими машинами, воспитывать и приглашать дорогостоящих менеджеров, наращивать потребление энергии и не заботиться об окружающей среде. Ведь уже сегодня в китайских городах автомобили почти вытеснили велосипеды [там же, с. 428]. Снова, как и в случае со Смитом, остаётся надеяться на страх «новых» китайцев и индусов перед тем, что в случае, если они будут вести «американский образ жизни», они «сожрут весь мир, как саранча» (Махатма Ганди) и сами «погибнут от удушья» [там же, с. 427].

Тем не менее, смешанные процессы социальной жизни сохраняют своё значение не только для настоящего, но и для будущего.

*Таким образом*, в итоге мы пришли к своеобразной «онтологии становления», которая способна выполнять и методологическую функцию. Она ориентирует на рассмотрение любой границы (территориальной, символической, культурной и т.д.) как (потенциально) подвижной. Граница, таким образом, всегда имеет свой горизонт(ы), составляя вместе с ним(и) сферу неопределённости («пограничья»), в которой происходят (могут происходить) движения «детерриториализации» и «ретерриториализации» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари). Если переход (условной) границы происходит сознательно, с постановкой цели, то имеет смысл говорить о *трансценденции* («рай (на Земле)», коммунизм, любое проективное целое), если спонтанно – то о *трансгрессии*. Если (спонтанно или сознательно) произошёл возврат к прежнему состоянию – речь идёт о *регрессии*.

Эта схема ориентирует на преодоление, избегание крайних состояний (например, государства без рынка или рынка без государства; методологически – сетевого подхода вне иерархического и наоборот) и на подвижную пропорцию между ними.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Под трансгрессией (*лат.* transgressio – переход, передвижение) обычно понимается феномен перехода непроходимой границы и прежде всего – границы между возможным и невозможным. У нас, в данном случае, понимание несколько иное. Трансгрессия означает преодоление границ (реальных или символических) в условиях неопределённости. К принципиально новому изменению она может привести только случайно (в отличие от трансценденции, которая ставит такую цель). В этом смысле трансгрессия напоминает бифуркацию.

\* 2. «Именно так и случилось, когда итальянский журналист Марко Чикала использовал в своей статье термин «капитализм». Редактор предложил ему использовать этот термин только тогда, когда это по-настоящему необходимо, в других случаях желательно заменять его синонимами типа “экономика”» [6, с. 150].

\* 3. Тоху-ва-боху – *древнеевр.* – хаос, *библ.* – состояние, предшествующее сотворению мира.

\* 4. Среди других исследователей не-денежной сферы экономики современных развитых обществ можно назвать Г. Беккера, А. Сена, Х. Хендерсона, Э. Кана, Н. Глейзера, Р.А. Гоша и др.

\* 5. «И что за чудесная организация этот родовой строй во всей его наивности и простоте! Без солдат, жандармов и полицейских, без дворян, королей, наместников, префектов или судей, без тюрем, без судебных процессов – всё идёт своим установленным порядком» [14, с. 97], «<...> нет и следа нашего раздутого и сложного аппарата управления» [там же, с. 98].

\* 6. Первой работой считается «настоящая» работа в учреждении, фирме и т.д., второй – работа по дому.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Арриги Д. Адам Смит в Пекине: Что получил в наследство XXI век / Д. Арриги – М.: Институт общественного проектирования, 2009. – 456 с.
2. Бергер П. Капиталистическая революция (50 тезисов о процветании, равенстве и свободе) / П. Бергер – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Универс», 1994. – 320 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974-1977. – Т. 1-3. – Т. 1. – 452 с.

4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1970-1972. – Т. 1-3. – Т. 2. – 248 с.
5. Гидденс Э. Устройство общества: Очерк теории структуризации / Э. Гидденс – М.: Академический Проект, 2003. – 528 с.
6. Жижек С. Размышления в красном цвете / С. Жижек. – М.: Европа, 2011. – 476 с.
7. Капра Ф. Паутина жизни. Новое научное понимание живых систем / Ф. Капра – К.: София; М.: София, 2003. – 336 с.
8. Ленин В. И. Государство и революция / В. И. Ленин // В. И. Ленин. ПСС / [5-е изд.]. – М.: Политиздат, 1958-1965. – Т. 1-55. – Т. 33.
9. Ленин В. И. Ещё раз о профсоюзах... / В. И. Ленин // В. И. Ленин. ПСС / [5-е изд.]. – М.: Политиздат, 1958-1965. – Т. 1-55. – Т. 42.
10. Маркс К. Капитал: [т. 1] / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения / [2-е изд.]. – М.: Госполитиздат, 1955-1981. – Т. 1-50. – Т. 23.
11. Маркс К. Экономические рукописи 1857-1859 гг. / К. Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения / [2-е изд.]. – М.: Госполитиздат, 1955-1981. – Т. 1-50. – Т. 46, ч. 1.
12. Тоффлер Э. Революционное богатство / Э. Тоффлер, Х. Тоффлер. – М.: АСТ, 2008. – 569 с.
13. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования / Н. Элиас. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – Т. 1-2. – Т. 1. – 332 с.
14. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства / Ф. Энгельс // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения / [2-е изд.]. – М.: Госполитиздат, 1955-1981. – Т. 1-50. – Т. 21.
15. Welsch W. Unsere postmoderne Moderne / Welsch W. – Berlin: Akademie-Verlag, 1993. – 344 s.

УДК 141.319.8 + 159.935

*Загурская Н. В.*  
*Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина*

### **ТАКТИЛЬНОЕ КАК ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ: ЗЕРКАЛО НЕ СУЩЕСТВУЕТ**

В статье исследуется тактильное в контексте пересмотра обоснованности приоритета зеркального как визуального в структуре сенсорной чувствительности. Выделяются разновидности тактильного – кожное, слизистое, жидкое – с акцентом на их философско-антропологической и онтологической семантике. Исходя из этого, изучаются особенности подхода к человеку как существу принципиально экстимному и приоткрытому в актуальной философской антропологии. Экстимность и приоткрытость рассматриваются как условия постчеловеческого. Исследуется соотносённость постчеловеческой процессуальной субъективации с о-объективностью и абъективностью.

**Ключевые слова:** тактильное, экстимность, о-объект, приоткрытость, слизистое, абъект.

У статті досліджується тактильне в контексті перегляду обґрунтованості пріоритету дзеркального як візуального в структурі сенсорної чуттєвості. Виокремлюються різновиди тактильного – шкірне, слизове, рідке – з акцентом на їх філософсько-антропологічній та онтологічній семантиці. Виходячи з цього вивчаються особливості підходу до людини як істоти принципово екстимної та прочиненої в актуальній філософській антропології. Екстимність та прочиненість розглядаються як умови постлюдського. Досліджується співвіднесеність постлюдської процесуальної суб'єктиваци з о-об'єктивністю та аб'єктивністю.

**Ключові слова:** тактильне, екстимність, о-об'єкт, прочиненість, слизовий, аб'єкт.

Tactile in the context of priority baseness reconsideration of mirror as visual in a structure of sensory vulnerability are researched in this article. Variety of tactile – skinny, mucous, fluent – with the accent on their philosophical-anthropological and ontological problematic are assigned. On the assumption of this specifics of approach to a human as being principally extime and open slightly in actual philosophical anthropology are

studied. Extimacy and openness slightly as conditions of posthuman are considered. Correlation posthuman processual subjectivation with o-objectivity and abjectivity are researched.

**Key words:** tactile, extimacy, o-object, openness slightly, mucous, abject.

Акцент западной философии на визуальной перцепции и репрезентации задаёт её окулоцентризм. Деконструкция визуального в актуальной философии его значительно смягчает, но, с другой стороны, и значительно усиливает его значимость. Монтажные технологии могут как лишит зритель привилегии вуайера, так и её усилить за счёт фетишизирующего фрагментирования. Ж.-Л. Нанси связывает приостановку образа, в частности, кинематографического, с прикосновением, которое останавливает развитие сюжета-субъекта (*sujet*), но при этом никогда не становится фотографией со всей травматичностью её *punktum*'ов [9, p. 255]. В связи с этим в кинематографе выраженную важность приобретают спецэффекты объема и касания.

Именно с фрагментирующим видением соотносится аналитическое мышление, а в некоторых случаях и мышление как таковое. Полагается, что гарантом истинного является зрительное в связи с его перспективностью в отличие от ограниченности тактильного – так продолжает развиваться шпенглеровская тематика причин приоритета неограниченного над умеренным, несмотря на его изначальность в западной культуре. Однако именно хаптика с последующим импринтингом обеспечивает первичные контакты со средой, а затем и топологию мысли. В связи с этим *актуальным* становится исследование тактильного в современном философско-антропологическом контексте. Исходя из тактильного, предпринимается попытка вернуть целостность «сенсорного дома», стать телом, а не продолжать только иметь его, но не замыкаться в теле, а оставаться приоткрытым.

Ж. Бодрийяр настаивает, что даже дигитальное восприятие при чтении с экрана, виртуальное общение, в том числе и голосовое, имеет характер «тактильный и прерывистый»: «голос, встроенный в современную электронную связь, – тактильный, функциональный голос, нулевая ступень голоса» [2, с. 37-38]. Эфемерная и воображаемая аудиальность оказывается травмирующей, поскольку, по замечанию С. Жижека, именно голос, лишённый всякого материального наполнения и произносящий слова, которые имеют статус Реального, буквально сдирает кожу, уничтожая саму возможность телесности. Дигитальная культура в таком случае изначально сейсмична, «это расчлененная, промежуточная культура, вышедшая из разломов древнего мира, культура тактильная, хрупкая, непостоянная, поверхностная – и, чтобы уловить ее игру, нужно двигаться, соблюдая эти правила: сейсмический сдвиг, экологически чистые технологии» [там же, с. 78].

Ж. Деррида отмечает, что наружу всегда только подражаетнутри, но ею не является, оставаясь своеобразной «наружей наружи» с тех пор как «письмо – эта трещина в языке, эта прерывность – нанесло удар по непрерывности» [4, с. 198]. Травматичное по своей сути письмо в таком случае обозначает утрату возможности видения после взрыва тактильного взглядом и слышания телесного после его уничтожения голосом. Попыткой возвращения этих возможностей может стать обращение к первичности тактильного, восстанавливающего полноту целого в каждой точке.

Однако тактильное само по себе может традиционно сводиться к кожному. Даже ницшевская кожность (*hautlichkeit*), подвижная и игривая, эластичная и изменяющаяся, становится скорее метафорой «любви к дальнему», не предусматривающей интимности, а, соответственно, тактильности в целом. Ж. Делёз продолжает рассмотрение кожного как поверхностного и принципиально мазохистского, исходя также из утверждения Ж. Лакана о том, что вхождение в символический порядок является следствием травмы. Л. Иригарей выходит за пределы этого контекста и обозначает собственно тактильное как слизистое. Тогда частными случаями тактильного становятся не только осязательные, но также вкусовые и обонятельные рецепция и репрезентация. Более того, такими частными случаями оказываются также рецепции и репрезентации визуальные и аудиальные. Подход к тактильному именно с таких позиций обуславливает *новизну* данного исследования.

И. Аристархова обращает внимание, что традиционно видение соотносится со знанием, а слепота метафоризирует неведение и такой подход используется в том числе и в пространственных пластических искусствах: лепить, делать слепок – значит быть хотя бы

частично слепым, «глупым». Западный тип мышления, в отличие, скажем, от античного, если и предполагает похвалу такого рода «глупости», то не более чем условную. Именно поэтому затрудняется концептуализация маргинальных форм рецепции и репрезентации – тактильного, обонятельного и др. Оптика *cogito* доминирует даже в случае, если визуальные практики предполагают «касание», буквально «трогают» зрителя – тогда происходит усиленное вторжение в перцептивное поле, задействующее больший спектр образований бессознательного. Изучение составляющих этого спектра и их особенностей определяют *цели* и *задачи* исследования: рассмотрение тактильного как условия перцептивного и, в свою очередь, слизистого как условия тактильного; изучение особенностей взаимосвязи визуального и тактильного в западном мышлении; переосмысление метафоры зеркального в обозначенном контексте. *Целью* исследования в таком случае становится утверждение тактильного как постчеловеческого.



*Толмуш О. Тщеславие*

Выход за пределы жёстко фиксированной в западной философии связи зрительного и мыслительного можно обнаружить, обращаясь к дерридианскому подходу к излагаемой Плинием легенде о первой художнице, которая очерчивает тень отплывающего любимого. Деконструкция визуального здесь происходит естественным образом, поскольку их взгляды влюблённых в такой диспозиции принципиально не могут встретиться. Восприятие в таком случае изначально является воспоминанием, во многом воспоминанием вытесненного материала бессознательного [см.: 1, с. 197].

Но эта история оказывается слишком трогательной, щемящим жалом в плоть её реципиента, чтобы остаться только воспоминанием. Платоновско-киркегоровские ассоциации здесь вовсе не случайны, учитывая то, как удачно вписывается концепция любви как воспоминания в контекст романтического идеализма. Тень как максимальное сгущение утраченного образа вплоть до без-образного становится метафорой размытого «взгляда объекта», видящего только идеальное, которое до травмы метафоризировалось с помощью без-образного же и ослепляющего множества отблесков и отражений от драгоценного гранёного зеркала. И то, и другое центрирует внимание на «дыре в невидимом», т. е. собственном взгляде, что, конечно, не расширяет пространства видимого, парергона гранёного зеркала с его аллегорическими деталями и нюансами.



Так художниця сохранияет дорогой образ ценой утраты целостности собственной «кожности», когда разбитой оказывается не сердце, но телесная поверхность. Шизоидный характер этого действия подчёркивается сочетанием возникновения семантической дыры, в которой зияют глубины реального, и, одновременно, удержания «хорошего» частичного объекта. По мнению Р. Барта, признание освобождает, позволяя выйти за пределы сферы действия «гипноза любви» как пространства воображаемого, визуальная же фиксация признания, напротив, поработочает, если не навсегда, то на время существования изображения. Причём ситуацию не изменяет даже присутствие оригинала как означаемого, что следует из эталонного пассажа К. Гамсуна: «она говорит, что у тебя взгляд зверя и когда ты на нее глядишь, она сходит с ума. Ты как будто до нее дотрагиваешься» [3, с. 397]. Эффекта слепоты сумасшествия персонаж достигает именно концентрацией взгляда вплоть до его рассредоточения.

Такого рода зрительная стратегия в целом обозначена М. Мерло-Понти и подразумевает, что смотрящий подобным образом поворачивает мир навстречу ему самому, сам же переходит на его другую сторону, т. е. возвращается к самому себе. Л. Иригарей обозначает эту стратегию как солипсическую игру в серсо с миром, который необходим только как зеркало самого взгляда, обеспечивающее саму возможность видения. Взгляду необходимо видеть себя, чтобы видеть. Именно солипсический нарциссизм создаёт возможность зрительных иллюзий, ощущение реальности которых обеспечивается квазиодновременностью зрительного и тактильного, когда взгляд разоблачает посредством создания иллюзии. Тактильное событие может и состоять в том, что не только взгляд обволакивает увиденное «кожей видимости», но и видимое обволакивает взгляд. В таком случае необходимо выражение тактильного опыта в тактильном же опыте, когда одна рука пытается ощупать другую руку, которая, в свою очередь ощупывает какой-то объект и «словно зарница, пересекает пространство, обнаруживая находящийся на своем месте внешний объект» [7, с. 129].

Это тактильное событие может интерпретироваться как про-зрение, само условие зрения. Особенно явно такая возможность обнаруживается за пределами нарциссического солипсизма контакта рук, принадлежащих одному человеку. В определённом смысле эта возможность обнаруживается и в без-различном видении глазами другого. Без-различие в таком случае может быть различием доведенным до предела, экстимности как взаимоперехода внутреннего и внешнего. С одной стороны, экстимное и интимное образуют бинарную оппозицию, с другой – являются предельным состоянием друг друга, взаимопереходом. Ж. Лакан в качестве одной из метафор наслаждения предлагает образ вакуоли, на поверхности которой располагается объект-отолит, о-объект. Импульсы наслаждения в таком случае вызывает не сам объект, но его смещения и вместе с тем он, будучи присвоенным клеткой-субъектом, является его составной частью. Исходя из этой метафоры, очевидно, что именно такая объективация позволяет дистанцироваться от нежизнеспособного субъект-субъектного нарциссизма и, с другой стороны (впрочем, эти стороны также могут сливаться), идеализации объекта до объекта а. Эта метафора впоследствии усложняется, учитывая, что при динамическом развитии о-объектом для вакуоли другого уровня становится вакуоль в целом и т. д. Таким образом происходит становление субъекта как эффекта означающего [16, р. 206].

З. Фрейд для описания того наиболее интимного, которое может быть идентифицировано только в случае, если оказывается вовне, использует более громоздкую, но и более наглядную терминологию – «эякуляторная экстериорность». С онтологической позиции экстимность оказывается ядром собственного бытия. В антропологическом контексте экстимную функцию выполняет ближний (*Nebenmensch*) – «самый близкий человек, который является двойственным, поскольку никто не знает как разместить его» [Ibid., с. 180]. Такой ближний одновременно является и дальним – по мере углубления о-объекта он отдаляется вглубь субъекта. Ж.-А. Миллер предлагает под экстимностью понимать «проблематичную манеру поведения реального в символическом» [18, с. 75] и подчёркивает, что именно осознание этой проблематичности позволяет избежать иллюзии разделения внешнего и внутреннего, содержания и содержимого – наилучшей метафорой экстимности в таком случае является противоречивая поверхность ленты Мёбиуса.

Интимное – качество экстериорного, его наиболее глубокая, непроницаемо-матовая точка. Точка волнующая, а значит вызывающая далеко вовне распространяющиеся

колебания-эффекты, что возможно только при взаимодействии с радикально другим. Возможно также использовать концепт «интимативность» для обозначения онтологически процессуального установления близких отношений с чьей-либо уникальностью. В ходе такой процессуальности образуется избыток наслаждения (*jouissance*). Отличием от эксцессивного наслаждения, связанного с ориентацией на объект а является то, что о-объект подразумевает использование такого наслаждения и объективацию другого как о-объекта, т. е. не фрагментировано, как в случае необходимости разбить статую силена, чтобы добыть агальму.

Использование *целиком* – лучшее, что мы можем сделать для кого-либо, что и предусматривает отношение к другому как цели без его идеализации. И исходя из структурного психоанализа, такой подход обеспечивает избыточное наслаждение не только субъекта, но самого объекта, в котором они сливаются не смешиваясь. Такая киническая обесценивающая, экстимизирующая объект тактика парадоксальным образом конституирует его в качестве бесценного – скрытым механизмом безжалостной объективации является безмерное самоценное дарение. Овнешняя без-различие, обнаруживающее реальное в символическом и ограничивающее полномочия воображаемого, обеспечивает помимо прочего и возможность мышления.



Даехюн Ким (Мунасси). Когда идёт дождь

Но если мышление с опорой на объект а – это мышление визуальное, мышление «наличное», то с опорой на о-объект – висцеральное и тактильное. В таком случае помимо всего прочего подчёркивается также уникальность о-объекта, в отличие от универсализирующей за счёт нарциссического противопоставления зеркальности. Л. Иригарей отмечает взаимосоотнесенность спекуляризации (от лат. *speculum* – зеркало, отражение, подобие) и спекуляции, поскольку следствием обеих становится потеря субстанции, скрадывание спектральной множественности. Метафорой спекулятивного зеркала становится гинекологическое зеркало из полированного металла, касающееся и самокасающееся, с которым связан репрессивный морализаторский дискурс. В определённом отношении оно является стоической бестелесной поверхностью чистых следствий-событий, которые, как замечает С. Жижек, являются «стерильными», «асексуальными», ни активными, ни пассивными. Таким образом обнаруживаются семантические пределы постмодерной поверхностности.

Эффектная субъективность сохраняется, если речь идёт не о разогнутой поверхности, а о поверхности складчатой, сворачивающейся в ленту Мёбиуса. Эта субъективность обнаруживается не просто в промежутке, а, как обращает внимание Л. Иригарей, в промежутке *между* временем и пространством, материей и формой, силой и действием, а также любыми другими членами, образующими бинарную оппозицию. Примером может служить диалектика Диотимы, которая не доходит до синтеза, оставаясь промежуточной, посредничающей между чувственным и умопостигаемым, знанием и реальностью, смертью и бессмертием.

Посредником, даймоном этого перехода становится, как отмечает Ж. Деррида, третий род, хора, утроба как висцеральное, размещающее тактильное между внутренним и внешним. «Диалектика Диотимы – это по крайней мере диалектика *основных* терминов. Вот они: *здесь*, два полюса встречи, и *там*, но такое *там*, которое никогда не порывает со *здесь*» [5, с. 26] и, можно добавить, *тогда*, которое не порывает с *сейчас* – так обеспечивается непрекращающееся становление, непрерывная пере-становка времени и пространства, субъекта и объекта и т. д., когда событие не откладывается. Медиумичность токоса, творчества, плодородия при-открывает онтологический проход не доводя его до зияния – в антропологическом отношении это позволяет избежать крайностей как закрытости, так и открытости.

Промежуток *между* может соотноситься также с местом места, которое Аристотель обсуждает в качестве апории Зенона. Место места обволакивает обволакиваемое, вбирает его в само себя. Это сферическое, аксиологически не маркированное место без верха и низа, андрогинное и без-различное в половом отношении. Так сглаживается в том числе и принципиально половое измерение дискурса как такового. Ж. Лакан обозначает эту ситуацию как внесексуальную, внеполовую, такую, в которой «души не чают в душе» и, как следствие, непрерывно меняются с другим местами. Зеркало растворяется, освобождая потустороннее пространство зазеркального и внезеркального.

Упорствующая реальность иконического становится в таком случае не изнанкой видимого, но самой его текстурой. Во многом именно это объясняет, почему с лаканианских позиций сексуальных отношений принципиально не существует, ведь речь идёт не о субъект(ах) и объект(ах) и даже не их отношениях, а промежутке, месте места сущих, которые перестают быть в случае, когда сублимация уже активно не задействует саму структуру сублимируемого. В таком случае собственно сексуальных отношений не существует, поскольку онтологически любые отношения являются сексуальными, на что обращает внимание Ж.-Л. Нанси: «сексуальные отношения представляют собой отношения по преимуществу» [8, с. 81]. Но это не разбивающая на эрогенные зоны сексуальность, исключаящая касание, а экстимность, «напряжённое тяготение к месту, с которым важно не совпасть, а “совместиться”, сцепиться, вступить в контакт. <...> Можно вообще противопоставить слова с приставками о или при- (приближение, привычка, пристрастие, обращение, обожание...) словам с приставками ин- или в- (интенция, инспекция, вторжение, воплощение...). Но приставка «при» приставкам «а» и «ин» нисколько не противоречит: она лишь выводит внутреннее и интимное наружу, поскольку эти последние не пребывают в себе как в замкнутом единстве» [там же, с. 80].

Такая при-открытость позволяет избежать визуального диктата, когда непрочность эмоциональной связи приводит к преувеличению риска ошибиться. Активизация осязательного, например, в процессе манипуляций с чётками, вызывает эффект эмоциональной оптимизации и интенсификацию эмоционально подкреплённой интуиции: рельеф позволяет отличать подлинные банкноты, а виброрежим – оставаться на связи при шумовых помехах. Особенно показательной в этом отношении является широкая популярность шрифта Брайля в актуальном книгоиздании. Предельно обнажая, визуальное интенсифицирует не сознательное, но бессознательное как настаивал З. Фрейд. В таком случае обнажённость становится лишённостью места, что компенсируется символическими оболочками. Лучшая из таких оболочек – восторг, восхищение, которое помимо всего прочего может стать отправной точкой философствования, поскольку эффект неожиданности исключает как оппозицию, так и повторение. Восхищённый похищается ради такого взаимообволакивания, когда уже ничто не может ни касаться, но эти касания не доводятся до травмы. Согласно Р. Декарту, аффект кроме воздействия, затрагивания, подразумевает также восхищение, единственную не сковывающую, не запирающую, закрывающую страсть. Приоткрытость, одновременное приближение и отступление в восхищении позволяет варьировать промежуток. Восхищённый взгляд всегда скользит, мечется, силясь справиться с захватывающей избыточностью самого восхищения, не подразумевающего оптического похищения и присвоения новых энергий. Ставка познания трансформируется в аппетит к знанию, желание вобрать восхитившее в себя, узнать его вкус, однако одновременное сохранение дистанции приводит к выворачивающему наизнанку изумлению, что обозначает гносеологические аспекты экстимности.

Однако картезианское восхищение непрерывно рискует без остатка «скрасть» восхитившее очерчивающим взглядом. Таким образом субъект своеобразно мстит за нанесенную ему травму вос-хищения, когда проходит анестетический эффект из-умлённой очарованности. Установление символического порядка в этой ситуации напоминает обработку напильником едва затянувшейся раны: согласно эталонному высказыванию Р. Барта, язык является кожей, вести речь, «тереть» всегда означает тереться. Интенсификация этого трения может высечь искру и вызвать «ожог смыслом».

А. Лингис обращает внимание, что избежать травмы возможно за счёт приостановки речи: «как чувственность (*eroticism*) так и этика особенно требуют тишины. В эротическом контакте сцепленные (*coherent*) линии дискурса расходятся в поддразнивании, нон-сенсе и смехе. Эротический контакт отключает от рационального языка, добывающегося учреждения истины, которая является тем, чем является правда для каждого; эротические говорения (*utterances*) являются частным языком. Ничего невозможно узнать вслушиваясь в речь влюблённых» [5, с. 99]. Истина в данном случае не травмирует и не травмируется, будучи приоткрытой – таким образом А. Лингис буквально переиначивает мысль Ж. Батая об эротическом как принципиально трансгрессивном. Напротив, трогательность тактильно особенно восприимчиво к тактичности, ласке и заботе, в таком случае даже смотреть стоит осмотрительно (*careful*).



Загурская Н. Венеры без Зеркала

Значительная неоднородность самой тактильности приводит к необходимости различания её аспектов. Также как взгляд может наткнуться на зеркало, уткнуться в него, кожа может стать непреодолимым препятствием, исключающим саму возможность контакта. В символическом контексте преодоление травматичности инстанции, в том числе и философской, может осуществлять, скажем, за счёт внимательного, буквально «близкого» чтения (*close reading*). Так обозначается этика событийности после постмодерна: уже не дистанция утверждает дистанцируемое в его различии как в случае обильных цитаций или шизоидной симптоматики, подразумевающей инстанциональное сексуальное безразличие как условие текстуального, социального и, шире, символического.

В отличие от распространённого в традиционных культурах табу на прикосновения, актуальной приемлемая метафорой социального становится «тереться», «тереть тёрки», что подразумевает травматизацию как образование болезненных потёртостей и появление «тёртой» субъективности. Однако тереться ещё не означает касаться, если касание эмоционально окрашено, то трение отчуждено и рутинно: «жизнь здесь шершавая, но необидчивая. / Скажешь ей: – Ваша тусклость! – / а она только тускло в ответ улыбнется» [11]. Соображения, складывающиеся в контексте философии психоанализа наилучшим образом воплощаются в тактильности актуального дизайна. Так, вмятины, отпечатки и резьба отсылают к стабильности импринтинга, особенно если их форма подразумевает плавность линий, острые – драматизму и даже трагизму, а эффекты липкости и скользкости, которые обычно используются в



маргинальном дизайне, – иронии по отношению к лицемерию. Особенно интересны в этой связи имитация измятости и разрушенности, дистрессинга и потёртости. Таким образом заявляется претензия на подлинность, проверенную временем. Эта претензия удовлетворяется в конкуренции с антиквариатом, поскольку зрительная иллюзия частично разрушенных материалов запускает фантазм их живого дыхания без риска реального разрушения. Это становится способом нанесения травмы возвышенного, которое происходит в ситуации недостатка реального. Однако, как замечает Ж. Бодрийяр, Ж.-Л. Нанси, С. Жижек и др., кожа – уже своего рода одежда, а в семантическом отношении более надёжная одежда чем любая другая, поскольку успешно предохраняет как от потёртостей, так и от сенсорной депривации.

Местоположение человеческого существа в таком случае обнаруживается как внутри, так и вовне в связи с чем оно сопровождает движение. Это позволяет также сделать попытку пересмотра психоаналитической топологии. Телесный топос в таком случае травматически не расчлняется и становится сплошной эрогенной зоной, «гнездом для себя самого», выражаясь словами Л. Иригарей. Поскольку её концепция ориентирована на становление, травматически не прерванного и не ограниченного символическим порядком и, что особенно важно, подразумевает ориентацию на без-различное, но не безразличное, позволяющее избежать ощущения безысходности при осознании непреодолимых половых различий, асексуальности вульгарно понятого постчеловеческого и обозначить этику событийности после постмодерна.

Л. Иригарей делает подход к проблематичности тактильного, обращаясь к концепту слизистого: «преодоление промежутка – такова ставка желания, такова причина перемещения. Промежуток приближается к нулю в соприкосновении кож. И переходит за пределы нуля при вступлении в область слизистого. Или же – при трансгрессии прикосновения внутрь, сквозь кожу. Задача желания заключается в том, чтобы устранить промежуток, не устранив другого. Ибо желание может поглотить место и либо сойти в другого по внутриутробной модели, либо тем или иным способом уничтожить его существование. Чтобы желание сохранялось, требуется двойное место, двойная оболочка. Или Бог – как удержание промежутка, как отнесение промежутка к бесконечности, в бесконечность» [5, с. 47]. В этом отношении она опирается на соображения Б. Спинозы о том, что сущность никогда полностью не реализуется в существовании, и половой недвойственности на основе разворачивающихся оболочек, но идёт дальше, утверждая, что слизистое лишено постоянства, субстанциальности: «неподвластное тотальному и бесследному исключению или забвению, слизистое может воспринимать себя и любить себя без тезиса, без запредельного себе положения, только в акте. Сила совершает “свой” акт, каковой никогда не полагается в виде законченного произведения. Всегда *приоткрыт(а)*. Несводима к потреблению» [там же, с. 99]. Если предельная открытость подразумевает исчезновение дружности, одинаковости, то вступая в область слизистого мы без нарушений переходим нулевую точку, пересекаем зеркало, оказываясь в зазеркалье двойной оболочки. По словам Э. Гросс, «слизистое не является ни субъективным прикосновением прикасающегося, ни объективностью прикасаемого, но неопределённостью (*indeterminacy*) какой-либо дистанции между ними» [13, с. 51]. Слизистое по сути неосязуемо, не ставит предел другому, не сковывает его.

Если взгляд как разновидность касания буквально всматривается, вчитывается, внедряется, то слизистое как чувствительный медиум и символическая lubricация также высматривается, вычитывается, извлекается. Поскольку слизистые ткани творящи и запредельность не оборачивается безднами перверсий кожного, затронуть которое можно только посредством травмирования, ведь кожа – это дом, слитый с хозяином. Кожное является местом памяти, «захоронением осязания, которое переваривается ради образования времени. Потайным карманом, вшитым во время другого» [5, с. 162]. Эта травматичность частично маскируется и заслоняется страстями и чувствами, но никогда не избывается полностью.

Слизистое же за счёт приоткрытости, экстимности, пористости по определению тактично и ласково, особенно в предельном случае, исключая зрительный контакт: «я не вижу того, в чем я ласкаю» [там же, с. 140] и испытываю ласку – нас всегда раскрывает и растлевает другой. Недостаток, изъян визуального компенсируется принципиальной производительностью ласковой рецепции: переплетение целей и пульсация причин «вьёт гнездо», создаёт место «производства экстимности». И именно это место, вытканное внутри, обволакивая, разворачивается вовне. Промежуток перестаёт быть разрывом, зазором, пустотой

или раной, но производит само место. Таким образом понятие место всегда является местом соединения: «это место есть форма всякой вещи и одновременно – ее растяжимая материя, некий зазор между ее размерами» [там же, с. 39], где скрещиваются материя и формы, различные формы до бесконечности. Слизистое в таком случае ставит под вопрос гегелевскую оценку как «дурной бесконечности» становления не по спирали, скажем, раковины моллюска, подразумевающего открытость большему или меньшему, чем ничто.

Другим актуальным частным случаем тактильного, частично пересекающимся со слизистым, поскольку движения вливаются в мир ласково, является жидкое. Жидкое обеспечивает плавный переход *между*, поскольку его волнообразная ритмичность трансgressирует власть формы и саму форму. С помощью тактичности жидкого нам удаётся контактировать с глубинными эмоциями и спазмами другого.



Загурская Н. Объект-Отолит

Если объект а образуется при затвердевании, движении от наслаждения к спекулятивному мышлению, то зеркало фиксирует желание, символизирует и узаконивает завихрения и водовороты и формирует жёсткие оппозиции: «Или желание, или секс. Которые, спасибо опоре имени-отца, произведут “хрупкий” орган и “согласованное (*well-formed*)” желание. Этот компромисс оставляет каждое полу-жидким» [15, р. 114]. Полу-жидкое, приоткрытое позволяет воспринять жидкий объем другого: с помощью зеркальных кривых «Всё, затем, должно быть переосмыслено в терминах вихр(ей), спирал(ей), диагональных спирал(ей), вращен(ий), кружени(ий), революц(ий), пируэт(ов). Спекуляция накручивает быстрее и быстрее, к тому же вонзается, всверливается, внедряется в объем, который должен быть всё ещё твердым телом. Покрытый жесткой оболочкой, которая должна быть раздроблена, трепанирована, расколота, изучена в своем скрытом сердце. Или утробе. Расхлыстанной, вертящейся, кружащейся быстрее и быстрее пока материя не раздробится на части, распадется в пыль. Или в субстанцию языка?» [14, р. 238]. Сохранение вопросительного наклонения свидетельствует о том, что соображения Л. Иригарей только частично сходны с соображениями А. Лингиса о том, что в тактичном касании субстанция языка исчезает. С её точки зрения, она периодически исчезает в промежутках *ещё-не* и *уже*, но появляется и проявляется в без-различии *ещё*, что несмотря на элементы критики сближает её концепцию с лаканианской. В таком случае сокрытие или прояснение истины не взаимоисключаются – «ожог смыслом» может произойти от жидкого сплава металла зеркала, ведь поскольку жидкое является скорее метонимией чем метафорой, оно склонно к сгущению, а его завихрения не исключают трения.

И тем не менее жидкое соотносится скорее не с твёрдостью, но флюидностью, что подчёркивает взаимосвязь осязания с другой маргинальной формой чувствительности – обонянием. Юмористическим примером этой взаимосвязи может служить разработанный

дизайнером Д. Уилкоксом специальный гаджет для пользования сенсорными устройствами в жидкой среде, например, в ванной, – насадка, удлиняющая нос.

Один из ведущих актуальных дизайнеров, Г. Пеше, специализирующийся на «обтекаемых» предметах интерьера, на вопрос о будущем отвечает: «На ощупь оно представляется мне жидким. Думаю, будущее будет динамичным и текучим. Появятся новые жидкие материалы, благодаря которым пространство будет находиться в постоянном движении и циркуляции, перетекать, непрерывно меняя формы» [12, с. 77]. Уже сегодня он предпочитает резину и текстиль, располагающие к взаимодействию и игре, прочим материалам.

Кроме того, жидкое может являться метафорой моральной чистоты, особенно показательной эта метафора становится в случае отсылки к «чистым рукам». Р. Барт, продолжая метафору языка как кожи, сравнивает пальцы со словами и слова с пальцами, которыми они заканчиваются. Это частично поясняет то, почему перчатки в кинематографе становятся «мистическим фетишем» – это своего рода мануальная маска и то, что как любая маска она скорее выдаёт чем скрывает усугубляется тем, что перчатки – аксессуар парный, а также тем, что осязательное аккумулируется не в лице, а именно в руках.

Лицевость в большей степени сцеплена с визуальным и в предельно обнажённом виде способна вызвать ужас в отвратительности (*Unheimlichkeit*) как в романе Дз. Танидзакі: «прежде всего я сняла с него мешавшие мне очки. Его лицо, с полуоткрытыми глазами, с обвисшими мышцами, “голое лицо”, выглядело на редкость отвратительно» [10]. Персонаж обнажился даже не столько утратив очки, сколько полузакрыв глаза и утратив полную силу взгляда. Таким образом он частично инвестировал субъективность в смотрящую на него женщину, поскольку, как подчёркивает Ю. Кристева, движение субъекта-в-процессе невозможно без учёта абъекта. Это «отвратительное [abject] – не объект [object], который я называю или воображаю, когда он противопоставлен мне. Оно также и не объект игры [object], в котором “а малое” означало бы бесконечно ускользящее от непрерывного преследования желания. Отвратительное не то, что дало бы мне возможность опереться на кого-то или на что-то иное и быть свободным и независимым» [6, с. 36]. Ссылаясь на А. Арто, Ю. Кристева подчёркивает, что страдания от ужаса и отвращения сублимируются в «нектар плодородной слизи, сыворотку, которая хороша для того, кому повезло лишь в том, что он человек, знающий, что он им становится» [там же, с. 62]. Возможно соотнести абъект с о-объектом Ж. Лакана, который может пугать и отвращать в связи со слишком сильным волнением, эксцессивностью наслаждения им вызываемым. Однако субъект-в-процессе – субъект избыточный и эксцессивный, но при этом не нарциссичный, не навязчивый скользкий или липкий тип, но, как утверждает А. Арто, человеческое существо, осознающее то, что оно перманентно становится.

Именно слизистое и жидкое в своей эктимности оказываются отвратительными и без-образным: «я в зеркале не отражаюсь!», – безапелляционно заявлял один из адептов отвратительного поэт-футурист А. Кручёных, демонстрируя аверсию как одновременно отвращение и риторическое обращение к отсутствующему, в том числе и отсутствующему себе. Его метафора «сыро-хромающих мыслей» особенно удачно иллюстрирует то, что «отвратительное, или *абъект* <...> в своей радикальной отброшенности, в исключенности своей из числа объектов, своей исключительностью, тянет меня к обрыву смысла» [там же, 37]. Отвратительность абъекта обуславливает прежде всего именно этот обрыв смысла, который позволяет маркировать позор, табу, грех, непотребство и всё то ужасное реальное реальное, которое вызывает трудности символизации, сопротивляется её фиксации.

Пугает в данном случае прежде всего полная проницаемость, доведенная до полной непроницаемости, когда утрачивается возможность контактировать с абъектом из-за избыточности наслаждения, которое он вызывает. Именно поэтому отвратительными представляются все организмические выделения, которые маркируются как всегда уже нездоровые, гнилостные. Действительно, их разложение начинается как только они покидают пределы организма, что может совпадать со стыдом за чрезмерность испытанного наслаждения, как в случае любриката или эякулята. Отвратительность сглаживается, если продолжать рассматривать их как в качестве частей организма не подвергая анализу, однако удержание несовместимо со становлением. Отвратительность усугубляется приоткрытостью слизистого бесконечному наслаждению, редуцирующему властное. Но растворение доводит

интимность до экстимности, редуцируя отвращение. И если человеческое защищает кожей своё достоинство, а сверхчеловеческое не нуждается в покровах в силу своей неуязвимо-возвышенной открытости, то постчеловеческое обнаруживается именно в складках и оболочках, осуществляющих тактильную редукцию разрыва между кодом и сообщением.

С отполированной поверхности, отражающей просветительские лучи, по ней легко смахнуть пыль и ускользнуть в процессе сопротивления ставшему. Но отполированность, глянцевость такого зеркала напоминает отполированность и глянцевость идеального языка, на котором, по словам Л. Витгенштейна невозможно говорить так же, как и ходить по идеально гладкому льду. Подобно известному эпатажному лакановскому заявлению о несуществовании Женщины, можно сказать, что не существует Зеркала (*le miroir*), но существует зеркало (*un miroir*) в том числе и зеркало тактильности. В таком случае приоритет смещается с прямоты стратегии на тактовость, тактичность и тактильность тактики.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аристархова И. Ослепляющий взгляд теорий репрезентации / И. Аристархова // Женщина и визуальные знаки: [сб. статей] / [под ред. А. Альчук]. – М.: Идея-Пресс, 2000. – С. 187-212.
2. Бодрийяр Ж. Америка / Жан Бодрийяр; [перевод с фр. Д. Калугина]. – СПб.: Владимир Даль, 2000. – 206 с.
3. Гамсун К. Пан. Смерть Глана // Гамсун К. Голод; Мистерии; Пан; Виктория: [романы] / Кнут Гамсун; [пер. с норв. Б. Сучкова]. – Мн.: Маст. літ., 1989. – С. 375-458.
4. Деррида Ж. О грамматологии / Жак Деррида; [пер. с фр. Н. Автономовой]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
5. Иригарей Л. Этика полового различия / Л. Иригарей; [пер. с фр. А. Шестакова, В. Николаенкова]. – М.: Художественный журнал, 2004. – 184 с.
6. Кристева Ю. Силы ужаса: эссе об отвращении / Юлия Кристева; [пер. с фр. А. Костиковой]. – СПб.: Алетейя, 2003. – 256 с.
7. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. 1945 / М. Мерло-Понти; [пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина]. – СПб.: Ювента; Наука, 1999. – 605 с.
8. Нанси Ж.-Л. Сексуальные Отношения? / Ж.-Л. Нанси; [пер. с фр. А. Черноглазова]. – СПб.: Алетейя, 2011. – 128 с.
9. Нанси Ж.-Л. Corpus / Ж.-Л. Нанси; [пер. с фр. Е. Петровской и Е. Гальцевой]. – М.: Ad Marginem, 1999. – 255 с.
10. Танидзак Дз. Ключ: [электронный ресурс] / Дз. Танидзак; [пер. с яп. Д. Рагозина]. – Режим доступа: [http://lib.aldebaran.ru/author/tanidzaki\\_dzyunitiro/tanidzaki\\_dzyunitiro\\_klyuch](http://lib.aldebaran.ru/author/tanidzaki_dzyunitiro/tanidzaki_dzyunitiro_klyuch).
11. Померанцев И. Почему стрекозы?: [электронный ресурс] / И. Померанцев. – Режим доступа: <http://www.vavilon.ru/texts/prim/pomerantsev3.html>.
12. Gaetano Pesce: большая рыба // Салон. – 2011. – Июль-Август. – С. 72-77.
13. Grosz E. Merleau-Ponty and Irigaray in the Flesh / E. Grosz // Merleau-Ponty, interiority and exteriority, psychic life and the world: [coll. articles] / [Olkowski D., Morley J., eds.]. – N.-Y.: State University of New York Press, 1999. – pp. 37-59.
14. Irigaray L. Volume-Fluidity // Irigaray L. Speculum Other Woman / L. Irigaray; [trans. from french by G. C. Gill]. – Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985. – pp. 227-240.
15. Irigaray L. The «Mechanics» of Fluids // Irigaray L. This Sex Which is not One / L. Irigaray; [trans. from french by C. Porter, C. Burke]. – Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985. – pp. 106-118.
16. Lacan J. D'un autre à l'Autre. Séminaire 1968-1969. Version AFI: [электронный ресурс] / J. Lacan. – 328 p. – Режим доступа: [http://emc.psycho.free.fr/lacan/SEMINAIRES/16\\_AUTRE\\_\\_L\\_AUTRE\\_68\\_69\\_AF.DOC](http://emc.psycho.free.fr/lacan/SEMINAIRES/16_AUTRE__L_AUTRE_68_69_AF.DOC).
17. Lingis A. Contact: Tact and Caress / A. Lingis // Journal of Phenomenological Psychology. – 2007. – Vol. 38. – №. 1. – pp. 1-6.
18. Miller J.-A. Extimité / J.-A. Miller; [trans. from french by F. Massardier-Kenney] // Lacanian Theory of Discourse: Subject, Structure and Society: [coll. articles] / [Bracher M., Alcorn M. W., Jr., Corthell R. J. & Massardier-Kenney F., eds.]. – N.-Y.; L.: New-York University Press, 1997. – pp. 74-87.



УДК 141

Перепелица О. Н.

Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

## МАТЕРИАЛЬНЫЕ УПРАЖНЕНИЯ ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

В статье определяется значение и специфика либертинажа как практической философии Просвещения. Либертинаж рассматривается в качестве определенного философского образа жизни – практика «заботы о себе», которая концептуализируется как материальные упражнения. Либертинаж понимается как современная установка, исходя из которой все ценности прошлого подвергаются деконструкции. Это такого рода установка и практика, в пределах которой преодоление всех социальных / культурных границ выступает способом критики и негативного самосозидания или негативного труда. Это радикальная форма принадлежности к современной парадигме игры / театра и производства / фабрики. Также отмечается принципиальное отличие либертинажа от современной квір-культуры потребления.

**Ключевые слова:** либертинаж, просвещение, материальные упражнения, современная установка.

У статті визначається специфіка лібертінажу як практичної філософії Просвітництва. Лібертінаж розглядається у якості певного філософського способу життя – як практика «турботи про себе», яка пояснюється концептом «матеріальні вправи». Лібертінаж розуміється як модерна установка, згідно з якою всі цінності минулого піддаються деконструкції. Це така установка і практика, в межах якої подолання всіх соціальних / культурних кордонів є засобом критики і негативного самотворення, або негативної праці. Це радикальна форма приналежності до модерної парадигми гри / театру і виробництва / фабрики. Також наголошується принципова відмінність лібертінажу від сучасної квір-культури споживання.

**Ключові слова:** лібертінаж, просвітництво, матеріальні вправи, модерна установка.

The article presents the idea of libertinage as a practical philosophy of the Enlightenment. Libertinage is regarded here as a philosophical way of life – the practice of “care of the self” that is conceptualized as a material exercise. Libertinage is presented as Modern’s moral modus operandi that seeks deconstruction of all values of the Past. It is a vision and a practice that turn transcendence of all social / cultural limits into a method of criticism and self-creation or negative labor. This is a radical form of belonging to the modern paradigm of game / theater and production / factory. Also discussed is the fundamental difference between libertinage and the contemporary queer-culture of consumption.

**Key words:** libertinage, Enlightenment, material exercises, attitude of modernity.

– Все проще, чем кажется, – произнес я наконец. – Сексуальное влечение у людей, которые любят друг друга, – это одно; сексуальность у тех, кто не любит, – это другое. Когда человек не может слиться с другим, ему остаются страдания и жестокость.

*М. Уэльбек. Платформа*

В одном из своих самых мрачных произведений под названием «Платформа», выражающем фрустрированность современного буржуазного сознания, невозможность простого человеческого счастья и непосредственной любви в отчужденном мире, погруженном во всевозможное насилие, Мишель Уэльбек изображает сцену, в которой героини оказываются в одном из постдекадентских клубов по интересам [5, с. 152-158]. В этом месте люди получают свою долю наслаждения и адреналина от БДСМ удовольствий, которые также с избытком предоставляет изысканная экзотическая культуриндустрия. Диалог персонажей и размышления главного героя демонстрируют всё психологическое напряжение, набор противоречивых переживаний, свойственных среднему классу или «третьему сословию», тому самому, путь которому проложили буржуазные революции. Уэльбеку удается схватить важнейший парадокс современности: несовместимость любви и счастья, с одной стороны, и причинно-следственная связь боли и наслаждения, с другой. Этот эпизод или литературная деталь лишь оттеняет всю

мрачную обстановку мира насилия, в изоляции от которого живет класс буржуа, создающий локальные райские уголки, в которых можно пройти по всем садовским «кругам маний». Чем не Париж времен Революции, только с поправкой на гламурный декаданс общества спектакля?

Сложно сказать, сталкиваемся ли мы здесь с повторением истории. Непристойный фарс ли это? Или доведение трагедии до ее комичного сальто мортале? Но вопросы Уэльбека отсылают нас к Просвещению. В определенном смысле, современные практики БДСМ коррелируют с идеологией либертинажа, расцвет которой пришелся на самый бурный период истории нового мира – канун и постскриптум Французской революции. Аккурат посреди рушащегося «старого порядка» и всплеска революционного насилия либертарианские практики нашли свое разрешение в откровенной философии маркиза Донасьена-Альфонса-Франсуа де Сада.

Надо признать, что и сегодня Сад, как и вся либертинская литература, остается весьма экзотическим блюдом, – да, вероятно, в силу формы и содержания своих сочинений, вряд ли когда-либо он будет вынесен за пределы маргинального положения. Нет ничего удивительного, что академическая, и особенно отечественная, философия мало обращалась к исследованию либертинажа. Диалектическая традиция, как известно, склонна останавливаться на снятии и не обращать внимания на снятое. Либертинаж же с избытком подпадает под гегелевское определение отрицательной философии просвещения или философии отрицания да и в общем-то – отрицания философии, к нему, как ничему другому, применим бытовавший у немецких просветителей пренебрежительный ярлык «французское шарлатанство». Едва ли не всякий, кто намеревался всерьез заниматься или наследовать парадигму просвещения, стремился скорее воспроизводить гегелевское рациональное всматривание в предмет своих чаяний или следовать кантовским критикам разума. Либертинаж выступал лишь непристойным сладострастным аффектом или эксцессом, которым можно пренебречь в институализированном дискурсе. С другой стороны, ренессанс Сада, заново открытого сюрреалистами, и перекочевавшего в поле философии, составляет чуть ли не ведущую тему, по крайней мере, французской философии и вообще той философии, которую связывали с «состоянием постмодерна» [см.: 3; 7]. Именно в этом контексте либертинаж стал предметом философских исследований, в которых особое место уделялось *современности* мысли и практик либертинажа, за коим уже прочно закрепился статус эпохального, прогрессирующего и революционного феномена [см.: 9; 10; 11].

*Задача* данной статьи в том, чтобы попытаться прочесть мысль Сада, точнее – его критическую и практическую философию, в контексте просвещения, истолковать либертинаж как определенный философский образ жизни, как практику *заботы о себе*, которая раскрывается в том, что обозначено концептом *материальные упражнения*. При этом, стоит оговорить пределы такого понимания либертинажа. Нужно все-таки различать, с одной стороны, обыденное употребление термина, обозначающего любого распутника и распутство как образ жизни, с другой стороны, особого рода литературу, достигшую скандального расцвета в XVII столетии, в частности в Британии и Франции, которую Joan De Jean объединяет под общим понятием «либертинских стратегий», подрывной, критический смысл и пафос которых должен вычитываться между строк [8, р. xii]. И наконец – собственно философскую концепцию (если не систему) либертинажа, установку на определенного рода материальные упражнения, доведенные до логического и парадоксального предела, прежде всего, Садам. В определенном смысле, история либертинажа демонстрирует переход от ренессансной обценной литературы к просвещенческой обценной философии, где критика клерикализма эволюционирует к радикальному атеизму и критицизму в отношении абсолютизма и любых форм поклонения авторитетам, а литературная форма, жанр письма трансформируется в способ жизни, форму заботы о себе.

Иммануил Кант представляет три фигуры подавления, устанавливающие пределы непросвещенного мира, – священника, юриста и врача [см.: 2]. Всякий, кто слепо следует их указаниям по части заботы о душе, регулирования социальных связей и собственного здорового самочувствия является несовершеннолетним. Современность противопоставляет этим авторитетам три практических контроверзы: либертена, денди и диететика. Их выхолощенных наследников мы узнаём и в сегодняшних квире, моде и фитнесе, с той только разницей, что адепты этих последних и сами уже прочно воссели на месте предписывающих

авторитетных инстанций. В случае же с садовским либертинажем, кантовской диететикой и бодлеровским дендизмом уместно говорить о разработке особых *материальных упражнений* [\* 1], при помощи которых конституирует себя материальный, плотской субъект. Я буду придерживаться той мысли, что садовская философия либертинажа предлагает наиболее радикальную версию таких упражнений, и именно в этом смысле она может быть введена в контекст фукианского истолкования модерна / просвещения [см.: 6].

Либертинаж парадоксальным образом вобрал в себя все достоинства (для кого-то наоборот – недостатки) просвещенческих практик. Либертинаж, концептуализированный Садам, предстает уже не в виде аристократического распутства XVII века в духе 2-го графа Рочестера, а вполне разработанным, вышколенным образом жизни. В этом смысле, либертинаж может быть понят как витиеватая инверсия *заботы о себе*, оппонирующая и душеприказчикам клерикализма, и ритуализированному мистицизму иллюминатов. Он предстает в качестве своеобразного театра модернизации, на сцене которого все ценности прошлого де(кон)струируются. В декорациях их развалин и разворачиваются его материальные упражнения, составляющие то, что Мишель Фуко назвал установкой современности (*l'attitude de la modernité*), – истинный *moral modus operandi* просвещения.

Исходя из поворота мысли, намеченного Кантом, современность может мыслиться не как исторический период, а как установка, под которой Фуко подразумевает «некий способ относиться ко всему, что сейчас происходит, свободный выбор, который принимается некоторыми из нас, и, наконец, некий способ мыслить и чувствовать, а также способ действовать и вести себя, который разом отмечает нашу сопричастность текущему моменту и представляется как некое задание» [6, с. 344]. И это, отмечает французский философ, «напоминает то, что греки называли этосом». Материальные упражнения, таким образом, выполняют практическую / этическую задачу, направленную на преобразование / обновление человека в самом его образе жизни. – Так, чтобы с ним случалось нечто подобное тому, что случается с собеседниками Сократа в платоновских диалогах, – чтобы он испытывал чувство, что больше не может жить так, как жил. Что-то похожее происходит с Эжени из садовской «школы либертинажа», когда она ближе к концу повествования говорит, обращаясь к своим воспитателям: «Ваше творение завершено. То, что глупцы называют испорченностью, настолько глубоко укоренилось во мне, что нет никакой надежды на возвращение к старому» [4, с. 191]. Но то, что превращает это творение по большей части в *самотворение* – это именно страсти (а не добродетели), слишком человеческие, слишком эгоистические, требующие чего-то новенького и обновляющиеся повторением, страсти, с которых начинается и к которым постоянно возвращается либертинаж.

Читая Канта через Бодлера, Фуко характеризует модерную установку, выделяя четыре ключевые ее характеристики:

Во-первых, это определенная установка по отношению к непрерывному движению и распознаванию «преходящего, ускользающего и случайного», которая заключается в том, чтобы «ухватывать нечто вечное, но такое, которое таится не по ту сторону настоящего мгновения, не позади него, а в нем самом». Отсюда, современность – «не в том, что мы чувствуем убегающее настоящее, это – воля “героизировать” настоящее» [6, с. 345]. Героизировать настоящее – значит отказаться от подчинения авторитетам прошлого, точно так же, как и не следовать установкам фланера и прихотям моды. И не трудно догадаться, что все нити настоящего момента спутываются в единый узел *чувственного субъекта*, только лишь наглядное телесное преобразование которого действительно переживается *здесь и сейчас*.

Единственным способом, при помощи которого это переживание героизированной современности может длиться, является *повторение*. Канту и Саду удалось его выразить пожалуй наиболее запоминающимся способом. Одному – своим каждодневным образом жизни, а другому – бесконечным фантазматическим повествованием, в котором навязчиво повторяются, различаясь по правилам *differance*, сцены наслаждений [\* 2]. Однако само по себе, такое повторение чревато подчинением «моменту преходящего», растворением в нем.

Поэтому, во-вторых, для модерной установки «высокая ценность настоящего не отторжима от жажды вообразить его, вообразить его не таким, как оно есть, и преобразить его, не разрушая его, а схватывая его в том, чем оно является. Бодлеровская современность – это

активное осуществление, в котором крайнее внимание к реальному сталкивается с практикой свободы, которая и уважает это реальное, и нарушает его» [там же, с. 347].

В бодлеровской версии модерный субъект предстает «вечным путешественником по огромной человеческой пустыне», который, в отличие от фланера, имеет цель «более общую, отличную от случайного и быстротечного удовольствия». Современность тогда оказывается не просто текучестью момента, а целью – тем, «что он ищет». В определенном смысле, способом такого движения будет *уклонение* или *отклонение*, отступление от повторяемого, трансгрессия или *эксцесс*. Критика, пародия и ирония – необходимые условия для такого смещения к новому. Каждая из этих стратегий отличается особым *остранением* – умением держать дистанцию вблизи, стремлением здесь и сейчас проводить черту разрыва между прошлым и настоящим, между авторитетом и свободой, между другим и собой. В пародии (а Сад пародирует и античный диалог, и просвещенческий роман воспитания, и энциклопедизм) это становится почти неразличимым. Сад, производя бесконечные эксцессы в пространстве *differance*, на пределе близости, схватывает модерную установку повторения и уклонения в одной узловой точке. Это проступает и в том, каким образом Сад вписывается в логику энциклопедистов, находя возможность введения нового в качестве эксцесса, перверсии. Как замечает Марсель Энафф, ко всем модным словарям просвещения учитель либертинажа «<...> добавил еще один, самый безумный, самый предосудительный, не претендующий ни на название словаря, ни на его форму и не сохраняющий даже его структуры: словарь «перверсий». Это пародийный словарь, вплетенный в ткань повествования, захваченный литературным вымыслом, который освобождает его от всех ложных «научных» гарантий <...>» [7, с. 101].

В-третьих, современность – «не просто форма отношения к настоящему, это также определенное отношение, которое следует установить с самим собой». Так что, принимая установку современности, мы принимаем и определенный аскетизм. «Быть современным – это не значит принимать себя таким, какой ты есть в потоке преходящих мгновений, это значит рассматривать себя как предмет сложной и длительной работы» [6, с. 347]. В бодлеровском представлении такой работой выступает дендизм, со всем свойственным ему аскетизмом, ибо денди превращает «свое тело, свои поступки, свои чувства и страсти, свое существование в произведение искусства». Отсюда, «человек современный – не тот, кто пускается на открытие самого себя, своих тайн и своей скрытой истины, это – тот, кто старается изобрести самого себя. И подобная современность не освобождает человека в его собственной сути, она понуждает к выработке самого себя» [там же, с. 348]. Этот пункт наиболее существенен в фукианском прочтении просвещения как современности, поскольку акцент тут смещается с созерцательного любования и любопытства к *самосозиданию*. Просвещение, прежде всего, суть практики преобразования, изобретения себя в своем бытии. Это никогда не просто представление или спектакль, не просто театральная постановка, но и фабрика. Модерный субъект – не задача представления, а задача произведения. Где мы встречаем подобные, но освобожденные от трансцендентного основания, имманентные практики, мы сталкиваемся с логикой просвещения.

Здесь садовские упражнения также отвечают всем правилам пародии. Разумеется, эти упражнения не направлены на умерщвление или инструментальное покорение плоти. Они не направлены и на культивирование тела самоотверженным трудом при помощи занятий фитнесом или хирургическим вмешательством, когда оно гипастазировается и экспонируется как *идеальное* тело, имеющее надлежащий товарный вид. Сад представляет совершенно другой режим работы с телом. Садовское производство (Энафф говорит даже о «непроизводстве» [см.: 7, гл. 6]) может быть окрещено *негативным трудом*: это не производство неких представляемых, полнокровных тел – некоей телесной плеторы, а наоборот – постоянное истощение (истекание) тела в наслаждении [\* 3]. Этот негативный труд противится и христианской и буржуазной трудовой этике одновременно, вскрывая то, в чем они сходятся и превращая их логику в полный абсурд. Если уж тело должно страдать / трудиться, то вовсе не для того, чтобы производить в качестве цели душевный покой, прибавочный продукт или здоровое самочувствие. Процесс растраты физической силы или умерщвления плоти должен стать *самодостаточным* – целью, а не средством. Он должен совпасть с наслаждением, столь интенсивным, что развязкой для него будет смерть или апатия,



и тут же (для чего, кстати, имеются розги) – воскресение и новый всплеск сладострастия [см.: 4, с. 208-211]. В конце концов, производству ничего не мешает быть воспроизводством – воспроизводством негативного.

И главное, это в-четвертых, расхождение во множестве возможных материальных упражнений просвещения состоит в том, какой способ, медиум или топос будет выбран для реализации установки. Фуко заявляет, что составляющие современной установки встречаются не в обществе самом по себе, не в некоей политической системе [6, с. 348]. Стало быть, речь идет о вычлениении – автономии – особого пространства, где современность будет возможной и откуда она распространится на социальное в целом. Для Шарля Бодлера таковым пространством, безусловно, является искусство. – Современность есть задача эстетического изобретения. Для кантовской диететики путеводной нитью служит этический / диететический разум. И только садовый либертинаж подбирается ближе всего к материальному – к плоти, развертывая свои практики в одну или череду сексуальных оргий, в которых разум изощряется, полагаясь на бесконечность воображения. Этот принцип постоянного введения какого-либо нового элемента, фигуры, сцены, конструкции, позы, участника и т. д. превращает секс в энтропийную прогрессию – так, словно бы маркиз де Сад, в пику маркизу де Кондорсе, рассчитывал на прогресс разума в совершенно иной области. И так, словно бы он сам (разумеется, следуя и уподобляясь природе) претендовал на роль перводвигателя этого прогресса.

*Таким образом*, если философский этос просвещения, заключающийся в самопреобразовании, раскрывается в современной установке как постоянном возделывании себя, в становлении всеобщности красоты или труда, наслаждения или счастья; если кантовская диететика предстает как трудовая этика, становящаяся залогом здорового рационального бытия, воспроизводящегося на фабрике просвещенного разума; если дендизм реализует эстетический идеал, когда *Я* есть представление образца прекрасного; если и тот, и другой, экстериоризируются для представления другому, – то садовый либертинаж выступает *чистой интериоризацией*, погружением в свое тело, являющееся, как и все прочие тела, и средством, и целью наслаждения. Либертинаж – такого рода установка и трансгрессивная практика, целью которой является обценное преодоление всех границ. Это способ пародийной критики и негативного самосозидания. Это одновременно обценный театр, где все вынесено на сцену, и обценная фабрика, где все уже переработанное / выработанное вновь включается в процесс труда – негативного труда. Это крайняя форма принадлежности к современной парадигме производства, которая, в соответствии с садовским фантазмом слияния с природой, едва начавшись, перерастает в систему воспроизводства.

Но этим же либертинаж принципиально отличается от (пост)современной квир-культуры, представители которой, как потребители, предаются переменчивым желаниям и прихотям. Номадическая идентичность, неопределенность пола, даже БДСМ-изошренность, заявленные теоретиками и практиками квира, оказываются подходящим одеянием для (пост)новых ремиссий свободолюбия, прикрывающим как-бы добровольное, как-бы ненавязчивое рабство – эксплуатацию желания.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Если можно употребить такой концепт, произведенный по аналогии с «духовными упражнениями» Пьера Адо. Как полагал Адо, античные философы создали особые практики – «духовные упражнения», которые по его мнению, составляют сущность античной философии. Их специфику Адо связывает с преодолением страстей, то есть – с заботой о душе, по сути, сближая их с христианской аскезой: «Для всех философских школ главная причина страдания, беспорядка, бессознательности для человека – это страсти: беспорядочные желания, необоснованные страхи. Давление заботы мешает ему жить по-настоящему. Следовательно, философия предстает, прежде всего, как врачевание страстей <...> Каждая школа имеет свой собственный терапевтический метод, но все связывают это врачевание с глубоким преобразованием способа видения и бытия индивида. Именно осуществление такого преобразования и будет иметь в качестве своего объекта духовные упражнения» [1, с. 24]. Материальные упражнения предстают в обратной перспективе: не как врачевание / избавление от страстей, а как забота об их реализации, удовлетворении.

\* 2. В этой связи стоит помнить утверждение Жака Лакана, что всякое повторение отсылает к наслаждению.

\* 3. Забавно, что по этому вопросу Сад категорически расходится с Кантом, который стремился сохранить всю влагу, всю жидкость в теле, как залог здоровой жизни.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / П. Адо; [пер. с франц. при участии В. А. Воробьева]. – М.; СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. – 448 с.
2. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? / И. Кант; [пер. с нем.] // Кант И. Собрание сочинений: [в 8 т.]. – М.: Чоро, 1994. – Т. 8. – 1994. – С. 29-37.
3. Маркиз де Сад и XX век / [пер. с франц; сост., сверка пер., коммент. М.К. Рыклина]. – М.: РИК «Культура», 1992. – 256 с.
4. Маркиз де Сад. Философия в будуаре / Маркиз де Сад; [пер. с фр. И. Карабутенко]. – М.: МП «Проминформ», 1992. – 223 с.
5. Уэльбек М. Платформа: [роман] / М. Уэльбек; [пер. с франц. И. Радченко]. – СПб.: Издательская Группа «Азбука-классика», 2009. – 288 с.
6. Фуко М. Что такое Просвещение? / М. Фуко; [пер. с франц. С. Ч. Офертаса; под ред. В. П. Визгина, Б. М. Скуратова] // Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 1. – М.: Практикс, 2002. – С. 335-359.
7. Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена / М. Энафф; [пер. с фр. Н. С. Мовиной]. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2005. – 448 с.
8. De Jean J. E. Libertine Strategies: Freedom and the Novel in Seventeenth-Century France / J. E. De Jean. – Ohio State University Press, 1981. – 222 p.
9. Nagy P. Libertinage et revolution / P. Nagy. – Editions Gallimard, 1975. – 186 p.
10. Saint-Amand P. The Libertine's Progress: Seduction in the Eighteenth-Century French Novel / P. Saint-Amand. – University Press of New England, 1994. – 182 p.
11. Reichler C. L'Age libertin / C. Reichler. – Paris: Editions de Minuit, 1987. – 137 p.

УДК 165.1

*Чайка П. В.*

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

#### **РОЛЬ КРИТИКИ МЕТАФИЗИКИ В СТАНОВЛЕНИИ МЕТОДОЛОГИИ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Статья призвана осветить основные этапы становления роли метафизической методологии в проблемном поле аналитической философии и его трансформацию под влиянием т.н. «метафизического поворота», произошедшего после выхода работы Стросона «Индивиды». Основная задача статьи – показать неизменность присутствия метафизических импликаций в поле исследования аналитической философии, несмотря на серьезную элиминативную критику со стороны Л. Витгенштейна и Р. Карнапа, в работах которых, несмотря на попытки устранить метафизику из поля философии, обнаруживаются метафизические идеи. Таким образом, развитие идеи применения метафизической методологии в анализе языка, предложенные Расселом и Муром и продолженные Стросоном, Куайном и другими, получили свое развитие во многом благодаря роли критики Витгенштейна, указавшей на невозможность полного устранения метафизику из поля философского исследования.

**Ключевые слова:** метафизика, аналитическая философия, лингвистический анализ, критика метафизику.

Стаття має на меті освітлення головних етапів становлення ролі метафізичної методології у проблемному полі аналітичної філософії і його трансформацію під впливом так званого «метафізичного повороту», який мав місце після публікації роботи Стросона «Індивіди». Основною метою статті є намір показати незмінність присутності метафізичних імплікацій у полі дослідження аналітичної філософії,

незважаючи на елімінативну критику з боку Л. Вітгенштейна та Р. Карнапа, у роботах яких, попри намагання усунути метафізику з поля філософії, простежуються метафізичні ідеї. Таким чином, розвиток ідеї застосування метафізичної методології в аналізі мови, запропоновані Раселом та Муром і продовжені Стросоном, Куайном та іншими, отримали свій розвиток багато в чому завдяки ролі критики Вітгенштейна, що вказала на неможливість повного усунення метафізики з поля філософського дослідження.

**Ключові слова:** метафізика, аналітична філософія, лінгвістичний аналіз, критика метафізики.

The article aims to enlight main steps of the role of metaphysical methodology development in problematic field of analytic philosophy and its transformation under the influence of so-called «metaphysical turn», which occurred after publication of Strawson's «Individuals». Main goal of the article is to show permanence of metaphysical implications in analytical philosophy research despite eliminative critique from L. Wittgenstein and R. Carnap whose ideas aimed to remove metaphysics from philosophy, but revealed metaphysical implications themselves. Thus, metaphysics methodology development in analytic philosophy started by Russell and Moore and continued by Strawson, Quine and others had become possible largely because of the role of Wittgensteinian critique, which showed that metaphysics cannot be removed from philosophy.

**Keywords:** metaphysics, analytic philosophy, linguistic analysis, critique of metaphysics.

*Цель* данной статьи – освещение роли критики метафизики в аналитической философии в рамках «метафизического поворота» и освещение ее влияния на дальнейшее развитие метафизической методологии в становлении лингвистического анализа. В соответствии с этим поставлены *задачи*: выяснение роли метафизики в идеях Рассела и Мура как основоположников аналитической философии; поиск и обоснование метафизических импликаций в критике Л. Витгенштейна и Р. Карнапа; выявление взаимосвязи указанной критики и усиления роли метафизики в дальнейшем развитии аналитической философии и лингвистического анализа. Учитывая результаты метафизического поворота, можно говорить о высокой *степени разработанности* данной проблематики, так как число публикаций и исследований по данной проблеме довольно высоко, однако исследование роли критики метафизики в ее дальнейшем успехе исследована недостаточно. Актуальность подобного исследования обусловлена высокой популярностью метафизической методологии в современной аналитической философии, что должно подразумевать понимание причин ее успеха, важной вехой которой и является предмет данной статьи.

Становление аналитической философии в начале 20 века происходило под знаком противостояния современному ему наследию немецкого идеализма, претерпевшему значительные трансформации, однако все еще сохраняющему верность принципам, заложенным Гегелем. Его влияние на англо-американскую академическую философию было всеобъемлющим, и даже несмотря на нарастающее влияние мыслителей неклассического толка, основными идеологами философской мысли оставались идеалисты и возведенная ими метафизическая система. Выступая против метафизических воззрений идеализма, представленных Бредли, Йоахимом и А. Тейлором, родоначальники аналитической философии Б. Рассел и Д. Мур указали на несостоятельность метафизического подхода для построения какой-либо доказательной аргументации в философии. Их критика метафизики была продолжена Л. Витгенштейном, считавшим, что «всякий, кто хочет сказать нечто метафизическое <...> не определяет значения использованных в предложении знаков» [9, секция 6.53]. Всякое неопределенное или невозможное в определении понятие не должно проникать в философский язык, так как его употребление ведет к заблуждениям из-за внешней легитимности понятия, снабженной внутренней его пустотой. Карнап развивает эту мысль и утверждает, что метафизика нарушает правила логического синтаксиса языка, «включая псевдо-предложения, состоящие из осмысленных слов, которые однако сложены таким образом, что не производят смысла будучи сложенными вместе» [3, с. 67], а естественный язык не имеет средств элиминации подобных сращений и потому метафизические предложения на первый взгляд кажутся осмысленными.

Мыслители Венского кружка, в свою очередь, считали, что метафизические пропозиции не могут быть эмпирически верифицированы и не являются аналитическими, а потому не могут быть ни истинными, ни ложными. Проблема восприятия метафизики в аналитической

філософії неоднозначна і користується пристальним вниманием дослідників історії аналітичної традиції, так як критика ідеалістическої метафізики Расселом і Муром не була елімінативною, а була направлена лише на усунення найбільш проблемних її аспектів. Кантовські дослідження метафізики не дозволяли однозначно і в одночасі відкинути метафізическі методи, в той же час, більш ніж масивний об'єм критики не дозволяє опустити її проблему. Рассел в своїй критическій метафізиці ясно утверджує, що ідеалістическа метафізика повинна бути відкинута, так як вона неправильно пояснює світ. Цей загальновідомий пункт його філософії як правило затіває той факт, що він не відмовлявся від метафізическої проблематики, котра представлялася йому як «окончателна метафізическа істина». Відкинення той метафізики, котру він критикував пов'язано було не стільки з самим пафосом деіструкції метафізического в філософії, скільки з конструктивною критикою, направленою на расчистку шляху для нового, адекватного розуміння метафізики. Іменно задачу пошуку такого шляху він і відвинув в своїй логіці мови. Класическа метафізика погана не тому, що її предмет шибочен або він не існує взагалі, а тому, що підхід до його вивчення, по його мненню, невірний. Філософія повинна опиратися на здорове розуміння суті висказування, на верифікуємуість істини, в котрій міститься есенція смислу. Іменно логіческий метод дозволяв хоча б теоретическі почати розмову про метафізику в тому образі філософії, яким його бачив Рассел. Всяка строга верифікуємуя система, і це ясно видно на прикладі математики, навіть будучи умозрительною, може бути зрозуміто правильно тільки посередством використання правильного мови.

Найбільш значимим подією для становлення метафізическої методології в аналітическій філософії стала публікація роботи Стросона «Індивіди», в котрій він викладає свої ідеї побудови дескриптивною метафізики, метафізики нового, аналітического типу. Осуществив те, що пізніше будуть називати «реабілітацією метафізики» в аналітическій філософії, він запропонував новий підхід до побудови онтології на основі лінгвістического аналізу, чим поклали початок масі досліджень і показали, що незважаючи на жорстку критику пізнього Вітгенштейна і філософів звичайного мови, метафізика може бути корисною і навіть стати одним з передових методів виявлення онтологіческих основ мовних практик. Крім Стросона значительний вклад в справу трансформації метафізики принесли У. В. О. Куайн, У. Селларс, М. Чизом і інші мислителі, чії дослідження розширили і трансформували традиційні уявлення про метафізику не тільки в межах аналітическої школи, а і за її межами. З моменту публікації «Індивідів» в 1959 році метафізика міцно увійшла в аналітический дискурс і на даний момент є одним з найбільш обговорюваних проблем сучасної аналітическої філософії.

Став важливою частиною аналітическої філософії, проблема застосування метафізическої методології стала однією з найбільш обговорюваних, незважаючи на те, що виникає це обговорення в середі традиційно сприймаємою як опозиційною до метафізики. На це протиріччя звертали увагу Селларс і Страуд, котрі представили схему розвитку аналітическої традиції в світлі сприйняття метафізики як розділеною на ранню, середню і сучасну етапи. Ранній етап був представлений Расселом і Муром, середній – пізнім Вітгенштейном, Карнапом і Айером, а сучасний етап бере свій початок з вказаною роботи Стросона. Останній етап характеризується дуже широким колом робіт, присвяченим проблемам метафізики в аналітическій філософії і об'єм публікацій на цю тему можна порівняти з традиційно популярними в аналітическій філософії напрямками філософії мови і науки [1].

Розглядаючи проблему метафізики в історії становлення аналітическої філософії, вказаний середній період елімінативною критики представляється відходом від загальної логіки. Однак, змінивши кут зору, можна виявити, що незважаючи на предельно віддаленість позицій аналітического методу від проблем класическої метафізики, її привабливість заставляла звертати увагу на ті аспекти свого існування, котрі дозволяли ставити і намагатися відповісти на найбільш масштабні питання філософії. Розуміється, ніхто з наведених вище мислителів не намагався до відродження або реабілітації метафізики в своєму класическому вигляді. Однак не можна відкинути, що логіка розвитку аналітического методу в визначений момент досягла свого межі, коли Куайн в своїх роботах звернув увагу, що подальше розвиток аналітики мови в лиці атомарних висказувань і їх



обращения достигло предела. Проблема бессмысленности атомарных пропозиций стала особенно остро, когда встал вопрос о том, что именно аналитика этих высказываний должна предложить философии вообще. Предлагая новое видение метафизической методологии и новые идеи трансформации метафизики в «научном духе» [2], Стросон, Куайн и другие авторы указали на то, что именно метафизический опыт сможет предложить выход из кризиса аналитики атомарных пропозиций. В этом смысле метафизика несла в себе ряд важных особенностей, такие как опыт анализа и построений универсалий, абстрагирования форм и значений, а в рамках аналитической философии науки принципы эвристичности, способствовавшие становлению эмпирических направлений в науке. Последствием введения метафизического дискурса в круг проблем аналитики языка стало переосмысление ее роли и некоторые даже заговорили о «реабилитации метафизики» или «метафизическом повороте» [5]. Другие же, однако, настаивают на осторожности в подобного рода утверждениях, указывая на то, что приложение метафизической методологии в аналитической философии вряд ли можно назвать метафизикой в классическом смысле.

Так почему же аналитическая философия вернулась к метафизике, несмотря на обширную и весьма убедительную критику своих представителей из «среднего» периода? Можно ли утверждать, что только кризис смысла атомарных пропозиций сподвиг Стросона или Куайна на поиск решения и традиционное в случае кризиса возвращение к истокам в виде Рассела и Мура обнаружило метафизику? Как отмечает Ф. Стаутланд [6], избежать метафизического стиля мышления крайне сложно, так как всякая попытка отвергнуть метафизику по своей сути будет метафизической и аналитическая философия уяснила это путем отказа от прямой элиминации метафизики. Метафизический дух всегда присутствовал в аналитической философии, это очевидно для идей Рассела и Мура, Стросона, Куайна и всех последующих исследователей, которые занимались исследованием способов «приручить» метафизику. Что же касается отрицания роли метафизики в философии, то и здесь можно проследить признаки метафизических суждений и даже идей.

Разумеется, нельзя сказать, что «Трактат» Витгенштейна является проекцией метафизических идей, как сложное построение он может предполагать несколько прочтений, отличных от наиболее прямого, в котором резюлютивно излагаются языковые «факты» и который отрицает всякую метафизическую проблематику, указывая на бессмысленность метафизических пропозиций. Установление этой бессмысленности и является программой элиминации метафизики из философии, однако, как утверждают Дж. Конант и К. Даймонд в работе о нескольких путях прочтения «Трактата», «важно проводить разделение между предположением, что Витгенштейну не удалось избежать метафизической пресуппозиции и предположением, что он нарочно предложил метафизическую позицию» [4, с. 64]. М. Вильямс в работе, посвященной строгому прочтению «Трактата» [8], указывает, что в нем существует возможность избежать метафизической интерпретации, она вовсе не необходима, однако сама дискуссия Вильямс, Конанта и Даймонд показывает, что проблематика метафизики у Витгенштейна не так однозначна как иногда кажется. Что касается Карнапа, то его положение о логическом синтаксисе так же является метафизическим [Стаутланд]: оно не основано на исследовании того, как работает язык и ограничивается тем, как язык *должен* работать. Описывая должное, Карнап попадает в ловушку того же принципа, который отрицает, что, в конечном итоге, привело к его критике, которая нашла параллели такой трактовки его положения с позитивистским критерием когнитивной бессмыслицы.

Многие исследователи соглашались, что обойти проблему метафизики крайне сложно и попытки ее преодоления оказываются «заражены» теми же аргументами, против которых они выступают. Указанные противоречия в работах Витгенштейна и Карнапа служат подтверждением, что метафизические мотивы, на которые обратили внимание Рассел и Мур, не были вытеснены из философии, но присутствовали в ней на протяжении всего времени ее становления. Стросон, представивший идею дескриптивной метафизики, хотя и сильно отошел от предложенных Расселом идей обращения к метафизике, однако сумел показать вариативность методологии, построенной на новом понимании метафизической проблематики. Он представил ответ на вопрос о месте метафизики в логическом позитивизме, показав, что стремление к деструкции метафизики может быть преодолено на позитивных началах. Таким образом, можно увидеть, что несмотря на выражаемое отношение к метафизическому,

имплицитно ее следы и методология присутствуют в идеях представителей аналитической философии на протяжении всего ее существования, что указывает на неразрывную связь в области проблематики аналитики языка и метафизическими импликациями, предложенными Стросоном и после него. Исследуя проблему универсалий, классическая метафизика приняла за основу движение от наиболее общих структур и понятий, которые не имели за собой конкретного значения, такие понятия и пропозиции были предметом критики Витгенштейна. В ней неизменно прослеживались попытки создать всеобъемлющую систему знаний, раз и навсегда определяющую порядок и структуру мира, построение онтологии как задача метафизики всегда сохраняла свое значение. Однако метафизика в том виде, в котором она представлена в аналитической философии больше не стремится построить непреложную онтологию, но занимается анализом простейших элементов реальности, пытаясь понять каким образом мы осознаем и выражаем то, что нас окружает. Зайдя «с другой стороны», метафизика оказалась полезным инструментом для исследования наиболее базовых языковых процессов.

Теоретические основания метафизики стали важной частью исследования в рамках изучения методологии аналитической философии. В одной из наиболее известных работ М. Даммита «Логические основания метафизики» он указывает, что философия всегда искала ответы на великие вопросы, и хотя практика показала, что найти верный путь в этом поиске крайне сложно, однако без веры, что это возможно вряд ли бы стоило заниматься философией вообще. Так или иначе метафизическое вопрошание стремится к полноценной картине мира, строится ли она начиная от великих универсалий, либо начинает свой путь с исследования наиболее простых частей языка.

Помимо обсуждения непосредственно метафизических проблем в связи с проблемным полем аналитической философии, указанная трансформация послужила толчком к ряду сторонних дискуссий, оказавших влияние как на представителей аналитической традиции, так и других мыслителей. Ярким примером этому служит дискуссия Р. Рорти, Б. Страуда, Д. Эринга и П. Хаккера о роли трансцендентальной аргументации в контексте философии сознания, ставшей одной из наиболее популярных течений в рамках аналитической традиции. Проблема абстрактных объектов в аналитической философии была заложена еще А. Мейнонгом и Г. Фреге и прошла в своем развитии через критику Витгенштейна и Карнапа, продолжившись в реализме Т. Парсонса и его ученика Э. Зальта. Метафизическая методология получила широкое применение в лингвистическом анализе во многом благодаря осмыслению своей роли в работах «непримиримых критиков» метафизики, которые показали неустрашимость ее из поля философского исследования. Критическая литература убедительно показывает, что одним из главных *выводов* этого процесса можно считать то, что претерпев серьезные структурные и смысловые трансформации, метафизика в новом виде нашла свое место в аналитической философии, философии сознания и лингвистическом анализе.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Макеева Л. Б. Рец. на книгу: П. Ф. Стросон. Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики: [электронный ресурс] / Л. Б. Макеева. – Режим доступа: [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=323&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=323&Itemid=52)
2. Страуд Б. Аналитическая философия. Избранные тексты / Б. Страуд. – М.: Изд-во Московского университета, 1993. – С. 159-174.
3. Carnap R. The Elimination of Metaphysics Through the Logical Analysis of Language / R. Carnap // Logical Positivism / [ed. by A. J. Ayer]. – New York: Macmillan, 1959. – pp. 66-81.
4. Conant J. On reading the Tractatus resolutely: [электронный ресурс] / J. Conant, C. Diamond. – Режим доступа: <http://philosophy.uchicago.edu/faculty/files/conant/03ConantDiamond.pdf>.
5. Dummett M. The Logical Basis of Metaphysics / M. Dummett. – London: Duckworth, and Cambridge MA: Harvard University Press, 1991. – 389 p.
6. Stoudland F. Analytic Philosophy and Metaphysics. Wittgenstien and the Method of Philosophy / F. Stoudland; [ed. by Sami Pihlstrom] // ActaPhilosophicaFennica. – 2006. – Vol. 80 (of 114). – pp. 56-86.
7. Strawson P. F. Individuals: an Essay in Descriptive Metaphysics / P. F. Strawson. – London: Methuen, 1959. – 255 p.

8. Williams M. Nonsense and Cosmic Exile: The Austere Reading of the Tractatus: [електронний ресурс] / M. Williams. – Режим доступу: [https://jshare.johnshopkins.edu/mwilli20/public\\_html/Nonsense%20and%20Cosmic%20Exile%20.pdf](https://jshare.johnshopkins.edu/mwilli20/public_html/Nonsense%20and%20Cosmic%20Exile%20.pdf).
9. Wittgenstein L. Tractatus Logico-Philosophicus / L. Wittgenstein; [trans. by C. K. Ogden]. – London: Routledge and Kegan Paul, 1922. – 121 p.

УДК 129:172.1

*Левкуліч В. В.  
Ужгородський національний університет*

### **КАТЕГОРІЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ В СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ НОВОГО ЧАСУ**

Досліджуються уявлення про соціальну справедливість в соціально-філософському пізнанні Нового часу. Зроблено спробу проаналізувати категорію справедливості з точки зору раціонально-правового підходу. Стверджується, що з політичної та етичної категорії справедливості трансформується у правову категорію.

**Ключові слова:** справедливість, соціальна справедливість, категорія справедливості, право, природне право, суспільний договір.

Исследуются представления о социальной справедливости в социально-философском познании Нового времени. Сделана попытка проанализировать категорию справедливости с точки зрения рационально-правового подхода. Утверждается, что из политической и этической категории справедливости трансформируется в правовую категорию.

**Ключевые слова:** справедливость, социальная справедливость, категория справедливости, право, естественное право, общественный договор.

The article contains a research of ideas about social justice in social-philosophical cognition of the Modern Age. An attempt is made to analyze the category of justice in terms of rational-legal approach. It becomes firmly established that from a political and ethics category justice is transformed in a legal category.

**Keywords:** justice, social justice, category of justice, right, absolute law, social contract.

Історія дискусії на тему справедливості, очевидно, є тотожною історії людського суспільства. Але, тим не менш, *актуальність* її і в теоретичному, і в практичному значенні меншою не стала. Скоріше навпаки: в міру пізнання людиною самої себе та суспільства потреба в раціональному осмисленні феномену справедливості і її практичного втілення в системі суспільних відносин неминуче зростає. У свою чергу, звернення до раціонального обґрунтування справедливої держави та суспільства є неможливим без філософсько-правового пізнання. А відтак ми змушені здійснити короткий історичний екскурс в період формування ідей правового раціоналізму.

Так у XVII-XVIII ст. на зміну теологічному світогляду, в процесі утвердження капіталістичних суспільних відносин, прийшов юридичний світогляд, який супроводжувався кардинальною зміною соціальних орієнтирів. Те, що раніше приписувалось виключно Богу (могутність, креативність, свобода, справедливість) почало належати Людині. Відповідно змінилося і ставлення людини до світу цілому, суспільства та свого місця в ньому. «Особистість епохи Відродження і частково Просвітництва, – як відзначають А. П. Андрєєв і А. І. Селіванов, – у результаті соціальної трансформації (головним чином релігійної реформації, ранніх буржуазних революцій у Західній Європі, секуляризації європейської науки і культури) переродилася в індивіда (індивідуума), на основі якого організовується “громадянське суспільство”» [1, с. 66]. Відображенням зазначеної трансформації стала розробка теорій природного права і «суспільного договору» (Ф. Бекон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Г. Гроцій, Б. Спіноза, Ж.-Ж. Руссо та ін.). Соціальну справедливість вони розглядали з

утилітарно-правових позицій як предмет угоди між вільними і рівними індивідами, які взаємно визнавали права і свободи, що було характерно для індивідуалістичного світогляду людей західної культури.

Родоначальник філософії Нового часу Ф. Бекон, погляди якого на справедливість привертають до себе особливу увагу через те, що він був не тільки філософом, але й юристом і політиком, синтезував філософські, правові та політичні уявлення того часу. Філософ започатковує нове розуміння справедливості як політичної справедливості, причому бачить у ній інтереси держави. У трактаті «Про гідність та примноження наук» він зазначає, що: «Влада і держава всього лише придатки справедливості; якби можна було здійснювати справедливість якимось іншим шляхом, то в них не було б ніякої потреби» [4, с. 19]. «Тільки завдяки наявності справедливості, людина людині – бог, а не вовк» [6, с. 66], – писав мислитель. Філософ додає, що: «...справедливість полягає в тому, щоб не робити іншому того, чого не бажаєш собі» [2, с. 365]. Справедливість є вродженим соціальним відчуттям, яке притаманне тільки людині, що відрізняє її від тварини як біологічної та природної істоти. Метою справедливості є турбота про загальне благо, але це благо все ж таки належить владі. Об'єднуючи людей, справедливість створює підґрунтя для права.

Своє розуміння справедливості привносить Г. Гроцій: в трактаті «Про право війни і миру» він розглядає війну тільки з позицій права. Філософ стверджує, що природне право відображає закони, незалежні не тільки від людей, а й від Бога, бо навіть Бог не може скасувати деякі правила [6, с. 72]. Г. Гроцій вважав, що в природному праві втілені об'єктивні закони, а не космічні, божественні чи людські. Саме тому справедливість може бути предметом вивчення науки.

В його розумінні, справедливість є вищим принципом людського існування, який усвідомлюється як слідування рівному для всіх праву, зумовленого природним правом і закріпленому суспільним договором. Найбільше справедливість асоціюється з рівністю та стає невід'ємною складовою частиною нової системи цінностей, що починає утверджуватися в Європі у Новому часі, поширюватися на свободу особистості, її недоторканність і власність. Крім того, якщо втіленням суспільного договору виступає держава, то очевидним стає те, що саме вона та її інститути можуть і повинні стати носіями справедливості.

Правова ідея справедливості формулюється й англійським філософом Т. Гоббсом. Філософ тісно пов'язував ідею справедливості з державою. Він вважав, що люди покладаючись на свій розум з метою досягнення суспільного блага створили державу, яка розкривається за допомогою справедливості та закону. Філософ уточнює при цьому, що: «... справедливість, тобто дотримання угод, є правилом розуму, яке забороняє нам робити згубні вчинки для нашого життя, з чого випливає, що справедливість є природним законом» [3, с. 113]. Таким чином, в рамках договірної традиції справедливість вперше починає осмислюватися конвенціонально – як предмет угоди між вільними та рівними індивідами з приводу взаємного визнання прав.

Т. Гоббс, створюючи свою концепцію «суспільного договору», вважав, що давати оцінку суспільним відносинам через призму справедливості можна тільки в тому суспільстві, де існує держава, яка взяла на себе функцію арбітра та гаранта прав і обов'язків своїх підданих. Філософ писав у «Левіафані»: «Природа справедливості <...> полягає у виконанні угод, які мають обов'язкову силу, але обов'язкова сила угод починається лише з громадянської влади, достатньо сильної, щоб примусити людей виконувати свої угоди...» [3, с. 110-111]. Отже, за Т. Гоббсом, справедливість можлива тільки там, де існує державна влада примусу. Якщо не існує держави, то не може бути і справедливості. Саме держава, встановлюючи закони, створює причину справедливості та примушує слідувати їй. При цьому держава ототожнюється з сувереном, якого Т. Гоббс наділяє необмеженою владою над життям і смертю своїх підданих: «Як слуги при господареві, так і піддані в присутності суверена – всі рівні та позбавлені всякої пошани. І навіть коли вони знаходяться поза полем зору суверена, одні з них представляються вище рангом, інші – нижче, проте в його присутності вони не більше, ніж зірки в присутності сонця» [3, с. 142].

Т. Гоббс формулює принцип патримоніальної справедливості, що зрівнює підданих не в свободі, а в безправ'ї перед особою суверена. Цікавим є те, що патримоніалізм і абсолютизм англійського філософа виникають зовсім не з бажання якось ущемити індивідуальні свободи, а,



навпаки, через прагнення створити гарантії природних прав, які відсутні в додержавному стані суспільства. Іншими словами, в основі гоббсівського патрімоніалізму лежить ліберальна ідея про первинність індивідуальних прав, які філософ ототожнює з правом на життя.

Продовжив розвивати ідею справедливості через призму індивідуальних прав та духу лібералізму інший великий англійський філософ Дж. Локк. Якщо Гоббс притримувався досить крайнього авторитаризму визначаючи систему індивідуальних прав і свобод у відносинах між сувереном і його підданими, то Локк закладає основи ліберально-конституційного принципу тим самим обмежуючи абсолютизм монарха.

Так само як і Гоббс, Локк в основу своїх роздумів про справедливість ставить постулат про рівність людей у природному стані. Однак принципова відмінність між ними в тому, що рівність інтерпретується Локком як рівне право на свободу та юрисдикцію («...вся влада і вся юрисдикція є взаємними, – ніхто не має більше за іншого» [5, с. 263]). Така інтерпретація ґрунтується на середньовічному уявленні про людське суспільство, в якому всі рівні перед Богом. Локк, в стилі християнської традиції пише, що «...всі люди створені одним всемогутнім і безкінечно мудрим творцем; всі вони – слуги одного верховного владика, послані в світ за його наказом і по його справі; вони є власністю того, хто їх створив...» [5, с. 265].

Але проблема полягає в тому, що загальне право на юрисдикцію породжує стан анархії в суспільстві, який дуже схожий на гоббсівський стан війни всіх проти всіх. Це відбувається тому, що люди, реалізуючи своє право на покарання, якщо не зловживають ним, то часто виходять за межі норм справедливості, караючи злочинців. Внаслідок цього для здійснення справедливості в природному стані не вистачає трьох речей:

1) по-перше: «...встановленого, визначеного і відомого закону, який був би визнаний і допущений за спільною згодою в якості норми справедливості і несправедливості...» [5, с. 335];

2) по-друге: «...знаючого і неупередженого судді, який був би наділений владою вирішувати всі труднощі у відповідності з встановленим законом» [5, с. 335];

3) по-третє: «...сили, яка б могла підкріпити і підтримати справедливий вирок і привести його у виконання» [5, с. 335].

Вирішити вище перераховані проблеми, за Локком, можна тільки уклавши суспільний договір. Це дасть можливість забезпечити справедливі суспільні відносини, а саме: гарантувати фундаментальне право людини мати власність (яка включає в себе право на життя, свободу і майно) та її особисту недоторканість; прийняти необхідні закони для захисту природних людських прагнень. Таким чином, тут справедливість вже набуває досить виражених соціальних рис, що дає підстави говорити про неї як про соціально-правове поняття.

Дж. Локк вважає, що єдиним і справедливим є правління не людини, а Закону: «...хто б не володів законодавчою або верховною владою в будь-якій державі, він зобов'язаний правити відповідно до встановлених постійних законів, проголошених народом і відомих народу, а не шляхом імпровізованих указів...» [5, с. 337]. Таким чином, справедливість, в основі якої лежать права і свободи громадян, а влада монарха обмежена законом, є протилежною тій справедливості, яка панує в абсолютній монархії Т. Гоббса.

Отже, можна допустити, що концепція справедливості в суспільно-філософській думці Нового часу, а особливо соціальної філософії Т. Гоббса та Дж. Локка включає в себе такі базові положення:

- справедливість визначається у термінах права. При цьому права індивіда розуміються як природні, тобто первинні і невідчужувані, а головне завдання держави вбачається в забезпеченні цих прав. Класичною формулою ліберальної концепції стала локківська вимога права на життя, свободу та власність, яка до цих пір є політичним кредом лібералізму;

- індивідуальна рівність лягла в основу при визначенні прав та обов'язків громадян. Фундаментальна етична рівність, виведена з християнської моралі, і відповідна їй рівність індивідуальних прав становлять сутність ліберальної теорії справедливості. Відповідно кожен індивід виступає як вільний, наділений невідчужуваними правами, і в цій якості рівний кожному іншому;

- через принцип рівності прав реалізується правова справедливість, яка не допускає будь-яку дискримінацію у правах за виключенням тих випадків, коли нерівність передбачена законом.

Завдяки глибокій змістовній трансформації предметною сферою поняття справедливості стає не стільки влада, скільки права, що визначають ставлення індивідів один до одного та до держави. З політичної та етичної категорії справедливість трансформується ще й у правову (юридичну) категорію, що стає більше помітно при аналізі суспільно-філософської спадщини мислителів європейського Просвітництва.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Андреев А. П. Русская традиция / А. П. Андреев, А. И. Селеванов. – М.: Алгоритм, 2004. – 320 с.
2. Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук / Ф. Бэкон; [пер. с лат.] // Бэкон Ф. Сочинения: [в 2-х т.]. – М.: Мысль, 1977-1978. – Т. 1. – С. 81-522.
3. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Т. Гоббс. Сочинения: [в 2-х т.]. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – 731 с.
4. Гринберг Л. Г. Критика современных буржуазных концепций справедливости / Л. Г. Гринберг, А. И. Новиков. – Ленинград: Наука, 1977. – 171 с.
5. Локк Дж. Два трактата о правлении / Джон Локк // Сочинения: [в 3-х т.]. – Т. 3. – М.: Мысль, 1988. – С. 137-405.
6. Самсонова Т. Н. Справедливость равенства и равенство справедливости: из истории западноевропейской мысли XVI – XIX вв. / Т. Н. Самсонова. – М.: Изд-во МГУ, 1996. – 136 с.

УДК 122/129

*Семикозов Г. Е.*

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

### **ВЛАСТЬ НАД БУДУЩИМ ИЛИ НОВЫЕ ЗАВОЕВАНИЯ (ПОЗДНЕГО) КАПИТАЛИЗМА (О ДИАЛЕКТИКЕ БУДУЩЕГО Ф. ДЖЕЙМИСОНА)**

В статье анализируется специфика трансформаций современного капитализма в контексте диалектики Утопии Ф. Джеймисона. Проясняется ее значение в качестве метода анализа явлений позднекапиталистической действительности, таких, как неолиберальная идеология цинизма, колонизация будущего капитализмом и его утопия о самом себе.

**Ключевые слова:** Ф. Джеймисон, Утопия, утопическая диалектика, утопическая форма, утопический импульс, археология будущего.

У статті аналізується специфіка трансформацій сучасного капіталізму у контексті діалектики Утопії Ф. Джеймисона. Прояснюється її значення в якості методу аналізу явищ пізньокапіталістичної дійсності, таких, як неоліберальна ідеологія цинізму, колонізація майбутнього капіталізмом і його утопія про самого себе.

**Ключові слова:** Ф. Джеймисон, Утопія, утопічна діалектика, утопічна форма, утопічний імпульс, археологія майбутнього.

This article regards the specific transformations of contemporary capitalism in the context of F. Jameson's Utopian dialectic. Clears its value as a method of analysis of late capitalism phenomena, such as the neo-liberal ideology of cynicism, the colonization of the future of capitalism and its utopia of himself.

**Key words:** F. Jameson, Utopia, utopian dialectic, Utopian form, Utopian impulse, Archeologies of the Future.

Казалось бы, какой смысл говорить о посмертном существовании Утопии сегодня, после невероятного количества самых различных «разоблачительных» революций XX века: от культурных до научно-технических («лингвистический поворот», «культурный поворот», «смерть автора», «смерть субъекта», сексуальная революция, «общество потребления»,

«постмодерн», «конец истории», пост-фордизм, информационная революция, комплексная автоматизация, электроника, ракетно-космическая техника, биотехнологии и т.д. и т.п.), в век пост-идеологии и пост-современности, когда обращение к «великим нарративам» и социально-культурным продуктам века модерна – таким, как, собственно, диалектика и Утопия – в научных кругах является знаком низкого тона?

Однако, по мнению американского мыслителя Ф. Джеймисона, все эти изменения в культуре и социальном пространстве касались лишь определенных колебаний матрицы капитализма – капиталистического способа производства, и оказались лишь логикой его становления, а не практикой преодоления и установления качественно новых отношений социальной тотальности; так, в истории XX века после 1917 года мы имели любой вид революции – кроме подлинно социальной революции.

Призраки капитализма будут неотступно следовать за ним, и следы этого следования призвана выявить утопическая диалектика: Утопия – по мнению Джеймисона – обладает онтологическим статусом и содержится в настоящем в виде *желаний* и *фантазий* (*утопических импульсов*), и ее можно представить в качестве «философского понимания *следа*, исходящего из другого конца времени» [12, xv], что, в свою очередь, позволяет Джеймисону говорить о так называемой *археологии будущего* [\* 1] (которая, впрочем, является не более чем частным моментом применения диалектики как таковой – диалектикой Утопии). Будучи таким образом смесью прошлого, настоящего (в которых обнаруживается утопический след) и будущего (в котором он конституируется), существующего и (еще-)не-существующего, Утопия «отличается от классического понятия Становления и скандального аналитического понятия Причины» своей направленностью [ib.]; Утопия призвана выявить действительно подлинно Новое, то, что содержится в действительности и в то же самое время обладает подрывной силой и открывает качественно и принципиально новые возможности для *будущего* человечества.

Поэтому утопическая диалектика Ф. Джеймисона в его фундаментальном проекте «онтологии настоящего» занимает особое место и имеет значение исключительной важности.

Таким образом, *цель* данной статьи – очертить специфику джеймисоновского понимания Утопии и того, как она работает в качестве метода анализа явлений позднекапиталистической действительности, таких, как неолиберальная идеология цинизма, колонизация будущего капитализмом и его утопия о самом себе.

Теперь перейдем к непосредственному содержанию статьи.

Первым делом напрашивается вопрос: в каком смысле Джеймисон использует понятие Утопии? Пожалуй, его понимание Утопии, как и понимание (пост)модерна, не может быть подведено ни под одно из существующих определений и ни под одну из существующих концепций.

Для Джеймисона Утопия – это, во-первых, методологический концепт/принцип марксистской герменевтики и, во-вторых, диалектическое понятие, которое проясняет онтологический статус *желания* и *надежды*, формирующих *утопические модели* и играющих определяющую роль в такой практической деятельности, которая нацелена на преобразование – или, точнее, радикальное изменение – системы господствующих отношений.

Обращаясь к историческому контексту, Джеймисон отмечает, что «Утопия всегда была политической проблемой» [12, xi], и не ограничивалась жанровой принадлежностью к определенной литературной форме. При этом подобно тому, как литературная форма поддавалась постоянному сомнению, так и политический статус Утопии структурно и исторически всегда оставался неоднозначным, пребывая в ситуации постоянных колебаний ее исторического контекста.

Так, *с одной стороны*, если говорить из ситуации нынешней пост-современности «позднего капитализма», мы бы не преминули отметить, что в эпоху Холодной войны – борьбы двух мета-идеологий капитализма и «социализма», олицетворением которых являлись США и СССР, – краху социалистических стран в определенном смысле поспособствовал буржуазный дискурс Множества и Различия, с позиций которого 1. критиковалась советская государственность как тоталитарная форма правления, при которой нивелировалось любое структурное различие, и благодаря которому 2. марксизм в целом был назван в полной мере нереализуемым и утопичным [см.: 12, xi-xii, p. 119-141, 211-236]. Если конкретизировать, речь в том числе идет о некритичном принятии «официальным» марксизмом уроков, которые были

преподнесены Марксом и Энгельсом (в частности, в их исторических исследованиях, прописанных, например, в «Развитии социализма от утопии к науке» Энгельса, или в «Манифесте» относительно критически-утопического социализма), а в особенности – после большевистских попыток актуализации их принципов, благодаря чему в дальнейшем (в эпоху сталинизма и институционализованного/выхолощенного марксизма) марксизм и диалектика были дискредитированы и характеризовали марксизм (лишь) как Утопизм идеалистического толка, не склонного к политическому как таковому.

Вместе с тем, крах стран «реального социализма» как конкретной альтернативы капитализму привел к скептическому недоверию вообще к любым возможным альтернативам – фактическим или мыслимым – товарно-денежным отношениям.

Это, с *другой стороны*, способствовало укреплению *капиталистической идеологии*, которая реализовала себя в неолиберальной биополитике глобального капитализма – в культуре массового потребительского гедонизма, товарного фетишизма и различных других постсовременных практик. Власть теперь не связана с реальными фигурами «великих диктаторов» или «тоталитарных лидеров» – она невидима и безлика, и ею пронизана вся ткань социального.

Однако, заявляя о «конце истории», а значит и о «конце утопии», капитализм сам оказывается основанным на вере: на вере в совершенную систему (неолиберализм); на вере потребителей, благодаря которой функционируют биржи и финансовый капитал, оторванный от какого-либо реально существующего, материального референта. Обращаясь к тэтчеровскому лозунгу «безальтернативности» («*There is no alternative*»), можно было бы представить капитализм как непреходящую систему отношений, которая является венцом человеческого развития – вся история есть история становления капитализма. Данное представление об истории, по всей видимости, означает такой «конец утопии», который есть «опровержение идей и теорий, использующих понятие утопии с тем, чтобы выступить с осуждением определенных социально-исторических возможностей» [см.: 5, с. 18-23]. Следовательно – господствующая идеология руководствуется желанием предвосхитить и предупредить любую возможную альтернативу/угрозу себе в исторической перспективе – в далеком или ближайшем будущем, дабы гарантировать собственную тотальную безопасность. Так – по крайней мере, до недавнего кризиса – утвердилась вера в то, что любые «исторические альтернативы капитализму подтвердили свою нежизнеспособность и невозможность», и что «никакая другая социально-экономическая система немыслима, не говоря уж о фактическом ее существовании» [12, xii].

В этой связи, по мнению Джеймисона, Утопическая форма, сущностной характеристикой которой выступает радикальное отличие (otherness) и которая мыслит пределами возможностей и горизонтами ожиданий, является принципом радикального разрыва как такового, а также его возможности, ею – то есть Утопической формой – скрепленной. Поэтому, «сама утопическая форма – ответ на универсальное идеологическое осуждение, что никакой альтернативы системе быть не может» [12, p. 232]. В этом заключается ее фундаментальная значимость.

Однако следуя современной логике существенных трансформаций капитализма, отметим еще один важный момент. Если в нынешнюю эпоху «нематериального труда» (по определению М. Лаццарато) всеобщей капитализации подверглись такие сферы жизнедеятельности человека, как политика, искусство, право, образование, медицина, а также его психическая и интеллектуальная жизнь (чувства, желания, идеи), история (настоящее и прошлое) и т.д. – то, чтобы завершить процесс капитализации в историческо-идеологической перспективе, капитализму оставалось колонизировать *будущее*. Попытка колонизации будущего базируется на желании капитализма «возвратить *непредвиденное* в осязаемые реалии, в которые можно было бы инвестировать капитал и которые были бы управляемы банком, в духе «фьючерсов» фондовой биржи» [12, p. 228]. Это, в свою очередь, приводит к «нейтрализации будущего как формы страховки и планирования и инвестирования, своего рода новой страховочной колонизации неизвестного» [ib.]. Таким образом, капитализм не только пытается лишить будущее его подрывной силы, представляющей реальную угрозу системе, но также открывает новые пути для колонизации и капитализации еще-не-актуализированного. Нейтрализация историчности, нейтрализация путем прогресса и технологической эволюции в серии «постоянных настоящих» – «будущее глобализации», в которой ни одна сфера не



сохраняет своей независимости – наоборот, все поглощается логикой рынка, этой «добросовестной игрой за прибыль», одобренной системой оплачиваемого наемного труда [ib.].

Такой утопический капиталистический проект, который нацелен на нейтрализацию будущего и который утверждает веру в то, что альтернативы капитализму нет и быть не может (эти положения, кстати говоря, были описаны Марксом еще в «Манифесте» [6]), Джеймисон также называет «федерализмом», что соотносится с понятием буржуазной социал-демократии или социализма как радикальной противоположности коммунизма [см.: 12, р. 57-72]. Социализм как утопическая программа капитализма есть *тактика*, проектирующая логику капитала в будущее и нацеленная на усовершенствование существующей системы, в то время как коммунизм – это *стратегия* изменения и преобразования прежней системы во имя построения новой, радикально отличной от старой.

Продолжая наши размышления по поводу утопии капитализма о самом себе, отметим и специфику идеологического процесса, сопровождающего логику капитализации всех сфер жизни человека: от практической и интеллектуальной деятельности до темпоральной и экзистенциальной составляющей человеческого существования. Так, постмодерный отказ от старых ценностей в логике позднего капитализма означает не что иное, как отказ от ценностей вообще – глобализированный рынок генерирует лишь одну ценность – капитал [\* 2]. В связи с этим уместно говорить о цинизме как о новой форме идеологии, о новом «идеологическом процессе», поскольку это обычное *признание* цинической причинности, которая просто сопровождает методы извлечения прибыли и приумножения капитала, и которая не нуждается ни в каком дополнительном содержании, сущность которого необходимо было бы скрывать. Это не маскировка, а скорее откровенное подтверждение действительных отношений: цинизм «существует в чистом настоящем, без требования некоторого большого идеологического проекта для будущего, поскольку создание денег не проект, а постоянная деятельность» [12, р. 229].

Таков противоречивый характер капиталистической идеологии и его утопии о самом себе.

Отталкиваясь (же) от предыдущих рассуждений и от понимания того, что капитал проник в ткань самой жизни, вслед за Фуко, Лаццарато, Делезом, Негри и другими мы считаем важным и как никогда актуальным обращение к теме биополитики, чтобы, вместе с тем, уточнить и некоторые структурные изменения само-революционирующей системы капитализма в ее нынешнем состоянии, ссылаясь на контекст тотализации ею *будущего* и *жизни* как таковой.

Фуко в своем объемном и новаторском труде «Рождение биополитики», анализируя биополитику и неолиберализм, в рамках которого она осуществляется, показал, что если в условиях классического либерализма господствует принцип невмешательства государства и обеспечение им свободного функционирования рынка, то уже при неолиберализме, частично наследующем данное положение, но идущем еще дальше, осуществляется иной принцип: государство не только не вмешивается в рынок, но наоборот – именно рынок начинает регулировать всю жизнь государства и общества [10].

В такой ситуации человеческая жизнь оказывается полностью регулируемой рыночными отношениями, имманентно вписанными в повседневную практику и формирующими социальную ментальность современности, исходя из чего сам человек, его тело, желания и идеи, становятся капиталом, из которого можно извлекать прибыль. А чтобы увеличивать прибыль, необходимо регулировать такие аспекты жизни человека, как рождаемость, смертность, сексуальность, здоровье и т.д. Отсюда и понятие биополитики Фуко.

Негри отмечает, что фукианское понятие биовласти подчеркивает произошедшие трансформации власти – переход от дисциплинарных форм к таким формам, к которым добавляются диспозитивы контроля. Власть осуществляется как на макро-, так и на микроуровне [см.: 7]. Так, «биополитика (через локальные формы биовласти) берет под контроль управление здоровьем, гигиеной, питанием, рождаемостью, сексуальностью и т.д.», то есть она «начинает включаться <...> во все аспекты жизни» и реализуется как «способ управления жизнью» – «жизнь становится частью поля власти» (полей власти) [там же]. Далее, подкрепляя фукианское понимание биовласти делезовским, Негри отмечает, что, в этом смысле, «под биополитикой мы подразумеваем не статический, не гипостазированный процесс,

а функцию движущейся истории, связанную с длительным процессом, который выдвигает требование производительности в центр диспозитивов власти» [там же].

Лаццарато, в свою очередь, в отношении понятий биополитики и биовласти Фуко, говорит, что «в его [Фуко] трактовке ряд разрозненных механизмов воздействует на всю совокупность условий жизни (ради формирования субъективности путём стимулирования способности индивидов к выбору и принятию решений). Именно в этом смысле власть представляет собой «воздействие на возможные действия со стороны индивидов, вторжение в происходящие с ними события» [4, с. 8].

И если теперь переместиться в контекст отношений структуры и суперструктуры (экономики и политики), можно сказать, что такой способ организации производственных отношений позднего капитализма, как постфордизм/тойотизм с его политикой «гуманизации труда», «гибкости» практики автоматизации и самого субъекта отношений, реификации «свободного времени» рабочего, послушных «профсоюзов компаний» и системы трудового «огораживания», позволил владельцам компаний и крупного капитала использовать творческий труд наемного рабочего, а также – при широком диапазоне предоставляемой ему свободы действия и участия в процессе производства – более эффективно извлекать прибыль, чем это было при фордизме [см., напр.: 8]. «Если в системе фордистского производства <...> – пишет М. Скотини – интеллект трудящегося оставался за пределами производственного цикла, то в рамках современного постфордизма все обстоит как раз наоборот: как трудовая, так и всякая иная человеческая деятельность обладают одинаковой производительной силой, основанной на высвобождении изначально присущих роду человеческому способностей: язык, чувства, общественные и эстетические склонности и прочее» [9]. Поэтому и биополитика – жизненная политика – ориентирована не только и не столько на повышение заработной платы и сокращение рабочего времени, сколько «на целостное осмысление положения работника, реальной конкретики его повседневной жизни – с утра до вечера и с вечера до утра» [8, с. 6]. Это новый этап глобализации капитала, направленный на всеобщее распространение экономического тоталитаризма рынка и тотальную колонизацию всех сфер жизни человека, который исторически показывает, как капитализм находит новые «рынки» для захвата, как он способен к само-критике, к осмыслению своих собственных пределов и к постоянному расширению сферы собственного господства.

Таким образом, иррациональное само-порождение фиктивного капитала при нынешнем (финансовом) капитализме характеризуется *капитализацией нематериального будущего и экзистенциального субъекта с его желаниями, надеждами и идеями.*

Такой процесс в первом приближении мог бы окрасить в черные тона полной безальтернативности и бессилия наши утопические желания и надежды представить себя живущими в условиях иной экономической системы. Масштабы тотализации глобального капитализма просто поражают!

Однако, как показывает Джеймисон, социально-утопическая диалектика (с одной стороны – способная репрезентировать социальную тотальность капитализма, вскрывая его структурные противоречия, и с другой – позволяющая обнаружить посредством Утопии революционное содержание, направленное на изменение системы, в повседневной практике жизни), по существу, выводит нас из состояния призрачного существования и допредикативного/неисторичного/позитивного мышления, а также выступает в качестве теоретико-практического методологического оружия.

Утопическая диалектика Джеймисона имеет двойственную структуру и состоит из утопической формы (политико-утопические проекты и модели) и утопического содержания (утопические импульсы). Утопическая форма и утопическое желание (содержание) находятся в диалектической взаимосвязи – в «утопической диалектике Различия и Тождества» [12, xiv], в диалектике здесь-бытия и еще-не-бытия между наличествующими в настоящем утопическими импульсами и реакционными утопическими текстами и политико-практическими попытками их осуществления, влияющими на облик будущего. Так, «утопическая форма далека от того, чтобы быть абсолютно ограниченной ее собственными пределами, она способна к изменению и к по-видимому неограниченному рефлексивному повторному включению антиутопических положений и импульсов, которые на первый взгляд отрицают форму как таковую» [12, p. 190-191].

Утопическое содержание (утопические импульсы), по мнению Джеймисона, наследующего Блоха, можно обнаружить во всем: «от игр, рекламы, мифов и развлечений, технологий, шуток до архитектуры, искусства, кино, театра и бессознательного» [12, р. 2; 1]; утопические импульсы – это «всегда существующее, часто подсознательное стремление к радикальным переменам, в той или иной мере присутствующее во всем – от культуры и повседневной жизни до официальных действий политиков и целеполагающей деятельности» [3].

В свою очередь утопические импульсы всегда оформляются в те или иные утопические проекты и модели – то есть принимают те или иные, конкретно-исторические формы, которые, по существу, относятся к области политического как реакции на конкретные социально-экономические колебания системы.

Различие между утопическими моделями и даже революциями (явлениями политическими) – с одной стороны, и утопическими импульсами и желаниями – с другой, есть различие между политикой и экономикой, между конкретными способами актуализации и реализации утопических желаний и надежд и самими этими желаниями и надеждами, зачастую содержащимися в настоящем на уровне коллективного или субъективного бессознательного. При этом важно подчеркнуть, что для диалектики нет никакой дополнительной связи между экономикой и политикой, нет мета-языка, который бы помог нам понять из буржуазной нейтральной точки зрения отношения политики и экономики как формальной двухуровневой структуры, и именно потому – что эти два уровня неразрывно связаны. «Политическая» классовая борьба происходит в экономических условиях, и в то же самое время область экономики является ключом, который позволяет нам декодировать политическую борьбу [см., напр.: 18, р. 117].

В связи с этим необходимо отметить и то, что поскольку утопические импульсы требуют оформления и текстуализации, чтобы в качестве объекта исследования быть осмысленными и проинтерпретированными, а также чтобы стать доступными для формирования определенных утопических программ и для революционной практики как таковой, постольку об Утопии следует говорить и как о таком методе, который позволяет нам репрезентировать пределы капиталистической утопии о самой себе.

Как мы уже отмечали выше, Утопия как метод археологии будущего есть «утопическая диалектика Различия и Тождества» между прошлым / настоящим и будущим, между структурой и сверхструктурой, между экономикой и политикой, между Утопическими импульсами и Утопическими моделями, между Утопическим желанием / содержанием и Утопической формой, которая вскрывает фундаментальные противоречия капиталистической системы [12, с. 13-14, 230]. При этом, применяемая Джеймисоном «диалектико-герменевтическая процедура» – это «двухступенчатый метод, в котором, на первом этапе, фрагменты опыта вскрывают присутствие символических фигур – красоты, единства, энергии, совершенства, – чтобы затем впоследствии быть идентифицированными как формы, посредством которых может быть передано чрезвычайное Утопическое желание» [12, р. 5-6].

Такова двойственная диалектическая структура Утопии в понимании Джеймисона.

В завершение можем сказать, что хотя капитализм и способен направлять деконструктивные субъективные вспышки насилия в положительное для себя русло, однако источник этого самого насилия остается – Жижек его называет объективным / символическим / структурным / системным насилием; в свою очередь, Джеймисон в «Репрезентации Капитала» замечает, что такого рода системное насилие – *Несправедливость*, вписано в саму структуру отношений капитализма, и является его неотъемлемой частью, а не изъяном и чем-то внешним по отношению к нему, чем-то, от чего можно избавиться. И действительно, «что такое ограбление банка по сравнению с основанием банка?» «Иными словами, что такое ограбление, которое требует нарушения закона, в сравнении с ограблением, которое производится в рамках закона?» «Что такое насилие, которое совершается с нарушением закона, в сравнении с насилием, которое поддерживается и освящается именем закона?» [цит. по: 3, с. 93]

Поэтому сколь бы ни были успешны попытки капитализма колонизировать исторический горизонт будущего и экзистенциальную составляющую человеческого

существования – надежды и желания людей, неравенство, несправедливость, отчуждение и прочие феномены, порождаемые господствующей системой (сколь бы она ни была ризоматична, открыта и само-революционируема), могут быть преодолены или сняты лишь с преодолением или снятием самой этой системы.

Подводя итог нашим размышлениям, можем сказать, что в данной статье была предпринята попытка раскрыть в общих чертах джеймисоновское понимание Утопии и того, как она работает в качестве метода анализа явлений позднекапиталистической действительности. Нами было отмечено, что, во-первых, буржуазное понятие Утопии глубоко реакционно по своей сути и направлено на сохранение господствующей системы отношений; во-вторых – благодаря капитализации будущего (посредством биополитики и пост-фордистского способа производства) капиталом осуществляется нейтрализация Утопии (будущего как пространства (не-)возможного), что, в свою очередь, сопряжено с понятием утопии капитализма о самом себе и вписанной в саму жизнь идеологией, формирующей специфическую капиталистическую ментальность. Вместе с тем, утопическая диалектика Джеймисона не только революционна в отношении анализа капиталистической действительности, но и призвана революционизировать каждый момент (текущего) настоящего, с тем, чтобы выявлять его фундаментальные противоречия и дилеммы, и их преодолевать.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. «Утопия, комбинируя еще-не-существующее будущее с текстуальным существованием в настоящем, в не меньшей степени требует археологий, которые мы применяем и в отношении следа», – *археологий будущего* [35, xvi].

\* 2. Для Жижека, например, очевидно, что современный капитализм является «действительной универсальностью», экономической культурой (*нео-либерализм*) и, как следствие, нейтрализующим социальным пространством, которое не привязано ни к какой конкретной культуре.

«Капитализм не просто универсален в себе, но и *для* себя, он – громадная, подлинно разьедающая сила, которая обрекает на гибель все конкретные жизненные миры, культуру, традиции, кромсает их на куски, втягивает в свой смерч. <...> Отдельно взятый капиталист, считающий, что он ведет дела для собственной выгоды, не замечает, что служит расширенному воспроизведению универсального капитала. <...> Здесь – момент истины в претензиях либерализма на универсальность без культуры: капитализм, идеологией которого является либерализм, *на самом деле* универсален <...> Поэтому Бадью недавно заметил, что наша эпоха «свободна от мира»: универсальность капитализма основывается на том, что **капитализм – название не цивилизации или особого культурно-символического мира, а подлинно нейтральной экономико-символической машины**, оперирующей ценностями азиатской культуры точно так же, как всеми прочими. В этом смысле **всемирный триумф Европы есть ее поражение, самоуничтожение**. Пуповина, соединявшая капитализм с Европой, перерезана <...> Проблема, связанная с капитализмом, – не в том, что европоцентризм тайком его извратил, а в том, что он *действительно универсален* и является нейтральной матрицей социальных отношений» [3, с. 121].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Блох Э. Утопия и утопическое мышление // Принцип надежды / Э. Блох; [перевод с нем. по: Bloch H. Das Prinzip Hoffnung. In fünf Teilen. Zweiter Teil (Grundlegung). Das anzufizierende Bewußtsein. – S. 224-258]. – М., 1991. – С. 49-78.
2. Джеймисон Ф. Новое прочтение «Капитала». Взгляд из Утопии: [электронный ресурс] / Фредрик Джеймисон; [перевод с английского]. – Режим доступа: <http://www.newleftreview.org/?page=f1;pdflang=ru>.
3. Жижек С. О насилии / Славой Жижек; [пер. с англ.]. – М.: Европа, 2010. – 184 с.
4. Лаццарато М. Биополитика / биоэкономика: [электронный ресурс] / М. Лаццарато. – Режим доступа: [http://multitudes.samizdat.net/IMG/pdf/Revue\\_des\\_revues-LAZZARATO-trad-russe.pdf](http://multitudes.samizdat.net/IMG/pdf/Revue_des_revues-LAZZARATO-trad-russe.pdf).
5. Маркузе Г. Конец утопии: [электронный ресурс] / Г. Маркузе // «Логос». – 2004. – № 6. –



- С. 18-23. – Режим доступа: [http://scepsis.ru/library/id\\_2671.html](http://scepsis.ru/library/id_2671.html).
6. Маркс К. Манифест коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.] // Маркс К. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 4. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С. 419-459.
  7. Негри А. Труд множества и ткань биополитики / А. Негри // Журнал «Синий диван». – № 12. – 2008.
  8. Рот К.-Х. Глобализация: [электронный ресурс] / К.-Х. Рот. – Режим доступа: [http://avtonom.org/old/lib/theory/rot\\_globalisation.html](http://avtonom.org/old/lib/theory/rot_globalisation.html).
  9. Скотини М. О современных истоках множества: [электронный ресурс] / М. Скотини // ХЖ. – 61/62. – 2006. – Режим доступа: <http://xz.gif.ru/numbers/61-62/istoki>.
  10. Фуко М. Рождение биополитики / М. Фуко; [пер. с фр.]. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.
  11. Flisfeder M. Conditions of Possibility / M. Flisfeder // Socialist Studies: the Journal of the Society for Socialist Studies. – Ryerson University&York University, 2010. – 6 (1). Spring. – pp. 162-168.
  12. Jameson F. Archaeologies of the Future / F. Jameson. – L.; N.-Y.: Verso Books, 2005. – 431 p.
  13. Jameson F. Representing Capital / F. Jameson. – L.; N.-Y.: Verso Books, 2011. – 158 p.
  14. Jameson F. Valences of the Dialectic / F. Jameson. – L.; N.-Y.: Verso Books, 2009. – 625 p.
  15. Hartley G. The Abyss of Representation: Marxism and the Postmodern Sublime / G. Hartley. – L., 2003.
  16. Kunkl B. Into the big tent. Review of F. Jameson's «Valences of the dialectic» / B. Kunkl // London review of Books. – L. – Vol. 32. – No. 8. – 22 April 2010. – pp. 12-16.
  17. Roberts A. Fredric Jameson / A. Roberts. – L.; N.-Y.: Routledge critical thinkers, 2000. – 164 p.
  18. Zizek S. F. Jameson as a Theorist of Revolutionary Philately / S. Zizek // Homer S., Kellner D. Fredric Jameson: A Critical Reader. – Los Angeles: University of California, 2004.

УДК 1(091)

*Чекер Н. В.  
Луганский национальный аграрный университет*

### **ТЕОРИЯ ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ФОРМАЦИИ К. МАРКСА: СООТНОШЕНИЕ ПОНЯТИЙ «ОБЩЕСТВЕННО-ЭКОНОМИЧЕСКАЯ ФОРМАЦИЯ» И «ОБЩЕСТВЕННЫЙ ПРОЦЕСС ПРОИЗВОДСТВА»**

В статье предпринята попытка реконструкции методологических оснований теории общественно-экономической формации К. Маркса. Автором доказывается, что общественно-экономическая формация, проходя в своём развитии качественно различные этапы, предстаёт в понимании К. Маркса как единое социальное явление. Автором рассмотрена взаимосвязь понятий «общественно-экономическая формация» и «общественный процесс производства». Показано, что общественная экономическая формация выступает одновременно и как результат общественного процесса производства, и как его существенное условие, и как его внутренний существенный момент, закон взаимосвязи отношений производства.

**Ключевые слова:** общественно-экономическая формация, общественный процесс производства, способ производства, социальные отношения, базис и надстройка.

У статі здійснена спроба реконструкції методологічних основ теорії суспільно-економічної формації К. Маркса. Автор доводить, що суспільно-економічна формация, проходячи у своєму розвідку якісно різні етапи, постає у розумінні К. Маркса як єдине, цілісне соціальне явище. Автором розглянуто взаємозв'язок понять «суспільно-економічна формация» і «суспільний процес виробництва». Виявлено, що суспільна економічна формация постає одночасно і результатом суспільного процесу виробництва, і його суттєвою умовою, і його внутрішнім істотним моментом, законом взаємозв'язку відносин виробництва.

**Ключові слова:** суспільно-економічна формация, суспільний процес виробництва, спосіб виробництва, соціальні відносини, базис і надбудова.



In the article an attempt to reconstruct the methodological grounds of K. Marx's theory of socio-economic formation is undertaken. The author proves that the socio-economic formation, passing in its development qualitatively different stages, appears in K. Marx's understanding as the uniform social phenomenon. The author considers correlation of concepts «socio-economic formation» and «social process of production». It is shown that the social economic formation acts at the same time as a result of social process of production, and as its essential condition, and as its internal essential moment, the law of correlation of the relations of production.

**Key words: socio-economic formation, social process of production, mode of production, social relations, base and superstructure.**

Масштабность и динамичность социальных процессов современной эпохи, кризисные явления в нынешнем глобализированном постиндустриальном мире понуждают творчески переосмысливать существующие социально-экономические теории. В частности, возрождается интерес исследователей к учению Карла Маркса об общественно-экономической формации. И как верно отмечал лауреат Нобелевской премии, американский экономист (русского происхождения) Василий Леонтьев: «Как бы ни были важны при современном возрождении интереса к достижениям Маркса <...>, частные аспекты экономической теории скрываются в тени его блестящего анализа долговременных тенденций развития капиталистической системы. Результаты выглядят поистине впечатляющими. Увеличение концентрации богатства, быстрое сокращение числа мелких и средних предприятий, постепенное уменьшение конкуренции, <...> неумещающаяся амплитуда регулярно повторяющихся деловых циклов – выдающийся ряд сбывшихся прогнозов, которым современная экономическая наука со всем ее сложным аппаратом противопоставить ничего не может» [3, с. 106].

Исследованию теории общественно-экономической формации К. Маркса, методологических принципов его философии посвящено множество научных работ. Среди последних серьезных исследований следует отметить, например, работы В. М. Межуева, К. М. Кантора, Т. И. Ойзермана, А. Б. Баллаева, Д. В. Джохадзе, М. Е. Котельникова, Б. Ф. Славина. Алан Мегилл в своей монографии «Карл Маркс: бремя разума» приводит достаточно подробный анализ современной англоязычной марксоведческой литературы [7].

*Целью* данной статьи является реконструкция методологических оснований теории общественно-экономической формации К. Маркса. Из поставленной цели вытекают следующие задачи:

- раскрыть содержание понятий «общественно-экономическая формация» и «общественный процесс производства»;
- выяснить характер взаимосвязи понятий «общественно-экономическая формация» и «общественный процесс производства»;
- обосновать универсальность и всеобщность понятий «общественный процесс производства» и «общественно-экономическая формация» в теории К. Маркса;
- показать, что общественно-экономическая формация, по К. Марксу, есть единое социальное явление, проходящее в своём развитии качественно различные этапы.

Следует отметить, что в работах К. Маркса и Ф. Энгельса систематического изложения общей теории общественно-экономической формации нет, есть лишь попытка глубокого и всестороннего исследования конкретной капиталистической общественно-экономической формации. Такое положение дел объясняется, на наш взгляд, относительной неактуальностью методологической проблематики для международного рабочего движения в современную К. Марксу и Ф. Энгельсу эпоху. Эта эпоха требовала результатов исследования, объяснения существующего общественного строя и формулирования на этой основе основных тенденций его дальнейшего изменения. Представляется, что именно в этом состоит смысл замечания о том, что «Маркс и Энгельс <...> обращали наибольшее внимание <...> не на материалистическую гносеологию, а на материалистическое понимание истории. <...> больше настаивали на историческом материализме, чем на историческом материализме», ибо требование актуальности разрабатываемой проблематики имманентно присуще марксизму на всех этапах его развития [2, с. 350]. Но воссоздание целостной теории является важной исследовательской задачей.

Прав, на наш взгляд, А. Мегилл, замечая: «Современные аналитическая философия и теория общественных наук ошибочно пытаются свести вместе концептуальную и

воображаемую «арматуру» теории Маркса, вынуждая нас выпускать из виду определенные моменты его проекта, несводимые к тому, что Маркс говорил о том или ином конкретном аспекте мира. Аналитическая философия может нас многому научить, но в ней заметна тенденция не видеть то, чем был марксов проект *на самом деле*, в отличие от специфических отдельных утверждений, которые Маркс формулировал в ходе своих исследований» [7, с. 248].

В исследованиях анализирующих категорию общественно-экономической формации часто подчеркивается особый статус этой категории. В частности, внимание обращается на её «непарный» характер, в отличие от таких «парных» марксистских категорий как «общественное бытие» и «общественное сознание», «производительные силы» и «производственные отношения». Видимо, поэтому генеральным в определении понятия общественной экономической формации выступает традиционный формально-логический путь подведения вида под род. В качестве последнего у исследователей выступают «общество на данном этапе его развития», «конкретно-историческая ступень развития общества», «специфическая система социальных отношений» и т. п. Трудность, однако, заключается в том, что и указанные родовые понятия должны быть определены, а при их определении возникает не меньшее количество различных точек зрения, чем при определении понятия общественно-экономической формации.

При существующем многообразии подходов к определению понятия «общественно-экономическая формация» положение о взаимосвязи общественного процесса производства жизни людей и общественно-экономической формации представляется неоспоримым. *Задача* предлагаемой статьи состоит в попытке выяснить характер этой взаимосвязи, во всяком случае, отдельные её стороны.

Прежде всего, отметим и попытаемся обосновать универсальность, всеобщность понятий «общественный процесс производства» и «общественно-экономическая формация», отражающих социально-историческую действительность в её пространственно-временном развитии. По поводу понятия «общественный процесс производства» указанный момент представляется довольно очевидным. Общественно-исторический процесс производства жизни людей характеризуется непрерывностью во временном отношении. В пространственном отношении, с позиций теории К. Маркса, в истории прослеживается тенденция развития от производственной деятельности локальных исторических общностей к единому общечеловеческому ведению мирового хозяйства, линия от абстрактно-общего к конкретно-всеобщему. Что же касается понятия «общественно-экономическая формация», то в его определении универсальность и всеобщность не являются очевидными, а потому необходим ряд уточнений.

В философской литературе по проблемам марксизма доминирующим выступает понимание общественно-экономической формации как определенного вида, исторического типа общества, конкретно-исторической, известной, качественно особой ступени общественного развития. Более того, в ряде работ особо подчеркивается, что такое понимание принципиально отличает марксистский подход от любого другого философско-социологического подхода в изучении общественной жизни [см., напр.: 9]. При этом серьезного обоснования такого понимания не даётся.

Исследование Г. З. Сейфулиной показало, что, например, В. И. Ленин нигде не прибегал к термину «формация», если речь шла о конкретных этапах общественного развития, а употреблял другие термины: эпоха, общество, уклад, строй и др. [8, с. 58]. Этот же автор справедливо, на наш взгляд, отмечает, что марксистско-ленинское определение общественно-экономической формации включает следующие основные признаки: 1) материалистическое понимание общественной жизни; 2) характеристика структуры формации (базис и надстройка); 3) взгляд на развитие экономической общественной формации как на естественноисторический процесс [8, с. 58].

Если же мы обратимся к известному «Предисловию» к «Критике политической экономии» К. Маркса, в котором он наиболее последовательно, цельно и кратко изложил суть предлагаемого им понимания истории, то найдем следующее положение: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить, как прогрессивные эпохи экономической общественной формации» [5, с. 7]. Приведенное положение часто цитировалось в ходе дискуссий об азиатском способе

производства, но практически не комментировалось при изложении точек зрения на содержание понятия общественно-экономической формации.

Однако непредвзятый подход к приведенному положению К. Маркса позволяет заметить, что в данном случае основоположник учения об общественно-экономической формации понимал под последней не определенную ступень общественного развития, а *общеисторическое явление*, равное по объёму всей истории человеческого общества. В качестве же ступеней общественного развития, точнее, прогрессивных эпох *единой* экономической общественной формации называются качественно различные способы производства.

По видимости противоречивым является тот факт, что К. Маркс в цитируемом же произведении употребляет выражения: «ни одна общественная формация», «буржуазная общественная формация», что якобы свидетельствует о *множественности* формаций. В действительности здесь никакого противоречия нет. Для пояснения воспользуемся следующей аналогией. Данный, конкретный человек от рождения до смерти проходит ряд качественно различных этапов: детство, юность, зрелость, старость. На различных этапах его жизни о нём говорят: ребенок, юноша, взрослый человек, старый человек. Это – качественно различные определения одного и того же человека, а не разные люди. Ясно ведь, что когда человек становится взрослым, он перестаёт быть ребенком, или в нём «умирает» ребенок, но это не значит, что он перестаёт быть человеком.

Если К. Маркс говорит о рабовладельческой, феодальной, буржуазной, коммунистической формации, то это отнюдь не противоречит положению о том, что единое социальное явление, называемое общественно-экономической формацией, проходит в своём развитии качественно различные этапы. При этом формация остаётся *единой*. Напротив, если отстаивать множественность формаций, то неясно, как можно объяснить единство общей структуры (базис и надстройка) качественно различных этапов исторического процесса. Это единство при указанной позиции можно декларировать, в лучшем случае, констатировать, но не объяснить.

В целом, видимо, правильно будет сказать, что марксистское понятие общественно-экономической формации отражает одновременно и единство всего общественно-исторического процесса в целом, и единство во многообразии социальных явлений на данной ступени развития общества.

Весьма существенным для правильного понимания содержания понятия «общественно-экономическая формация» является выяснение вопроса о том, какую именно сторону многообразной объективной социальной реальности выражает данное понятие.

В различных определениях общественно-экономической формации часто фигурирует предикат «конкретный»: конкретный тип общества, конкретный социальный организм, конкретная ступень общественного развития и т. п. Назначение этого предиката состоит, видимо, в том, чтобы отмежеваться от абстрактных представлений об обществе, от умозрительных, чисто логических конструктов, мыслительных моделей, вроде «идеальных типов» Макса Вебера. При этом содержание предиката «конкретный» представляется чем-то само собой разумеющимся.

Однако, употребление термина «конкретный» мало что даёт для выяснения отношения содержания понятия общественно-экономической формации к объективной социальной реальности. Само конкретное может быть и объективно-реальным и мыслительным образованием, и таковым же может быть и *абстрактное*. Как, например, отмечает В. Ленин: «Природа *и* конкретна *и* абстрактна, *и* явление *и* суть, *и* мгновение *и* отношение» [1, с. 190]. Перефразируя, можно сказать, что объективная социальная реальность *и* конкретна *и* абстрактна, *и* явление *и* суть, *и* мгновение *и* отношение.

Какие же стороны объективной социальной реальности отражаются в содержании понятия «общественно-экономическая формация»? Правильным будет, очевидно, ответ: в содержании понятия общественно-экономической формации отражаются объективно-социально-конкретное, суть (сущность объективных социальных образований), отношение (система общественных отношений). Разумеется, противопоставление названных моментов (конкретного и абстрактного, явления и сути, мгновения и отношения) относительно,

неабсолютно. Но, вместе с тем, на наш взгляд, оно достаточно методологически оправдано, так как позволяет избежать двух крайностей: «чистого» логицизма и эмпиризма.

Определение же общественно-экономической формации как общества на данной ступени его развития является по существу эмпирическим. Такого рода определения не дают возможности отделить существенное от несущественного, необходимое от случайного, генеральное от сопутствующего. В этом случае происходит отказ от поиска законов функционирования и развития социально-исторических систем, ориентация на тотальную фотографию исторического процесса во всём его многообразии. Но осуществима ли такая задача? Говоря о том, что деятельность каждого производителя в капиталистическом мировом хозяйстве изменяет как-то общественное бытие, В. Ленин замечает: «Сумму всех этих изменений во всех их разветвлениях не могли бы охватить в капиталистическом мировом хозяйстве и 70 Марксов. Самое большее, что открыты *законы* этих изменений, показана в главном и основном *объективная* логика этих изменений и их исторического развития. <...> Самая высшая задача человечества – охватить эту объективную логику хозяйственной эволюции (эволюции общественного бытия) в общих и основных чертах с тем, чтобы возможно более отчетливо, ясно, критически приспособить *к ней* свое общественное сознание и сознание передовых классов всех капиталистических стран» [2, с. 345]. Мы полагаем, что в этом своём высказывании В. Ленин прав.

Интересно, что наряду с характеристикой общественно-экономической формации как общей *основы*, сущности единичных обществ В. Ленин называл её также и «особым социальным организмом, имеющим особые законы своего зарождения, функционирования и перехода в высшую форму, превращения в другой социальный организм» [1, с. 157]. При этом определение «особый» означает не существование как самости наряду с другими, не рядоположенность общественно-экономической формации с другими социальными организмами, а тот факт, что общественно-экономическая формация существует в отдельных исторических обществах в качестве их внутренней сущности, их объективного основания.

Подытоживая вышесказанное, можно сделать следующий *вывод*. По отношению к реальному многообразию социальных явлений в данный исторический момент времени, в данном историческом пространстве общественно-экономическая формация выступает их сущностью первого порядка. В свою очередь, сущностью, основанием общественно-экономической формации выступает система производственных отношений (сущностью второго порядка). Наконец, глубинной сущностью исторического процесса (сущностью третьего порядка) является развитие производительных сил общества.

Последнее обстоятельство позволяет нам сделать логический переход к рассмотрению взаимосвязи понятий общественно-экономической формации и общественного процесса производства. В философской и социологической литературе можно встретить явное или неявное отождествление общественного процесса производства с производством материальных благ. При таком отождествлении не могут быть правильно решены вопросы генезиса общественной формы производства, социальных отношений, производственных отношений. Последние, как правило, рассматриваются как *данность*, как статичная оболочка, которая периодически «взрывается» и заменяется новой в периоды социальных революций.

В действительности общественный процесс производства – сложное социальное явление. Согласно К. Марксу, он «есть одновременно и процесс производства материальных условий существования человеческой жизни, и протекающий в специфических историко-экономических отношениях производства процесс производства и воспроизводства самих производственных отношений, а тем самым, и носителей этого процесса, материальных условий их существования и взаимных их отношений, то есть определенной общественно-экономической формы последних» [4, с. 385].

Таким образом, по К. Марксу, производство материальных благ (функционирование материальных производительных сил) выступает моментом общественного процесса производства, причем сами материальные блага являются не самым важным результатом общественного производства, ибо «социальное отношение, производственное отношение фактически является еще более важным результатом процесса, чем его материальные результаты» [6, с. 260].



Детальный анализ высказываний К. Маркса об общественном процессе производства позволяет выделить в качестве составляющих моментов последнего следующие:

- 1) процесс производства материальных условий существования человеческой жизни – средств производства в широком смысле слова;
- 2) процесс производства и воспроизводства производственных отношений;
- 3) процесс производства и воспроизводства носителей общественного процесса производства – людей;
- 4) процесс производства материальных условий существования людей – жизненных средств;
- 5) процесс производства и воспроизводства взаимных отношений людей, то есть определённой общественно-экономической формы этих отношений.

Современная экологическая ситуация поставила на повестку дня вопрос о производстве и воспроизводстве природы, что, видимо, также должно рассматриваться как момент общественного процесса производства.

Существенно заметить, что общественный процесс производства всегда «протекает в определенных материальных условиях, являющихся, однако, в то же время носителями определенных общественных отношений, в которые вступают индивидуумы в процессе производства своей жизни» [4, с. 385].

Тесная взаимосвязь общественного процесса производства и общественно-экономической формации отражена в уже цитируемом «Предисловии» к «К критике политической экономии», где К. Маркс сразу же после краткой и ёмкой характеристики общественного производства и его структуры переходит к определению структуры общественно-экономической формации (базиса и надстройки).

Диалектическая взаимосвязь процесса общественного производства и общественно-экономической формации имеет, как представляется, определенное методологическое значение для специальных исторических и социологических исследований, в частности для историко-археологических исследований, ибо последние имеют одной из своих целей «реконструкцию» прошлого социального строя, социальных отношений по материальным предметам, остаткам прошедших эпох, продуктам исторических общественных способов производства. Материальный продукт человеческой деятельности, как отмечает К. Маркс, является всегда и носителем тех социально-экономических отношений, при которых он был создан. Это значит, что в предмете прошлой и настоящей культуры (продукте общественного процесса производства) «проглядывает» социальное отношение. Поэтому анализируя, сравнивая различные предметы, привлекая другие источники информации, можно воссоздать системы социальных отношений, в рамках и посредством которых данные предметы были произведены. Тогда, по мысли К. Маркса, в воссозданной системе социальных отношений исследователь способен вскрыть объективную логику их исторического развития; происходит «наложение» этой вскрытой логики на логику имеющейся теории общественно-экономической формации и определенная корректировка последней. Иными словами, мы имеем дело с постоянной «оборачиваемостью» категории-принципа «общественно-экономическая формация», когда последняя выступает и исходным, и конечным пунктом общего и специального социального исследования.

Таким образом, мы можем сделать *вывод*, что общественный процесс производства, в понимании К. Маркса, – это основание, существенное условие, «поле», в котором возникают, функционируют и развиваются основные элементы социальной реальности: человек, его органическое и неорганическое тело, социальные отношения. Общественная экономическая формация выступает одновременно и как результат общественного процесса производства, и как его существенное условие, и как его внутренний существенный момент, закон взаимосвязи отношений производства.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Ленин В. И. Конспект книги Гегеля «Наука логики» // Ленин В. И. Философские тетради / В. И. Ленин // Ленин В. И. Полн. собр. соч.: [в 55 т.; Т. 29] / [изд-е пятое]. – М.: Политиздат, 1969. – С. 77-218.
2. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм / В. И. Ленин // Ленин В. И. Полн. собр.



- соч.: [в 55 т.; Т. 18] / [изд-е пятое]. – М.: Политиздат, 1968. – 525 с.
3. Леонтьев В. Экономические эссе. Теории, исследования, факты и политика / Василий Леонтьев; [пер. с англ.]. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.
  4. Маркс К. Капитал. Книга третья: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. *Часть вторая* / К. Маркс; [пер. с нем.] // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: [в 50 т.; Т. 25. Ч. II] / [изд-е второе]. – М.: Политиздат, 1962. – 551 с.
  5. Маркс К. Предисловие // К. Маркс. К критике политической экономии / К. Маркс; [пер. с нем.] // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: [в 50 т.; Т. 13] / [изд-е второе]. – М.: Политиздат, 1959. – С. 5-9.
  6. Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 годов (первоначальный вариант «Капитала»). *Часть первая* / К. Маркс; [пер. с нем.] // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: [в 50 т.; Т. 46. Ч. I] / [изд-е второе]. – М.: Политиздат, 1968. – 317 с.
  7. Мегилл А. Карл Маркс: бремя разума: [науч. монография] / Аллан Мегилл; [пер. с англ. М. Кукарцевой]. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – 336 с.
  8. Сейфулина Г. З. В. И. Ленин о категории «общественно-экономическая формация» / Г. З. Сейфулина. – М.: Политиздат, 1971. – 199 с. – (Актуальные проблемы исторического материализма).
  9. Теряев Г. В. Общественно-экономическая формация / Г. В. Теряев. – М.: Политиздат, 1963. – 248 с.

УДК 1:3 + 1:93

*Ильин И. В.*  
*Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина*

### **БРЕНД КАК ФОРМА ОТЧУЖДЕНИЯ**

В статье подвергается критике благодаря генеалогическому методу М. Фуко этический и психологический подходы к пониманию бренда. Проводится мысль о том, что капитал посредством бренда производит субъективность для дальнейшей эксплуатации / которая способна к самоэксплуатации. Таким образом, отчуждение запускается производством определенной, полезной классово и социально субъективностью. Высказана гипотеза об аффективном производстве субъективности в режиме бренд-капитализма через научную и моральную риторику, а также определенную организацию социального пространства.

**Ключевые слова:** бренд, отчуждение, субъективация, аффект.

У статті піддається критиці завдяки генеалогічному методу М. Фуко етичний та психологічний підходи до розуміння бренду. Проводиться думка про те, що капітал за допомогою бренду виробляє суб'єктивність для подальшої експлуатації / яка здатна до самоексплуатації. Таким чином, відчуження запускається виробництвом певної, корисної класово і соціально, суб'єктивністю. Висловлено гіпотезу про афективне виробництво суб'єктивності в режимі бренд-капіталізму через наукову і моральну риторику, а також певну організацію соціального простору.

**Ключові слова:** бренд, відчуження, суб'єктивация, афект.

The paper criticized thanks to the genealogical method of M. Foucault of ethical and psychological approaches to understanding the brand. The idea is that capital through the brand produces subjectivity for further exploitation / is capable of self-exploitation. Thus, the alienation starts from producing definite, useful, from class and social perspective, subjectivity. A hypothesis of affective production of subjectivity in the mode of the brand of capitalism through the scientific and moral rhetoric, as well as the particular organization of social space is posed.

**Keywords:** brand, alienation, subjectivation, affect.

В современной критической литературе о брендах можно найти прямые и косвенные отсылки к марксистской постановке проблемы отчуждения. Есть попытки осмыслить бренд

через понятия эксплуатации, подчинения потребителей-рабочих капиталу, трансляции творческих, интеллектуальных, эмоциональных, коммуникативных способностей человека в вещное богатство капитала – финансовую прибыль, режим интеллектуальной собственности и пр. Поэтому в начале статьи предлагается совершить анализ этой литературы для того, чтобы обосновать необходимость собственного вклада в разработку марксистской проблемы отчуждения относительно брендов.

Ц. Лури [18, с. 1] любопытно определяет бренд как платформу, которая организует деятельность в пространстве и времени. Бренд стремится захватить не только потребителя, но и пространство его жизни, общения, через устройство общин, фан-клубов, событий и пр. В брендах люди находят идеи, которыми можно жить [там же, с. 34]. Лояльность потребителей брендам создает узнаваемый образ, который можно отдать в аренду (франчайзинг) [там же, с. 97], а также использовать в других финансовых операциях. Стоимость брендов может в несколько раз превышать стоимость активов компаний [там же, с. 99], что подтверждает экономическую значимость эксплуатации потребителей. Разрабатывая точку зрения Лури, А. Арвидссон утверждает, что бренд превращает в труд способность людей создавать общественные отношения. Стоимость бренда зависит от внимания потребителей к бренду, от формирования стойкой ассоциации с определенным брендом [6, с. 7], а также от автономного, свободного от непосредственного контроля капитала (и к тому же неоплачиваемого), взаимоотношения с ним, то есть от выстраивания своей идентичности вместе с брендом. Это и называет Арвидссон, вслед за М. Лаццарато, имматериальным трудом, то есть процессом коммуникации и создания общего социального мира, создания сообществ, производства «**этической прибавочности**» (термин Лаццарато) [цит. по: 6, с. 10]. Таким образом, бренд конструирует «биополитический контекст жизни» (Арвидссон). Поскольку существование человека всецело медиатизировано, бренд может существовать в любом пространстве, любом времени, окружая и формируя жизнь человека. В этом обстоятельстве Арвидссон видит процесс реального подчинения жизни капиталу [там же, с. 13]. Поэтому уже не существует жизни вне капитала, но вся жизнь всецело подчинена капиталу [там же, с. 30]. Используя идеи М. Фуко, Арвидссон пишет о том, что бренд реструктурирует деятельность людей, предвосхищает их действия, программирует их свободу [там же, с. 74]. Бренд становится «гиперсоциализированной, де-территориализированной фабрикой» [там же, с. 82] [перевод здесь и далее мой. – И. И.], что подчеркивает позицию этого автора относительно отчуждения в брендах. В более ранней работе, Арвидссон указывает на два вида эксплуатации потребителей в бренде. С одной стороны, количественное время – время, проведенное в социальных сетях, магазинах и пр. С другой стороны, качественное время, то есть время общения, творчества, создания сообществ [5, с. 250-251].

Позиции Лури и Арвидссона можно считать современной разработкой марксова учения об абсолютной и относительной прибавочной стоимости, и, соответственно, о формальном и реальном подчинении труда капиталу. Бренд является, по их мнению, новой формой формального подчинения капиталу исходя из того, что рабочие-потребители «работают сверх необходимого рабочего времени, но не для себя, а для других» [1, с. 5], не только по причине отсутствия собственности на средства производства идентичности (культуры и пр., воспроизводимых в качестве товара капиталом), но и потому что их труд распространяется за пределы исключительно трудового пространства, то есть, другими словами, различие между трудовым и не-трудовым временем-пространством уже не актуально. Поэтому величина прибавочного труда обусловлена любым актом общения и творчества. С другой стороны, реальное подчинение труда капиталу происходит благодаря технологической революции – медиатизации, то есть возникновению возможности постоянного «сейчас», режима «реального времени», непрерывного обмена информацией, коммуникации, в независимости от пространственных ограничений, а значит непрерывного процесса труда. То есть, капитал технологически подчиняет любое время процессу производства прибавочной стоимости.

Д. Цвик и др. утверждают, что бренд рождает активного потребителя, чьи творческие потенции перенаправляются в товарное производство [33, с. 177]. Отсюда логика со-творчества (то есть, предоставление брендом платформы потребителям для их бескорыстного участия и помощи – от советов до дизайна) представляет собой явление, отмеченное печатью

експлуатації, поскільки споживач не тільки працює на бренд, але ще і платить за доступ до свого власному продукту [там же, с. 180]. Х. Ава і др. взагалі називають сучасне суспільство – **«со-творчим капіталізмом»**, поскільки в ньому стратегічною метою капіталу є контроль самодіяльності споживачів, їх творчості, підпорядкування їх комерційним цілям [8, с. 36].

Е. Комор безпосередньо використовує поняття відчуження і підводить своєрідний висновок означеної вище позиції дослідників. Він стверджує, що поскільки корпорації володіють всіма формами прояву творчості, то самореалізація можлива тільки в межах бренду. Тому споживач бачить ці форми природними і необхідними, отримує в них задоволення, але при цьому виробляє відчуження від дійсного творчості [11, с. 449-450]. Ось що пише Комор по цьому приводу: «Враховуючи марксове розуміння свободи, я заключаю, що поширення просьюмерів [т.е. споживачів, активно приймаючих участь в виробництві інтернет-контенту. – І. І.] в більшості своїй служить інтересам status quo. Звичайно, невелике кількість економічно привілейгованих і рефлексивних індивідів будуть брати участь в серйозних, творчих формах споживання-виробництва – формах, які знаходяться за межами виробничого процесу. В цьому відношенні, аспекти споживання-виробництва є потенційно подривними, дозволяючи меншості відноситися в цьому процесі первинно не до товарів / речей, але, незважаючи на це, до творчих учасників» [11, с. 453]. Таким чином, Комор визначає справжнє творчість як діяльність, спрямовану на безпосереднього адресата – іншого людину, а не на фетишистський світ брендів.

Що об'єднує всіх цих авторів? Те, що вони натуралізують споживача, наділяють його ізначальними якостями – творчий, вільний, самостійний, самореалізуючийся і пр. А в протилежність йому ставлять капітал, який прагне захопити і спотворити сутність споживачів. Споживач як ніби представляє спочатку поза капіталом (де? коли?), поза влади, а потім експлуатується, відчужається. Звідки ж тоді взялася ця чиста, «априорна» творча сутність споживача? Цей питання залишається без відповіді у прихильників позиції, яку можна визначити як «есенціалістську», тобто гіпостазуючу сутність людину, яка підлягає експлуатації капіталом.

Розглянемо іншу точку зору на цей предмет. Д. Цвик і Й. Оцалп пропонують осмислити не тільки відчуження творчості споживачів (в їхньому випадку – створення спільноти кондомініумів і лофтів), але і відчуження їх як визначених суб'єктивностей влади. Автори формують гіпотезу «біополітичного маркетингу», що включає в себе «стратегії суб'єктивності шляхом стимулювання споживачів розвивати себе як автономних і зацікавлених індивідів, вважаючих себе виразителями визначеного споживачього образу життя» [32, с. 247]. Концепція «виробничого споживання», викладена цими авторами, не зовсім прояснює момент афекту в виробництві раціонального суб'єкта. В цьому пункті з'являється можливість торкнутися концепцію Е. Хочсайд, яка досліджувала процес виробництва і відчуження емоцій у стюардес корпоративного бренду «Дельта Ейрлайнс». З її точки зору, емоції це не те, що знаходиться «всередині» нас, але те, що виробляється шляхом управління створенням необхідних фізичних реакцій в тій чи іншій ситуації, в тій чи іншій місцевості [14, с. 17-18]. Хочсайд створює вражаюче поняття – «правила емоцій» для опису конструктивного характеру останніх. Дійсно, працюючи в «Дельта Ейрлайнс», стюардеси зобов'язані дотримуватися визначених правил поведінки, повинні передавати своєю поведінкою визначені емоції і робити це, по можливості, щиро. Самі ці емоції і є «повідомленням» бренду споживачам, саме вони експлуатуються капіталом в праці стюардес [14, с. 118-120]. Якщо раніше можна було відокремити процес праці від результату праці, то тепер вироблена суб'єктивність робітничої («правила емоцій» «Дельта Ейрлайнс») виробляє суб'єктивність споживачів, афіціює їх для того, щоб вони обрали в наступний раз саме їх компанію.

Таким чином, перед нами інша позиція стосовно відчуження в брендах. Бренд виробляє визначену суб'єктивність (і робітника, і споживача), щоб її і експлуатувати. Таким чином, атрибути суб'єктивності, які є «есенціалістами» вважають

данными, в этой позиции считаются конструированными, созданными, поэтому логично назвать эту позицию «анти-эссенциалистской».

С одной точки зрения, сущность человека предзадана, с другой обусловлена брендом, его пространством, специфическим «ансамблем общественных отношений», генерируемых брендом. С точки зрения марксовской концепции отчуждения, «эссенциалисты» уделяют внимание процессу и продукту отчуждения (формы подчинения капиталу, вещные формы капитала в форме финансового капитала и пр.), а «анти-эссенциалисты» заинтересованы в самом субъекте-объекте отчуждения, который, по их мнению, определенным образом производительно сконструирован и подлежит отчуждению уже как носитель субъективных свойств, атрибутов, полезных для капитала. Все атрибуты, приписываемые рабочему-потребителю эссенциалистами – являются уже следствиями власти капитала, следствиями воздействия бренда. Более того, продолжая эту логику можно сказать, что тогда отчуждение в брендах начинается с отчуждения-произведения определенной субъективности. Без создания этой субъективности – будь-то через посредство моральных норм, или психологических и пр. – не будет ни участия в со-творчестве брендам, ни становления-себя-в-качестве-носителя-бренда, а значит, не будет и отчуждения. Однако это заявление является гипотезой до тех пор, пока она не будет доказана на фактическом материале.

*Критика этического понимания бренда.* Согласно А. Арвидссону, бренд необходимо рассматривать как платформу, организующую свободу потребителя в разнообразных формах деятельности для общей цели, в общем направлении между ним и брендом. Потребители не просто покупают бренд, но участвуют в этических отношениях организованных брендом, формируя свою жизнь согласно определенному образу и кодексу поведения. Именно благодаря «созданию» брендом этически значимых отношений, актуализируемых свободно, с точки зрения воли потребителей, и бесплатно для компании-бренда, производится прибавочная стоимость (например, время в социальных сетях монетизируется собственниками сетей посредством показа рекламы, то есть время внимания эксплуатируется без всякого денежного эквивалента для пользователей) [7, с. 269]. Хотя для Арвидссона очевидно несправедливое распределение средств, им все же делается неожиданное предположение о том, что «лучше всего, если компания сможет идти к «высшей цели», взяв на себя нравственную, экологическую или социальную задачу, которая бы подлинно управляла ее действиями: не только «продавать велосипеды», но «работать над созданием экологического транспорта» [7, с. 274]. Однако, очевидно, что такие пожелания вряд ли прекратят описанное Арвидссоном несправедливое распределение. Хотя концепция Арвидссона содержит критику по отношению к «обществу бренда» (термин М. Корнбергера), автор этой концепции все же желает его сохранить, прибегая к моральным укорам и благопожеланиям о «высшей цели». Однако «этическое» понимание бренда совершенно небезосновательно. Для того, чтобы узнать подлинную «этику» бренда следует обратиться к генеалогическому методу М. Фуко, который заключается в прерывании любых нарративов, в очуждении *настоящего* (в смысле времени и статуса), а также размельчении «больших» событий и понятий на мелкие, исторические проблематизации связки власти-знания.

Итак, в 1888 году У. Левер организовал в графстве Чешир маленький город под названием «Порт Санлайт» (с англ. – sunlight – солнечный свет) по одноименному названию мыла, производством которого он занимался. Этот город строился в соответствии с общественно-культурным движением «Город-сад», поэтому особое внимание было уделено садово-парковому благоустройству территории. Кроме улиц с домами для рабочих, были выстроены: художественная галерея, больница, техническое училище, поля для игры в крокет, общественные бани, церковь и пр. Все архитектурные строения были выполнены в готическом стиле, поскольку по мысли Левера (и здесь он соглашался со знаменитыми английскими просветителями Д. Моррисом, У. Раскиным и др.), только этот стиль нес в себе духовность и красоту. Левер считал этот город ячейкой Британской империи, и чем больше создавалось там комфорта и счастья, тем благополучнее, по его мнению, становилась империя. Чистота и здоровье рабочего населения была основной задачей Левера и причиной гордости за его страну: «Здоровая домашняя жизнь сделала Англию той, чем она является, и будущее Англии среди наций мира зависит от поддержания здоровой домашней жизни». Левер считал чистоту «цивилизующей миссией» («Мыло это цивилизация»), идеей Британской империи. Также



Левер уделял большое внимание эстетическому образованию рабочих, поскольку считал, что человек не умеющий разбираться и получать удовольствие от произведений искусства, не может считаться полноценным. Повышение образования среди рабочих, по мысли Левера, приведет к тому, что разница между классами исчезнет, поскольку прогресс и счастье нации станет главной, объединяющей идеей их жизни, а наличие свободного времени и обучения увеличат производительность труда [25, с. 130, 85, 82, 96, 93, 226].

Проект Левера «Порт Санлайт» необходимо осмыслить через понятие «управленчество» М. Фуко, которое означает воздействие на поведение, желание человека как объекта и субъекта этого изменения [24, с. 3-4] и характеризуется устройством безопасности. Задачей управленчества является создание благоприятных условий существования населения, то есть преумножение живого. Поэтому ее прямое вмешательство происходит лишь тогда, когда индивидом не используется свобода увеличения, улучшения жизни. С одной стороны, управленчество (в форме пастырства, (нео)либерального государства) производит пространство для лучшей жизни, а значит и свободу действовать на пользу лучшей жизни, но с другой стороны, пресекает всякие попытки не следовать правилам этого пространства [2, с. 117, 447]. Например, чтобы получить сертификат для участия в прибылях компании (profit-sharing scheme), рабочий должен был подписать соглашение, в котором он обязуется не «тратить время, труд, материалы, или деньги <...> и что он будет и далее следовать интересам Братьев Левер...». Сертификат будет аннулирован в случае «обвинения в безнравственности, халатности, нечестности, несдержанности, умышленном проступке, вопиющей неэффективности, (или) нелояльности к собственникам». После поддержки некоторыми рабочими забастовки в Мерсисайде в 1918 году сертификат для них был аннулирован. Также Левер предлагал рабочим обменять часть зарплаты на поддержание благосостояния «Порт Санлайт», объясняя это тем, что это будет полезнее чем, если рабочий сам потратит эти деньги на виски и жирный сыр. Таким образом, Левер распространял свою отеческую власть даже на то, чем питаются его рабочие. Строительство здоровых и чистых домов служило, по его мнению, средством для противостояния участию в дешевых и вредных развлечениях, алкоголизму и прочей безнравственности. Ко всему вышеупомянутому следует прибавить то обстоятельство, что официальный представитель мог в любое время проинспектировать соблюдение норм в домах рабочих [25, с. 133, 98, 137, 126]. Важно подчеркнуть, что Левер использовал свое благодетельное отношение к рабочим, городу для создания выгодного образа продукта. Об этом свидетельствуют проведение экскурсий по городу, приглашение публичных лидеров – короля Эдварда V, королевы Марии, короля Бельгии Альберта и др.

Подводя итог вышесказанному, можно утверждать, что Левер «разрезает» сгущенное, напряженное, конфликтное пространство и время жизни рабочего. Свободное время операционализируется пространственно, посредством эстетизации и морализации жизненного пространства рабочего. Благодаря управленческим процедурам Левер не только создает пространство для свободы (и свободного времени) рабочего, но также и новую субъективность рабочего, связывая ее с нравственно-этическими обязательствами, медицинскими нормами, национально-патриотическими интересами, тем самым «разрешая» классовый конфликт. Действительно, Левер деполитизировал рабочие интересы, перенаправив их в сферу домашних забот и норм жизни среднего класса. Ему удалось совместить экономические интересы и этические требования (использованные в качестве рекламы бренда), а значит, он произвел то, что стало функционировать впоследствии как бренд.

Именно в конце XIX века возникает бренд как особая форма отчуждения. Главным завоеванием капитала становится деполитизация рабочего через его этическую субъективацию. Поэтому не только логично, но также исторически верно анализировать бренд как форму отчуждения в контексте отчуждения-производства определенной, социально и классово полезной субъективности рабочего (рабочего как носителя бренда, рабочего как потребителя). В данный период самым главным средством такой субъективации была мораль, а медицина и эстетика выступали как средства. Исходя из этого необходимо назвать этот этап *этической формацией бренда*, но при этом понимать, что и по сей день осуществляется этическая субъективация рабочих – вспомнить хотя бы концепцию социальной ответственности компаний (corporate social responsibility), их экологических и социальных инициатив и пр.



Таким образом, можно утверждать, что в форме бренда явлена новая форма фетишизма, бренд фетишизма. *Капитал персонализируется до уровня бренда, представляет собой личную, социально и морально прогрессивную организацию, а рабочий овеществляется в качестве носителя-вещи (с определенными свойствами), доказывающего моральность бренда-капитала всей своей жизнью.* Бренд-фетишизм по видимости преодолевает отчуждение между людьми в форме классов, выражающемуся, по словам Маркса, в системе всеобщей полезности (*allgemeinen Nützlichkeit*), которую распространяет капитал на природу и человека, эксплуатируя их (*allgemeinen Exploitation*) в качестве средства для своего накопления [19, с. 324]. Однако для более детального выяснения характера этого фетишизма необходимо обратиться к политическим предпосылкам бренда.

Более всего политическая обусловленность возникновения этической формации бренда видна в США, где на протяжении только последнего десятилетия XIX века произошло более 20 тысяч забастовок: «Собственники прогрессивной Америки столкнулись с беспрецедентной рабочей агитацией, профсоюзным движением, высоким уровнем текучки кадров, сокращением рабочей силы, публичной враждебностью, и возможностью вмешательства социальных инициатив государства в их деятельность» [28, с. 65]. Уже к 1914 году меры, направленные на повышение благосостояния рабочих были приняты 1500 компаниями по всей стране [там же, с. 52]. В 1904 году рабочие «Нэшнл Кэш Реджистер Компани» имели в своем распоряжении библиотеку, клуб, детский сад, столовые, комнаты отдыха, занятия по искусству, танцам, английскому языку, истории, вязанию, комнаты для массажа, чистые, вентилированные, светлые рабочие места и пр. Джон Паттерсон, собственник этой компании, один из первых понял, что благодетельность по отношению к рабочим окупится большей лояльностью, а значит большей производительностью [там же, с. 67]: «Дайте человеку хорошую атмосферу, и вы получите хороший труд взамен» [цит. по: 28, с. 70].

Облагораживание и эстетизация пространства труда и отдыха, обеспечение жильем, морализация и медиализация поведения рабочего, а также создание условий для контролируемого проведения свободного времени внутри корпоративных заведений и во время праздников, воспитание детей, обучение женщин кухонному убранству – все это было общим для промышленного патернализма в Америке, для этической формации бренда. Частый уход работников из компаний, которые не осуществили меры по увеличению благосостояния, а также принятие участия в прибылях компании (более 80% рабочих) является доказательством распространенности и популярности этих мер [там же, с. 80-94, 201, 202].

Следует отметить, что этическая субъективация рабочих была необходима для того, чтобы они в непосредственном контакте с потребителем несли определенный образ компании, транслировали им ценности компании. Как говорил президент «Бостон Эдисон», Чарлз Эдгар: «Каждый из вас встречает <...> клиентов или возможных клиентов. Какими они вас увидят, улыбающимися или мрачными, так они будут оценивать нас как целое» [цит. по: 28, с. 58]. Более того, на национальном уровне проходила пропаганда реформы благосостояния рабочих благодаря Путешествующей Выставке Работ направленных на Благосостояние, по всей стране распространяла результаты прогрессивных, социальных экспериментов капиталистов [там же, с. 100-101]. По иронии истории то, что было для капиталистов поражением от пролетариата, стало (временным) условием победы над ним. Революционизирование пространства посредством морализации и эстетизации использовалось корпорациями для рекламирования самих себя, создания корпоративного образа, убеждения общества, рабочего класса и самих себя в достижении социального мира.

Однако жесткая нравственная, медицинская дисциплина не могла не вызывать сопротивления среди рабочих. Так, на фирме «Мэйни» социальному секретарю – так назывались инспекторы компаний – рабочие женщины не позволили проверить чистоту их жилищ, ссылаясь на то, что они чисты [там же, с. 217]. Поскольку любое проявление нелояльности наказывалось лишением доступа к социальным услугам, рабочие осознавали – насколько недолговечной является благосостояние, дарованное капиталом. Участники забастовок, выступающие с требованиями повышения зарплаты вместо социальных услуг, уменьшения рабочего времени сурово карались капиталистами [там же, с. 220-221].

Здесь крайне уместно упомянуть различие, проведенное Славоем Жижекком, относительно поступка и действия: «Поступок отличается от активного вмешательства

(действия) тем, что он радикально трансформирует носителя (агента): поступок это не просто то, что Я «совершил» – после поступка Я буквально «не такой же, как был раньше» <...> в своем фундаментальном измерении, он [поступок. – И. И.] всегда отрицателен, то есть, это поступок уничтожения, стирания – мы не только не знаем, что из него выйдет; его конечный результат вообще не значим, вторичен по отношению к НЕТ! чистого поступка» [31, с. 44]. Таким образом, поступок парадоксально заключается в неделании того, что требуется в данном символическом (как пишет Жижек) порядке, то есть в выключении из него, в невыполнении правил и форм субъективации, становления собой в нем. При бренд-капитализме, когда главной задачей власти является субъективация рабочего, именно НЕТ! рабочего нормам жизни, которые легитимирует капитал, является выражением сопротивления символическому порядку бренда. О том же пишет и Александр Паулссон, исследуя сопротивление работников современных ресторанов фаст-фуда: «...сопротивление касается более всего сопротивления себе от осуществления определенных действий в определенное время, и сопротивлению себе от пребывания в определенной позиции в определенное время <...> сопротивление это сопротивление себе по поводу того, кем быть и что делать, в ситуации, когда каждый «свободен» это делать (resistance is about resisting oneself from being and doing what one is 'free' to do.) [21, с. 133]. Поэтому сопротивление медиализации рабочими первых брендов является специфически современной формой сопротивления, НЕТ! корпоративным формам субъективности, капиталистическим формам жизни. В таком сопротивлении происходит дефетишизация субъективности, расстройство полезной формы субъективности, а значит и сопротивление отчуждению, хотя и не преодоление его.

Таким образом, подводя итоги этической формации бренда необходимо сказать, что морализация и деполитизация рабочего стала первым шагом в создании капитализма бренда, капитализма, в котором политическая проблематика обретает контролируемое публичное (корпоративные праздники и развлечения) и личное (дом, квартира) пространство. Этическая формация бренда проясняет экологическую направленность современных брендов (sustainable brands), их борьбу с бедностью и другими бедствиями, даже с правами интеллектуальной собственности в интернете (Google, Facebook и др.). Пассивность повседневности избавляется от виновности [ср.: 9, с. 36] потреблением этических брендов.

Поэтому совершенно нельзя согласиться с Адамом Арвидссоном относительно «высших целей» для бренда. Как показывает генеалогия бренда, «высшие цели» выдвигались и достигались в рамках капиталистического порядка, не выходя и не претендуя на выход за пределы последнего. Отсюда, если и критиковать власть компаний-брендов (что пытается делать Арвидссон), а, следовательно, и искать решения кризисных последствий их существования посредством отношения *cum grano salis* к языку, на котором «говорит» сам бренд, а также к тем техникам, которые служат его воспроизведению. Это возможно сделать только благодаря генеалогическому исследованию, начатки которого были представлены ранее.

*Критика психологического понимания бренда.* Это же замечание касается также мыслей М. Корнбергера о возникновении бренда в его книге с красноречивым названием «Общество бренда»: «Тэйлор иногда называл рабочих «руками» – он понимал их только как способность делать вещи, а не как людей, которые приносят ценности и эмоции с собой. Элтон Мэйо и Хоторнские эксперименты изменили эту картину. Приобретя опыт в клинической психологии и в лечении контуженых солдат Первой мировой войны, Мэйо <...> увидел в экспериментах, что индивидуумы следуют «логике чувства», а не только бессердечной «логике расчета и эффективности» менеджмента <...> Бренды возникли как новая сила в этой трансформации. В начале бренд был методом контроля подсознательного потребителей; это то, чему научился Бернес у Фрейда. Теперь бренд должен осуществить внутренне то, что он так отлично сделал внешне: создать подсознательные паттерны, которые обусловят поведение. Культура это значение, но она в большинстве своем бессознательна и скрыта. Бренд становится средством для доступа и управления значением» [16, с. 117-118]. Ясно давая понять читателю свою симпатию к фуконианской концепции управленчества [там же, с. 117, 197, 199 *passim*], Корнбергер не критически подходит к психологическому объяснению бренда, тем самым забывая о духе проекта Фуко – лишить науку статуса деполитизированной истины. Корнбергер объясняет внутренний бренд (становление рабочих как носителей бренда) ссылкой на

психологию, совершенно не разбирая генеалогический контекст связи бренда и психологии. Отсюда необходимость генеалогически отнестись к психологическому объяснению бренда.

Согласно Н. Роузу – британскому последователю Фуко, психология «не совокупность абстрактных теорий и объяснений, но «интеллектуальная технология», способ сделать видимым и познаваемым определенные характеристики людей, их поведения, а также их отношений с другими» [24, с. 11-12]. В обществе управленчества, в (нео)либеральном обществе, власть осуществляется не вопреки индивиду, не через насилие над ним, подавление, заключение, но через его свободу, реализовать которую человеку помогает психология. Поэтому понятие свободы психологизируется и представляется как свобода выбора, свобода самореализации, достижения успеха и пр. Таким образом, любые социальные практики, от воспитания детей до политической борьбы, транслируются через психологический аппарат. Психология делает видимым, производит новую объективность: личность, человека «вообще», постулируя свой авторитет в сфере знания человека посредством различных техник просчитывания, вписывания, классификации [там же, с. 37]. «Современная либеральная личность «вынуждена быть свободной», конструировать все аспекты своей жизни как результатов выбора среди определенного числа вариантов. Каждый атрибут личности реализуется через решения, принятые в терминах мотивов, потребностей, стремлений самой личности», – пишет Роуз [23, с. 101] [подчеркивание мое. – И. И.]. Таким образом, для Роуза психология позволяет современному индивиду свободно, ответственно и рационально принимать решения, делать выбор [там же, с. 155].

Здесь необходимо отметить, что, если смысл свободы в XIX веке понимался политически и заключался в изменении самих условий существования человека, которые мешали его свободе, то психологически понимаемая свобода переносит фокус на изменение человеком отношения касательно тех или иных обстоятельств, поиску наиболее полного самовыражения себя, не изменяя, не подвергая сомнению status quo.

Обратимся к затронутому Корнбергером переходу от тэйлоризма к психологии, к Мэйю. Иллюстрацией такого перехода будет деятельность Х. Мюнстерберга. Как было показано ранее, этическая формация бренда не затронула процесс труда, но трансформировала в большей степени условия труда и жизни рабочего, превратив его в добропорядочного, морального гражданина и носителя бренда. Капиталистический процесс труда в начале XX века в Америке подчинялся принципам, выдвинутым Ф. Тэйлором, по механизации и операционализации труда, расчленению сложных трудовых операций на простые (вычисление времени на осуществление операции и подгонка рабочих под норму), на дальнейшее разделение труда. Впрочем, такой процесс является закономерным при капитализме, как это показал Маркс, связав его с «производством относительной прибавочной стоимости». Таким образом, по мысли Тэйлора, можно было существенно повысить производительность и заинтересовать рабочих соответственным повышением зарплаты. Однако, чрезвычайная эксплуатация рабочих в процессе труда и морализация рабочих вне труда являлись главными причинами забастовок и после Первой мировой войны. Это обусловило кризис внешнего влияния на рабочего. Необходимо было воздействовать на него по-другому. Х. Мюнстерберг предложил уже опробованную во время войны технику – тесты интеллекта на предмет того, подходит ли рабочий к данному виду труда или нет. Таким образом, причина недовольства, усталости, скуки и пр. находилась не в процессе труда, но в ментальном отношении к труду самого рабочего, и поэтому, подобрав соответствующее ментальное устройство рабочего к соответствующему месту труда, можно было решить эту проблему [15, с. 107]. Член ССРА Т. Кэлли «и его сотрудники в поле психологии таким образом определяли новую управленческую проблему – определение «лучшего места» для каждого человека <...> Мысль о том, что каждый [психолог. – И. И.] сможет определить «лучшее место» для любого человека поддерживала представление о том, что промышленное недовольство было результатом плохой адаптированности индивидуума в труде, нежели чем большими структурными проблемами» [там же, с. 173-174]. Большевистская угроза и всеобщие забастовки в Сиэтле и Бютте в 1918 году решительно выдвинули проблему рабочего класса на первый план [там же, с. 189]. Как сообщает М. Вайтельс, «В июле 1922, двадцать два крупных концерна в Германии обзавелись своими собственными психологическими лабораториями» [29, с. 209]. Действительно, Мюнстерберг предложил осмыслить проблему

производительности вместе с проблемой благополучия рабочего. Психологические тесты сделали видимыми, познаваемыми индивидуальные различия людей с точки зрения их интеллектуальных, физических, физиологических особенностей. Проблема отчуждения впервые была осмыслена как психологическая проблема, которую можно решить психологическими методами [\* 1].

Если этическая формация бренда осуществляется посредством морализации поведения и жизни рабочих, становления их в качестве послов бренда, канализации их идентичности в домашние заботы, то психологическая формация бренда (если угодно ее так назвать) работает через посредство особенностей самого рабочего, через исследование его способностей, не угрожая при этом его свободе. Капитал лишь предоставляет место для наилучшей реализации человеческого потенциала. Поэтому проблема текучести кадров решалась посредством наиболее удобного приспособления «пси-аппарата» рабочего к месту его труда. Бренд действительно предоставляет собой особого рода «платформу» (Лури) для реализации психологической свободы. Это «пси-свобода» заключается в выборе лучшего «места» для своего применения внутри капиталистического предприятия. Психологизация – как процесс превращения непсихологических явлений, в данном случае политэкономических, в психологические – трансформирует процесс труда, делая его более человеческим, более удобным для рабочего. При этом психологизируется сам рабочий, представляя собой совокупность пси-феноменов, с которыми можно и нужно работать для увеличения эффективности, с целью нахождения своего «места» в этом мире (капитализма брендов). В психологизации, таким образом, сворачивается политический процесс преодоления кризиса производительности и лояльности рабочего при капитализме.

Психологизация создает «ментальное пространство» жизни индивида (поведение, интеллектуальный уровень и пр.) для нормализации, адаптации к существующему положению вещей. То есть все дело заключается в модуляции своим «ментальным пространством», изменении своего отношения, а не изменении самих отношений. Другими словами, производится «истина» о нормальном индивиде, которая затем становится внутренней, произведенной самим индивидом «истиной» о нем самом. Отсюда важность психотерапии как средства рационализации, приведения к норме индивида, проговаривания «истины» о себе и о других (к чему обратиться затем Э. Мэйо). Психология дает язык, создает пространство «внутри человека» для реализации (психологической) свободы в современном обществе управления.

Исходя из вышесказанного, принимая не критически психологическую интерпретацию бренда, М. Корнбергер уже включает свою концепцию в дискурс современной власти, то есть мыслит бренд на том языке, в котором явлено насилие конкретно-исторической ситуации. В этом пункте проявляется позитивизм Корнбергера по отношению к психологии, что делает невозможным всякую серьезную критику бренда.

*Бренд как форма аффективного управления.* Можно ли помыслить бренд так же, как Роуз концептуализирует психологию, то есть представить себе, что индивид рационально выбирает и воспроизводит психологические знания, становится пси-субъектом так же, как он выбирает и воспроизводит, становится последователем бренда? Можно ли помыслить любовь, страх, ненависть и другие чувства, которыми обрастают повседневность пси-субъекта и потребителя бренда как предметы выбора, как рациональные техники (если учесть пример с «правилами чувств», которые описывала Хоччайлд)? Обратимся к следующему историческому примеру. В 1889 году Г. Бахльзен основал Ганноверскую фабрику кексов. Будучи знакомым с американской практикой рекламы, ведения коммерческого предприятия и постоянно заимствуя опыт из Нового Света, Бахльзен решил использовать самые современные разработки в своем деле. Он дает название кексам «Лейбниц Кекс», тем самым отсылая к тому, что эти кексы из Ганновера, который является родиной великого философа Готфрида Лейбница. Новшеством было то, что для создания запоминающейся торговой марки («прыгающая лошадь») и разработки дизайна упаковки для кексов он нанимает парижских художников. Для Бахльзена все эти нововведения были необходимы, поскольку, заручившись авторитетом психологии, он понимал, что именно так можно создать устойчивый, запоминающийся образ своего товара, и вполне отдавал себе отчет в том, что потребителем руководит не разум, а эмоции. Эти кексы, по его мнению, будут покупаться не столько потому,



что они кексы, сколько потому, что они «Лейбниц кекс» Бахльзена. Он использовал рекламу во всех возможных местах – от газет до железнодорожных купе. Во время первой мировой войны Бахльзен поставлял свои кексы на фронт, а в мирное время поставлял кулинарные книги на дом [27, с. 97, 99, 100, 104, 106].

Бренд имеет дело с убеждением, с соблазном, а не с разумом – это первый постулат возникшей в начале XX века психологии рекламы. Пионер этого направления У. Скотт пишет следующее: «Больше всего вкус зависит от чувства и воображения. Понравится ли мне еда или нет, часто зависит от того, что я подумаю о еде, прежде чем я ее попробую. В этом шанс для рекламодателя. Он способен повлиять на меня, чтобы я купил товары, а затем его *реклама может создать во мне вкус к товарам после того, как я их купил*. Будет ли это по вкусу «свинина» или «индейка» зависит не только от момента, когда ты действительно попробуешь, но также от эффективности рекламы в создании благоприятной атмосферы» [26, с. 198] [курсив мой – И. И.]. Поэтому и психология, и бренд (можно сказать шире, и власть) реализуется не посредством рациональной процедуры субъективации со стороны, скажем, потребителей, но через аффект, то есть благодаря допредикативному, досознательному, эмоциональному внушению, убеждению, пафосу и риторике. Однако эту не-рациональность следует понимать через метафору Фуко о «положительном бессознательном знания» [12, с. xi-xii], избегающее внимания ученого, но при этом входящее в его теорию. Это «положительное бессознательное» работает не через приписывание субъекту определенных свойств, но через выведение этих свойств из пространственной диспозиции. У П. Бурдьё есть понятие «габитуса» как несознательной предрасположенности к определенному отношению, поведению, деятельности, исходя из обретенного культурного, экономического и пр. капиталов [10, с. 101-102]. Такого же рода явления описывает и Фуко, анализируя места презервации, консервации болезней, ненормальности. Фуко пишет, что люди на уровне телесности боятся заражения в больницах, определенным образом смотрят, переживают болезнь и больных. Одним словом, не-рациональность власти, бренда, психологии заключается в том, что они все действуют через определенные устройства пространства, а также совершенно «щедрое» (по меткому выражению Роуза) распространение своих знаний, техник по всему социальному телу. Желая или не желая, индивид принимает определенные субъективные позиции, субъективируется в определенном пространстве. Аффективность здесь проявляется как следствие власти-психологии-бренда на микроуровне телесных расположений.

Например, главным местом производства потребителя, становления потребителя в конце XIX – начале XX века являлся универмаг [\* 2]. В универмаге процветал шоплифтинг (мелкое воровство). Что же вызывало у женщин, которые в большинстве своем могли позволить себе купить товар, склонность к воровству? Врачи в конце XIX века сетовали на особую физиологическую конституцию женщины – месячные циклы, беременность, климакс, – все эти явления вызывали, по их мнению, помрачение рассудка и, поэтому, они могли импульсивно присвоить тот или иной предмет [\* 3]. Дело в том, что устройство универмага отличалось от всех прежних форм пространства потребления тем, что между человеком и предметом желания не было никакой границы (прежде, продавец показывал товары по просьбе покупателей, ища их в ящиках, на складе). Универмаг представлял собой огромное, просторное, светлое, вентилированное вместилище магазинов, кафе, ресторанов, мест, где можно было просто отдохнуть, почитать, расслабиться. Поэтому вторым отличием являлось отсутствие необходимости покупать, свобода человека просто блуждать, отдыхать, совершать променады, смотреть на красивые вещи. Далее, универмаги представляли собой огромное скопление товаров выставленных на обзор людям. Третье существенное различие - это окна, через которые можно было посмотреть на товар. Все, что находилось в универмаге, подчинялось принципу прозрачности, доступности и непосредственного телесного контакта с товарами, а также, соответственно, возможность созерцания потребителей, потребляющих эти товары. Кроме визуального увеличения потребления (не только товары, но и потребление товаров – смотрение, выбор, примерка, касание и, наконец, покупка), была еще одна пространственная особенность универмага – массивное использование зеркал, которые виртуально увеличивали все происходящее зрелище. Для женщин из среднего класса, рабочего класса – а ведь именно они являлись завсегдатаями универмагов – это место представляло собой дешевый способ развлечься, побыть там, где нет домашнего, бытового принуждения.



Именно пространственная практика универмага соблазняет женщин к потреблению, производила из них потребителей.

Универмаг это утопия, место без капитализма, где нет классовых и всех прочих различий, где все едины в счастливом потреблении. Тотальная прозрачность и отсутствие видимых и невидимых преград на пути к желаемому предмету создавали иллюзию отсутствия обмена, денег, капитализма, иллюзию пространства, где все, что желаемо, присваивается без каких-либо ограничений. На уровне пространства производится прибавочное желание, выходящее за пределы собственно капиталистических возможностей его удовлетворения (если помыслить в пределе эту логику). Хотя во французском универмаге Гранд Магазин Дюфайель уже в конце XIX века широко использовались кредиты для покупки товаров [30, с. 2-3], а сегодня они распространены повсеместно. Прибавочное желание выходит за пределы доступного, рационального, просчитанного, поэтому кредитует потребителя, капитал кредитует свое собственное существование, постоянно воспроизводя эту логику. Поэтому универмаг это пространство, преодолевающее капитализм в рамках капитализма благодаря формуле: создание прибавочного желания (утопия контролируемого коммунизма) + кредитование = воспроизводство капитализма.

Доктор Вильгельм Штекель в начале XX века психологизировал женский шопинг, утверждая, что причиной такого поведения является неудовлетворенное сексуальное влечение, которое выражается в символическом акте совершения чего-то запретного и получения удовлетворения от него. По его мнению, женщины получают удовольствие сродни сексуальному от того, что они остались безнаказанными [3, с. 198].

Таким образом, свойства социального пространства превратились в свойства женщины, другими словами, не пространство соблазняет на воровство, но природа женщины. Это Маркс и называл фетишизмом – приписывание предмету социально-исторических качеств. Бренд-капитализм открывает новый вид фетишизма – фетишизм субъективности, который заключается в приписывании человеку качеств социально-капиталистического пространства, сращивании человека с социально конструируемой субъективацией. Далее этот фетишизм проявится в создании целой науки – психологии потребителя, где произойдет целокупная инверсия – социальное пространство будет мыслиться и производиться как ментальное пространство – потребитель желает, подражает и пр.

Если Фуко настаивает на том, что при неолиберализме биополитика означает полную экономизацию всех социальных отношений и превращение всех индивидов в рациональные и ответственные предприятия («человеческий капитал»), то технология психологии, этики, а вместе с ней и «общества бренда», обеспечивающая язык и техники свободы в современном обществе, отнюдь не являются рациональными, как это мыслит Роуз. Более того, следует согласиться с Дерекком Хуком [13, с. 217-218, 242-243], в том, что психология производит современную субъективность в качестве аффективной субъективности, а значит, именно благодаря этой аффективности осуществляется власть брендов (в качестве гипотезы, можно прибавить: финансовых рынков и политических выборов и пр.), а также только аффективность доставляет самые большие прибыли в современном капитализме, что видно хотя бы на примере стоимости брендов, в несколько раз превышающей фактическую стоимость компаний. Отсюда, проблематичным становится концепция «предпринимательского потребления» Детлева Цвика и Йесима Озалпа, заключающаяся в объединении рационального интереса и иррационального желания потребителя [32, с. 245-246], поскольку становление-потребителем (используя делезианский способ выражения), как и становление-женщиной, становление-пациентом и др., происходит не через рациональный и ответственный выбор, но благодаря аффективному производству «ментального пространства» «эмоций», «ценностей», «желаний», «болезней» и пр. в жизни индивида. Это производство, в свою очередь, проявляется в микрополитике любви, ненависти, надежды, брезгливости и пр. Таким образом, осуществляется редукция социального пространства дискурса (связки власть-знание) к «ментальному пространству» концепций, идей [17, с. 296], техник по (само)управлению и «освобождению» себя внутри существующего дискурса. Поэтому бренд следует определить как форму аффективного управленчества, функционирующего в сети микрополитических оснований повседневных отношений индивидов к себе и другим посредством интериоризации определенных видов дискурсивной, аффективной риторики производства идентичности.

Капитал посредством бренда создает условия для производства субъективности, которая и подчиняется эксплуатации. При этом труд по созданию этой субъективности не оплачивается рабочему, потребителю, а, следовательно, является источником прибавочной стоимости (непосредственная монетаризация этой прибавочной стоимости произойдет лишь в 1980-х гг.). Но главным образом бренд обеспечивает капиталу политическое господство посредством этического и психологического дискурсов, создавая комплексы деполитизированного пространства «внутри» и вне индивида.

*Вывод.* Концептуальный персонаж «общества бренда» можно представить в образе игрока в азартные игры. Согласно Г. Рейт, его характеризует навязчивое повторение одних и тех же действий, одного и того же потребительского выбора с жадной выигрыша, с упованием на удачу. Более того, игрок подрывает основы капиталистического порядка: не желая работать, он отрицает этику труда, а значит, и всякие «нормальные» семейные отношения, надеясь перевернуть социальную иерархию (бедный станет богатым). Игрок безразлично относится к деньгам, для него они лишь средство, цена за безумные переживания [22, с. 34, 36, 37, 42]. Поэтому-то современное «общество бренда» существует благодаря кредитованию самого себя, с одной стороны, и постоянному «подстегиванию» потребителей аффективно производить свои идентичности, с другой. Само это аффективное производство, являясь деструктивным и антикапиталистическим по форме (игрок), нуждается в контроле и, более всего, в самоконтроле и ответственности, конструктивной активности потребителей, что, соответственно, уменьшает потребность в брендах. Ведь «как только люди начинают задумываться о том, сколько действительно стоят брендируемые продукты, способность брендов устанавливать премиальную цену, а, следовательно, производить финансовую прибыль устремится к нулю» [4, с. 57], а значит, сократится производство. Для «правильного» распоряжения потребительской свободой (и во избежание антикапиталистических форм жизни) организуется целая теория и практика «со-творчества» брендов и потребителей в различных регулируемых пространствах игры, свободы, творчества (например, веб-соревнование на лучший дизайн бутылки пива Heineken [20]), а чтобы избежать сокращения производства происходит ре-колонизация Африки и Ближнего Востока по образу и подобию западных «обществ бренда». Но остается под большим вопросом, – сможет ли аффективное производство субъективности совладать с присущими капиталистической экономике границами (прибавочная стоимость, кредитная система).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. «В сфере эксплуатации уличного транспорта также приобрело широкое распространение использование тестов, особенно в выборе мотористов. Отчет, сделанный Большими Берлинскими Трамваями, показал уменьшение числа серьезных происшествий с 42 до 29 на 1,000,000 километров, снижение на 50 % длительности обучения и значительное уменьшение в использовании напряжения и стоимости починки после введения психологических тестов, улучшения метода обучения и изменения в организации, основанные на психологических принципах. Согласно Доктору Пиорковскому экономия составила более 12,000,000 марок (июль, 1922) за один год» [29, с. 217-218].

\* 2. Описание универмага позаимствовано из исследования Элейн Эбельсон [3].

\* 3. Однако как нельзя обнаружить атомы меновой стоимости в анализе вещества товара, например, в хлебе, так же невозможно обнаружить склонность к шоплифтингу (или, как в духе времени называли это поведение врачи, клептомания) из анализа женской физиологии.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К. Экономическая рукопись 1861-1863 годов / Карл Маркс; [пер. с нем.] // Маркс К. Сочинения К. Маркса и Ф. Энгельса: [изд. 2-е]. – М.: Политиздат, 1980. – Т. 48. – 684 с.
2. Фуко М. Безопасность, территория, население. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1977-1978 уч. году / М. Фуко; [пер. с фр. Ю. Ю. Быстрова, Н. В. Сулова, А. В. Шестакова]. – СПб.: Наука, 2011. – 544 с.
3. Abelson E. S. When ladies go a-thieving: Middle-class shoplifters in the Victorian department store / E. S. Abelson. – Oxford University Press, 1989. – 292 p.

4. Andjelic A. From Brands to Behaviors: A Sociology of Attachment in the Age of Digital Media / A. Andjelic. – Columbia University, 2010. – 197 p.
5. Arvidsson A. Brands. A critical perspective / A. Arvidsson // Journal of Consumer Culture. – 2005. – Vol. 5. – № 2. – pp. 235-258.
6. Arvidsson A. Brands. Meaning and value in media culture / A. Arvidsson. – London & New York: Routledge, 2006. – 168 p.
7. Arvidsson A. Ethics and value in customer co-production / A. Arvidsson // Marketing Theory. – 2011. – Vol. 1. – № 3. – pp. 261-278.
8. Awa H. Co-creationist Capitalism: A Corporate Architecture of Competitive Advantage / H. Awa, D. Maclayton, B. Emecheta // International Journal of Business and Social Science. – 2011. – Vol. 2. – № 8. – pp. 33-43.
9. Baudrillard J. The consumer society: Myths and structures / J. Baudrillard. – Sage, 1998. – 208 p.
10. Bourdieu P. Distinction: a social critique of the judgement / P. Bourdieu. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1984. – 613 p.
11. Comor E. Digital prosumption and alienation / E. Comor // Ephemera. – 2010. – Т. 10. – № 3-4. – pp. 439-454.
12. Foucault M. The order of things / M. Foucault. – Routledge, 2002. – 422 p.
13. Hook D. Foucault, Psychology and the Analytics of Power / D. Hook. – Palgrave Macmillan, 2007. – 301 p.
14. Hochschild A. The managed heart: Commercialization of human feeling / A. Hochschild. – University of California press, 2003. – 327 p.
15. Kimmel J. Creating «A Real Science of Human Relations»: Personnel Management and the Politics of Professionalism / J. Kimmel. – Johns Hopkins University Press, 2000. – 335 p.
16. Kornberger M. Brand Society. How brands transform management and lifestyle / M. Kornberger. – Cambridge University Press, 2010. – 308 p.
17. Lefebvre H. The Production of Space / H. Lefebvre. – Wiley-Blackwell, 1991. – 454 p.
18. Lury C. Brands: the logos of the global economy / C. Lury. – London & New York: Routledge, 2004. – 173 p.
19. Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie / K. Мархю – Berlin.: Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe. – Band 42. – 1983. – 875 s.
20. Nicholls E. Heineken launches open innovation platform: [електронний ресурс] / E. Nicholls. – Режим доступа: <http://www.corpcommmagazine.co.uk/news/2324-heineken-launches-open-innovation-platform>.
21. Paulsson A. Resisting self-management? On the possibility of dissolving oneself in fast food restaurants: [електронний ресурс] / A. Paulsson // Ephemera. – 2011. – Vol. 11. – № 2. – pp. 122-137. – Режим доступа: <http://ephemeraweb.org/journal/11-2/11-2paulsson.pdf>.
22. Reith G. Gambling and the Contradictions of Consumption. A Genealogy of the “Pathological” Subject / G. Reith // American Behavioral Scientist. – 2007. – Vol. 51. – № 1. – pp. 33-55.
23. Rose N. Inventing Our Selves: Psychology, Power, and Personhood / N. Rose. – New York: Cambridge University Press, 1996. – 236 p.
24. Rose N. Powers of Freedom. Reframing Political Thought / N. Rose. – Cambridge University Press, 2004. – 321 p.
25. Rowan D. Imagining Corporate Culture: The Industrial Paternalism of William Hesketh Lever at Port Sunlight, 1888-1925 / D. Rowan. – Louisiana State University, 2006. – 261 p.
26. Scott W. The Psychology of Advertising. A Simple Exposition of The Principles of Psychology In Their Relation to Successful Advertising / W. Scott. – Boston: Small, Maynard & Company, 1913. – 280 p.
27. Sherayko G. The New Consumerism in Weimar Germany / G. Sherayko. – Indiana University, 1996. – 280 p.
28. Tone A. The business of benevolence: Industrial paternalism in progressive America / A. Tone. – Cornell University Press, 1997.
29. Viteles M. Psychology in Business-In England, France and Germany / M. Viteles // Annals of the American Academy of Political and Social Science. – 1923.– Vol. 110. Psychology in Business. – pp. 207-220.

30. Wemp B. The Grands Magasins Dufayel, the working class, and the origins of consumer culture in Paris, 1880-1916 / B. Wemp. – Montréal: McGill University, 2010. – 282 p.
31. Zizek S. Enjoy Your Symptom! Jacques Lacan in Hollywood and Out / S. Zizek. – Routledge, 2001. – 256 p.
32. Zwick D. Flipping the Neighborhood: Biopolitical Marketing as Value Creation for Condos and Lofts / D. Zwick, Y. Ozalp // Inside Marketing. Practices, Ideologies, Devices / [ed. By D. Zwick and J. Cayla]. – Oxford University Press, 2011 – pp. 234-257.
33. Zwick D. Putting Consumers to Work. Co-creation and new marketing govern-mentality / D. Zwick, S. Bonsu, A. Darmody // Journal of Consumer Culture. – 2008. – Vol. 8. – № 2. – pp. 163-196.

УДК 130.3

*Пивоварська К. С.*

*Полтавський національний педагогічний університет ім. В. Г. Короленка*

### **СОЦІАЛЬНА ІНЖЕНЕРІЯ ВІРТУАЛЬНИХ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ**

У статті робиться спроба пояснити механізми, які дозволяють віртуальним соціальним мережам стати дієвим механізмом соціальної інженерії. Вони засновані передовсім на силі слабких зв'язків, особливій структурі, яка дозволяє через обмежену кількість посередників зв'язуватися із великою кількістю осіб. Також визначаються межі такого впливу та можливі загрози з боку віртуальної реальності соціальних мереж. Особливе місце у їх діяльності займають дії держави, яка намагається як уникнути небезпек для своєї діяльності, так і використати потенціал мереж на свою користь.

**Ключові слова:** віртуальні соціальні мережі, Інтернет, соціальна інженерія, слабкі та сильні зв'язки, теорія шести рукокутискань.

В статье делается попытка объяснить механизмы, которые позволяют виртуальным социальным сетям стать действенным механизмом социальной инженерии. Они основаны прежде всего на силе слабых связей, особой структуре, которая позволяет через ограниченное число посредников связываться с большим количеством людей. Также определяются пределы такого влияния и возможные угрозы со стороны виртуальной реальности социальных сетей. Особое место в их деятельности занимают действия государства, которое пытается как избежать опасностей для своей деятельности, так и использовать потенциал сетей в свою пользу.

**Ключевые слова:** виртуальные социальные сети, Интернет, социальная инженерия, слабые и сильные связи, теория шести рукопожатий.

The article tries to explain the mechanisms that enable virtual social networks become an effective mechanism for social engineering. They are based primarily on the strength of weak ties, a special structure that allows a restricted number of intermediaries to communicate with many people. Also define the boundaries of such effects and possible dangers of the virtual reality of social networking. A special place in their activities occupy government actions, which tries to avoid the dangers to their operations, and the potential of networks to their advantage.

**Key words:** virtual social networks, the Internet, social engineering, weak and strong ties, six degrees of separation.

*Актуальність* статті обумовлена перш за все тими подіями, що відбуваються у світі. Так звані «твітерні революції», незважаючи на те, вважати їх явищем позитивним чи негативним, успішно використовували віртуальні соціальні мережі для координації зусиль окремих людей. За допомогою таких спеціалізованих сайтів можна, наприклад, зібрати гроші на лікування чи привернути увагу до руйнації історичної пам'ятки. Сама практика повсякденного буття показує нам, що віртуальні соціальні мережі впливають на реальне життя та можуть змінювати його в залежності від цілей діючих суб'єктів.



*Метою* даної розвідки є проаналізувати можливості віртуальних соціальних мереж реально впливати на процеси, що відбуваються у суспільстві. Необхідно дослідити, чи є підстави говорити про якусь радикальну зміну взаємодії суспільства та влади, окремої людини та групи людей. Для вирішення цієї задачі нам необхідно виконати такі *завдання*: проаналізувати теорію соціальної інженерії; виявити особливості взаємодії людей, об'єднаних віртуальною мережею; виявити можливі наслідки такої взаємодії та межі впливу на суспільні процеси.

*Ступінь розробки* теми можна вважати в цілому задовільним. Сама теорія соціальної інженерії розглядалася К. Поппером. Становлення та розвиток суспільства на мережевих засадах розглядає М. Кастельс. Взаємодію людей у віртуальних соціальних мережах аналізують М. Фрейзер та С. Дутта. Проблеми демократії та вільного розвитку людини вивчають такі вчені, як Д. Белл, В. Іноземцев, І. Ейдман. Філософські аспекти такого типу взаємодії розкриті у працях Ж. Бодрійяра. Правові та економічні аспекти поширення віртуальних соціальних мереж відображені у працях М. Л. Кац, К. Шапіро, А. Шадріна, Е. Войніканіс, М. Якушева. З вітчизняних дослідників корисними виявилися розвідки таких авторів, як Г. Батюк, О. Дзьобань, Е. Смерічевський.

*Наукова новизна* роботи полягає у спробі осмислити комплексно можливість та межі впливу віртуальних соціальних мереж на суспільне життя, пояснити, яким чином у їх середовищі виникають рухи, які механізми роблять мережеву взаємодію такою ефективною, а які, навпаки, гальмують їх можливості.

Теорія соціальної інженерії була детально розроблена Карлом Поппером. На противагу історизму, який проголошує незмінність та об'єктивність законів історії, соціальна інженерія твердить про залежність нашого майбутнього від нас самих. Він стверджує, що окремі, незначні з першого погляду кроки можуть призвести до суттєвого покращення нашого життя. Поппер є послідовним прихильником інституціонального підходу: нормальний розвиток суспільства забезпечується не волюнтаристськими діями окремих яскравих особистостей, а взаємодією легітимних соціальних інститутів. Проте його теорія не тільки не заперечує впливу людей на історичні процеси, а навпаки, підкреслює необхідність для кожної людини діяти хоча би у своєму невеликому секторі.

В демократичному суспільстві поєднуються інституціональний та персональний підходи: суспільні інститути змінюються виключно доброю волею громадян через ненасильницькі дії [9, с. 47]. Таким чином, кожен може взяти участь у формуванні спільного майбутнього, але не як агресивний лідер, а як добропорядний громадянин, що виконує свої громадські обов'язки. Типовим виявом інструментів зміни є, наприклад, вибори. Таким чином, історичний процес визнається не жорстко детермінованим невмолимими законами, а залежним лише від дій самих людей.

Теорія соціальної інженерії дотична до теорії віртуальних соціальних мереж. Вона дає розуміння механізмів впливу окремих учасників мережевої комунікації на певні важливі процеси та явища. Проте дієвість мережевої комунікації забезпечує ще одне явище під назвою «сила слабких зв'язків».

Взаємини між людьми можна умовно поділити на дві групи. До першої відносяться так звані «сильні зв'язки». Це зв'язки між родичами та близькими друзями, які є інтенсивними та підтримуються постійно. Кожна віртуальна мережа має потенціал до перетворення слабких зв'язків на сильні, і це є її невід'ємною функцією. Сильні зв'язки можна підтримувати із різною кількістю людей, але не більшою за 10-12 осіб. Для обмеження кола інших знайомих використовують число Данбара: людина може більш-менш регулярно підтримувати контакти не більше ніж із 150 особами [19, с. 30]. Це не означає, що знайомих не може бути більше, але постійна взаємодія можлива лише із таким граничним їх числом.

До другої групи відносять слабкі зв'язки. Це – велике коло знайомих, співробітників, сусідів, колишніх однокласників тощо. Контакти із людьми цієї групи несистематичні та неглибокі, проте нехтувати ними не слід. Перевага слабких зв'язків – у їх різноманітності та широті.

Слабкі зв'язки мають великий потенціал. Завдяки їхній широті та різноманітності можна вирішувати такі задачі, які не під силу сильним зв'язкам. Незважаючи на обмежене коло людей, з якими можна підтримувати стосунки, структура мережі дозволяє організувати



взаємодію зі значно більшою кількістю користувачів. Якщо перше коло друзів дійсно недостатньо широке для вирішення соціально важливих завдань, то вже друге – друзі друзів – розширюється на порядок. При кожному наступному кроці кількість включених у мережу членів розширюється настільки стрімко, що прослідкувати її стає надзвичайно важко. Дійсно, мережа має надскладну структуру, яка не описується звичними математичними фігурами, але така, на перший погляд, хаотичність насправді підкоряється певним законам. Одним із провідних є теорія шести рукошляків.

Її ідея полягає у тому, що будь-які дві людини на Землі розділені між собою не більше ніж п'ятьма рівнями спільних знайомих, або ж шістьма рукошляками. Ця теорія з'явилася ще у 1967 році, хоча ще у 1929 році у художньому оповіданні угорського фантаста Фрідьєша Карінті «Ланки ланцюга» була висунута ця ж ідея. Експериментально її довів співробітник Гарвардського університету Стенлі Мілгрем [8]. З того часу ідея шести рукошляків стала популярною, їй навіть присвячені кінофільми.

Теорія шести рукошляків наочно демонструє, яким щільним кільцем соціальні мережі охоплюють усе людство. Поступово із включенням усе більшої кількості користувачів до віртуального відображення цих соціальних зв'язків збільшується і потенціал соціальної мережі. Починає діяти так званий «мережевий ефект». Це визначення прийшло із економіки та означає підвищення цінності товару при збільшенні кількості користувачів цим товаром [13, с. 500]. Нещодавнім прикладом цього ефекту може слугувати мобільний зв'язок, який на початкових етапах був доступним лише небагатьом і коштував чимало, а зі збільшенням абонентів почав стрімко здешевлюватися. Для віртуальної соціальної мережі також діє закон мережевого ефекту чим більше користувачів під'єднано до мережі, тим ефективніше вона працює [1, с. 79]. Таким чином, мережа буде намагатися включити до своїх лав усіх членів суспільства, а в перспективі – і узагалі все людство, щоб працювати найбільш ефективно. Це підтверджується і практикою: лавиноподібне зростання кількості акаунтів у найбільших мережах призвело і до їх якісного розвитку, а чим цікавішою стає мережа, тим більше нових членів вона залучає.

Ми можемо припустити, що мережевий ефект у якості та кількісна перевага слабких зв'язків створюють те, що ми можемо назвати «спільнотою професіоналів». У мережу включені всі верстви населення із найрізноманітнішими знаннями та досвідом. Завдяки мережевому ефекту віртуальна соціальна мережа стає все більш цінною в тому числі із точки зору наповненості інформацією. При цьому географічний фактор стає неактуальним, просторове розміщення сторінок спілкування стає неважливим. А завдяки різноманітності слабких зв'язків хтось із ваших друзів чи друзів ваших друзів буде володіти необхідною вам інформацією. Рано чи пізно можна буде знайти необхідного спеціаліста із кожного питання, що важко зробити без допоміжних технічних засобів або із використанням таких звичних, як телефон чи листування. «Спільнота професіоналів» дозволить не лише отримувати необхідні відомості, але і має зворотній ефект – людина зможе на практиці реалізувати свої вміння та навички, навіть найнезвичайніші.

У світлі вищезазначеного легко зрозуміти, чому останнім часом посилюється побоювання щодо політичної могутності віртуальних соціальних мереж. Такі події, як «арабська весна», часто пов'язують із розповсюдженням віртуальних соціальних мереж, які стали інструментом організації великих мас населення. З'явився, як ми вже зазначали, навіть окремий термін – «твітерна революція» (від назви однієї із найпопулярніших мереж Twitter). Це явище стало настільки резонансним, що не могло пройти повз увагу вчених. М. Кастельс виділяє наступні особливості соціальних рухів у Інтернеті:

- А) мобілізуються навколо культурних цінностей;
- Б) приходять на заміну вертикальним ієрархічним рухам;
- В) вкорінені у локальному, але діють глобально [10, с. 167-170].

Розглянемо ці пункти детальніше. Перше твердження Кастельса щодо того, що рухи в мережі організовуються навколо культурних цінностей, здається на перший погляд недоречним, хоча би у світлі політичної спрямованості багатьох із них. Ця суперечність знімається, якщо поглянути на поняття «культурні цінності» ширше. Так, ми сміливо можемо віднести до культурних цінностей західної цивілізації свободу слова, зібрань, недоторканість приватного життя та подібні основні права. Що їх об'єднує – так це нематеріальність та, як

правило, відсутність грошового забезпечення. На жаль чи на щастя, віртуальний простір соціальних мереж не потребує плати за вхід, тому і немає там додаткових витрат.

Горизонтальна організація – загальна характерна риса розвитку сучасного світу, що особливо проявляється у спільнотах, створених за мережевим принципом. Очевидно, що ініціатива таких рухів «знизу» має більше шансів стати успішною, і менше залежить від лідера, у випадку відсутності жорсткої ієрархічної структури – ці вимоги якраз підходять до віртуальних соціальних мереж.

Щодо останнього пункту, то він є логічним продовженням уявлення про інформаціоналізм як основу сучасного суспільства. Інформаціоналізм, за Кастельсом – не стирання культурних особливостей окремих країн; вони залишаються і продовжують існувати поряд із глобалізованими цінностями та технологіями [11, с. 28]. Вкоріненість у локальному означає направленість на вирішення перш за все місцевих проблем. Дія у глобальному – це означає, по-перше, використання єдиного коду для встановлення зв'язків, а по-друге, орієнтацію на універсальні моделі поведінки в тих чи інших ситуаціях.

Багато хто із вчених підкреслюють, що доступність до всесвітньої мережі може означати новий крок у політичній ситуації. «Мережеві оптимісти» вітають прихід нової ери прямої демократії, яка може обійти звичні перепони представницького правління. Д. Белл висловлюється з цього приводу так: «Що краще: пряма демократія чи представницьке правління? У першому випадку кожен може висловитися з будь-якого питання, і цей порядок здається істинно демократичним. Людям властива підозрілість по відношенню до представництва, де хтось інший уповноважений говорити від їх імені – і тому вони завжди вважали ідеальною прямою демократією. Сьогодні, з появою комп'ютерів й Інтернету, для такої практики створені всі необхідні умови» [3, с. 124]. А. Шадрін вторить йому: «Скоріш за все, принципове зниження витрат, пов'язане з розвитком електронних комунікацій, дозволяє перейти цей [політичний. – П. К.] бар'єр і створить передумови розширеної участі «рядових» виборців в політичному житті» [18]. Невже людство сьогодні вступає в «епоху доступу», якщо використовувати слова Дж. Ріфкіна? [3, с. 246]

Так, І. Ейдман пише, що Інтернет може створювати «розумний натовп» [18, с. 138]. Учений стверджує, що саме Інтернет може стати інструментом прямої демократії [18, с. 140]. Крім того, віртуальні соціальні мережі дозволяють налагоджувати взаємодію та сприяють розвитку громадянського суспільства. Нагадаємо, що громадянське суспільство – це сукупність усіх недержавних організацій. Їх розвиток найчастіше розглядається як запорука збереження демократичного ладу та неможливості побудови авторитарного чи тоталітарного режиму. Передбачається, що саме активна позиція громадян дозволяє забезпечити прозорість влади та чиновницького апарату.

Так само віртуальність у соціальних мережах дозволяє активніше заявляти про свою позицію та відстоювати її. Є. Таратута відзначає: «Соціальний агент в Інтернеті більш активний по відношенню до позицій і володіє більшою свободою їх вибору, ніж в реальності» [16, с. 127]. Політичну позицію у віртуальності позначити набагато легше, і набагато менше шансів бути переслідуваним. Вільне нецензуроване виявлення власних поглядів приваблює у першу чергу радикально налаштованих людей, і це надає мережі присмаку анархії.

Та свобода, яку пов'язують із функціонуванням віртуальних соціальних мереж, пов'язується, крім можливості вільно висловлювати свої думки, іще і з доступом до інформації. «Справа в тому, що в концепціях інформаційного суспільства інтелектуальна свобода ототожнюється з інформаційною автономією (informational autonomy), тобто незалежністю в прийнятті рішень або здійсненні вибору щодо інформації, думки і їх вираження» – так пишуть Войніканіс та Якушева. [6, с. 11]. Доступ до інформації завжди був одним із ключових для здійснення впливу. Якщо джерела інформації знаходяться під контролем будь-якої групи осіб – або тоталітарних лідерів, або адміністраторів Веб 1.0 – то суб'єкт опиняється у пастці, не маючи змоги адекватно оцінити ситуацію. Якщо ж джерела диверсифікуються, а їх кількість робить надскладним завданням їх контроль, то і користувач стає набагато вільнішим у своєму виборі та орієнтаціях. Набагато важче в таких умовах маніпулювати громадською свідомістю або замовчувати окремі факти.

Завдяки комунікації у соціальних мережах люди можуть обмінюватися не лише інформацією, авторами якої є вони самі (повідомлення, зображення, відео тощо), але і створеною іншими людьми. Багато соціальних мереж дозволяє копіювати повідомлення інших та розміщувати його у себе, таким чином сприяючи поширенню інформації. Це – легальний та навіть підтримуваний спосіб розповсюдження інформації. Бодрійяр писав, що «маса – медіум набагато більш потужний, ніж всі засоби масової інформації, разом узяті» [4, с. 54]. Коли маси отримали можливість модерувати та самостійно розповсюджувати інформацію, їх потенціал виявився незрівнянно вищим від навіть спеціалізованих організацій по збору новин.

Робляться спроби пояснити, чому ж уряди включаються у цю мережеву гру. «Чому ж уряду піддалися цьому воістину драматичному поштовху в напрямку глобалізації, підриваючи тим самим свою суверенну владу? Щоб відповісти на це питання, потрібно виділити чотири рівня пояснення: усвідомлювані урядом стратегічні інтереси даної суверенної держави; ідеологічний контекст; політичні інтереси керівництва; особисті інтереси людей, які перебувають при владі» – так бачить перехід до так званої «електронної демократії» М. Кастельс [14]. Стратегічні інтереси означають, що необхідно навчитися контролювати нові явища та використовувати їх на свою користь; ідеологічний контекст дозволяє впливати (хоча не завжди успішно) на громадську думку шляхом комунікації «лицем до лица»; політичні інтереси керівництва та особисті інтереси концентруються переважно навколо виборчих кампаній, технологи яких все активніше залучають мережеві технології для акумуляції необхідних голосів на свою підтримку.

Віртуальна реальність, зауважує Смерічевський, як новітня властивість інформаційної цивілізації має інтегративний потенціал глобального масштабу; [14, с. 10]. Ця інтегративна функція стала однією із принад віртуальних соціальних мереж, які мисляться як всесвітній простір братерства та рівності.

Водночас інертність, нерозуміння, забюрократизованість часто заважають можновладцям на повну використовувати потужність віртуальних соціальних мереж. Так, Кастельс зауважує: «Уряди на всіх рівнях використовують Інтернет, головним чином, в якості електронної дошки оголошення для розміщення своєї інформації, не особливо прагнучи до налагодження реальної взаємодії» [10, с. 183]. Навіть більше – у багатьох країнах (найбільше серед них наразі виділяється Китай) такі мережі або прямо заборонені, або робляться спроби їх регулювати. М. Кастельс говорить про технології контролю: ідентифікації, нагляду та відслідковування – які можуть використовуватися урядами у віртуальних соціальних мережах [10, с. 201]. Такі наглядові методи є чи не єдиною формою реального використання державним апаратом віртуальних соціальних мереж.

Думки з цього приводу різняться. Дехто вважає, що державна регуляція необхідна, а без неї Інтернет-простір перетвориться у царство анархії. Інші ж вказують на принципову відмінність віртуальних соціальних мереж від звичного для бюрократів середовища, тому наголошують на безперспективності державного втручання. На їх думку, «силові» методи не спрацьовують у деієрархізованому просторі, а притаманна мережам здатність до саморегуляції та самоорганізації дозволяє їм більш-менш стабільно існувати та розвиватися за власними іманентними законами.

Зовнішня штучна регуляція системи завжди представляє для мережі певну небезпеку. Бодрійяр писав: «Сьогодні з'являється зовсім інший вид насильства, що його ми вже не вміємо аналізувати, тому що воно випадає з традиційної схеми вибухового насильства: імпульсивне насильство, що впливає не з розширення системи, а з її насичення та стиснення, як це має місце з фізичними зоряними системами. Насильство, яке є результатом надмірного ущільнення соціального, зарегульованості системи, перевантаженості мережі (знання, інформації, влади) та гіпертрофованого контролю, що блокує всі інтерстиціальні нервові імпульси» [5, с. 107]. З одного боку, віртуальна соціальна мережа сама схильна до перенасичення. З іншого, ця інформація стихійно організовується, а місця для її зберігання поки що достатньо.

Часто втручання державних, в тому числі правоохоронних, органів в діяльність віртуальних соціальних мереж обґрунтовується необхідністю захисту суспільства від можливих загроз. Так, в даний час, на думку Г. Смолян, значимість проблеми захисту інформаційних ресурсів, у тому числі особистих, визначається сплавом наступних факторів:

- розвитком світових і національних відкритих комп'ютерних мереж і нових інформаційно-комунікаційних технологій, що забезпечують легкий доступ до інформаційних ресурсів;

- перекладом все більшої частини інформаційного ресурсу з паперових на електронні носії і концентрація її в різного роду інформаційних системах (в базах і банках даних, на оптичних дисках і т. п.);

- підвищенням «ціни» створюваної і накопиченої інформації, яка є реальним ресурсом соціально-культурного та особистісного розвитку;

- розробкою і постійним вдосконаленням інформаційних технологій, які можуть ефективно використовуватися для кримінального проникнення в комп'ютери, підключені до відкритих і навіть захищених мереж [15, с. 24].

Оскільки є загрози – то виникає необхідність захищатися від них. Дзьобань виділяє такі цілі захисту від глобальної віртуальної реальності:

1. захист людини та суспільства від руйнівних інформаційно-психологічних дій середовища;

2. протидія спробам маніпулювати процесом сприйняття інформації суспільством з боку ворожих сил;

3. захист етнічних інтересів, цілей та цінностей кожної людини у просторі глобальної віртуальної реальності;

4. постійне відстежування ставлення держав до найважливіших проблем безпеки глобальної віртуальної реальності [7, с. 257].

Сюди ж можна додати низку інших. Серед них:

- захист персональних даних людини від несанкціонованого використання як з боку інших осіб, так і з боку держави;

- запобігання порушенням авторських та суміжних прав;

- перешкоджання розповсюдженню порнографічного, кримінального та іншого контенту, який може заподіяти шкоду;

- відстеження злочинних спільнот та користувачів, які декларують або практикують девіантну поведінку;

- захист від поширення так званих вірусів – програм-шкідників, які самовільно встановлюються на персональному комп'ютері та можуть нанести шкоду.

Незважаючи на вражаючі результати використання віртуальних соціальних мереж у політичних та протестних цілях, необхідно усвідомлювати, по-перше, обмеженість, а по-друге, можливі небезпеки такої боротьби. Бодрійяр застерігав: «Слід з пересторогою ставитися до універсалізації боротьби за допомогою інформації. Слід з пересторогою ставитися до кампаній солідарності з усім на світі, солідарності, водночас електронної і салонної. Будь-яка стратегія універсалізації відмінностей є ентропійною стратегією системи» [5, с. 121]. Йому вторить Кастельс: «Однак я бачив так багато введених в оману жертв, так багато тупиків, породжених ідеологією, і такі жахи, викликані штучними Едемами догматичної політики, що я хочу прищепити здорову реакцію проти спроб формувати політичну практику відповідно до соціальної теорії або ідеології» [11, с. 457].

Дехто цілком справедливо зауважує, що на даному етапі зарано говорити про загальне поширення доступу до Інтернету, не говорячи вже про необмежене продукування власного контенту. Англійській соціолог З. Бауман зауважує, що, всупереч думкам багатьох науковців, «Інтернет та «павутиння» не є загальнодоступними і навряд чи коли-небудь відкриються для всіх» [2, с. 79].

Як зауважує Г. Батюк, серед основних недоліків Інтернету можна назвати обмеженість доступу для певних категорій, перенасиченість інформацією, можливість неправдивого висвітлення проблеми та відсутність відповідальності за некоректну інформацію чи формування самого повідомлення [1, с. 115].

Ми можемо констатувати, що тріумфальне та блискавичне поширення віртуальних соціальних мереж та деякі політичні події, які так чи інакше відбулися за їх участю, викликали у користувачів та теоретиків певну ейфорію. Здавалося, що знайдено універсальний інструмент громадського контролю та власної організації, а теорія соціальної інженерії набуває нечуваної



реальності. Власне, саме через механізм віртуальних соціальних мереж і стає можливою справжня соціальна інженерія, заснована на принципі законних локальних дій звичайних громадян. Забезпечила таку дієвість структура мережі, заснована на слабких зв'язках та їх силі, яка охоплює через проміжні ланки величезну кількість людей. Це забезпечило віртуальним соціальним мережам великий вплив, який, проте, має ряд обмежень. Серед них, з одного боку, виділяються державні регулятори, які прагнуть встановити контроль над цією новою сферою суспільного життя, а з іншого – спротив окремих особистостей, які вбачають у мережах загрозу власній екзистенції.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Батюк Г. Ю. Генеза віртуальної культури в сучасному суспільстві / Г. Ю. Батюк // Соціальні технології. – 2011. – № 51. – С. 112-118.
2. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман. – М.: Весь Мир, 2004. – 188 с.
3. Белл Д. Эпоха разобщенности: Размышления о мире XXI века / Д. Белл, В. Л. Иноземцев. – М.: Центр исследований постиндустриального общества, 2007. – 304 с.
4. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Жан Бодрийяр. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2000. – 96 с.
5. Бодрийяр Ж. Симулякр і симуляція / Жан Бодрийяр; [переклад з фр. В. Ховхун]. – Київ: Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.
6. Войниканис Е. А. Информация. Собственность. Интернет: Традиция и новеллы в современном праве: [электронный ресурс] / Е. А. Войниканис, М. В. Якушев. – Режим доступа :<http://www.vpn.int.ru/index.php?name=Files&op=view&id=9439>. (15.02.2013). – Загл. с экрана.
7. Дзьобань О. П. Діалектика глобалізації віртуальної реальності й суспільного розвитку / О. П. Дзьобань // Гілея: науковий вісник: [збірник наукових праць] / [гол. ред. В. М. Вашкевич]. – К.: ВПУАН, 2012. – Випуск 63 (№ 8). – С. 254-260.
8. Душенко К. Мир тесен, или Шесть рукопожатий: [электронный ресурс] / Константин Душенко // Журн. «Читаем вместе». – 2011. – № 7. – Режим доступа :<http://www.chitaem-vместе.ru/pages/material.php?article=242&journal=94>. (15.02.2013) – Загл. с экрана.
9. Карл Поппер. Открытое общество и его враги. Т. 1: Чары Платона / Карл Поппер; [пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского]. – М.: Феникс, Международный фонд «Культурная инициатива», 1992. – 448 с.
10. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / Мануэль Кастельс; [пер. с англ. А. Матвеева под ред. В. Харитоновой]. – Екатеринбург: У-Фактория (при участии Гуманитарного ун-та), 2004. – 328 с. – (Академический бестселлер).
11. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Мануэль Кастельс. – Москва: Издательство ГУВШЭ. – 608 с.
12. Кастельс М. Глобальный капитализм и Россия: [электронный ресурс] / Мануэль Кастельс. – Режим доступа: <http://www.archipelag.ru/geoeconomics/soobshestva/power-identity/capitalism/> (15.02.2013). – Загл. с экрана.
13. Кац М. Л. Сетевые внешние эффекты, конкуренция и совместимость: [электронный ресурс] / Майкл Л. Кац, Карл Шапиро // Вехи экономической мысли. – 2003. – Т. 5. – С. 500-535. – Режим доступа :[http://www.seinstitute.ru/Files/v5-16\\_katz\\_p500-535.pdf](http://www.seinstitute.ru/Files/v5-16_katz_p500-535.pdf) (15.02.2013). – Загл. с экрана.
14. Смерічевський Е. Ф. Інформаційна цивілізація: проблема віртуальної реальності у суспільному розвитку: автореф. дис. ...канд. філос. наук: 09.00.03 / Смерічевський Едуард Францович. – Донецьк, 2002. – 22 с.
15. Смолян Г. Л. Сетевые информационные технологии и проблемы безопасности личности / Г. Л. Смолян // Информационное общество. – 1999. – Вып. 1. – С. 21-25.
16. Таратута Е. Е. Философия виртуальной реальности / Е. Е. Таратута. – СПб., 2007 г. – 147 с. – (Апории. Вып. 2).
17. Шадрин А. Трансформация экономических и социально-политических институтов в условиях перехода к информационному обществу: [электронный ресурс] / Артем Шадрин. – Режим доступа :<http://rvles.ieie.nsc.ru/parinov/artem1.htm> (15.02.2013). – Загл. с экрана.



18. Эйдман И. В. Прорыв в будущее. Социология Интернет-революции / И. В. Эйдман. – Москва: ОГИ, 2007. – 384 с.
19. Fraser M. Throwing sheep in the boardroom: how online social networking will transform your life, work, and world / Matthew Fraser, Soumitra Dutta. – JohnWiley & SonsLtd, The Atrium, Southern Gate, Chichester, West Sussex PO198SQ, England. – 2008. – 332 p.

УДК: 1:[3+93+8]

Петров В. Е.

Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

### **РАННИЙ КИНЕМАТОГРАФ: СОЦИАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО И ФЕНОМЕН «ДЕПОЛИТИЗИРОВАННОГО ВЗГЛЯДА». Э. ВИЛЛЕРМО И Д. У. ГРИФФИТ**

Появление кинематографа становится возможным благодаря трансформациям социального пространства, вызванным развитием капитализма в начале 20-го века. Кино становится, с одной стороны, средством репрезентации основных форм нового социального пространства, а с другой – средством выработки политических конвенций взгляда на социальную действительность («деполитизированный взгляд»). Целью данной статьи является рассмотрение взаимозависимости трансформаций социального и кинематографического пространств на материале анализа художественного наследия и теоретических взглядов французского кинокритика Эмиля Виллермо и американского режиссера Дэвида Уорка Гриффита. В творчестве обоих наиболее полно и характерно, на наш взгляд, выражаются обозначенные выше эстетические и социальные противоречия раннего периода развития кинематографа.

**Ключевые слова:** социальное пространство, ранний кинематограф, деполитизированный взгляд, философия кино, эстетические конвенции.

Поява кінематографу стає можливою завдяки трансформаціям соціального простору, що були викликані розвитком капіталізму на початку 20-го століття. Кіно стає, з одного боку, засобом репрезентації основних форм нового соціального простору, а з іншого – засобом вироблення політичних конвенцій погляду на соціальну дійсність («деполітизований погляд»). Метою даної статті є розгляд взаємозалежності трансформацій соціального та кінематографічного просторів на матеріалі аналізу художньої спадщини і теоретичних поглядів французького кінокритика Еміля Віллермо та американського режисера Девіда Уорка Гріффіта. У творчості обох найбільш повно й характерно, на наш погляд, виражаються позначені вище естетичні та соціальні протиріччя раннього періоду розвитку кінематографу.

**Ключові слова:** соціальний простір, ранній кінематограф, деполітизований погляд, філософія кіно, естетичні конвенції.

The emergence of cinema was made possible by the social space transformations caused by the development of capitalism in the early 20th century, industrialization of major urban centers, and the subsequent intensification of class contradictions. On the one hand, cinema became the representational medium of the main forms of the new social space, and on the other – shaped the conventions of political view on social reality (“depoliticized view”). The purpose of this paper is to examine the interdependence of social and cinematic spaces transformations, based on the analysis of a artistic heritage and theoretical views of French film critic Emile Vuillermoz and American director David Wark Griffith. In their work, in our view, the aesthetic and social conflicts of the early period of cinema are most fully characterized and expressed.

**Key words:** social space, early cinema, depoliticized view, the philosophy of cinema, aesthetic conventions.

Ранний кинематограф представляет собой богатое поле для исследования условий возникновения форм восприятия, характерных для социального пространства индустриального и постиндустриального города. Теоретико-философский анализ его специфических эстетических форм и социальных функций представляется *актуальным* постольку, поскольку позволяет углубить понимание тех конвенций взгляда, которые стали неотделимыми от урбанистического способа существования человека. Не случайным кажется то, что

возникновение кино как культурной практики совпало с интенсификацией процесса формирования городов-мегаполисов нового типа. Однако его «встраивание» в их публичное культурное пространство было не менее проблематичным, чем урбанизация и «окультуривание» сельского и иностранного населения, массово пролетаризировавшегося в это же время. Оба этих процесса – урбанизация, вызванная ростом индустриального производства, с одной стороны, и становление кино как особой культурной практики – с другой, рассматриваются нами в том отношении, в котором оба они причастны к формированию особого способа репрезентации социального пространства, и связанного с ним эстетиса, который мы условно обозначаем как кинематографический.

Понятие социального пространства рассматривается нами в теоретической перспективе, предложенной Анри Лефевром и разработанной в его книге «Производство пространства». По мысли Лефевра, социальное пространство, с одной стороны, является производным (продуктом) социальных отношений. Города, поселки, деревни, агломерации – все это формы социального пространства, произведенные «согласно заранее обдуманному плану и следуя определенной модели» (перевод здесь и далее мой. – В. П.) [5, с. 76]. С другой стороны, всякое произведенное пространство является, в свою очередь, префигуративным условием для последующего производства и воспроизводства, взятого как в узкоконкретном (производство товаров), так и в широком (производство социальных отношений, знаний, религиозных, эстетических, этических форм, т. д.) смыслах. Цитируя Лефевра: «Являясь результатом действий, совершенных в прошлом, оно само [пространство] позволяет действиям происходить, побуждая их или запрещая. Среди этих действий одни связаны с производством, другие – с потреблением, то есть с использованием результатов производства. Социальное пространство включает в себе многообразие знаний» [там же, с. 73]. Пространство производится в результате политических действий, в нем утверждаются и реализуются политические установки той или иной социальной группы. Каждое новое социальное изменение – прежде всего «революция в пространстве». Свой тезис Лефевр демонстрирует на примере социальных трансформаций, происходивших в Тоскане в XIII в.: «Городская буржуазия хотела одновременно и накормить горожан, и вложить деньги в сельское хозяйство <...> Следовательно, она трансформировала деревню и ландшафт <...> *roderi*, дома издольщиков, группировались вокруг дворца, в котором время от времени жил владетель и постоянно проживал управляющий <...> Новые социальные формы не были “вписаны” в предсуществующее пространство. Произведенное пространство не было ни городским, ни сельским, но результатом порожденного, нового отношения между этими пространствами» [там же, с. 78].

Новые формы пространства предполагают и новые способы его репрезентации: так, по мысли Лефевра, в «итоге этого процесса [трансформации социального пространства] возникла новая форма репрезентации пространства: зрительная перспектива, которая появилась в творениях художников, задала формат архитекторам, а потом и геометрам. Знание появилось из практики и после доработало ее своими методами, прибавив формализацию и логическую последовательность» [там же, с. 78]. Это важное для нашего исследования замечание Лефевра, поскольку оно позволяет проследить связь между социальным пространством, трансформируемым ростом производительных сил и изменением социальных отношений, с эстетическими формами и приемами художественного произведения, с тем эстетическим пространством, которое репрезентируется в них и через них. Закон прямой перспективы представляет собой пример «произведенного» взгляда: обнаруженный благодаря «приему» трансформации пространства, и разработанный ренессансными учеными и художниками оптический закон стал рассматриваться как норма восприятия пространства, и следовательно – его репрезентации.

Однако сам акт производства эстетического пространства не должен рассматриваться в просвещенческо-реалистической парадигме, т. е. как процесс простого отражения реальности (в данном случае – социального пространства). Производство эстетического пространства (т. е. особой формы художественного произведения) настолько же политично, насколько политично производство пространства социального. Форма эстетического присутствия, способа восприятия реальности («взгляда»), как и форма присутствия социального, является продуктом, произведенным в условиях того или иного пространства, и включающим в себя

свой политический «код». По мысли Жака Рансьера, акт эстетический это всегда также и акт политический, а политика, в свою очередь, «состоит из переконфигурации распределения чувственного опыта, определяющего общее для сообщества, с целью внедрения в него новых субъектов и объектов, открытия для взгляда того, что было скрыто и признание в качестве говорящих тех, кто до этого воспринимался как назойливое животное» [10, с. 25]. Эвристическая ценность предлагаемой Рансьером теоретической формулы заключается в том, что она позволяет рассмотреть эстетические и социальные формы в их взаимозависимости и взаимодополнении, не впадая ни в «эстетизм», ни в «социологизм» при интерпретации таких культурных практик, как кинематограф. Анализ формально-эстетических аспектов произведения становится не менее важным, чем анализ его социально-политического контекста.

Обращаясь к рассмотрению эстетических конвенций взгляда, вырабатываемых кинематографом Гриффита, необходимо прояснить те трансформации, которые происходили с кинематографом как социальной практикой в целом, в первое двадцатилетие его развития. Возникая в конце 19-го века в рамках популярных в то время так называемых «экранных» представлений (волшебный фонарь, кинетоскоп, оптический театр), кино на первых этапах своего существования рассматривается в первую очередь как аттракционное зрелище, эпатазирующее зрителя своей необычайной яркостью и «витальностью» [11, с. 3]. В эту «домонтажную» эпоху кино рассматривается либо в научном контексте – как технологическое новшество, позволяющее запечатлеть движение, либо как ярмарочно-площадное искусство, удовлетворяющее потребности плебейской, необразованной публики, жаждущей лишь «зрелищности и разнообразия». Само экспонирование кино в этот период представляло собой, по выражению Вилли Раймера «смесь технической демонстрации и спектакля» [там же, с. 3], а основной эффект у публики вызывало «не столько содержание фильма, сколько сам экспонируемый аппарат» и тающиеся в нем возможности [там же, с. 2]. Однако сам «эффект новизны» киноаппарата не мог эксплуатироваться долго, поэтому уже на рубеже столетий начинается процесс постепенного «встраивания» кино в городское пространство. Первый в США полноценный кинотеатр (так называемый никельдеон) был открыт в 1905г. – к этому времени стараниями таких компаний как Эдисон Байограф (Edison Biograph), Пате Фререс (Pathé Frères), братья Люмьер и прочими, кинематограф стал массовым развлечением, сравнимым по популярности с варьете и театром.

С ростом популярности кино усложняется и эстетическая структура фильмов: если первые «киновыставки» представляли собой совокупность разрозненных отрывков, логическая связь между которыми устанавливалась по ходу выступления с помощью комментариев и театрализаций ведущего, то уже в фильмах Эдвина Портера «Один день американского пожарного» и «Большое ограбление поезда» (1903) кинематографическое повествование, сконструированное посредством монтажа, обретает относительную самодостаточность [7, с. 25]. Сформулированные Портером и развитые впоследствии Гриффитом монтажные приемы позволяли сделать киноповествование самореферентным – т. е. практически не нуждающимся в литературных, театральных, устных или еще каких-либо внешних дополнениях. Эти эстетические принципы кино легли в основу идеи об «универсальном языке», лингвистической коммуникативной роли кино, развитой французским кинокритиком Эмилем Виллермо и во многом разделяемой самим Гриффитом.

По мысли Виллермо, эстетические формы кино являлись выражением социального пространства индустриального города, и способны были формировать в зрителе эстетическое восприятие этого пространства [6, с. 170]. Кино обладает своим особым способом описания и повествования, в нем нарратив – это нарратив движущихся образов, а не слов. Рассуждая о кино, Виллермо особенно акцентировал внимание на «расширенной сетчатке» киноглаза, «бесчисленные грани» которого, позволяют запечатлеть «все явления земной, воздушной, водной и подводной жизни» [там же, с. 175]. Благодаря монтажу кино может «воспитать зрение», научить человека видеть город с его непрерывным движением, коллажем пространств и множественностью взглядов как эстетическое целое: «Рассматривая лица других, проецируемые в кино, зрители развивают визуальную чуткость (visual awareness), которая помогает им адаптироваться и получать удовольствие от мимолетных образов толпы и городской жизни» [там же, с. 176]. Важной импликацией из этого тезиса является возможность

«обживания» города: «Только кино позволяет любому проникнуть в дом где все гармонично, от последней диковинки, до убранства гостей» – т. е. сращивание публичного пространства (разобщенного, хаотичного, политизированного) с частным (гармоничным, упорядоченным, аполитичным) [там же, с. 176]. По мысли Виллермо, не само социальное пространство порождает дисгармонию – это отсутствие правильного взгляда, правильного способа видеть и воспринимать реальность приводит к несогласованности и хаосу. Кино же создает новый взгляд (нового субъекта) и таким образом дает возможность видеть и ощущать социальное пространство как целое, единое, как «дом». Кино позволяет в хаосе «вавилонского столпотворения» усмотреть (естественный) порядок, красоту и целесообразность, позволяет части (субъекту) взглянуть на реальность с точки зрения целого (социального порядка).

Мысль Виллермо представляет для нас интерес как характерный пример пересечения эстетического и социального дискурсов в вопросах об общественной значимости кино, начавших активно обсуждаться в связи с так называемой «проблемой свободного времени» рабочего, высвободившегося в некоторых развитых капиталистических странах благодаря социалистическим реформам (к примеру, введение 8-ми часового рабочего дня во Франции) [там же, с. 177]. Мирриам Хансен, рассматривая историю становления кинематографа как особой социальной сферы в американском мегаполисе начала века, отмечает, что «уже во вторую декаду своего существования американский кинематограф стал обсуждаться в связи с его классовыми, общественными функциями» [4, с. 148]. Пробуждение такого серьезного интереса к культурной практике, ранее «стигматизированной» как плебейское зрелище, было соотнесено с предполагающейся «силой движущихся образов говорить со всеми», т. е. как раз с описанной Виллермо способностью кино производить особую форму взгляда. Вопрос об эстетической форме произведения становится, в это переломное для кинематографа время, по сути, вопросом политическим.

Приступая к анализу структуры эстетического пространства фильмов Гриффита, необходимо помнить, что их возникновение стало возможным благодаря осуществлению трансформаций в социальном пространстве индустриального города. На наш взгляд, именно Гриффиту первому удалось, с одной стороны – очистить от примесей, сформулировать и развить прием кинематографического монтажа, а с другой – заложить основы американской кинотрадиции, существующей, в более или менее измененном виде, и по сей день. Так, к примеру, Гилберто Перец называет фильм «искусством фрагментов» и отводит Гриффиту принципиальную роль в его становлении. Исследователь также отмечает, что «параллельный монтаж, в той форме, в которой его развил Гриффит, представляет собой разрыв, стремящийся к соединению, разделению, которое ритмически и драматически порождает ожидание соединения» [9, с. 180]. Эстетический анализ и социально-философская интерпретация творчества Гриффита представляются актуальными постольку, поскольку позволяют прояснить генеалогию формирования конвенций кинематографического взгляда, и что не менее важно, – взгляда на роль кино в социальном дискурсе.

Рассмотрим некоторые из фильмов Гриффита, исходя из заявленной выше пространственной проблематики. Будучи «искусством фрагментов», гриффитовский кинематограф предполагает достижение определенного эстетического эффекта за счет манипуляции с временной структурой этих фрагментов. В «Одном дне американского пожарного» (1903) Эдвин Портер прибегает к последовательному монтажу, показывая сцену спасения из горящего дома целиком – сначала изнутри, затем – снаружи. При этом достигается иллюзия целостности запечатлеваемого события (рассмотрение события с различных точек зрения), но теряется ощущение непрерывности действия. Гриффит разрешает эту художественную проблему за счет еще большего «дробления» эпизода на отдельные кадры и их перемежения между собой. Скорость смены кадров определяет темп картины, эмоциональную окрашенность ее эпизодов. В знаменитых гриффитовских сценах погонь и спасений пространство выступает в качестве главного драматического элемента: именно переживание раздробленности, разрозненности мест, в которых разворачиваются действия, создает характерное эмоциональное напряжение, ожидание благополучного воссоединения. К примеру, в одной из финальных сцен «Нетерпимости» (1916) несколько сюжетно взаимосвязанных действий – казнь, поездка губернатора, погоня за ним жены осужденного, стремящейся вымолить помилование – показаны разворачивающимися параллельно в



различных пространствах. Ту же драматическую коллизию – пространственную отчужденность, невозможность кого-то успеть и вовремя прийти на помощь, т. д. – можно обнаружить и в других эпизодах фильма. «На экране пространство и время распадаются на части» – и образовавшиеся между их частями разрывы «выражают то, что в наших жизнях уже сломано: мы больше уже не можем ожидать, что наши действия предстанут перед нашими глазами в своей целостности и завершенности» [там же, с. 180].

Другой характерный для Гриффита пример использования параллельного монтажа – чередование интериорного и экстериорного кадров, создающее напряжение между частным и публичным пространствами. Этот прием часто использовался в адюльтерных комедиях для создания эффекта «неожиданной встречи» любовников с законными супругами, например у Портера в комедии «Назначение свидания по телефону»: любовники уединяются в ресторане, в надежде избежать нежелательных взглядов (кадр внутри ресторана), но женщина, проходящая в это время по тротуару (кадр снаружи) видит парочку через окно и узнает в мужчине своего мужа [7, с. 22]. Так же, как и в случае с параллельным монтажом, прием «пространственного наложения» (spatial overlap), т. е. кадрирования одного пространства с нескольких точек зрения, осознается Гриффитом как драматический прием и становится средством создания ощущения текучести, уязвимости личного пространства, его открытости как для посторонних взглядов, так и для враждебного вторжения извне. В фильме «Мушкетеры с аллеи Пиг» (1912), особенно высоко ценившемся за его «реализм в изображении обстановки, сюжета и персонажей... действие разворачивается в квартале снимаемых в аренду домов, быстро чередуя прихожую, коридор, салун, и улицу, систематическое использование закадрового пространства предполагает зыбкость, разреженность (если не отсутствие) границы между публичным и частными пространствами» [4, с. 152]. В «Сломанных побегах» (1919) прием пространственного наложения совмещается с параллельным монтажом погони: китаец Чен (Ричард Бартелмесс) пытается укрыть от побоев отца у себя дома девушку (Лиллиан Гиш), но укрытие раскрывают, девушку похищают, и Чен, находившийся в отлучке и узнающий об этом из третьих рук, спешит на помощь. То же соединение монтажных приемов и в «Одинокой вилле» (1909): грабители пытаются проникнуть в дом, где с ужасом ожидают возвращения мужа жена с детьми, – параллельно этому, муж, узнавший о происшедшем по телефону, торопится на помощь.

Не менее важно отметить, что Гриффит одним из первых в истории кино применяет прием крупного плана с повествовательной (не аттракционной) целью [1, с. 156]. Переход от общего плана к крупному и обратно – актриса общим планом / ее нервные руки / ее лицо, выражающее тревогу / общий план ее мужа, находящегося в другом месте – акцентирование внимания на наиболее «значущем» в данный момент элементе образа, «усиленном» также с помощью манипуляций с освещением.

На наш взгляд, кинокомпозиционные приемы Гриффита, с одной стороны, обнаруживают приемы организации индустриального городского пространства: все большая усложненность городского планирования и как следствие – отчужденность и разобщение в нем индивидов; разрушение традиционной для 19-го века «сферы приватности», вызванное перенаселением и как следствие – резким «сгущением» пространства; паноптичность как основной принцип индустриального градостроительства и архитектуры модерна; наконец, интенсивное использование электрического освещения и прозрачных витрин с зеркалами в коммерческих и других целях [8, с. 103]. Элизабет Анн Карлсон в своей работе о роли зеркал в урбанистическом пространстве 19-го века, отмечает взаимосвязь, существовавшую между удовольствиями кинопросмотра и самонаблюдением индивида в искаженных зеркалами пространстве города: «[ранний] фильм более тесно связан со спектаклем города, желанием наблюдать за движущимися образами, чем с повествовательным театром» [3, с. 275], а также «опыт от просмотра кинофильма был подобен смотрению в зеркало – изображение повседневной жизни в реальном времени» [там же, с. 277]. Таким образом, все эти новые, присущие исключительно городскому пространству индустриального типа (хотя начавшие формироваться еще с середины 19-го века), приемы нашли свое отражение в кинематографе и были впервые наиболее ярко эстетически «сформулированы» именно в кинематографе Гриффита.

С другой стороны, целый ряд формальных приемов, позаимствованных Гриффитом, как отмечает Сергей Эйзенштейн, у литературы и театра, «смягчает» обнаруживаемые пространственные противоречия. Сам прием параллельного монтажа Гриффит позаимствовал из классической реалистической литературы 19-го века и из «локальной мелодрамы», популярной в конце века в США [1, с. 160]. Так же, как и в кино, этот прием использовался в литературе для «отдаления» окончания действия и создания эмоционального напряжения за счет искусственного снижения его темпа (медлительная казнь – стремительная погоня). Воплощенный Гриффитом в кинематографическом материале этот прием превратился, по сути, в пространственную манипуляцию взглядом зрителя. Главный драматический конфликт диккенсовских романов, художественную преемственность которых признавал и сам Гриффит, – социальная несправедливость, порожаемая классовым разделением общества. Разрешение этого конфликта у Диккенса происходит на чисто индивидуальном, «мелодраматическом» или этическом уровне – т. е. сам социальный конфликт рассматривается как данность, и, таким образом, онтологизируется. Своеобразное кинематографическое воплощение находит этот отстраненный взгляд и в фильмах Гриффита: конфликтность механистически разобщенного социального пространства «мелодраматизируется» с помощью введения такого театрального приема, как «спасение в последнюю минуту». Раздробленность пространства, почти истерическое подчас «метание» от одного действия к другому, разрешается благодаря счастливому «соединению» нескольких действий, и, соответственно, кадров [6, с. 179]. Формальный эстетический прием здесь становится политическим жестом, одновременно и префигурирующим то, что Рансьер называет «полем зрения», и скрывающим свое собственное присутствие за презумпцией «реалистичности», непосредственности кино-взгляда. Происходит «скрытие эстетического приема кино» – то есть за презумпцией реалистичности и правдоподобности репрезентации реальности скрывается сам метод репрезентации, эстетическая форма произведения. Именно это скрытие приема в кинематографе Гриффита стало главным пунктом критики его Эйзенштейном, кинематографический подход которого, напротив, предполагал необходимость автономности кино, т. е. акцентирования внимания на самой форме киновысказывания, «эстетике образного воплощения взгляда на явление» [1, с. 165]. «Скрытие художественного приема» стало одним из фундаментальных принципов голливудской киноэстетики, предполагающего, по словам историка кино Дэвида Бордвелла, «незаметность и ненавязчивость повествования» [2, с. 195].

Хансен, цитируя Джудит Мэйн, сравнивает роль гриффитовского кинематографа с ролью буржуазной женской литературы начала 18-го века: «В то время как роман давал читательницам иллюзию социального участия в частном пространстве дома, кинематограф осуществил то же опосредование, но в инвертированной форме, “предлагая иллюзию частного пространства с точки зрения публичного пространства”» [5, с. 155]. Гриффит трансформирует восприятие социального пространства города посредством внедрения в эстетическое пространство своих фильмов литературных и драматических приемов. Тем самым публике предлагается (основную часть которой составляют на тот момент рабочие, мелкая буржуазия, эмигранты и деклассированные элементы) смотреть на пространство города, в котором она обитает, «несобственным взглядом», через особую «культурную» эстетическую призму деполитизированного, «приватного» взгляда. Через это, по мысли Гриффита, и должен осуществляться процесс интеграции рабочего в культурную сферу, преодоление разобщенности людской массы города, ведь «движущиеся образы, как предполагают некоторые, “могли бы спасти ситуацию при строительстве Вавилонской башни”» [там же, с. 149]. Таким образом, на чисто эстетическом уровне, Гриффиту удается разрешить главную социальную проблему своего времени: проблему пространства и его нехватки / незащищенности. В паноптикуме индустриального города, где сохранение индивидуального, интимного, частного пространства становилось все более проблематичным и грозило привести к эскалации классовой борьбы и революционизированию пролетариата, кинематограф предложил иллюзию приватности через отстраненный и десубъективированный (а значит – и деполитизированный) взгляд на социальное пространство.

В качестве *заключения* представляется необходимым привести цитату из статьи Кристиан Моэн: «Кинематограф, по Виллермо, обладал потенциалом увеличения осведомленности о забытых гранях мира, показа общей истории через разнообразие образов и

создания современного общества зрителей» [6, с. 171]. Особый интерес, на наш взгляд, представляет последняя часть цитаты: само понятие «современного сообщества зрителей» может быть проинтерпретировано двояко, в зависимости от смыслового ударения. Либо подразумевается создание нового общества (или, по крайней мере, человека, «соответствующего» новому обществу) посредством переформатирования взгляда на реальность (ударение на *современности*), либо имеется в виду именно создание сообщества зрителей (ударение на *сообществе зрителей*) – социальный процесс, который Мирриам Хансен называет «институционализацией приватного вуайеризма в публичном пространстве» (при этом под вуайеризмом автор подразумевает практику отстраненного, невовлеченного взгляда) [4, с. 158], превращением деполитизированного «ничейного» взгляда в общепринятую социальную практику, в форму восприятия, фундирующую субъекта нового типа, находящего утешение в потреблении собственного отчужденного образа. Возникновение новой формации такого типа стало возможным только благодаря радикальному переустройству города, уже включающему теперь в свою логику «просматриваемость», «сгущенность» и «текучесть» социального пространства. Достаточное же условие для ее возникновения мы усматриваем именно в той форме «эстетиса» городского пространства, которая была сформулирована и представлена фильмами Д. У. Гриффита. Два главных формальных аспекта – мелодраматизация пространственных конфликтов и отстраненность объективного созерцания (оба позаимствованные из литературы, «официального» искусства 19-го столетия) – определили ключевое направление развития «современного сообщества зрителей».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Эйзенштейн С. Избранные произведения: [в 6-ти т.] / С. Эйзенштейн. – М.: Искусство, 1966. – Т. 4. – 634 с.
2. Bordwell D. The classical Hollywood cinema: Film style & mode of production to 1960 / D. Bordwell, J. Staiger, K. Thompson. – Columbia University Press, 1985. – 340 p.
3. Carlson E. A. City of Mirrors: Reflection and Visual Construction in 19th Century Paris / E. A. Carlson. – Pro Quest, 2006. – 311 p.
4. Hansen M. Early Silent Cinema: Whose Public Sphere? / M. Hansen // New German Critique. – 1983. – № 29. – pp. 147-184.
5. Lefebvre H. The production of space / H. Lefebvre. – Oxford: Blackwell, 1991. – 435 p.
6. Moen K. The Education of the Eye: Social aesthetics and Emile Vuillermozs early film criticism / K. Moen // Studies in French Cinema. – 2011. – Vol. 11. – № 3. – pp. 169-180.
7. Musser C. The Early Cinema of Edwin Porter / C. Musser // Cinema Journal. – 1979. – Vol. 19. – № 1. – pp. 1-38.
8. 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.
9. Perez G. Mike Figgis's Time Code / G. Perez // The Yale Review. – 2001. – Vol. 89. – № 1. – pp. 178-193.
10. Rancière J. Aesthetics and its Discontents / J. Rancière. – Polity, 2009. – 143 p.
11. Riemer W. The Cultural Status of Early Austrian Cinema and Film / W. Riemer // Modern Austrian Literature. – 2004. – Vol. 37. – № 3/4. – pp. 1-12.

УДК 159.964.2+ 821.133.1

Беша А. А.

Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

### ЛАБИРИНТЫ ГАБРИЭЛЬ ВИТТКОП

В статье дан краткий анализ литературного наследия Г. Витткоп, концептов «желание Другого» Ж. Лакана и «соблазн» Ж. Бодрийяра. Исследуя литературные произведения Г. Витткоп, автор предлагает введение в сжатой форме в эти теории и отсылает к их эмпирической основе. В таком контексте соблазн раскрывается как модель диалектической игры, распределяющей статусы Раба и Господина. Желание Другого описано в формах деструктивной деятельности. Автор подчеркивает значение этих теорий в современных гуманитарных исследованиях и предлагает обратиться к полю маргинальной литературы.

**Ключевые слова:** соблазн, Желание Другого, деструктивная деятельность, объект а, двойник.

У статті надано короткий аналіз літературної спадщини Г. Вітткоп та концептів «бажання Іншого» Ж. Лакана та «спокуса» Ж. Бодрійяра. Досліджуючи художні твори Г. Вітткоп, автор пропонує введення у стислій формі у ці теорії та відсилає до їх емпіричної основи. У такому контексті спокуса розкривається як модель діалектичної гри, що розподіляє статуси Раба та Господаря. Бажання Іншого описується у формах деструктивної діяльності. Автор підкреслює значення цих теорій у сучасних гуманітарних дослідженнях та пропонує звернутися до поля маргінальної літератури.

**Ключові слова:** спокуса, бажання Іншого, деструктивна діяльність, об'єкт а, двійник.

In the article the short analysis of the literary heritage of G. Vittkop, the concept of “desire of The Other” of J. Lacan and “seduction” of J. Baudrillard is given. Being based on the works of G. Vittkop in a condensed form author proposes the introduction to these theories and refers to their empiric basement. Seduction is revealed as a model of dialectic game discovering the status of Master and Slave. Desire of The Other is described in the forms of destructive activities. The author emphasized the essence of these theories for the modern Humanities and suggested to turn to the field of marginal literature.

**Key words:** seduction, Desire of The Other, destructive activities, objects a, double.

«Развитие действия заложено в движении крещендо к катастрофе, в износе веревки, удел которой – порваться» [9] – постоянное движение к неощутимому центру всегда скользит по спирали в метафорическом лабиринте: «В лабиринте невозможно потеряться. По его спирали всегда выходишь к центру. И центр – это конец пути. Это может быть смерть» [9]. Г. Витткоп верна тому, что говорит: она сама шла навстречу смерти, покончив с собой в возрасте 82 лет 22 декабря 2002 года. Это попытка контроля надо всем, вплоть до ставшего самым важным событием в жизни – над смертью, но прерогатива бесконечно справедливо отдается само-разворачиванию, становлению без фиксации, желанию быть рекой для Гераклита. Почитательница М. Пруста и следовавшая догмату формы над содержанием Дж. Джойса, Витткоп отличалась маргинальностью и циничностью, однако подлинный интерес вызывают не сами ее произведения, а параллели, замечания, наблюдения, спорные и нет интерпретации, которые возникают уже у нас, у читателей и со-авторов, тем или иным образом задетых жестокостью, сексуальностью, но, в то же время, холодной эстетичностью ее книг. «Я за свободу мысли и поведения, но я ненавижу небрежность даже в одежде или манере говорить» [9] – говорила Габриэль в одном из интервью. Распад и тление тела, агония умирающего, яды и прекрасная демонстрация перверсивной гаммы – эстетизация насилия, уходящего из поля, в котором доминирует политика или религия.

«Фрейд вызывает у меня глубочайшее восхищение: он часто ошибался, но его основной принцип верен. Нельзя понять человека, если не считаться с психоанализом. Невозможно познать самого себя, если не принимать во внимание темные глубины этих лабиринтов. Как раз сейчас я пишу эссе о лабиринтах, переходя от архитектуры к метафоре наших внутренностей или мозговых извилин. Но и в том, что я пишу, есть загадки, ускользающие от моего понимания» [9] – такие слова Витткоп появляются 3 ноября 2001 года в швейцарской газете



«Le Temps», что дает дополнительный повод взглянуть на ее произведения под психоаналитическим углом, но не с позиций З. Фрейда, а с помощью ее соотечественника, который по непонятным причинам ею не упоминается (возможно, это связано с переездом Витткоп в 1946 году в Германию), – Ж. Лакана. Разумеется, этот угол обзора есть методология, для которой тексты Витткоп становятся плоскостью и областью применения. Но в то же время, предоставляемая почва столь плодородна и так мало культивируема, что пройти мимо такой возможности мы не имеем права. И желания.



*Åsa Kvissberg. Systar*

### **Люсьен Н., Черепаха и Ахиллес**

«Некрофил» – грустная книга, потому что ее герой, Люсьен Н., пишущий дневник, находится во власти любовной скорби, и эта скорбь неизбывна: ему суждено всё время расставаться с любимыми – ибо он любит мертвых и совокупляется с ними – да, совокупляется! – но их физиологический распад предопределяет скорую разлуку» [9] – так характеризует свою наиболее известную работу Витткоп. Люсьен, который любит мертвецов, обречен двигаться в замкнутой системе по кругу – от одного тела к другому, пока длится небольшой период до того, как разложение станет слишком явным. Идеальный Другой – это мертвец, который не говорит, но слушает, давая возможность развернуть спектр себя перед ним в любой форме, которая не может быть и не будет отвергнута. В этой точке – одна из многочисленных трагедий наивного христианства. Становление субъекта запускается отказом в точке непризнания. Амбивалентность признания связывается как раз с тем, что оно возможно лишь как собственная невозможность.

Тело Другого, в случае Люсьена – ускользящее тело, скользящее означаемое, в системе Ж. Лакана – это и есть объект-причина желания, отношения субъекта с которым демонстрирует одна из апорий Зенона: Ахиллес никогда не сможет догнать Черепаху (у Гомера – Гектора). С. Жижек, апеллируя к Лакану, сопровождает апорию следующим комментарием: «дело не в том, что Ахиллес не может перегнать Гектора (или черепаху) – ведь он быстрее Гектора и легко может обставить его – но в том, что ему не удастся догнать его: Гектор всегда бежит либо слишком быстро, либо слишком медленно» [10]. Объект а характеризуется принципиальной недостижимостью, субъект только циркулирует вокруг него: дальше или ближе, но всегда мимо точки совпадения. Так и Люсьен был вынужден, прикованный очарованием мертвого, осуществлять свое движение только от могилы к своей комнате, а затем к Сене. А через время – опять к могиле. Некрофилия – это симптом,

говорящий через тело Люсьена: «Некрофилия – это редкость, аномалия, которую можно рассматривать как некий врожденный душевный узор» [9].

Однако в этом и слабость позиции некрофила – он не может найти ответную реакцию – жест, голос, взгляд – все это поглощается матовой поверхностью ничего не отражающего зеркала. Именно поэтому данную повесть Витткоп сопровождает посвящением: «Памяти К. Д., утонувшего в смерти, как Нарцисс в своем отражении» [5]. Мертвые, в конечном итоге, не говорят. Они – немое зеркало для Нарцисса / Люсьена.

### **Фигура двойника. Габриэль / Габриэль**

Ж. Бодрийяр выдвигает идею о Другом, который существует в обход Иного. Другой для нас – это Двойник – «воображаемая фигура (душа, тень, зеркальное отражение), преследующая субъекта как его едва уловимая, но всегда поддающаяся заклятью смерть. Материализация двойника делает смерть неотвратимой — и это фантастическое предположение реализовано сегодня буквально благодаря клонированию: клон есть фигура смерти как таковая, но без той символической иллюзорности, что составляет ее обаяние» [2, с. 289].

Х. Л. Борхес в «Книге вымышленных существ» пишет о двойниках следующее: «Подсказанное или развившееся благодаря зеркалам, воде и близнецам понятие двойника есть у многих народов. Можно предполагать, что источником сентенций, вроде «Мой друг – мое второе «я»» Пифагора или «Познай самого себя» Платона, было именно это понятие. В Германии его называли «Doppelganger», в Шотландии – «fetch», ибо он является схватить (fetch) человека и повести к гибели. Следовательно, встреча с самим собою сулит несчастье; в трагической балладе Роберта Луиса Стивенсона «Ticonderoga» пересказана легенда на эту тему. Вспомним также странную картину Россетти «How they met themselves»: пара влюбленных встречается в сумеречной роще самих себя. Здесь можно бы привести аналогичные примеры из Готорна, Достоевского и Альфреда де Мюссе» [4]. «Отношение субъекта к самому себе отличается некая интимность, покоящаяся на нематериальности, бесплотности его двойника, на том, что двойник является и остается фантазмом» [2, с. 290], – пишет Ж. Бодрийяр. В то же время фантазм не порождает смертельных деструктивных отношений. Так что в таком случае послужило причиной гибели Нарцисса?

П. Киньяр описывает несколько версий этого мифа. Одна из них относится к Овидию: «Однажды, в знойный день, Нарцисс пошел на охоту. Устав от преследования зверя, мучимый жаждой, он прилег на траву с копьем в руке, возле прохладного источника. Он хочет утолить жажду, он наклоняется. И пока он пьет, глядя на свое отражение, он влюбляется в этот бестелесный призрак. Он принимает за тело то, что всего лишь вода. Он замирает в изумлении, с застывшим лицом, подобно статуе, изваянной из паросского мрамора. Он любит себя своими глазами, которые кажутся ему прекрасными, как звезды, кудрями, прекрасными, как у Бахуса» [11, с. 132].

Нельзя полагать, что Нарцисс принимал отражение в ручье за свое собственное: «То, что он видит, ему незнакомо; но то, что он видит, пожирает его. То же заблуждение, что обманывает его взор, возбуждает его. Его собственные глаза несут ему гибель» [11, с. 132]. В Аиде, как полагает Овидий, Нарцисс склоняется над водой у берегов Стикса и продолжает смотреть в воду.

Не любовь к своему собственному образу, а смертельно поглощающая сила Взгляда послужила причиной смерти Нарцисса. Отражение в воде вовсе не представляет собой тождество или сходство, оно не есть образ самого Нарцисса; это пространство фантазма, абсорбирующая поверхность зеркала, которая соблазняет. Поэтому Нарцисс так ярко выделяется на фоне других фигур соблазна. Он стал первым, кто испытал на себе то действие, которое оказывает способность соблазнять на самого соблазняющего субъекта. Это зеркало нивелирует различие между Иным и Тождественным; Нарцисс, впервые лишенный всяческого раздвоения, видит по ту сторону, но не имеет представления о том, как прорваться к ней.

Однако вода в ручье становится не зеркалом, которое просто отображает, возвращает и делает пустым, но зеркалом как глубиной, поглощающей субъекта, вынуждающей его самого бросаться в воду.

Греки прекрасно понимали природу Взгляда: Персей уклоняется от Взгляда Медузы, а она умирает, увидев свой собственный Взгляд; Эрот запрещает Психее видеть его ночью, а

когда она нарушает запрет, превращается в птицу и улетает; Тиресия ослепляют в наказание; Дионис падает в «зеркало», открывающее путь в мир и погибает от рук титанов; Орфей, который утратил Эвридику из-за своего желания увидеть и, наконец, Эдип вырывает себе глаза в надежде обрести искупление.

Миф о Нарциссе показывает, что невозможно уловить свой собственный Взгляд; в то же время желание осуществить подобную инверсию возникает как непреодолимое влечение увидеть самого-себя-на-расстоянии.

Другой пример. Г. Витткоп в своем рассказе «Каков отец, такова и дочь, или измена распутниц» выстраивает более сложную, по сравнению с мифом о Нарциссе, модель. Габриэль (f) желает своего отца Габриэля (m) – как желание Другого: получить то, чего хочет он (его любовниц), стать объектом его желания и превратиться в него самого, т. е. занять место Другого.

Мать Габриэль (f) умерла, но сам Габриэль (m) теперь для нее преграда. Единственным вариантом реализации желания оказывается более сложная модель – превращения своего «Я» в Другого – трансформация женского начала (f) в мужское (m), использование зеркала без амальгамы, соблазн и опять фантазм счастья.

«Габриэль наблюдает за ней таким же взглядом, каким наблюдал Габриэль» [8, с. 30], но так думает только сама Габриэль; ей хочется присвоить себе его Взгляд, обладать им, будто в этом заключается последний оплот автономии Габриэля как Другого. Это фантазматическое сходство с отцом обретается постепенно: от «даже в одиночестве ванной Габриэль часто нравилось накидывать на голое тело пеньюар Габриэля, пусть даже она пользуется той же туалетной водой, которая изменяет ее аромат» [8, с. 30] до краха ее фантазий в форме отвержения третьим: «– Ты не похожа на него, – слышится самозабвенный голос. – Его глаза. – Особенно глаза, к тому же у него они светлее. – Его руки. – Почти такие же...» [8, с. 30]. Хотя Витткоп и наивна в своем соединении Взгляда и глаза как органа, она идет дальше, чем Ж. Батай в совершенно нелепом использовании глаза для сексуального удовлетворения в «Истории Глаза».

Стремясь обрести идентичность с Другим, субъект неизбежно утрачивает свою собственную. Габриэль совершает такую утрату в форме своего же убийства в сновидении (наше предположение): «Однажды Габриэль приснилось, будто она убивает девушку. Самое сильное ощущение в ее жизни. Самым сильным ощущением всей ее жизни станет незабываемое блаженство этого сна. На плитах сада с подсолнухами она бутылочным осколком перерезает горло белокурой девушке, чье лицо различает с трудом. Возможно даже, она не знает ее, но чувствует липкое тепло крови на ладонях, слышит скрежет осколка, скользящего по граниту, всем телом ощущает огромное счастье самой древней и самой жестокой трансгрессии. Габриэль останавливается так же внезапно, как начала, склоняясь над заплаканным лицом, – внимательная, но безучастная; ее короткие волосы слегка растрепались. Она чувствует, как ее притягивают нежные руки, слышит имя: ее, его, свое – единое созвучие, старинная музыка» [8, с. 33]. Перебирание местоимений, которые действительно здесь работают как единственно возможная эфемерная отсылка к имени, которое и так не определяет Габриэль, ведь и у нее, и у отца оно одинаково, работает как своеобразное нащупывание нити желания, связывающего Ее и Его. Классический психоаналитический пассаж: Габриэль считает, что не может соперничать с Габриэлем из-за нехватки, зависти к пенису, которая здесь оказывается явной, лежащей на поверхности, а потому особо важной для интерпретации: «Она нередко осознает собственные недостатки, а недостатки Габриэля могут быть только ее, даже если его триумф лишь наполовину принадлежит ей. Она полагала, что выходит у него из паха вооруженная, готовая к поединку, ведь Юпитер слаб и распутен. Она приближается к нему вплотную в мучительной братской несостоятельности» [8, с. 34]. «Взгляд – важнее рассматриваемого предмета» [8, с. 36], – пишет Витткоп, а Габриэль забывает это, постоянно акцентируя любое сходство, любой удавшийся акт подражания. Она не желает выступать в качестве объекта, но в игре соблазна постоянное переворачивание статусов неизбежно приводит ее к этому и к вопросу: «Я, Господи?» [8, с. 45]. Смерть Габриэля лишь возводит ее фантазм до уровня закона. Ж. Лакан был прав, когда говорил, что деструктивные отношения не влекут за собой смерть, так как разыгрываются на «другой сцене» – в пространстве Воображаемого, но только до того момента, как произойдет Символизация Воображаемого.

Если еще больше усложнить эту модель, то мы будем наблюдать ситуацию, в которой субъект превращает Другого в двойника Третьего. В рассказе Г. Витткоп «Живот» Клеман отождествляет свою жену Мадлен с еще не родившимся ребенком, которого он называет Живот. Если клон / ребенок и означает отцовскую смерть, то это и есть наибольший страх Клемана: «Если все пойдет плохо, он родится, заранее ненавистный, в октябре 1897 года. Вмиг возникая по воле воображения, ненависть не проходит сразу» [8, с. 47].

Эта ненависть Клемана, который подобен Кроносу, пожирающему своих детей, имеют глубокие корни, уходящие вглубь: это желание обусловлено как его детством, так и отношениями в его семье (Паучиха – женщина со вздутым животом, избавляющаяся от всех своих детей). Живот как объект а наиболее наглядная форма, «выпадающего» из Другого частичного объекта. Не существует больше Мадлен – есть только Живот. Это он ест, он капризничает, он отравляет Клеману жизнь. Рождение ребенка также обременительно, как и сама беременность – для Клемана, это досадная ошибка, которую надо устранить, чтобы вернуть в привычное состояние свой символический порядок. Неизвестно, случайно или нет, но Витткоп ставит под сомнение представления Сартра о стыде как о некотором конструктивном чувстве, возникающем, когда в мир субъекта врывается Другой: «Стыд – это липкая, пылающая смола, горящее гудроновое покрытие, что пристаёт к плоти. Стыд Клемана обволакивает его полностью, не оставляя места для прочих страданий и даже эмоций. Каких эмоций? Жалости? Но жалость уже отыграла свою роль: нарумяненная ярко-розовой краской, она раскачивалась на кончике нити и ушла тотчас после своего деланного выхода: когда-то, год назад, он почти принял ее за нечто иное. Ошибка идентификации» [8, с. 46].

Клеман давно придумал себе игру «в четырехглазку»: «Просто нужно смотреть на мир по очереди то одним, то другим глазом (главное – сквозь кольцо), наслаждаясь двойственностью вещей, удвоением перспективы, апофеозом и крахом Евклида, высшей шизофренией» [8, с. 47]. Он повсюду видит Живот, его ненависть, как говорит Витткоп, носит животный характер, но это не так. Напротив, она есть ненависть глубоко человеческая, его привлекает не просто убийство, а жестокое уничтожение – у[ничто]жение: превратить Живот в Ничто, чтобы избавиться от него (от Живота) навсегда и так обрести подлинную свободу. Случай оказывает Клеману большую услугу – пожар в кинотеатре и с содействием самого Клемана среди груды обгоревших тел оказывается и Живот / Мадлен: «Свободной рукой Клеман лупит, лупит и лупит ее тростью. С выпученными глазами, широко открытым ртом и слипшимися волосами, мокрый от пота, мокрый от страха в своем чопорном наряде с вырванным рукавом – он бьет. По шапке – изо всех сил. По лицу – наотмашь. Мадлен яростно выплевывает окровавленные зубы. Он бьет в грудь, которая звенела бы, если бы не адский шум. Хоть это и трудно из-за давки и тесноты, он дубасит и дубасит что есть мочи по Животу. И, пока он еще бьет, Мадлен, наконец, сдается, сжимает в пальцах оторванный рукав и валится на пылающие тела, увлекая за собой Живот <...> Или вновь Мадлен, что смеется под маской зимородка беззубым ртом черепа, с продавленной грудной клеткой, непристойно разбросанными ногами в переливающихся чулках и любовно выгнутыми каблуками ботинок. Одна рука, покрытая кровью и копотью, держит лоскут, а Живот начинает досрочно опорожняться, брызжа каким-то соком, который вскоре высыхает, подобно лаку, а затем подгорает на огне» [8, с. 67].

Ребенок Клемана не мог родиться – представление о Животе, который разрушает друговость Мадлен в глазах Клемана, как о проекте, вынуждено завершиться его уничтожением. Разрешение противоречие через аннигиляцию, разложение Мадлен и ребенка на мельчайшие частицы – такова цена за обретение свободы, субъектную автономию Клемана, который рискнул своей жизнью в борьбе за желание. Когда воображаемые отношения обретают статус закона, они не обязательно вписываются в порядок символов, прежний символический универсум может их отторгать как нечто чужое и, в таком случае, драма, драматический / травматический опыт оказывается единственным решением такого противоречия. Впрочем, это текст, который написан симптомом самой Витткоп. И тому есть два убедительных подтверждения. В «Убийстве по-венециански» фигурирует такой пассаж: «Живот, полный липких агатов, синих и пурпурных тычков – словно огромный клещ, кокон, набитый красноватыми парусами, вхохчущими жидкостями, мешаниной кроваво-складчатых потрохов, мутными водами, хрящами, стекловидными массаами с зеленовато-желтым, как у



опала, отливом, губчатыми опухлостями, теснящимися друг на друга, как отбросы в мешке. Хотелось бы, чтобы это был мальчик» [9], а в одном интервью Витткоп сказала о материнстве: «Это чистый случай зависимости. К тому же мы очень лицемерны во всем, что касается материнства. Женщины, которые не хотели лгать, говорили мне: «Роды – это мясницкая, это невероятный кошмар» [9]. Так «Живот», как ни странно и вполне спорно, оказывается образцом манифеста свободы и избавления от зависимости (кроме зависимости от желания, конечно). Здесь нет классового антагонизма, не на этом основана диалектика Раба и Господина, что демонстрирует и реальный случай сестер Папен. И это то, что вполне ясно для психоанализа как метода, но не для марксистов, которые не могут увидеть особенности этого типа дискурса, не смешав его с классовой системой, устройством общества или способом производства. Дискурс рождается из Голоса, возможности быть Голосом говорящим или тем, кто его слушает.

### **«Страстный пуританин»: Тигр на пустой сцене**

Объект а, будучи дырой в Реальном, запускает процессы символизации Воображаемого. Поэтому Большой Другой здесь отсутствует – он принадлежит не символическому порядку, а рождается из фантазий, поддерживающих желание.

Эту схему продолжает развивать Г. Витткоп: «Однако, если я завидую Паскалю, достигшему последних рубежей воображаемого в погоне за высшим свершением, то Уайльда мне жаль, ибо он имел несчастье видеть, как химера рассыпается у него в руках, и умер не столько из-за того, что был смертен, а из-за того, что однажды ее настиг. Да, химеру. Все любви – родящие, убегающие линии – параллельны, так как встретиться им никогда не дано» [6, с. 78]. В повести «Страстный пуританин» главный герой Дени оказывается в роли субъекта, который сам создает пустое пространство для фантазии, но и который с самого начала обречен – он слишком «много знает»: «Как только субъект «слишком много знает», он платит за этот избыток, за прибавочное знание «во плоти», самой сутью своего бытия. Первая из вещей такого рода – эго; это ряд воображаемых идентификаций, от которых зависит целостность бытия субъекта, но как только субъект «слишком много знает», слишком близко подходит к бессознательной истине, эго эго распадается» [10]. Речь идет о том, что бессознательное не становится осознанным не из-за того, что влечения и желания, которые субъект может в себе открыть, приведут его к катастрофе, а так как незнание чего-то является необходимым условием существования бессознательного: должно существовать то, что нельзя символизировать и то, о чем нельзя говорить. Дени – это воплощенное влечение к смерти, что неизбежно завершается трагедией. В этом случае он стоит на пороге «второй смерти», которая не ограничивается физическим уничтожением, а выходит за рамки, в том числе и символической оппозиции «порождения» и «распада». Объект а, который существует как недостижимый объект-причина желания, не исчезает со смертью Другого, из которого он «выпадает», а, напротив, увековечивает свою абсолютную власть над субъектом. Это «первая» утрата. «Вторая» утрата связана с тем, что когда объект обретается, то распадается структура фантазии, которая обеспечивает его целостность.

Вначале стоит понять, кто такой Дени. Г. Витткоп пишет, что он «постоянно приносил жертвы худшему из них – искусству воображения» [6, с. 67]. Иначе говоря, Дени оказывается во власти собственного Воображаемого. Оказываясь в плену собственного нарциссического образа, Дени видит мир, отражающийся в зеркале, в которое в тоже время смотрит и сам Дени. Именно это зеркало, в свою очередь, искажая видение мира, выполняет дополнительную функцию предустановленного экрана. Дени отмечен печатью пуританства, но само пуританство возникает как наивысшая страсть. Его семья культивирует болезненный и постоянно травмирующий Дени перфекционизм, близкий к патологическому: «Я ощутил принуждение как нечто, что можно устранить, но от чего нельзя устраниваться, когда запрет и неизменное его отражение – трансгрессия – впервые явились моему взору по обе стороны зеркала» [6, с. 67]. Такое детство и стало основанием для того, чтобы Дени стал атеистом, ненавидел любую догму, «химера никогда не приходит к нам через врата свобод» [6, с. 71]. Эта химера как фантазм, по мнению Г. Витткоп, рождается из морального или физического запрета. Поэтому Дени ощущает острую необходимость в идентификации: «Я же никогда не был похож на себя. Я хочу сказать: я – инородное тело» [6, с. 70]. В тексте возникает две формы одного и

того же объекта а, которые порождают два разных желания Другого – первое отсылает к Бланш, а второе – к Тигру.

Первое желание связано с Другим в виде Бланш, фанатично верующей кузины Дени, собственно как и сам он, в тот период своей жизни. Пуританство сковывало их трансгрессию, поэтому Бланш придумала определенный ритуал, служивший средством разрядки, а Дени нуждался в его постоянном повторении. Религиозность Дени изначально травматична для него – он часто осуществляет возврат к событию далекого детства, когда была разрушена статуя Дианы, находившаяся в его саду. Интересны отсылки, которые существуют в связи с Дианой – богиней растительного и животного мира, олицетворение Луны в римской мифологии. Также она олицетворялась с Гекатой, кроме всего прочего – богиней мрака и ночных (сно)видений. Т. е. Дени изначально оказывается на перекрестке, и если пуританство служит подавлению влечений, то языческая статуя Дианы расшатывает границы пуританской этики, противопоставляя ей открытость влечений. Поэтому Дени никогда не пытается избежать приезда Бланш – он стремится к ней, потому что она ранит его: «Она, не торопясь, произносила самые ужасные богохульства, которые мне когда-либо доводилось слышать. Христианская вера, пропущенная сквозь ее уста, разваливалась даже не как падающее здание, а как расползшийся мешок с отбросами» [6, с. 75], «каждое слово Бланш, как стрела, которую невозможно вырвать, вонзалось мне в душу, в детскую плоть, чтобы, измучив, добраться до заветной точки «острой боли» [6, с. 75]. Что это за точка «острой боли»? Это смертельно увлекающее за собой, разрушающее все структуры бытия Дени, но, вместе с тем, недостижимое *jouissance*.

Дени охватывает чувство зависти к той вере, которой обладает Бланш и которая внушает ей страсть огромной силы, чтобы высказывать подобные богохульства. Этой верой Дени и пытается закрыть в себе метафизический разрыв – свою раздвоенную возвращением древнего мифа веру. Дени пытается найти сходство между собой и Бланш, что подчеркивает навязчивое желание идентифицировать себя с Другим: «Ему вдруг стало интересно, похож ли он на Бланш, хоть их родство и было отдаленным. Он стал искать и нашел, счел это за ошибку, упустил ускользающее и, возможно, иллюзорное сходство, снова его отыскал, думая удержать, и опять потерял» [6, с. 76]. Дени, кроме попыток поиска сходства между собой и Бланш, собой и тигром, создает дневник некоего героя и называет его Матье. На самом же деле Матье – это проекция Дени в пространство текста. Зеркало, от которого нельзя отвернуться: «Если бы Матье – который сделать этого не может – писал бы, в свою очередь, роман или дневник о человеке, сочиняющем историю другого персонажа, который был бы создателем следующего по счету героя, никакая логика не помешала бы этой цепочке удлиняться вечно, и образ зеркал мог бы тогда множиться до бесконечности» [6, с. 125]. Текст, который принадлежит отвлеченному лицу – не Дени, не Матье, может быть продуктом деятельности еще одного персонажа и так до бесконечности – непрерывные попытки найти воплощение своей фантазии (Матье также связан с желанием Другого – он желает неудовлетворения желания королевы, которая стремится избежать публичной трапезы). Рекурсии.

Кульминационной точкой встречи Дени и Бланш стал обморок Дени: «Она пыталась меня поднять, но руки ее наводили на меня странное оцепенение, я ощущал, как сквозь рубашку мне прямо в плоть вонзается булавка, которой она перед тем терзала облатку и которую все еще держала в руке, а железная коробочка в ее кармане жестко давила мне на ребра. Это было невыносимо, и на сей раз, я потерял сознание по-настоящему» [6, с. 91]. Дени подчеркивает, что эта пытка, обнажающая его и выставляющая на обозрение миру в абсолютно незащитной форме, была необходимой для него. Повторяясь с каждым приездом Бланш, это событие всегда повторяется как новое. Дени открывает, что от акта наблюдения и слушания Бланш, он переходит к активному сообщничеству – «все, что выдавало поощрение, которое [я] выказывал Бланш, до сих пор того даже не сознавая, будто диктуя ей слова, которые ожидал услышать, неслышно рождая внутри себя эти жуткие водопады, низвергавшиеся с ее губ» [6, с. 79].

Это была последняя встреча Дени и Бланш. Позже мы узнаем, что Бланш утратила свою страсть (к богохульству) и стала пуританкой, точнее ре-пуританкой, найдя себе ориентир в поле религии и приняв, наконец, ту идентичность, которая раньше конструировалась только как социальная. Друговость, но не как отличие, а как воплощение желания Дени на дистанции,

Бланш в этом и заключалась, и она ее утратила. Страсть теперь стала составляющей Дени. В случае с Бланш и Дени мы уже показали, что когда обозначен объект желания, то встреча с ним подобна перевороту экзистенции, это обморок бытия. В момент, когда «Я» видит объект, встречается с ним взглядом, видит в нем самого себя, происходит мистификация этой встречи, каждый знак, лишенный смысла, им наделяется. Бланш разрушила тот символический порядок, в который был включен Дени, но от которого и сам хотел бы избавиться, чтобы создать иной, основанный на причудливом симбиозе мифологии, сексуальности и секуляризованного пуританства. Но так он попадает в ситуацию иного типа: объект а, заполняется скрытыми фантазиями Дени, и в результате, Тигр как фантазм символизируется и становится Большим Другим, замещая ослабевшее после вмешательства Бланш Имя Отца. Генеалогия Тигра представляется вполне отчетливо и отсылает к нескольким ключевым моментам в жизни Дени. Интересно, что в различных версиях мифов, в которых фигурирует Геката, иногда в ее свите имеется Тигр. Но сам Дени обращает внимание на одно из своих сновидений, что должны проделать и мы для раскрытия в полной мере еще не совсем ясной «истории» этого субъекта, отчаянно нуждающегося в том, чтобы взять речь и говорить о себе. Сон имеет следующую форму: «Я – в узкой плоской лодке, что скользит без парусов, мотора и весел по окаймленным тростником каналам <...> Напротив – тигр, раскинувшийся, словно куртизанка, на тигровой шкуре; он смотрит на меня без любопытства, отстраненно. Я не знаю, сколько уже столетий мы скользим так по каналам цвета свинца. Я не ощущаю ни горя, ни радости, ни страха, ни надежды. Достаточно того, что лодка уносит меня в обществе тигра полулежащего на тигровой шкуре. Греза остается неизменной, ей чужды метаморфозы, она покоится в самой себе, как покоится в лодке этот тигр, великолепный в своих мехах. Я уже не помню, когда эта греза привиделась мне, давняя она или новая. Мне это безразлично. Она возникает в моей памяти, несказанно реальная и достоверная» [6, с. 67-68]. Дени фактически самостоятельно открывает то, что реальность замещается пространством фантазии, а Воображаемое, повторяясь и возвращаясь, тем самым бесконечно травмируя, создает зияющую дыру в Реальном – объект а. Таковую функцию, казалось бы, выполняет само Реальное, воплощаясь, по словам Ж. Лакана, как встреча, но Дени дает ответ и на этот вопрос: во сне он не испытывает ничего, нет той тревоги, которая явила бы достоверность Реального. Существует только умножающее фантазмы пространство зеркальной поверхности.

Х. Л. Борхес был увлечен тиграми, так же как и Г. Витткоп. Он говорит о них как о символе энергии, который может выступать и в качестве символа разрушения. Так мы можем найти показательную в этом плане цитату из «Другого тигра» Борхеса: «А теперь мы будем охотиться на третьего тигра, который, как и прочие, всего лишь один из образов моего сна, словесная структура, а не тигр из плоти и крови, бродящий – вне всяких мифов – по нашей земле. Я не питаю на сей счет особых иллюзий, и, однако, какая то сила толкает меня в эту странную, безрассудную, древнюю погоню, заставляя часами преследовать другого тигра, зверя, не найденного в стихах» [3]. На арене появляется тигр. Образ, который вытеснил сфинкса, – есть наиболее прямая форма реализации саморазрушения. Это все же один из образов Другого, в котором мы соблазнились. Тигр безжалостен, он ставит вопрос, более неразрешимый, чем вопрос сфинкса Эдипу. Тигр вселяет чувство ужаса и любви, чувство нуминозного: «исходные данные вопроса, заданного Эдипу, обнаруживали, собственно, лишь наличие очень грубо упрощенной морфологии, заимствуя у породивших их умов рациональную прозрачность, противоречившую характеру сфинкса. Будучи демоническим и хтоническим, тот неожиданно задавал аполлоновский вопрос из области человеческого знания, сведенного к явлениям передвижения. А это значит, что диссонанс между вопросом и вопрошателем коренился в фундаментальной порочности формы. Иррелевантность утверждения, единожды сформулированного ответом Эдипа во всей полноте, в то же время доводила существование сфинкса *ad absurdum*, не оставляя ему иного выхода, кроме самоуничтожения. Таким образом, речь шла о несовершенном мифе: не из-за смерти чудовища – ибо мифическая смерть чужда всякому незыблемому историческому понятию, – а из-за посылок силлогизма, на которых основывало развитие легенды» [6, с. 72]. Тигр не приводит к безысходности саморазрушения, несмотря на сопротивление, но к принятию ее как неизбежного, примирению с ней.

Почему соблазняет именно Тигр? Только Тигр, соблазненный в себе, может соблазнить другого: «Тогда тигр бросился в реку, чтобы сразиться со своим отражением, и немедленно утонул» [6, с. 89]. Витткоп отмечает, что Тигр представляется носителем космической женственности. Тигр не сочетается с коллективной оргией дионисийцев, он следует за Дионисом как символ гнева, силы и жестокости, но он всегда представляет собой образ одиночки, поэтому встреча с Тигром – это отчаянный порыв: Тигр как Другой уже изначально не нуждается в тебе. Для Дени Тигр становится ловушкой, который в лучшем духе теории соблазна, становится абсорбирующей поверхностью, чарующей своей глубиной.

Это всегда его господство. Субъекта ждет лишь санкция, например, отказ в милости смерти. Но основывается подобное состояние только на изначальном соблазне. Знак или символ, доведенный здесь до крайности, вытекает из безоружности перед соблазном и требованием своего бессознательного. Эти символы – *self-fulfilling prophecy* – бессмысленные запреты. Смерть – единственная возможность реализации желания, запечатления состояния экстаза в Хроносе (во времени божественном). Но смерть не Другого, как первая утрата, а самого субъекта, которая, однако, оборачивается именно его становлением, т.е. субъективацией.

Любой ли Тигр становится важным для Дени? Нет, тот единственный, который является воплощением или эталоном всех тигров, соблазняющий Дени Взглядом и Ликом.

«Его взгляд, касавшийся моего безучастно, – по крайней мере, на сей раз – кое-что все же изменил. Теперь ничто не смогло бы вычеркнуть мой обморок из великого всемирного итога. Под эти взглядом я обрушился в недолговечное, хотя и абсолютное по сути небытие, распался, как батавские слезки, что превращаются в пыль, стоит отломить им кончик. Одного лика оказалось достаточно, чтобы растворить мой собственный, поглотить мою душу» [6, с. 65].

Лакан говорит по этому поводу следующее: «Человеческий субъект подвержен опасности внезапного головокружения, и для того, чтобы внезапно оградиться от нее (от встречи в нашем случае), он испытывает потребность создать что-нибудь трансцендентное» [12, с. 24].

Сама природа желания такова, что опора в виде Другого ему просто необходима. «Желание Другого – это не путь, открывающий к желанию субъекта доступ, это просто место желания» [14, с. 466]. Жесты, взгляды, которые превращаются в наделенный трансцендентным смыслом знак, заставляют соблазненного субъекта менять тактику реализации желания.

«В Гамбургском зоосаде какая-то женщина не устояла перед искушением приласкать тигра сквозь прутья клетки. Несколько мгновений тот терпел ласку, затем, молниеносно развернувшись, оторвал дерзкой руку. Итак, женщина умерла из-за жеста, отказ от которого был для нее равносильен смерти. И вот я упорно пытаюсь представить себе не только магнетизм краткого прикосновения, но, главным образом, ту разрушительную страсть, которая могла поселиться в этой женщине. Объяснений случившемуся, конечно, нашлось бы немало, и не самым неправдоподобным из них была бы интуиция, предчувствие, притяжение катастрофы. Сознательный, в итоге, поступок, признание неизбежной необходимости» [6, с. 72]. В итоге, реализация желания приобретает форму «второй смерти». Высший экстаз в этом моменте смерти. Форма невроза навязчивости или священная жертвенность – это лишь варианты одной по сути ситуации. Взгляд, как говорит Ж. Лакан, – это наиболее очевидная форма объекта а. Г. Витткоп пишет, что заметка о погибшей женщине попадает Дени «на глаза». Обыгрывая эти моменты столкновения Взгляда Дени и Взгляда Тигра, разрушающие даже предусмотрительно созданный зеркальный экран, открывается то, что производство желания запускается именно этой встречей. Лик Тигра как нечто несокрытое и подлинное возникает как лабиринт для Взгляда: «Любой тигриний лик подобен лабиринту. Круглому лабиринту барочных садов, тропинки которых внезапно обрываются или сужаются до игольного ушка. В этом я вижу безысходность: *Ausweglosigkeit* – вот оно, слово. Ловушка. Ловушка-лабиринт по образу и подобию моей души, ходы и повороты, долгие танцы, извилины и западни, скрещения дорог и тайные тропы» [6, с. 81-82]. *Ausweglosigkeit* – слово, дающее оценку тому, что мы называем желанием Другого, термин, отсылающий нас к З. Фрейду. Это безысходность, безвыходность.



Дени не сразу осознает свою патологическую одержимость Тигром, он называет ее «интересом», но на самом деле он превращается в фетишиста: собирает книги, статьи, предметы, которые имеют отношение к Тигру хотя бы отдаленное.

Важен переломный момент, который происходит с Дени, когда от абсолютной захваченности объектом а и собственными фантазмами он обращается к тревоге, которая открывает Реальное и задает Дени траекторию для действий – Das Ding, который и определяет этику героя: «Я перевожу дыхание. Я изучаю себя. Если мысль о тигре не доставляет мне больше ни радости, ни боли, я чувствую себя обездоленным, словно у высохшего источника. Волнение, так долго бывшее моим и насыщавшее каждый миг, тает, как облако» [6, с. 116]; «Что-то вспыхивает в моей голове. Я вернулся домой во власти смутной, но невыносимой тревоги. Мне никак не удается распознать причину моего беспокойства» [6, с. 117]. Заброшенность как *Verlassenheit*: «Дени хотел бы – невозможное предприятие – спасти тигра от его покинутости. Он страдал, представляя того изгнанником – словно бы на льдине, в обществе одной лишь тени, – но неустанно черпал в этой печали возвышенную любовь» [6, с. 110]. Но покинутым оказывается не Тигр, а сам Дени – это именно он отчаянно нуждается в разрушении своего одиночества, а Тигр желает только быть – поддерживать свое существование. В итоге упорствование Дени – это то, что говорит как *jouissance*: «Я не думаю, что жертва может испытать большее наслаждение, принося себя в дар божеству, чем в ту самую секунду, когда хрустнет шея» [6, с. 113].

Финальный штрих от Г. Витткоп – вновь о недостижимости объекта а: «Когда Дени переходил улицу Кардиналь-Лемуан, направляясь к стоянке такси, его сбил быстро мчавшийся велосипедист. Ехавший сзади большой фургон мясника резко затормозил, но сразу остановиться не смог. К тому времени, как приехала полиция и «скорая помощь», шоферы уже извлекли тело» [6, с. 122]. Объект а предстает как циркулирующее пустое место, которое наполняется каждый раз новым набором фантазмов; его рекурсивность как постоянное возвращение, определяющее деятельность субъекта, подчеркивает, что субъективность – есть прямой продукт принятия влечения к смерти, т.е. возникает как следствие деструктивности.

### Не говорите ни слова

Возвращаясь к первому сюжету Г. Витткоп: «Даже когда кажется, что ничего не происходит, нельзя заключить, что и на самом деле не происходит ничего. Некая психическая коллизия всегда может стать началом цепной реакции, чья мощь, неуклонно нарастая, приведет к катастрофе. Таким образом, каждая тысячная доля секунды обладает кумулятивным значением, способствуя износу веревки которой суждено порваться» [9].

Тексты Габриэль, как и Желание Другого, – это то, что само себя пишет, само себя реализовывает, «как клубок, что разматывается, скатываясь по склону» [9]. Будто предугадывая, что желание – это лишь часть гигантской машины, запускающей становление субъекта, она пишет: «Не оборачивайтесь. Шагайте быстрее. Артикулируйте четче. Не говорите ни слова» [9]. Еще больше вторит ей Ж. Лакан: говорите все, что можете сказать, и особенно то, что не можете, становитесь говорящими себя, становитесь говоримыми собой – *parlêtre*.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Батай Ж. История глаза // Арагон Л., Батай Ж., Луис П., Жене Ж. Четыре шага в бреду: Французская маргинальная проза первой половины XX в.: [сб.] / [перев., сост. и предисл. М. Климовой и В. Кондратовича. Изд. 2-е, испр.]. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2002. – 480 с.
2. Бодрийяр Ж. Соблазн / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр. А. Гараджи]. – Москва: Ad Marginem, 2000. – 320 с.
3. Борхес Х. Л. Собрание сочинений: [в 4-х томах. Том 4: Тайнопись] / Х. Л. Борхес; [пер. с исп.]. – СПб.: Амфора, 2001. – 592 с.
4. Борхес Х. Л. Книга вымышленных существ: [электронный ресурс] / Х. Л. Борхес. – Режим доступа: <http://lib.ru/BORHES/creature.txt>.
5. Витткоп Г. Некрофил. Смерть С. Рассказы / Г. Витткоп; [пер. с фр. А. Величко и О. Гринвуд]. – СПб.: Kolonna publications, 2005. – 208 с.

6. Витткоп Г. Торговка детьми / Г. Витткоп; [пер. с фр. О. Гринвуд]. – СПб.: Kolonna publications, 2006. – 136 с.
7. Витткоп Г. Каждый день – падающее дерево / Г. Витткоп; [пер. с фр. В. Нугатова]. – СПб.: Kolonna publications, 2007. – 224 с.
8. Витткоп Г. Сон разума / Г. Витткоп; [пер. с фр. А. Величко, В. Нугатова]. – СПб.: Kolonna publications, 2009. – 96 с.
9. Витткоп Г. Убийство по-венециански / Г. Витткоп; [пер. с фр. А. Величко и О. Гринвуд] // Некрофил. Смерть С. Рассказы. – СПб.: Kolonna publications, 2005. – С. 129-200.
10. Жижек С. Глядя вкось. Введение в психоанализ Лакана через массовую культуру: [электронный ресурс] / С. Жижек. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/396813>.
11. Киньяр П. Секс и страх: Эссе / П. Киньяр; [пер. с фр.]. – М.: Текст, 2000. – С. 130-140.
12. Лакан Ж. Имена – Отца / Ж. Лакан; [пер. с фр. А. Черноглазова]. – М.: Гнозис; Логос, 2006. – 160 с.
13. Лакан Ж. Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда / Ж. Лакан; [пер. с фр.]. – М.: Логос, 1997. – 300 с.
14. Лакан Ж. Семинары: [книга 5:Образования бессознательного (1957/1958)] / Ж. Лакан; [пер. с фр. А. Черноглазова]. – М.: Гнозис; Логос, 2002. – 608 с.

УДК 1(091)

*Мухина Е. Н.*

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

### **МОДЕРН С ПРИСТАВКОЙ (ПОСТ)**

В статье рассматривается вопрос о возможности дефиниции современности как (пост)модерна. При этом модерн понимается как однонаправленное движение процессов дифференциации, индивидуализации, рационализации и доместикиции. Кроме того рассматриваются такие основные определения современного общества как постиндустриальное, постисторическое, позднекапиталистическое. Обосновывается, что, несмотря на изменения последних лет, общество продолжает идти по пути модернизации, так как изменения не затрагивают четырех основных процессов модерна, а еще больше усиливают его амбивалентность, повышая его потенциал.

**Ключевые слова:** модерн, (пост)модерн, постистория, постиндустриальное общество, поздний капитализм, дифференциация, рационализация, доместикиция, индивидуализация.

У статті розглядається питання про можливість дефініції сучасності як (пост)модерну. При цьому модерн розуміється як односпрямований рух процесів диференціації, індивідуалізації, раціоналізації і доместикиції. Крім того розглядаються такі основні визначення сучасного суспільства як постіндустріальне, постісторичне, пізньокапіталістичне. Обґрунтовується, що, не дивлячись на зміни останніх років, суспільство продовжує йти по шляху модернізації, оскільки зміни не зачіпають чотирьох основних процесів модерна, а ще більше підсилюють його амбивалентність, підвищуючи його потенціал.

**Ключові слова:** модерн, (пост)модерн, постісторія, постіндустріальне суспільство, пізній капіталізм, диференціація, раціоналізація, доместикація, індивідуалізація.

The article discusses the possibility of a definition of modern society as (post)modernity. Modern is understood as co-movement processes of differentiation, individualization, rationalization and domestication. Also considered are the basic definitions of modern society as post-industrial, post-historical, late capitalist. In the article is justified that despite the changes of recent years, the society continues on the path of modernization, as the changes do not affect the four basic processes of modernity, and further reinforce its ambivalence, increasing its potential.

**Key words:** modernity, (post)modernity, post-history, post-industrial society, late capitalism, differentiation, rationalization, domestication, individualization.

Найти какой-то один термин для определения современной нам ситуации довольно сложно – в современном философском дискурсе мы можем найти немало терминов – это и модерн, и постмодерн, постиндустриальное общество, поздний капитализм и многие другие. Уже много было сказано по этому поводу, тем не менее, мы решили еще раз обратиться к вопросу об определении, но посмотреть на все это в несколько ином ракурсе. Так или иначе, все попытки дефиниции современности исходят из единой основы – модерна. Мы не будем в данной статье отвлекаться на историографические аспекты данного феномена, тем более что ни со стороны историков, ни со стороны философов консенсуса по данному вопросу так и не было достигнуто [см.: 33; 16]. Мы сосредоточимся только на основных характеристиках модерна.

Кроме таких теоретических дефиниций модерна, как «ориентировка на разум», «оптимистическая вера в прогресс», «осознание эпохи из самой себя», существуют конкретные процессы, отражающие практическое воплощение процесса модернизации. В этой связи хотелось бы остановить свое внимание на книге двух нидерландских авторов Г. Ван дер Лоо и В. Ван Райхена [25]. Их теория базируется на четырех измерениях, которые они заимствуют из теории действия Т. Парсонса. В центре их рассуждений находятся четыре основных процесса модернизации: дифференциация (как структурный компонент), индивидуализация (как личностный компонент), рационализация (культурный компонент) и доместикация (внутренний и внешний природный компонент).

Социальная дифференциация является центральным структурным компонентом процесса модернизации. В книге «Система современных обществ» Парсонс дает ей такое определение: «Дифференциация представляет собой деление единицы или структуры в какой-либо социальной системе на две или более единицы или структуры, различающиеся по своим характеристикам и функциональной значимости для системы» [12, с. 44]. Другими словами, сначала относительно просто структурированное и однородное общество изменяется в сложную социальную связь. Возникают все больше и больше различающиеся области задач, которые занимаются различными личностями или группами. Это разделение труда (горизонтальная дифференциация) не обязательно должно быть связано с появлением иерархической градации (вертикальной дифференциацией), но нам факт появления и усиления социального неравенства кажется вполне правдоподобным.

С такой точки зрения, модернизация необходимым образом обозначает увеличение социального неравенства. Наиболее обоснованно этот тезис представлен у Герхарда Ленски: он видит покоящуюся на максимизации потребностей диалектику индивидуальных и социальных интересов, которая ведет к тому, что «люди только тогда разделяют продукт своего труда, когда продуктивность становится необходимой для их безопасности и выживания, когда их действия становятся необходимыми только для них самих» [24, с. 71]. Это соотношение желания и власти ведет к тому, что только в «примитивных», в которых еще не существовало разделения труда, охотничьих и собирательских обществах может доминировать высокая степень равенства, так как здесь существует немного того, что нужно делить, и это небольшое должно быть распределено среди всех равномерно ради обеспечения выживания [24, с. 145]. В аграрном обществе, в котором уже существует более сильное разделение труда, и поэтому оно считается более «богатым», степень неравенства становится более высокой. Элиты, появившиеся в результате борьбы за власть, используют свои позиции, чтобы следовать своим эгоистическим интересам, и обеспечивают себе непропорционально большую часть общественного «пирога» [24, с. 283]. Только «приход развитого индустриального общества в первый раз вызывает изменение изначального эволюционного развития, неравенство неуклонно растет» [24, с. 407]. Согласно Ленски, это не зависит от увеличивающегося сознания элиты – наоборот, элита все больше игнорирует ситуацию, в которой оказались массы. Скорее всего, дальнейшая дифференциация ведет к повышению производительности труда, но служит она только привилегированным, которые позволяют массам (для их удовлетворения) приобщиться к большому общему богатству [24, с. 413-420].

В тесной связи с процессом социальной дифференциации находится индивидуализация. Дифференциация и индивидуализация являются, если можно так сформулировать, двумя сторонами одной медали. Стоит отметить, что термин «индивидуализация» в социологической литературе впервые появляется в работе Г. Зиммеля «О социальной дифференциации». В понимании Зиммеля, общество является неким динамическим процессом, и вполне

естественным в этой связи является то, что в ходе исторического развития данного процесса появляются изменения в отношениях между индивидом и социальным целым. Процесс дифференциации отделяет индивидов от их умственной и психической деятельности, заставляя сосредоточиться на выполнении конкретных задач. Эта экономящая силы специализация ведет к возрастанию индивидуализации: Зиммель исходит именно из того, что конформизм группы тенденциозно исчезает из-за дифференциации. Так как это относится ко всем группам, становятся более похожими друг на друга изначально разнородные, но гомогенные общества (универсализация). Тем не менее, в каждой отдельной группе все это приводит одновременно к более четкому «проявлению индивидуальности» [29, с. 48], которая выражается в космополитической установке индивида. С другой стороны, вследствие индивидуализации появляется опасность ослабления «социального сознания» из-за эгоизма [29, с. 59], усиливается стремление к получению большего признания со стороны окружающих, к удовлетворению только личных потребностей, к усилению личного господства.

На амбивалентности процесса индивидуализации сосредотачивает свое внимание и У. Бек. С одной стороны, происходят такие изменения общества, которые освобождают людей от таких социальных форм, как класс, строй, семья – это подталкивает процесс индивидуализации [2, с. 115]. Но, несмотря на то, что уровень образования и стиль жизни различных слоев сравнились, отношения неравенства в действительности остались в основном без изменений, а перешли на более высокий уровень («эффект лифта») [2, с. 23]. Изменения, происходящие в обществе, направленные на эмансипацию индивида, в действительности привели к полной противоположности: к зависимости от социальных, политических и экономических институтов, связанной со значительной потерей контроля и социально опосредованным принуждением. Освобождение от традиционных связей и структурных принуждений феодального общества создало автономное пространство свободы, которая содержит в себе угрожающий аспект неопределенности: на месте старых появляются новые институциональные, в том числе социальные, принуждения, которые принимают все более масштабный характер.

Третий существенный процесс модернизации, согласно ван дер Лоо и ван Райхену, – это рационализация. Многие видят в ней собственно источник разносторонней динамики развития модерна. И именно общественное разделение труда, которое образует основу социальной дифференциации, по большей части может отсылать к «стремлению к рационализации», потому что благодаря специализации возрастает (как правило) производительность каждого в отдельности. В наиболее обширной форме связь между рационализацией жизненного процесса и развитием западного капитализма, с которым напрямую связан процесс модернизации, показал М. Вебер. При этом он делал акцент на ведущей роли протестантизма, и обосновал тесную связь между протестантской этикой и «духом капитализма», поскольку оба противостоят расточительству и наслаждению: оптимальное использование отведенного времени, бережливость, в том числе и исполнение профессионального долга, являются для капиталистов, как и для протестантов, главными добродетелями. Эта далеко идущая рационализация становится явной в поле экономики и, прежде всего, в таких областях, как право, административное управление, государственное господство и наука. Государство организуется в контролируемую все сектора бюрократию, которая нацелена только на целерациональные аспекты и привязана к строгим правилам протокола [32, с. 851]. Политическое руководство как легальное господство основано на рационально созданных правилах (нормах права), а не на неоспоримом авторитете традиционной легитимации [5, с. 8]. Тем не менее, Вебер видит и проблемы такой всеобъемлющей рационализации – рациональное управление жизнью создало «здание из твердой стали», которое угрожает раздавить людей [6, с. 188].

Эту проблематичную сторону процесса рационализации располагает в центре пронизанного экстремальным пессимизмом труда М. Хоркхаймера и Т. Адорно «Диалектика Просвещения». Просвещение для Хоркхаймера и Адорно превратилось в новый миф – миф, который является вполне предсказуемым и отвечает только критериям полезности. В этом смысле Просвещение является тоталитарным [1, с. 12]. Рациональное стремление к объяснению является всеобъемлющим, потому что освободительный импульс Просвещения в конечном итоге вызвал «ставший радикальным мифический страх» [1, с. 22]. Этот страх ослепляет и



ввергает людей искать спасения в неограниченном разуме, который борется со всеми древними предрассудками. Но «чистый разум превратился в безумие» [1, с. 98], и не может выдвинуть даже против извращения самого себя никакого аргумента. Это саморазрушение разума является в то же время ядром парадокса рационализации: односторонняя вера современного человека в уничтоживший все традиционные основы разум, имеет определенные параллели с иррациональностью.

Тесно связан с амбивалентным процессом рационализации процесс доместикации. Для того чтобы объяснить эту связь, также необходимо прибегнуть к работе Хоркхаймера. В труде «К критике инструментального разума», где он остается мысленно привязанным к «Диалектике Просвещения», он разъясняет, что разум на сегодняшний день превратился в инструмент на службе у власти: «его оперативная ценность, его роль в господстве над людьми и природой стали его единственными критериями» [19, с. 30]. Позитивистский подход в сочетании с капиталистическим способом производства ведет к покорению природы человека и посредством него. Таким образом, доместикация имеет двойственный характер: «Каждый субъект не только должен участвовать в покорении внешней природы, но и, чтобы достичь этого, покорить природу в самом себе. Господство становится «внутренним» желанием господства» [19, с. 94]. Освобождение от сил природы при помощи технологий имеет двойную цену: чем больше устройств для покорения природы мы изобретаем, тем больше мы им служим – цивилизаторная культура, таким образом, требует все большего отказа от инстинктов. Некоторая ограниченная компенсация этого достигается посредством потребления – аспект, который Герберт Маркузе обозначил понятием «репрессивной десублимации», потому что удовлетворение потребительских желаний оплачивается за счет принуждения к соответствию индустриальной массовой культуре [11, с. 93]. Основываясь на этой взаимосвязи, Хоркхаймер резюмирует: «Формализация разума ведет к парадоксальной ситуации <...>. Тоталитарные попытки подчинить природу, редуцируют Я, человеческий субъект, к простому инструменту подчинения <...>. Философское мышление <...>, которое пытается найти некое примирение, приходит к тому, что забывает или отрицает этот антагонизм» [19, с. 153]. Взаимосвязь между рационализацией и доместикацией для Хоркхаймера, таким образом, является очевидной.

На основании этой почти непрерывной традиции человеческого стремления к господству над природой, могла быть разработана идеология технократии, которая подчиняет людей диктатуре технического обеспечения. «По своей природе безвреднее и беззащитнее, чем все животные, неполноценный в своих высших силах человек, внутренне доверяя, становится домашним животным и тем самым непреднамеренно вызывает свое превращение во вторичную дикую форму, в белокурую бестию – в хлеву» – пишет Г. Плесснер в «Вопросе о состоянии человека» [28, с. 59]. Таким образом, может быть сформулирован основополагающий парадокс доместикации – с эмансипацией от сил природы одновременно возникает новая зависимость от техногенных кризисов. Вследствие этого развитие культуры продвигается при довольно проблематичной интернализации социальных принуждений, что манифестирует себя в социальных кризисах.

Мы постарались коротко осветить четыре основных процесса модернизации во всей их противоречивости. При этом мы делаем акцент на том, что они тесно переплетены между собой и могут быть разделены только на аналитическом уровне.

Итак, модернизация предстает как довольно сложный процесс, но может ли этот процесс просто прийти к своему завершению и при этом привести к «постмодернизации общества», так как «постмодерн» означает не что иное, как завершение модерна и, следовательно, модернизации. Но, если мы окинем взглядом наш современный мир, кажется, что упомянутые нами процессы модернизации продолжают довольно вяло, да и то только подталкиваемые собственными противоречиями и в основном в странах, которые только стремятся к рыночной экономике и для которых модель западного общества является доминирующей целью.

Но даже в ситуации, когда модель модернизации в обществах передовых индустриальных государств находится в кризисе, некоторые прогнозируют обновленную волну модернизации – данные заключения возможны, если рассматривать модернизацию как эволюционный процесс и исходить из продолжающегося развития ее основных направляющих

констант. Подобный «эволюционный оптимизм» можно наблюдать у Ю. Хабермаса, когда он говорит о «незавершенном проекте Модерн». Хабермас вместо объединяющей силы массового консюмеризма общества потребления полагается на способность применения закрепленной в жизненном мире коммуникативной рациональности. Хотя он и не отрицает проблемы, возникающие вследствие «устаревшего культурного самопонимания модерна» [18, с. 12], для него не существует никакой альтернативы разуму и принципу рациональности. Только на такой основе может возникнуть некий плодотворный дискурс, который путем взаимного признания претензий на значимость приведет к интересубъективному пониманию. Постмодернистским же Хабермас называет мышление, которое в значительной степени отказалось от требования всеподчиняющего и всеохватывающего разума и по своей сути является больше анти-модернистским.

Некоторые видят и достоинства в постмодерне – «... он сделал явным то, что современное общество утратило веру в правильность своих собственных предписаний <...> Даже они стали контингентными», – пишет Н. Луманн в «Наблюдениях модерна» [26, с. 7]. Термины «сложность» и «контингентность» применяются им в качестве основных характеристик современной социальной системы [26, с. 25], которая включает в себе большое число альтернатив действия для индивидов. В этой связи стоит также упомянуть и технологизацию, которую Луманн рассматривает как положительную, ибо «неизбежным побочным эффектом этой технологизации» [26, с. 21] является саморефлексия, которая ведет к эмансипации. Но, в отличие от Маркса, у Луманна эмансипация ведет не к восстанию пролетариата, а всего лишь позволяет решать проблемы техническими средствами. Этот технократический аспект в мышлении Луманна, несмотря на его «сложность» и «контингентность», соответствует простому модерну, как его называет Бек [2, с. 118], так как его горизонт ориентирован на линейное развитие и на веру в силу техники индустриально стратифицированного общества. Закон движения простого модерна является довольно многогранным, но линейным и одномерно продуманным процессом рационализации в смысле увеличения и повышения разнообразия специфических системных целерациональностей [2, с. 74]. Хотя на сегодняшний день ситуация стала довольно неоднозначной: увеличение индивидуализации стирает классовые и групповые противоречия; ввиду побочных эффектов индустриальной производительности, которая показывает все глобальные риски, верящий в разум эволюционный оптимизм значительно снизился, и господствуют сценарии кризисов; продолжающаяся дифференциация окончательно сделала явной необходимость в координировании и контроле. В этой противоречивой ситуации Бек разрабатывает теорию рефлексивной модернизации, которая, прежде всего, обозначает факт «самоконфронтации модерна с его следствиями, опасными для общества» [2, с. 37], а не только «увеличение знания и передовую роль науки в смысле саморефлексии модернизации» [2, с. 36]. Вследствие этого модернизация принимает некое новое качество, и происходящие изменения овнешняют себя в «конфликте двух модернов». В этом контексте постмодерн можно понимать как ставший рефлексивным, радикальным и поэтому противоречивым модерн. Такое амбивалентное видение процесса модернизации соотносится с теориями классиков, упомянутых нами выше – теориями Зиммеля и Вебера, для которых процессы дифференциации, индивидуализации и рационализации в виду своего дальнейшего развития, совершенно логически, должны только увеличивать свою амбивалентность.

В контексте контroversы модерн/постмодерн нельзя пройти мимо французских философов, чья критика модерна оказала большое влияние на становление так называемого постмодернистского мышления. М. Фуко в своих произведениях предпринимает попытку критического анализа «гуманитарных наук», в процессе которого он обнаруживает лежащие в их основе властные и принудительные структуры, берущие свое начало в эпохе модерна, эпохе разума. По мнению Фуко, гуманитарные науки на сегодняшний день определяют в основном «порядок вещей» [см.: 15], формируя посредством своих категорий содержание общественного знания, они являются противоположностью дискурсу анализа. Именно в них Фуко видит опасность «психологизма», «социологизма», «антропологизации», снять которую и высвободить дискурсивные практики способна «археология знания» [13]. По многим пунктам в этом отношении разделяет мнение Фуко Ж. Деррида, который заимствует некоторые тезисы Фуко из «Безумия в классическую эпоху» [14] и радикализирует их таким образом, что это

становится не чем иным как деконструкцией разума, но не только – также и деконструкцией безумия, которое он, однако, в то же время идеализирует как источник вдохновения: в условиях кризиса именно «безумие является более разумным, нежели разум, потому что находится более близко к жизненному источнику смысла» [7, с. 75]. В своей «Грамматологии» [8] он предпринимает попытку снятия логоцентризма, здесь он посвящает себя проблемам знака и языка – релятивизирует претензию на абсолютность, которая была имманентна конструкциям универсального языка Нового времени, и противопоставляет ему свою научную конструкцию мышления дифференциации в эпоху дифференциации [8, с. 169].

Это предприятие напоминает попытку Ж.-Ф. Лиотара превращения метанарративов модерна во «множество языковых игр». Именно Лиотар в своей книге «Состояние постмодерна» [10] характеризует современное трансформирующееся общество как «постмодернистское», которое благодаря технологизации и компьютеризации стало «информатизированным» обществом. Все движется к «гегемонии информатики» и, в связи с этим, к «распространению знаний», которое будет создаваться все более для продажи и перестанет быть самоцелью. На основе этого, можно сделать вывод, что с увеличением экономического значения знания борьба за власть развернется в просторах интернета, что уже сегодня манифестирует себя в усилиях правительств контролировать содержание сети. В работе «Ответ на вопрос: что такое постмодерн» Лиотар представляет модерн как фатальную тоску по целому и единому, по примирению понятия с чувственностью, по транспарентному и коммуникативному опыту [9, с. 103]. К сожалению, все это имеет слишком высокую цену – такая попытка целостно охватить реальность превратилась в террор. Поэтому девиз постмодерна, по мнению Лиотара, должен звучать так: «Война целому, будем свидетельствовать о непредставимом, активизировать распри...» [9, с. 140].

Фуко, Деррида, Лиотар в своих работах чаще всего опирались на труды Ницше, который определяется как предшественник постмодернизма. «Можно справедливо утверждать, что философский постмодерн возникает в работах Ницше...», – поддерживает эту точку зрения Дж. Ваттимо [31, с. 17]. Хотя Ваттимо и говорит о постмодерне, провозглашая «конец модерна», это представляет собой всего лишь некую провокацию – «модерн определяется как эпоха преодоления, как эпоха нового, которая заменит все умирающее и старое <...>, модерн невозможно прекратить, пытаюсь его преодолеть <...>, это было бы только еще большим углублением в логику модерна...» [31, с. 180]. То есть попытка преодоления модерна только еще больше углубляет и изменяет его, восстанавливая вновь и вновь его господство после всех его ошибок. Таким образом, несмотря на провозглашенный «конец», ничего постисторического, что тоже очень часто связывается с постмодерном, у Ваттимо не наблюдается.

Совсем по-иному все выглядит у А. Гелена, который также как и упомянутый нами выше Лиотар, исходит из «конца великих метанарративов». В одной из своих статей он задается вопросом о «конце истории», еще задолго до Ф. Фукуямы, но он носит скорее риторический характер. Тем не менее, именно Гелен констатирует то, что вера в прогресс канула в Лету: «пыл сумасшедшей утопии прошел» [21, с. 119]. В другой своей статье он признается: «Я тем самым согласен с прогнозом, что история идей закончилась, и что мы прибыли к постистории» [22, с. 323]. Для Гелена идея постистории является неистребимой фактичностью, с которой связана историческая интрансцендентность реальности индустриального общества и его эмпирической научной программы. Он выдвигает свои тезисы о конце истории, имея в виду уже постиндустриальное общество, разговоры о котором стали популярными еще в 70-х годах в связи с взаимной рецепцией двух книг: «Постиндустриальное общество» Алена Турена и «Грядущее постиндустриальное общество» Дэниела Белла.

Турен понимает постиндустриальное общество как программированное технократическое общество. В большей степени признаком постиндустриального общества является то, что рост экономики «больше определяется посредством политического процесса, а не посредством экономических механизмов» [30, с. 10], и поглощая любую критику, обеспечивает всеобъемлющую культурную манипуляцию. В центре социальных споров находится не только конфликт между трудом и капиталом, а все более нарастающий конфликт между внепарламентской оппозицией нового социального движения и технобюрократией [30, с. 23]. В этой связи интересным является то, что уже Турен указывает на

«исчезновение старых культурных основ социальных классов» [30, с. 41] и именно из этого, кажется, вырастают новые общественные конфликтные линии: «Все эти конфликты имеют одинаковую природу. Они создают контраст между (технократическими как и бюрократическими) лидерами, движимыми волей к власти, волей к повышению производства, волей к адаптации к требованиям эффективности и повинующимися заповедям власти, и индивидами, которые не так работают и защищают свою заработную плату, как организуются в группы, стараясь при этом приобрести смысл своей личной жизни» [30, с. 66]. Для Турена, следовательно, новая технократически-бюрократическая элита постиндустриального общества является противником в борьбе за жизнь, которая не хочет подчиняться «полой продуктивной рациональности».

Работа Д. Белла полностью противоречит предыдущей позиции, постиндустриальное общество, по его мнению, основывается на совершенно ином фундаменте: «Концепт постиндустриального общества подчеркивает центральную роль теоретической науки как основной оси, вокруг которой организуются новые технологии, рост экономики и расслоение общества» [3, с. 112]. Самое большое пространство в постиндустриальном обществе отводится третичному сектору производства, то есть сектору услуг. При этом изменилось не только секторное распределение рабочих мест, но происходят изменения в профессиональных моделях. Кроме того Белл констатирует новую классовую структуру в новом постиндустриальном обществе знаний, так как измерение знания становится все более значимым для социальной иерархии. Это новое формирование классов имеет влияние и на политическую систему – согласно Беллу, в постиндустриальном обществе именно технические возможности являются основой и только посредством них возможен доступ к власти: «...не только бюрократ, но и политик держит власть в своих руках» [3, с. 260]. Стоит отметить, что в этой концепции постиндустриального общества дают себя распознать элементы «классического» индустриального общества. Даже если сфера услуг станет крупнейшей частью, и наука будет всегда занимать центральное место, производительный сектор остается основным ядром. У Белла, следовательно, общество само в своей постиндустриальной стадии развития имеет еще некоторый материальный базис.

По мнению же Бодрийера, который придерживается крайне пессимистической оценки постиндустриального, исторического общества, рамки материального почти взорвали общество и экономику современности: мы живем в историческом времени симулякров, в котором «реальное и воображаемое объединились в общую операциональную тотальность» [4]. Обширные возможности манипуляции посредством компьютерных технологий, медиа и генной инженерии (якобы) сделали невозможным различие между симуляцией и реальностью. «Агония реального» [20] не ведет к решению проблемы, потому что реальное только удваивается посредством симуляции: «Реальность превращается в гиперреализм» [4] и поэтому мы находимся как раз «в начале эры гиперреальности».

С 70-х годов набирает обороты не только теория постиндустриального общества, но и теория позднего капитализма. К. Оффе говоря о позднем капитализме, подразумевает доказательство возможности альтернативной типизации «высокоиндустриализированной западной социальной системы», наряду с такими понятиями как «постиндустриальное общество» и «общество постмодерна» [27, с. 7]. Но только в определении «поздний капитализм», по его мнению, адекватно отражается то, что вопреки различным существующим формам капитализма в его единичных фазах развития в основе системы лежит идентичная логика движения, и именно длительность противоречия труда и капитала. Этой длительности, однако, не противостоят обширные структурные изменения, которые имеют место в действительности, но это в большей степени является выражением продолжающегося доминирования капиталистической логики развития. Прежде всего, появилось стремление посредством организации рынка и государственного глобального регулирования политически сдерживать те тенденции кризиса, которые показывают внутренние противоречия капитализма [27, с. 18-25]. Аналогичным способом эту позицию аргументировал и Ю. Хабермас: противоречия рынка принуждают к интервенции государства, ради поддержания стабильности системы [17, с. 50].

Но в контексте связи между постмодерном и поздним капитализмом не лишним будет обратиться к творчеству Ф. Джеймисона: «Каждый апологетический или стигматизирующий



комментарий постмодерна на культурном уровне является одновременно и необходимым образом имплицитным или эксплицитным мнением о характере современного мультинационального капитализма» [23, с. 47]. Так как в этом мультинациональном капитализме ключевую позицию занимают США, он констатирует: «Следует отметить тот факт, что эта глобальная (и все же американская) постмодернистская культура представляет собой не что иное, как специфическую перестройку последней волны глобального американского военно-экономического господства» [23, с. 49]. Культурные практики этого «американского интернационала» являются для Джеймисона различимыми благодаря глубокой потерянности, плоскостности, а также ослаблению аффектов, что он доказывает на различных примерах. К этому следует еще добавить ностальгическое и неисторическое движение постмодернистской культуры, потому что именно с эклектичным историзмом в постмодерне достигается «распад темпоральности». Культура «все больше доминируется пространством и пространственной логикой» [23, с. 70]. Это приводит к проблеме альтернативной политики [23, с. 62], которая, в свою очередь, приводит к потере критической дистанции в отношении горизонта современности [23, с. 91]. Но несмотря на такие критические замечания к «логике культуры позднего капитализма», Джеймисон не осуждает (пост)модернистское развитие, а распознает его диалектику: культурная динамика в позднем капитализме кажется ему одновременно «и катастрофой, и прогрессом» [23, с. 92]. В прошлом, как говорит Джеймисон, речь шла об автономии искусства и именно в этом существовала возможность его трансцендирования за рамки повседневности. В позднем капитализме эта автономия искусства больше не действует: «Исчезновение автономной культурной области может быть понято <...> как чудовищная экспансия культуры во все сферы жизни, так что можно сказать, что все в нашей общественной жизни, от экономического закона стоимости и государственной власти до индивидуального действия и отношения к миру <...> становится культурой» [23, с. 93]. Иными словами, в современном обществе все соотносится с культурной логикой глобализирующегося позднего капитализма.

Таким образом, так как в поздне- или посткапиталистическом мире коммуникации и знания играют центральную роль (с отсылкой к упомянутым выше Беллу и Лиотару), общество современности находится на пути к постиндустриальному обществу. Но (теперь с отсылкой к Беллу) ядром постиндустриального общества остается индустриальное общество, так же как ядром индустриального общества является аграрное. Поэтому в будущем знание, как впрочем, и в прошлом, рассматривая с экономической точки зрения, является всего лишь средством для достижения цели обеспечения материальным базисом в (тривиальной) форме продуктов питания и товаров потребления. Даже симуляция симулякра зависит от симулятора, также как виртуальная реальность зависит от вполне реального оборудования. Тем не менее, актуальные установленные связи коммуникационного и информационного секторов будут и впредь продолжать и усиливать фундаментальные социальные изменения. Постиндустриальное общество все-таки должно в своем ядре оставаться индустриальным, так как каждое общество зависимо от производства товаров и именно постиндустриальное общество знания и коммуникации требует индустриальной базы снабжения. Трансформация, таким образом, больше относится к доминирующим внешним формам (имматериального производства), и только потом к внутренней логике его экономики (материальной аккумуляции).

Как говорилось в начале данной статьи, продолжающаяся модернизация – результат противоречий процесса модернизации – приводит также к увеличению социальных противоречий. Дифференциация и индивидуализация, рационализация и доместикация не останавливаются, а становятся амбивалентными. И даже если это, что наблюдается довольно часто, приводит к антимодернистским интенциям, не приходится (так скоро) рассчитывать на завершение модерна как продолжающейся цивилизационно-технической и социально-культурной модернизации. Таким образом, ситуация, ставшая противоречивой благодаря продолжающемуся процессу модернизации, является неподходящей для приведения хода истории к состоянию покоя, а наоборот – повышает конфликтный потенциал. (Пост)модерн, согласно нашему мнению, именно поэтому можно рассматривать не просто как постисторию, как бессмысленное повторение одного и того же. (Пост)модерн, скорее, является как раз реализацией требования модерна во вневременности. Этим показывается следующее: (пост)модерн, как отношение к модерну и как его «временной горизонт», должен как

возможность (но не как цель) всегда содержится в модерне. Или, с другой стороны: модерн является предпосылкой постмодерна. Без модерна никакого «пост». При этом одновременно становится явным важное различие. (Пост)модерн можно концептуализировать к структурно-социологическому уровню, который выражается в таких понятиях, как «дифференциация», «индивидуализация», которые становятся более явными в контексте постиндустриального и коммуникационного общества. Кроме того имеется и сознательное измерение (пост)модернистского мышления, корнями которого является амбивалентность процессов рационализации и доместики. (Пост)модерн, таким образом, является отнесенным к неопределенному будущему, эпохе, которая никогда не начнется, но, тем не менее, постоянно просматривается в перспективе, которая стремится преодолеть настоящее. И граница обеих эпох, модерна и (пост)модерна, – всего лишь условность.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Адорно Т. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты / Т. Адорно, М. Хоркхаймер; [пер. с нем. М. Кузнецова]. – М.; СПб.: Медиум; Ювента, 1997. – 311 с.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек; [пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой, послесл. А. Филиппова]. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
3. Белл Дж. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования: [2-е изд., испр. и доп.] / Дж. Белл; [пер. с англ. под ред. д-ра эконом. наук В. Л. Иноземцева]. – М.: Academia, 2004. – 688 с.
4. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция: [электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр.]. – Режим доступа: <http://existencia.livejournal.com>.
5. Вебер М. Политика как призвание и профессия. Избранные произведения / М. Вебер; [пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко]. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
6. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер; [пер. с немецкого]. – Иваново-Франковск: Ист-Вью, 2002. – 352 с.
7. Деррида Ж. Cogito и история безумия // Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида; [пер. с фр. Сергея Фокина]. – СПб.: Академический проект, 2000. – С. 43-82.
8. Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида; [пер. с фр. и вст. ст. Н. Автономовой]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с. – (Философия по краям. Серия 1/16).
9. Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей. Гл. 1: Ответ на вопрос: «Что такое постмодерн?» / Ж.-Ф. Лиотар; [пер. с фр. А. Гараджа]. – М.: Издательство РГГУ, 2008. – 145 с.
10. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – СПб.: Алетейя, 1998 г. – 160 с.
11. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе; [пер. с англ.; предисл. и примеч. А. Юдина]. – К.: REFL-book, 1994. – 368 с.
12. Парсонс Т. Система современных обществ / Т. Парсонс; [пер. с англ. Л. А. Седова и А. Д. Ковалева; под ред. М. С. Ковалевой]. – М.: Аспект-Пресс, 1997. – 270 с.
13. Фуко М. Археология знания: [2-е изд., испр.] / М. Фуко; [пер. с франц. М. Раковой, А. Серебрянниковой]. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2012. – 416 с.
14. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко; [перевод с французского]. – М.: АСТ; Астрель, 2010. – 698 с. – (Philosophy).
15. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко; [пер. с франц. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой; вступ. ст. Н. С. Автономовой]. – М.: Прогресс, 1977. – 488 с.
16. Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект / Ю. Хабермас; [пер. с нем.] // Вопросы философии. – 1992. – № 4. – С. 40-53.
17. Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма / Ю. Хабермас; [пер. с нем. Л. В. Воропай; общая редакция и вступительная статья О. В. Кильдюшов; примечания, именной и предметный указатели Т. А. Дмитриев]. – М.: Праксис, 2010. – 264 с.
18. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас; [пер. с нем. Беляева М. М., Костина К. В., ред. Солдаткина Е. И.]. – М.: Весь Мир, 2003. – 416 с.

19. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума / М. Хоркхаймер; [пер. с англ. А. А. Юдина; пред. В. Ю. Кузнецова; науч. ред. В. Ю. Кузнецов]. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2011. – 224 с.
20. Baudrillard J. Agonie des Realen / J. Baudrillard; [aus d. Franz. übers. von Lothar Kurzawa u. Volker Schaefer]. – Berlin: Merve Verlag, 1978. – 110 s.
21. Gehlen A. Ende der Geschichte? / A. Gehlen // Einblicke. – S. 115-133.
22. Gehlen A. Über kulturelle Kristallisation / A. Gehlen // Studien zur Anthropologie und Soziologie. – S. 311-328.
23. Jameson F. Postmoderne – Zur Logik der Kultur im Spätkapitalismus / F. Jameson // Huysen A., Scherpe K. Postmoderne. – S. 45-102.
24. Lenski G. Macht und Privileg – Eine Theorie der sozialen Schichtung / Gerhard Lenski. – Frankfurt: Suhrkamp, 1973. – 649 s.
25. Loo H. v. d. Modernisierung – Projekt und Paradox / Hans van der Loo, Willem van Reijen. – München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1992. – 279 s.
26. Luhmann N. Beobachtungen der Moderne / Niklas Luhmann. – Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992. – 220 s.
27. Offe C. Strukturprobleme des kapitalistischen Staates / Claus Offe. – Frankfurt: Suhrkamp, 1980. – 204 s.
28. Plessner H. Die Frage nach der *Conditio humana* / Helmuth Plessner // Die Frage nach der *Conditio humana*. – S. 7-81.
29. Simmel G. Über sociale Differenzierung – Sociologische und psychologische Untersuchungen / Georg Simmel. – Leipzig: Duncker&Humblot, 1890. – 475 s.
30. Touraine A. Die postindustrielle Gesellschaft / Alain Touraine. – Frankfurt: Suhrkamp, 1972. – 241 s.
31. Vattimo G. Das Ende der Moderne / Gianni Vattimo. – Stuttgart: Reclam, 1990. – 208 s.
32. Weber M. Die rationale Staatsanalt und die modernen politischen Parteien und Parlamente (Staatssoziologie) / Max Weber // Wirtschaft und Gesellschaft. – Band 2. – S. 815-868.
33. Welsch W. Unsere postmoderne Moderne / Wolfgang Welsch. – Weinheim: Actahumaniora, 1987. – 346 s.

УДК 304.4

*Тесленко Ф. О.*

*Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна*

### **ПРАГМАТИЧНА ТЕОРІЯ СМISЛУ У ЗВ'ЯЗКУ З КОНЦЕПЦІЄЮ ЕКСТАТИЧНОЇ ТЕМПОРАЛЬНОСТІ У ТЕКСТАХ РАНЬОГО М. ГАЙДЕГГЕРА (ЧАСТИНА 1)**

У статті розглядається зв'язок між «прагматичними» концепціями смислу та «екстатичної» темпоральності у текстах раннього М. Гайдеггера. Робиться спроба довести, що «чисті» прагматичні інтерпретації цього підходу не є повними та втрачають сутнісні та важливі аспекти питання зв'язку мови, смислу та повсякденного способу буття людини. І через це позиція Гайдеггера виступає як більш послідовна та цікава для розгляду «автентичних» для прагматизму проблем, доповнює їх.

**Ключові слова:** прагматизм, інтенційність, верифікаціонізм, феномен, смисл, екстатична темпоральність.

В статье анализируется связь между «прагматическими» концепциями смысла и экстатической темпоральности в текстах раннего М. Хайдеггера. Делается попытка доказать, что «чистые» прагматические интерпретации данного подхода не являются исчерпывающими и упускают существенные и важные аспекты вопроса связи смысла, языка и повседневного модуса бытия человека. Благодаря чему позиция Хайдеггера выступает в качестве более последовательной и интересной для анализа «аутентичных» для самого прагматического подхода проблем, а также дополняет их.

**Ключевые слова:** прагматизм, интенциональність, верифікаціонізм, феномен, смисл, екстатическая темпоральность.

The article considers the relationship between the “pragmatic” concepts of meaning and “ecstatic” temporality in the texts of early Heidegger. Purpose of article is the attempt to prove that the “pure” pragmatic interpretation of this approach are not complete and lose essential and important aspects of the question of communication language, meaning and everyday way of being human. And because of this position Heidegger emerges as a more coherent and interesting to consider “authentic” for pragmatism problems.

**Key words:** pragmatism, intentionality, verificationism, phenomenon, meaning, ecstatic temporality.

Стаття присвячена розгляду конкретного значення «прагматистських» концепцій у текстах раннього Мартіна Гайдеггера у зв'язку з «першофеноменом» трістої темпоральності та ідеєю кайрологічного часу.

На наш погляд, *актуальність* проблеми, заявленої нами, має кілька аспектів. По-перше, не можливо не відзначити непересічну важливість розгляду даної проблеми в рамках історико-філософського контексту: інтерес та необхідність більш повного та детального розгляду корпусу робіт та концепцій раннього М. Гайдеггера у останній час збільшується. По-друге, завдяки тому, що публікуються раніше невідомі та недоступні роботи М. Гайдеггера вказаного періоду його творчості. Виявляється, що проблеми екстатичної темпоральності, смислу та розуміння, смислу Буття, мови та риторки розробляються Мартіном Гайдеггером не тільки по-різному в різних роботах, але й виступають як (в певній мірі) самостійні, через що виникає необхідність дослідження та прояснення їхнього дійсного зв'язку.

Також важливим видається необхідність послідовного аналізу суто «прагматистських» інтерпретацій М. Гайдеггера, які сьогодні дуже популярні. Але вони, тим не менш, не отримали до сьогодні цілісної розробки та послідовного аналізу. Неможливо не відмітити інший (більш широкий) аспект, що визначає актуальність нашої теми, – необхідність реактуалізації феноменологічного проекту в сучасних умовах, яка безпосередньо пов'язана з проблемою співвідношення тематичного та нетематичного у самій «суті» феномену. Наша стаття також в певній мірі торкається цієї глибокої та багатогранної проблеми.

Розгляду та розробці проблем, аспектів та питань, які ставляться у даній статті, присвячені фундаментальні праці Т. Кізїля, Д. Дальстрома, М. Окрента, Р. Лівінгстона, Г. Дрейфуса, Ф.-В. фон Хермана, О. Пьогелера та ін.

Перш за все, йдеться про ідею щодо суто «прагматичної», «інструментальної» природи мови, яку, як зазначає Р. Рорті, розробив та сповідував М. Гайдеггер. Мова в такому разі повинна розумітися виключно як «інструмент», за допомогою якого людина / суспільство досягають певних цілей та результатів. Вона не є окремою та автономною областю / структурою, через що, на думку Річарда Рорті, практично неможливо розділити «пропозиційну» теоретичну істину та артикульоване у мові бажання, вірування тощо. На базі цього американський філософ пропонує підхід, згідно з яким жодного питання гуманітарного пізнання як такого бути не може. В основі усього цього лежить виключно «літературна» діяльність (це стосується не тільки філософії, але й корпусу гуманітарних наук взагалі), зміст якої полягає не у пізнанні, а виключно у створенні нових наративів, які допомагають найбільш вдало артикулювати та реалізовувати певні суто практичні потреби.

Такий підхід нам видається доволі цікавим, оскільки він не тільки апелює до фундаментальних розробок М. Гайдеггера та Л. Вітгенштейна [15, р. 52-56], але й дозволяє відійти від тупикових концепцій, які гіпостазують смисл, значення та смислотворення, залишаючи нерозглянутим конкретний механізм їхнього «буття», феноменального втілення, правил використання тощо. З іншого боку, позиція Р. Рорті суто абстрактна та у такій формі не витримує критики на предмет тотального релятивізму, так як не може пояснити певної сталості, інтерсуб'єктивності та «важливості» значення та смислу (такий недолік має й відома концепція П'єра Бурдьє).

Р. Рорті та непрагматичний підхід майже не цікавляться тим, як практичні цілі, вірування тощо існують в рамках опозиції «індивідуальне-суспільне», і, що є більш важливим, – питанням генези самих практичних «вірувань», бажань, цілей, їхнього зв'язку з мовним втіленням. Саме для цього ми звертаємось до «прагматичних» концепцій Мартіна



Гайдеггера раннього періоду. Спочатку ми з'ясуємо, що конкретно мається на увазі під прагматичною концепцією значення (у розумінні самих неопрагматистів) та в якій мірі вона може бути приписана М. Гайдеггеру. Далі розглянемо генезу концепції екстатичної темпоральності (у її «кайрологічному» аспекті) та причини її постулювання. Після чого на завершення розглянемо наведені тільки-но проблеми у новій, більш повній та конкретній перспективі. І найбільш цікавим питанням у цьому контексті виступають відомі «містичні» твердження Гайдеггера про те, що смыслом смыслу та Буття є ніщо інше, як час або темпоральність (в цьому контексті їх можна розглядати як тотожні).

Перш за все, для нас є важливим питання взаємовідношення «феноменологічного» та «прагматичного». Відомий американський дослідник Марк Окрент, у своїй фундаментальній праці «Прагматизм Гайдеггера» послідовно проводить думку, згідно з якою проблеми та питання, постульовані у «Бутті та Часі», та взагалі проект «фундаментальної онтології» не виходять за рамки трансцендентального епістемологічного дослідження. Американський дослідник за вихідну та основну тезу бере твердження, що питання «смыслу Буття взагалі» аж ніяк не може розглядатися як дослідження дійсно онтологічної тематики. М. Окрент вважає, що питання Мартіна Гайдеггера про смысл Буття взагалі є нічим іншим, як дослідженням можливостей та умов розуміння людиною сенсу, значення взагалі і, конкретно, імпліцитного не-рефлексивного усвідомлення «буття» [12, р. 5-8]. Це, перш за все, свідчить про те, що значення та смысл взагалі своєю основою мають виключно практично-спрямовану діяльність людини. І на основі цього М. Окрент робить головне та радикальне твердження: Гайдеггер аж ніяк не може претендувати на дійсну інноваційність у розкритті «природи» смыслу та значення. Здавалося б, заслуга Гайдеггера полягає як раз у тому, що йому вдається не тільки послідовно довести, що смысл так чи інакше неможливий без історичного та фактичного Dasein. І саме такий підхід можна вважати як основу «прагматичного повороту» [5, с. 30-33].

На думку ж американського дослідника, найбільшим «недоліком» виступає те, що Гайдеггер все одно намагається експлікувати певні «трансцендентальні» структури, які дають можливість смыслу та розумінню існувати. Тому «прагматичне» у М. Гайдеггера не є повністю таким. М. Окрент стверджує, що М. Гайдеггер взагалі мало цікавиться конкретним і одиничним втіленням смыслу (у дії, акті судження тощо). Вони важливі та можливі лише на основі холистичного феномену «Турботи» (*Sorge*) [див.: 6, § 39-40]. Саме такий пошук конкретних та граничних структур, на думку Окрента, суперечить вихідним принципам прагматизму: значення та смысл (їхню природу та призначення) неможливо редукувати до будь-якого граничного трансцендентального «словника» або першоструктури. Вони існують лише у конкретному контексті втілення і не мають під собою жодного метафізичного підґрунтя взагалі [13, р. 160-161]. Таким чином, стають зрозумілими слова Окрента про тотожність «феноменології» та «верифікаціонізму»: конкретний смысл та значення можливі лише завдяки тому, що людині первинно «розімкнутий» феномен буття-у-світі у формі темпоральної екстатичності [Ibid]. Саме це, на його думку, і є найбільш серйозним недоліком у такому підході, оскільки величезна частина символічної сфери взагалі зникає з поля зору. А тезу про те, що буття людини як Dasein завжди розімкнуте саме у такий і єдиний цілісний спосіб, Окрент не вважає реально обґрунтованою самим М. Гайдеггером. Ще раз акцентуємо увагу на різниці: «практичне» у разі Мартіна Гайдеггера значить виключно особливий тип інтенційності та холистичного горизонту життєвого світу, які розкриваються через цілісність конкретного людського буття у його безпосередності та завершеності. У випадку ж із прагматичним підходом Окрента мова йде про неможливість верифікації (через інтенційність) взагалі.

Для раннього Мартіна Гайдеггера, на думку М. Окрента, значення, смысл та холистичне «Розуміння» як їх дериват можливі виключно на основі повсякденних та практичних «проектів» людини щодо неї самої. Практичне тут береться у первинному та звичайному сенсі (так само як і ідея аутентичного буття): як стурбованість своїм конкретним існуванням у повсякденному світі, «практичними», «утилітарними» цілями вигоди та «практичної користі» взагалі. Тільки на основі цього стає зрозумілим реальний сенс і природа концепції екстатичного часу: людина стурбована своїм буттям у цілому і зараз, але розуміє себе виключно з певною історичною ситуацією. Через це вона за-кидає себе як проект у майбутнє, обирає певну ціль для реалізації, з якої і стає зрозумілою конкретна ситуація у часовому модусі «зараз». І все це виключно в рамках утилітарних та особистих цілей. Феномен буття-з-іншим Марк Окрент

розуміє виключно як алузію Мартіна Гайдеггера на сталий соціальний порядок. Такого ж підходу до розуміння Мартіна Гайдеггера дотримується й Уолтер Бруган, коли розглядає поняття «практичної мудрості» та її цілей у Гайдеггера та Аристотеля [9]. З пари *Θεορία* – *Φρόνησις* Бруган безсумнівно віддає перевагу та пріоритет саме останній. При чому намагається довести, що це так і для Аристотеля з Гайдеггером також. Звісно, головним об'єктом його дослідження в цій статті є саме «прагматичні» концепції раннього Гайдеггера. І він також погоджується з Окрентом у тому ключовому пункті, що першочерговим для Гайдеггера виступає «конкретне» практичне життя (буття) людини, тобто практичне життя як ціле. Через це *Φρόνησις* як практична мудрість отримує незаперечну першість як основний вид знання, тотожній самому «практичному» способу буття [9, р. 146-148].

Як ми з'ясували раніше, базовим принципом «прагматичного» розуміння Гайдеггера виступає ідея про те, що ключовим досягненням та основним принципом самої його філософії є ніщо інше, як «практичне життя людини». Тобто він зміщує акцент у розумінні «природи» смислу та значення, саморепрезентації, дії та ін. з класичних «теоретичних» та експліцитних структур свідомості до конкретної, контекстуальної, соціально ангажованої холістичної практичної діяльності людини. Звісно, неможна заперечувати факту, що філософські розробки М. Гайдеггера у цей період [4, с. 53-56; 12, р. 50-51] мають явний «анти-теоретичний» характер. Але така спрямованість у жодному разі не повинна розумітися обмежено, тобто тільки як заміщення «теоретичної інтенційності» на практичну «стурбованість». Проект Гайдеггера має за мету розгляд більш фундаментальної та глибокої проблеми – проблеми «природи» інтенційності взагалі. Це безпосередньо стосується теми нашої статті. Оскільки без розуміння того, що М. Гайдеггер *дійсно* розуміє під «інтенційністю» неможливо зрозуміти конкретного значення та необхідності «прагматичного зсуву».

З позиції вже згадуваних прагматистів (а також Е. Гуссерля), інтенційність взагалі не може бути поставлена під питання. Вона відрізняється виключно «змістом» такого суб'єкт-об'єктного відношення. Або це «чисте» знання-споглядання об'єкту, або це практично-спрямована інтенційність (у цьому випадку її зміст виражено у певних бажаннях, потребах тощо). При чому таке відношення мислиться виключно у репрезентативно-верифікаційний спосіб. Тобто навіть у випадку найпростіших повсякденних дій («елементарних») існує конкретний експліцитний («ясний») акт свідомості та об'єкт, на який він спрямований. Навіть більше, цей конкретний акт усвідомлення передуює конкретній дії.

Але М. Гайдеггер за потрібне та найважливіше вважає необхідність поставити під питання саме цю «спрямованість» саму по собі. Він приходить до висновку, що інтенційність як така першочергово не виявляє себе як спрямованість автономного суб'єкта на автономний об'єкт та утворення зв'язку між ними а *fortiori*. Навпаки, вона перш за все і виявляє себе як синтез, як певна холістична єдність, в якій не можливо провести межу між об'єктом та суб'єктом. Мартін Гайдеггер визначає інтенційність як «спрямованість-на» та завжди «вихід за межі», «поза себе». Найголовніше та єдине зараз, що потрібно розуміти, це те, що первинно інтенційність не пов'язана з репрезентацією та дуальністю, але являє собою «розімкнутість» перед горизонтом світу в цілому, звідки взагалі щось як визначена, одинична річ може з'явитися.

Визначення інтенційності, яке дає Мартін Гайдеггер, є не змістовним, а формальним, тобто воно не є самостійним і лише спрямовує нас до певної феноменально-онтологічної сфери. Але значення та смисл його ми не можемо поки що виразити. Тому найголовніше зараз – це спосіб підходу та мови [див.: 7, § 8, 12-13]. Експлікація феномену інтенційності безпосередньо пов'язана зі спробою раннього Гайдеггера знайти можливість адекватного та релевантного підходу безпосередньо до життя у його «житті» в цілому. Німецькому філософу вдається показати «випадковість» та «перформативність» кожного *a priori*, його суто феноменальний характер. Але він йде ще далі, адже ставить питання не про можливість пізнання об'єктів, а взагалі про те, як первинно людина віднесена до зовнішніх об'єктів. Тобто, як ми взагалі щось розуміємо як суще, існуюче. І саме тому Гайдеггер звертається до сфери повсякденного буття, де феномени інтенційності та життя ви-казують себе первинно, до теоретичної концептуалізації та викривлення.

Феномен інтенційності був формально визначений як «за межі себе», трансценденція. Гайдеггер наголошує, що таке визначення стає можливим виключно на основі

феноменологічного звернення до первинної області життя, повсякденного його модусу. І тут визначення інтенційності дійсно отримує свій смисл та «конкретне» втілення. Мова, звісно, йде про холістичний феномен «буття-в-світі». У онтичному втіленні це постає як «падіння», людина буквально «розчинена» у світі (під «світом» ми розуміємо, перш за все, конкретний історично-фактичний аспект нашого існування, без містичних конотацій) [8, с. 73-75]. І як раз саме тут взагалі не існує репрезентативної «суб'єкт-об'єктної» інтенційності. «Розуміння» в такому разі не потрібно розглядати як корелят свідомості, оскільки розуміння висвітлює лише і виключно неподільну цілісність взаємозв'язків «діла» [6, § 17-19], у якому відкривається кожен з окремих об'єктів, справ тощо. Сама людина є розчиненою серед них у модусі турботи. Цілісність «діла» задається та може бути формально визначена як «заради-чого». Знову ж таки, це в жодному разі не потрібно розуміти як свідоме покладання цілей, проектування тощо. Мова йде виключно про те, що людина як раз і розуміє себе з інтерсуб'єктивної, нерелективної соціальної історико-фактичної інституції, з її цілісності та «випадковості», де неможливо розділити «об'єктивні» інструменти, феноменально-матеріальну частину, цінності та цілі. Тобто людина не зустрічає себе первинно як аподиктичний автономний суб'єкт. І в жодному разі це не стосується цілеспрямованих проектів однієї людини, її свідомості [11, р. 43-44]. Це, на думку Гайдеггера, беззаперечно свідчить про те, що інтенційність первинно являє себе як щось зовсім інше, аніж зв'язок між «суб'єктом» та «об'єктом». Холістичне, нерелективне «буття-у-світі» виявляє себе більш первинно, аніж усе інше.

Можна цілком погодитись із тим, що Р. Рорті є дуже близьким до істини, коли каже, що ключовим пунктом для раннього М. Гайдеггера виступає «прагматичний», «інструментальний» характер мови, яка, до того ж, розуміється останнім у суто феноменальному («матеріальному», навіть) руслі, без спроби її гіпостазування, реіфікації, надання автономного онтологічного статусу. Ми хотіли б ще раз акцентувати увагу на ключовому у цьому контексті положенні. М. Гайдеггер як «умову» та інстанцію конкретного «втілення» інтенційності та «буття-у-світі» вбачає у мові, мові повсякденній, яка безпосередньо стає тією «матеріальною» середою, яка виступає корелятом та дериватом «Турботи», робить цей темпорально-екстатичний «феномен» можливим [16, р. 51-53, 62-65].

«Буття-у-світі» – базовий та «єдиний» першофеномен. Формально він може бути охарактеризований як «розімкнутість», що у свою чергу значить: людина у своєму бутті не пост фактум трансцендує у світ, розкриваючи себе як автономного суб'єкта, до чогось не тотожного, або іншого [6, с. 212]. Але навпаки – завжди розуміє себе зі «світу» чогось цілого та неділимого. Знаходження себе у єдності світу та розімкнутості можливе лише на основі того, що людина знаходить себе у конкретній ситуації, у фактично-історичний спосіб, через що розуміння єдності світу (як інтерсуб'єктивної історичної інституції/ї) *не є спогляданням*, а радше, – виступає як «розкритість» та «стурбованість» своїми можливостями буття у цілому. Ці два «рухи» (людини у конкретній ситуації та цілісності суспільного «космосу») виявляються, отже, ні як щось окреме, а як єдиний першофеномен складної, подвійної структури. Вони неможливі один без одного. Піти далі у дрібненні та аналітиці М. Гайдеггер не вважає за потрібне та можливе, оскільки це все ще формальне визначення. Але природа цього феномену виступає досі загадковою.

Жоден з двох зазначених «рухів» не може виступати як причина, основа, або ж як наслідок. Тому потрібно осягнути їх завдяки більш «глибокому» та, найголовніше, *єдиному, цілісному* екзистенціалу, адже ключовою загадкою та характеристикою названого вище феномена виступає те, що він стає можливим саме на основі єдності, яка передує його двом втіленням у «індивідуальне» та «соціально-космічне». І Мартін Гайдеггер знаходить такий феномен (який розкрити до кінця так і не зміг, через особливості самого феномену) – *це екстатична «триєдина» темпоральність*.

Перш за все, характеристика поданих аспектів повинна, знов-таки, розумітися на основі принципу «формальної вказівки». Цей метод, якій потім виростає у герменевтичний, на думку Гайдеггера, дозволяє отримати доступ до того, що неможливо виразити у категоріях «суб'єкт-об'єктних» відносин. Знов згадаємо Р. Рорті, який віддає належне М. Гайдеггеру у розробці цього складного питання. Американський філософ зазначає, що Гайдеггер вперше розробляє мову і метод, які дають можливість підійти, зрозуміти щось суще у іншому модусі, аніж у модусі «знання-влади», якому і «слугує» класичний метод понятійного

визначення [15, р. 35-37]. Не можна заперечити той факт, що класичний метод пізнання (і його результат – поняття) базуються, перш за все, на імпліцитному представленні, що суб'єкт є автономним (цілісним, тотожним собі – без подальших метафізичних конотацій) і він має отримати доступ до певного об'єкта завдяки визначенню його структури. Тобто концептуальна та поняттєва очевидність, прозорість тощо можливі виключно на основі того, що до цього ми вже постулювали певну онтологічну автономність суб'єкта. Але як бути з тими сферами буття людини та світу (навіть, якщо вони не є фундаментальними та первинними по відношенню до інших), які самі себе дають, ви-казують у зовсім інший спосіб, ще до будь-якої теоритизації? Через це Гайдеггер і намагається розробити новий підхід та «метод» [див.: 8, с. 80-92].

Цей невеличкий відступ є необхідним для того, щоб концепція екстатичної темпоральності була зрозуміла у правильному контексті та більш-менш цілісно. Перш за все, необхідно відмітити, що екстатична темпоральність є відмінною від класичних «трансцендентальних структур». Можна казати навіть про те, що експлікуючи цей феномен, Мартін Гайдеггер намагався вийти за рамки класичних трансцендентальних та субстанціональних обмежень. Тому, перш за все, потрібно відзначити, що екстатичну темпоральність у жодному разі неможна розуміти як певну глибинну субстанційну та незмінну структуру (де вона «розміщується» – у свідомості, мові тощо – не важливо, головне – її «субстанційний», незмінний характер), яка, у свою чергу, детермінує усі емпіричні явища. Перш за все тому, що в у рамках аналізу та експлікації зазначеного вище феномену «буття-у-світі» такий підхід не є релевантним та не має смислу. Його неможливо розкрити методом редукції від емпіричного явища до певної незмінної субстанції. Неможливо саме тому, що його «сутнісними» (тут без «тавтологій» не обійтись) характеристиками є: 1) *холістичність*, неможливість «атомізації» та редукції (ми коротко говорили про це вище, коли намагались охарактеризувати інтенційність та синтез «індивідуального» та «суспільного»); 2) *феноменальність та перформативність*. Сама «природа» феномену «буття-у-світі» виступає виключно як розкритість, даність, просто факт «Тут» як чисте вираження та позитивності чогось такого, як суще [6, § 44; 16, р. 34]. Світ «існує» та дається не як субстанція, а як спосіб. Тому, парадоксально стверджує М. Гайдеггер, спосіб, модус буття є первинним щодо субстанції.

І виключно у цій перспективі потрібно розуміти «постулювання» екстатичної темпоральності та твердження Гайдеггера, що смислом буття *Dasein* (навіть Буття як такого) виступає час. Більш того, саме стосовно цього первинного способу буття можна говорити, що час не «є» чимось, він взагалі не «є», він – «часує» (*Zeitlichkeit*). Але ж як тоді взагалі можна продовжувати аналіз і казати щось конкретне? Тут на порятунок приходить «онтико-онтологічне» розрізнення, яке, по суті, і є самою темпоральністю у гайдеггерівському розумінні. Цей феномен у перспективі розуміння суцього дійсно являє собою «ніщо». Але це не означає, що його не можна помислити і він не є позитивним, феноменом. Він виказує себе, але не у спосіб присутності, а у спосіб «розкритості», «Зову» Можливості як такої. «Онтико-онтологічне» розрізнення і промовляє тому, що зовсім не є суперечливим та неможливим, щоб конкретне суще, маючи цілком реальну та конкретну («матеріальну») онтичну структуру, існувало в онтологічний спосіб [10, с. 430-431]. Таким сущим, згідно із Гайдеггером, є *Dasein*. І тому звернення до «конкретних» феноменів та сутнісних онтичних рис *Dasein* повністю і одночасно дає можливість онтологічної експлікації. Одне розуміється з іншого, і навпаки.

Усвідомлено спрощуючи, можна казати, що суспільно-історичний феномен та середовище мови (у їхній суто матеріальній, емпіричній конкретиці) як раз і виступають «інстанцією» та «можливістю» екстатичного горизонту темпоральності. Але (!) в жодному разі не детермінують його [Ibid]. Це означає, що феномен значення та значущості не можна розглядати ні як 1) абсолютно раціональну та цілеспрямовану діяльність, 2) як щось додаткове до самого способу буття та конкретної реалізації людини / суспільства. Що також цікавим чином є близьким до прагматичної установки. У завершальній частині статті це буде проговорено детальніше.



ЛІТЕРАТУРА

1. Бродан У. Хайдеггер, Аристотель и вопрос практической жизни: [электр. ресурс] / У. Бродан. – Режим доступа: <http://vmg.pp.ua>.
2. Витгенштейн Л. Философские исследования // Л. Витгенштейн. Философские работы (Часть 1) / Л. Витгенштейн; [пер. с нем. Козловой М. С., Асеева Ю. А.; составл., вступ. статья, примечания Козловой М. С.]. – М.: Гнозис, 1994. – 612 с. – (Феноменология, Герменевтика, Философия языка). – С. 75-321.
3. Инишев И. Феноменология как метод и как спонтанный эффект / И. Инишев // Докса. – 2009. – Вып. 4. – С. 9-19.
4. Михайлов И. А. Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни / И. А. Михайлов; [под ред. Н. В. Мотрошиловой]. – М.: Прогресс-Традиция, 1997. – 285 с.
5. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти; [пер. с англ. И. В. Хестановой и Р. З. Хестанова]. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 280 с.
6. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Библихина]. – Харьков: Фолио, 2003. – 503, [9] с. – (Philosophy).
7. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени: [электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа: <http://elenakosilova.narod.ru/studia/prolegomena0.htm>.
8. Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля / М. Хайдеггер; [пер. с нем. по изд. Martin Heidegger. Gesamtausgabe. Band 62 (Anhang III), предисл., науч. ред., сост. слов. Н. А. Артеменко]. – СПб: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. – 224 с.
9. Brogan W. Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being / Walter A. Brogan. – Sunny Press, 2005. – 227 p. – (Sunny series in Contemporary continental philosophy).
10. Dahlstrom D. O. Heidegger's Concept of Truth / Daniel O. Dahlstrom; [ed. by Robert B. Pippin]. – New York: Cambridge University Press, 2000. – 496 p. – (Modern European Philosophy).
11. Dreyfus H.-L. Being-in-the-World: A commentary on Heidegger's Being and Time, Division I / Dreyfus H.-L. – The MIT Press Cambridge, Massachusetts London, 1985. – 222 p.
12. Kisiel Th. Genesis of Being and Time / Theodore Kisiel. – California State University Press, Los Angeles, 1993. – 623 p.
13. Okrent M. Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being and the Critique of Metaphysics / Mark Okrent. – Cornell University Press, 1988. – 302 p.
14. Pöggeler O. Heidegger's Restricted conceptions of Rhetoric / Otto Pöggeler; [transl. by John Bailiff] // Heidegger And Rhetoric / [edited by Daniel M. Gross and Ansgar Kemmann]. – New York State University Press, Albany, 2008. – (Sunny series in Contemporary continental philosophy).
15. Rorty R. Essays on Heidegger and others / Richard Rorty // Philosophical Papers. – Cambridge: Cambridge university Press, 1991. – Vol. 2. – 251 p.
16. Heidegger M. Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie / Martin Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. II Abteilung: Vorlesungen 1919-1944. Band 18. – Frankfurt an Main: Vittorio Klostermann, 2002. – 418 s.

УДК 130.2:101.9 Левінас

Шолухо Н. Є.  
Харківська державна академія культури

## ГОСТИННІСТЬ ЯК МОДЕЛЬ ПОВСЯКДЕННОСТІ В «ФІЛОСОФІЇ ІНШОГО» ЕМАНЮЕЛЯ ЛЕВІНАСА

Стаття аналізує категорію гостинності в «філософії Іншого» Еманюеля Левінаса як модель повсякденності. Гостинність розглядається в модусах оселі, жінки і Третього. Оселя постає як будівля, де формується суб'єкт, й як метафора відкритості Іншому. Жіноче наділяється функцією запоруки гостинності. Третій як дитина є запорукою множинності повсякденності; як гість – актуалізує відповідальність як основу міжсуб'єктних стосунків; як збиральний образ суспільства – демонструє слабкість суспільної складової концепції Левінаса через припущення насильства й пояснення суспільних зв'язків як розширених родинних стосунків.

**Ключові слова:** відповідальність, гостинність, жіноче, Левінас, оселя, повсякденність, «філософія Іншого».

Статья анализирует категорию гостеприимства в «философии Другого» Эмманюэля Левинаса как модель повседневности. Гостеприимство рассматривается в модусах дома, женщины и Третьего. Дом показан как сооружение, где формируется субъект, а так же как метафора открытости Другому. Женское наделяется функцией залога гостеприимства. Третий как ребёнок выступает условием множественности повседневности; как гость – актуализирует ответственность в качестве основы межсубъектных отношений; как собирательный образ общества – демонстрирует слабость социального компонента концепции Левинаса посредством допущения насилия и объяснения общественных связей как разросшихся семейных отношений.

**Ключевые слова:** ответственность, гостеприимство, женское, Левинас, дом, повседневность, «философия Другого».

The article examines the category of hospitality in Emmanuel Levinas's «philosophy of the Other» as everyday life's model. The hospitality in modes of house, feminine and Third is examines. The house is examines as construction where creatures the subject, also as a metaphor for opening up to the Other. The feminine have function of base of hospitality. The Third as child have condition for the multiplicity of everyday life, also as collective image of society is demonstrates the weakness of the social component Levinas's conception through allows the violence and the explanation of public relations as a sprawling family relationships.

**Key words:** responsibility, hospitality, feminine, Levinas, house, everyday life, «philosophy of the Other».

За умов зміни вагомості взаємин в сучасному суспільстві з чисельними релігійними, міжетнічними, політичними, ідеологічними конфліктами доречним є звернення до тих теорій, що містять спроби переоцінки людської взаємодії. Цим зумовлено *актуальність* даного дослідження, присвяченого «філософії Іншого» Еманюеля Левінаса як такої, що робить концепт гостинності основою міжсуб'єктних стосунків у повсякденності.

*Метою* статті є осмислення потенціалу «філософії Іншого» Е. Левінаса як моделі взаємин на міжсуб'єктному та суспільному рівнях. Для досягнення мети варто розв'язати такі *завдання*: проаналізувати феномен оселі як місця формування суб'єкта; розглянути образ жінки як модусу Іншого; визначити місце категорії Третього в стосунках Я з Іншим у формі дитини, гостя й збирального образу суспільства.

Найповнішу картину уявлень Левінаса про гостинність можна відтворити за допомогою таких його монографій: «Час та Інший» (1947 р.), «Від існування до існуючого» (1947 р.), «Інакше аніж бути, або по той бік сутності» (1974 р.). Та збірок: «Тотальність і Нескінченне» (1961 р.), «Важка свобода» (1963 р.), «Між нами: Дослідження. Думки-про-Іншого» (1991 р.).

*Теоретичною базою* дослідження слугуватимуть такі праці. В розвідці «Прощання з Левінасом» Ж. Дерріда екстраполовав категорію гостинності на всю філософію Левінаса, проте наголосом на її конфесійній складовій істотно обмежив сприйняття концепції [10]. Е. Вищгород [14] розглянув гостинність з урахуванням понять дружби та ворожості,

ігнорування яких у повсякденності може призвести до війни, острах чого спонукав Левінаса на створення свого вчення. Д. Дж. Газір [11] порівняв концепції М. Гайдеггера й Е. Левінаса як філософію тотальності з прив'язкою до просторових координат і як філософію гостинності, що міститься в категорії оселі, й наділяє простір вторинними позиціями. Співставлення категорії гостинності з соціальною проблематикою та визначення прагматичного потенціалу концепції Е. Левінаса простежується в роботах Ж. Дерріда [10] та З. Сокулер [7].

Отже, праці, що досліджують гостинність у філософії Левінаса, формують погляд на цю категорію як на модель стосунків Я, Іншого й Третього. Проте оселя як елемент повсякденності авторами не розглядається, так само немає аналізу співвіднесення цих категорій з іншими. Заповнимо ці теоретичні прогалини, в чому й полягатиме *наукова новизна* статті.

Спершу зазначимо, що в даному дослідженні повсякденність пояснюватимемо в ширшому, аніж буденне життя, розумінні, а саме, вслід за сучасним фахівцем з культурології повсякденності М. Луковим, як «увесь обсяг культури, актуалізованої в людській діяльності сьогодення, тут і тепер» [6, с. 207]. Таке визначення повсякденності як локусу життєдіяльності людини, де зведено матеріальний вимір та екзистенційний, дозволяє розглянути «філософію Іншого» Е. Левінаса як таку, що інтегрує міжсуб'єктні стосунки і матеріально-речову площину повсякденності.

Розробку категорії оселі Е. Левінасом засновано на критиці М. Гайдеггера. Як зауважив Д. Дж. Газір, М. Гайдеггер стосовно оселі є продовжувачем започаткованої Г. Гегелем традиції погляду на *бездомність як на парадигму існування людини у сучасному світі* [11, с. 11]. Проте варто підкреслити, що така позиція наявна в пізніх працях Гайдеггера. Натомість Левінас апелював до «Буття і часу», де категорія дому ще детально не була прописана.

Згідно з Д. Дж. Газіром, бездомність для Е. Левінаса є не проблемою, яку варто вирішувати, а *сутнісним аспектом людського існування* [11, с. 12]. Та чи так це? Адже Левінас говорив про домівку як необхідну умову формування кожної людини. Якщо у спадку філософа й заявлена тема *безпритульності*, то як ментальна *ностальгія*, що глибоко вкорінена в єврейській свідомості.

Які ж функції виконує домівка в уявленнях Левінаса про повсякденність? Оселя є для Левінаса *не одним з елементів, що наповнюють собою оточуючий людину простір, а саме початком людського «само-стояння», умовою існування, точкою відліку будь-якої діяльності: «не оселя розташовується у світі об'єктів, а світ об'єктів розташовується стосовно моєї оселі»* [3, с. 168]. Тобто оселя в концепції Левінаса виступає необхідною умовою локалізації суб'єкта в просторі, тим територіальним тлом, в межах якого суб'єкт вперше усвідомлює себе в матеріально-речовому вимірі буття.

Однак, звернімося до визначення, даного К. Ясперсом гайдеггеровому Я: «Будь-яке буття-в-собі є круглим» [1, с. 198]. Тобто Я в Гайдеггера пояснюється як самодостатнє, для якого повсякденність є зайвою. Французький мислитель Г. Башляр, розвиваючи образ К. Ясперса, назвав проживання в домі «феноменологією круглого» [1, с. 198]. За цією логікою, Е. Левінас відстоював необхідність руйнації «феноменології круглого».

Пояснимо свою позицію. По-перше, в контрасті з образом домівки у Башляра, який розглядав *оселю як наближення до природи* через вкорінення будівлі у ґрунт [1, с. 20], Левінас стверджував *культурну природу дому*. Оселя є, в чому Левінас не погоджувався з Гайдеггером, остаточним розривом з природним, зі стихією, а відтак – з тотальністю як ідейним тлом насильства: «Одвічна функція дому міститься не в тому, аби <...> визначити місце, а в тому, аби розірвати цілісність середовища, надати там місце утопії...» [3, с. 171].

Оселя в левінасовій концепції постає як будинок з відчиненими дверима, адже формується під впливом зовнішнього світу. Призначення такого дому – зустріч гостя, що зумовлює *існування Я як гостинності*. Пригадаємо ветхозавітного Авраама, який приймав трьох чоловіків не в наметі, а під дубом, стоячи поруч (Бут. 18:2-8), тобто своєю присутністю й допомогою надаючи їм домашній затишок. Тому матеріальне втілення будівлі поступається його символічному значенню як тимчасовій локалізації у просторі, припиненню руху, спростованого Левінасом як норма життя, але реабілітованого як тимчасова необхідність. Згодом філософ пояснював таку позицію у «Важкій свободі»: «Ніхто не в себе вдома <...> Жоден не може врятуватися без інших. Зворотній бік душі не зачинається зсередини. Це Господь зачинив за Ноем двері ковчега <...> Хіба могли вони зачинитися в час загибелі

людства? Хіба є години, коли потоп не загрожує» [4, с. 653-654]. Відтак, Левінас нагадував про постійну загрозу повторення війни, рецидиву насильства, «профілактикою» чому може бути, на його думку, гостинність як здатність прийняти Іншого. Як би того не хотілося Ж. Дерріда, а вслід за ним англомовному досліднику Е. Вишгороду, Е. Левінас не перетворив людину лишень на мандрівника, для якого оселя стає неважливою, а сутність гостинності криється в мові [14, с. 56, 58]. Левінас, говорячи про мандрівника, вважав оселю за необхідну *відправну точку* для мандрів. Категорія оселі є тим місцем зосередження активності суб'єкта, де відбувається перша зустріч з Іншим і Третім.

По-друге, в оселі як осередку існування Я, вперше з'являється Інший як жінка: «Жінка – умова зосередження, внутрішнього життя Дому, проживання» [3, с. 170]. Зазначимо, що більш детально жіноче як категорію «філософії Іншого» Е. Левінаса нами було розглянуто в іншому дослідженні [див.: 9]. Тепер вкажімо лише основні положення.

Левінас закріпив за жінкою статус «атмосфери дому». Хоча філософ, під впливом талмудичної традиції й тяжів до архаїчних уявлень про жіноче («...жіночість ніколи не наділяється божественністю: тут [у Торі. – Н. Ш.] немає ані Діви Марії, навіть Біатріче. Жінка відкриває вимір глибини, а не висоти» [4, с. 354]), однак жінка в його концепції стала «змістом» цього світу – *культурою*. Окрім цього, Левінас установив поділ на чоловіче та жіноче як на *первинно необхідну умову множинності світу*: «Жіноче не є похідним від чоловічого; радше поділ на жіноче й чоловіче – дихотомія – стає підставою для виникнення людського» [12, с. 151]. Звернімо увагу на той факт, що пара «чоловіче / жіноче» невідривна від категорії дитини. Або ж словами Левінаса: «Батьківство – не просто відновлення батька в сині <...>, воно також <...> плюралістичний акт-існування» [2, с. 101]. Отже, починаючи з дому як мікро-моделі людського світу, Левінас стверджував множинність світу повсякденності, зумовленого тріадою Я, Іншого й Третього, семантичний діапазон якого так само дозволяє цій категорії бути задіяною на багатьох рівнях концепції філософа.

Тому, по-третє: «зосередженість в домі, відкритому для Іншого, тобто гостинність, – це конкретний і первісний факт людського зосередження» [3, с. 185]. Тобто вміння прийняти Іншого випробовує себе на працездатність: чи спроможна людина впустити до свого дому будь-кого, хто постукає в двері? Левінас обрав позитивну відповідь і запропонував обернути її на спосіб існування.

На противагу ідеалізованій моделі стосунків Я й Ти М. Бубера, Г. Марселя, Е. Мунье та інших представників «філософії діалогу», левінасова думка, подібно до М. Бахтіна, апелює до постаті Третього. Категорія Третього в філософії Левінаса займає не менш значне місце, аніж зустріч Я та Іншого. У контексті осмислення феномену оселі як одного з базових елементів концепції повсякденності Е. Левінаса, категорія Третього виявляє себе в модусах дитини, гостя і збирального позначення соціуму.

Перший варіант стосунків між Я, Іншим і Третім втілено в *батьківстві*, коли *Третій уособлює дитину*. У праці «Час та інший» Левінас писав: «Батьківство – це стосунки з чужим, який є я, але він – інший; це стосунки між певним таким само Я, яке, однак, для мене чуже» [2, с. 100]. Тобто здатність продовження роду є запорукою *множинності світу* на рівні родинних стосунків. Окрім того, категорія Третього в модусі дитини розширює сферу відповідальності й демонструє багатомірність життєвого простору повсякденності.

*Третій як гість* так само актуалізує відповідальність, здатність Я поступитися місцем, і ставить перед вибором між ним та Іншим, чим залучає до повсякденного життя категорію справедливості.

Варто звернути увагу на ще один важливий момент. Вводячи в поле зустрічі Я та Іншого Третього як гостя в оселі, Левінас *пропонує ставитися до абсолютно чужої людини як до члена родини*. Знаходимо в «Інакше аніж бути, або по той бік сутності»: «в безперервній закритості его <...> гість доручив себе йому <...> й існуючий відвертається від себе до іншого з жестом наділення його хлібом, який щойно хотів покласти до свого рота» [12, с. 79].

Більш чітко неоднозначність проекту перенесення родинних стосунків на поза сімейні відносини простежується при зверненні до категорії *Третього в значенні соціуму*. У цьому вимірі постать Третього провокує до роздумів про справедливість, що первинно зумовлено подіями Голокосту.



Для характеристики міжсуб'єктних стосунків у суспільстві Левінас використав категорію *братерства*, як таку, що мусить встановити справедливість у соціумі. Проте перенесення стосунків братерства, вслід за батьківством, спонукає повернутися до тези Дерріда про нівелювання Левінасом відмінності між сусідом і ворогом, адже двері оселі Я мусять бути відчиненими для будь-якого Іншого. Подамо тезу Ж. Дерріда у формі запитання: чи мусимо ми відкривати двері своєї оселі будь-кому, хто в них постукає? Як відповіла сучасна російськомовна дослідниця З. Сокулер: «Мова <...> не йде зовсім про те, аби, наприклад, прийняти наркомана у всій його інакшості <...> Левінаса не турбує проблема того, як би моє беззаперечне визнання нескінченного обов'язку перед Іншим <...> не спровокувало його на зловживання моїм почуттям відповідальності. Тому що мова в нього йде про людину, яка є людиною в повному сенсі слова» (курсив наш. – Н. Ш.) [7, с. 283]. Однак, з цитати можна дійти висновку про те, що повноцінною людиною є здорова, працевлаштована людина, не схильна до девіантної поведінки, в чому криється нехтування Левінасом соціальної нерівності як прояву інакшості в суспільстві, що може виявитися перспективною темою для подальших розвідок за цим напрямом.

Тепер розглянемо, як на це запитання відповів сам Левінас. Мислитель перевів розмову в русло мультикультуралізму, адже пояснював культурну множинність сучасного світу: «людське братерство має подвійний аспект: воно містить у собі індивідуальності, логічний статус яких не зводиться до радикальних відмінностей <...> своєрідність індивідуальностей полягає в тому, що кожна з них співвідноситься із собою...» (курсив наш. – Н. Ш.) [3, с. 217]. Як бачимо, Левінас не виправдовував збочення та асоціальність. Натомість філософ наголошував на вивищенні моральної свідомості. І далі: «З іншого боку, це братерство містить у собі спільноту батьківства, начебто родова спільнота не зближувала людей достатньою мірою» [там само]. Отож, у контексті соціуму, Левінас ще раз підкреслив важливість родинних стосунків, а відтак – оселі, гостинність якої твориться її мешканцями.

У світлі такої відповіді не виправдовує себе критика левінасової думки, що «вилучає паралельність свідомості, яка відрізняє братерські, дружні стосунки» [8], з боку П. Шассара, який необґрунтовано перетворив Е. Левінаса на ідеолога міграційних процесів, мета яких – знищити самобутність Європи, заповнивши її переселенцями зі Сходу. Як ми щойно переконалися, Левінас наголошував саме на збереженні відмінностей, та водночас, стверджував непохитну унікальність кожної особистості. Отже, інтерпретація Левінаса як апологета загарбницької стратегії щодо Заходу є недоцільною.

Також негативно щодо соціальної складової «філософії Іншого» відгукнулася польська дослідниця Барбара Скарґа, яка зазначила, зокрема, що європейська культура не є антропоцентричною та егологічною, а вміння бачити Іншого є результатом особистого вибору кожної людини [13, с. 149]. Таке зауваження є влучним, адже варто нагадати, що філософ, звертаючись до Ізраїлю як взірця етичного ставлення до Іншого, розглядав європейську культуру як втілення егоїзму й насильства, чим продемонстрував певну односторонність поглядів, що було зумовлено подіями Голокосту.

Звернімо увагу й на функціональне призначення справедливості в вимірах вже не родини, а суспільства: «...є певна міра жорстокості, необхідної для правосуддя, але якщо говорять про справедливість, треба визнати суддів, треба допустити установи разом із державою; жити в світі громадян, а не лише в системі “обличчям-до-обличчя”» (курсив наш. – Н. Ш.) [5, с. 121]. Під неконкретизованою «певною мірою жорстокості» може критися як нехтування інакшістю, так і легалізація насильства. Окрім того, розмежування соціального й міжособистісного буття через вилучення з першого категорії «обличчям-до-обличчя» як самої суті спілкування з Іншим, якщо не спростовує, то демонструє крихкість концепції Левінаса як соціального вчення.

Окрім того, про слабкість «філософії Іншого» свідчить й визначення монотеїзму як ідеальної моделі суспільного устрою. Левінас пояснює свій вибір тим, що така форма державного устрою «означає таку людську спорідненість <...> яка веде до прийняття іншого завдяки обличчю, у вимірі висоти, у відповідальності “я” за себе й за іншого» [3, с. 217]. Тобто Левінас дотримувався аристотелевих позицій у тлумаченні держави як розширеної родини зі збереженням родинних стосунків як суспільних зв'язків.

Окрім того, аналіз стосунків Я з Іншим і Третім показав незавершеність левінасової концепції, що в індивідуальному вимірі залишає місце для самостійного вибору, а в культурному дозволяє сформулювати тезу про те, що стовідсоткова справедливість неможлива. Левінас писав у «Філософії та ідеї Нескінченного»: «Свідомість моєї неправоти виникає, коли я схиляюся не перед фактом, а перед Іншим» [3, с. 301]. Важкість вибору між фактом та Іншим, між насильством і миром, між системою й людиною, між байдужістю й співчуттям, – розкриває справедливість як можливість нескінченного. Відтак, формування власного світу повсякденності є результатом етичного почуття, що супроводжує кожну дію людини.

Отже, у статті було розглянуто «філософію Іншого» Е. Левінаса як модель взаємин на міжсуб'єктному й суспільному рівнях. Проведене дослідження дозволяє дійти таких висновків.

Категорію гостинності як характеристику стосунків між Я, Іншим й Третім екстрапольовано Левінасом на повсякденність як можливу модель мужсуб'єктних стосунків. Така проекція дозволила розглянути взаємини з урахуванням усіх модусів існування категорій Іншого і Третього, а також дала змогу наблизитися до розв'язання питання щодо місця левінасової концепції у сьогоденні та виявленні її прагматичного потенціалу.

Розкриття сутності гостинності як можливої моделі повсякденності було здійснено за допомогою поетапного аналізу її складових частин – категорій оселі, жіночого й Третього в модусах дитини, гостя й суспільства.

Аналіз категорії оселі в «філософії Іншого» показав, що Левінас розглядав її на двох рівнях. По-перше, матеріально-просторовий – як територіально відокремлений простір, необхідний для формування особистості. По-друге – в екзистенційному вимірі – як атмосфера гостинності, не прив'язана до конкретної будівлі, що актуалізує розуміння гостинності як здатності Я бути відкритим для зустрічі з Іншим і Третім. Показано культурну природу оселі на протигагу природі, яка ототожнювалася Левінасом з тотальністю й насильством.

Категорія жінки в левінасовій концепції є запорукою гостинності. Наголошено на тому, що ототожнення категорій жіночого та Іншого властиві раннім етапам творчості філософа, думка якого зазнала змін в бік розширення меж категорії Іншого до значення зустрічної свідомості. Статева відмінність є антропологічним тлом множинності світу.

Показано функціональне призначення категорії Третього в просторі повсякденності. Третій в модусі дитини виступає запорукою множинності світу через уособлення якісно нової сутності, поряд з Я та Іншим. Третій в модусі гостя актуалізує категорію відповідальності як запоруку міжсуб'єктних стосунків у щоденному житті шляхом надання пріоритету в ставленні до стороннього як до члена родини. Третій у збиральному образі суспільства демонструє слабкість «філософії Іншого» Левінаса як соціологічної концепції через розкриття справедливості як такої, що припускає насильство, й пояснення суспільних зв'язків як розширених родинних стосунків.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Башляр Г. Избранное: Поэтика пространства / Гастон Башляр; [пер. с франц.]. – М.: РОССПЭН, 2004. – 376 с.
2. Левинас Э. Время и Другой / Э. Левинас; [пер. с франц.] // Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. – СПб.: ВРФС, 1998. – С. 21-103.
3. Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное / Эмманюэль Левинас; [пер. с франц.]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 416 с.
4. Левинас Э. Трудная свобода / Э. Левинас; [пер. с франц.]. – М.: РОССПЭН, 2004. – 752 с.
5. Левінас Е. Між нами: Дослідження. Думки-про-іншого / Е. Левінас; [пер. з франц.]. – К.: Дух і Літера; Задруга, 1999. – 312 с.
6. Луков М. В. Обыденная культура и культура повседневности / М. В. Луков // Высшее образование и мировая культура. – 2005. – № 3. – С. 199-204.
7. Сокулер З. А. Герман Коген и философия диалога / З. А. Сокулер. – М.: Прогресс-Традиция, 2008. – 312 с.
8. Шассар П. Философско-политические чтения / Пьер Шассар; [пер. с франц. А. Иванова] // Велесова Слобода: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://velesova-sloboda.org>.

9. Шолуха Н. Є. Поняття жіночого як елемент культури у філософії Еманюеля Левінаса // Н. Є. Шолуха // Культура України: [зб. наук. пр.] / [відп. ред. В. М. Шейко]. – Вип. 27. Культурологія. Мистецтвознавство. – Х.: ХДАК, 2009. – С. 149-157.
10. Derrida J. Adieu à Emmanuel Lévinas / Jacques Derrida. – Paris: Galilée, 1997. – 217 p.
11. Gauthier D. J. Martin Heidegger, Emmanuel Levinas and the politics of dwelling: a dissertation ... of doctor of philosophy / David J. Gauthier. – 2004. – 283 p.
12. Levinas E. Otherwise than being, or, Beyond essence / Emmanuel Levinas ; [translated from French by A. Lingis]. – Pittsburgh: Duquesne University Press, 2004. – 205 p.
13. Skarga B. Emmanuel Levinas: kultura immanencji / Barbara Skarga // Studia filozoficzna. – 1984. – № 9 (226). – S. 137-152.
14. Wyschogrod E. Autochthony and Welcome: Discourses of Exile in Levinas and Derrida / Edith Wyschogrod // Derrida and Religion: Other Testaments / [ed. by Y. Sherwood & K. Hart]. – Routledge; New York; London, 2005. – P. 53-62.

УДК 130.2:008

*Рыжкова Д. С.*

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

### **ГОРОД КАК УСЛОВИЕ И ЦЕЛЬ ФОРМИРОВАНИЯ ИДЕНТИЧНОСТИ**

В статье речь идёт о взаимодействии городского пространства и его обитателей. Показано, какие черты индивида делают его полноценным актором городской жизни, и какими путями можно достичь ситуации, в которой взаимный обмен между человеком и городом наиболее продуктивен. Сделан вывод о критериях разграничения городских обитателей и о принципах их функционирования в зависимости от степени их привязанности к городу.

**Ключевые слова:** город, житель города, горожанин, идентичность.

У статті йдеться про взаємодію міського простору та його мешканців. Показано, які риси індивіда роблять його повноцінним актором міського життя, і якими шляхами можна досягти ситуації, в якій взаємний обмін між людиною та містом є найбільш продуктивним. Зроблено висновок про критерії розмежування міських мешканців і про принципи їх функціонування залежно від ступеня їх прив'язаності до міста.

**Ключові слова:** місто, житель міста, городянин, ідентичність.

The article focuses on the interaction of urban space and its inhabitants. It shows which features of an individual's make it a full-fledged actor of urban life, and in what ways it is possible to achieve a situation in which the mutual exchange between the man and the city is most productive. It is concluded that the criteria for distinguishing urban dwellers and the principles of their functioning, depending on their degree of attachment to the city.

**Keywords:** city, the city dweller, the citizen, identity.

*Актуальность* работы состоит в том, что в ней внимание обращено, в первую очередь, на субъекта в современном городском контексте. Современный горожанин, принявший на себя определённый поведенческий паттерн, определённый набор идентичностей, является наиболее знаковым представителем человечества. В этой связи горожанин может стать интересной точкой фокуса: элементом дисбаланса общему течению городской жизни.

*Задача* работы состоит в актуализации различий между обитателями городской среды и изучении их влияния на современный город, обладающий набором характерных черт, в отличие от городов прошлого.

Среди исследователей проблемы города следует отметить как отечественных исследователей: В. Глазычева, П. Е. Щедровицкого, так и зарубежных авторов: Ш. Мигер, Р. МакКеона, Л. Вэйла, К. Линча, Г. Бриджа, П. Бурдые, А. Лефевра, М. де Серто. Актуализацией места человека в Городе занимались П. Вайль и Ж. Бодрийяр. Проблема поиска

человеком смысла и цели существования в современном городе и шире – в современном мире представлена такими исследователями, как Ю. Хабермас, Ф. Фукуяма, Д. Белл, Э. Тоффлер, П. Бергер, Н. Лукман.

Город – ступень становления человеческой культуры, он часто оказывается контекстом для разворачивающегося в рамках него действия. Современный город отличается от городов прошлого смысловым наполнением, определённой «аурой». Образ или бренд каждого отдельного города, конечно, выделяет его среди других, однако множество сходных черт реальных городов позволяет воспринимать и анализировать Город как идею или конструкт. «Нет нужды долго изучать современные города, их пригороды и совсем новые постройки, чтобы понять: все они похожи между собой. <...> Как это ни печально, но повтор восторжествовал над единичностью, а искусственность и изощренность над спонтанным и естественным» [9, с. 86].

В классической урбанистике город рассматривается с двух позиций – город как территория или архитектурный ансамбль, и город как сообщество горожан. Эти две характеристики города неразрывно связаны. Обратившись к личности, стоит помнить о её окружении, о том месте – фактическом и символическом, которое она занимает в городском пространстве. Однако столь же важной задачей является выяснение того, кем же должен быть человек, какими качествами он должен обладать для того, чтобы своей жизнью, своим влиянием на окружающее, вносить вклад в формирование городских пространств и города в целом. «Антиномичность города является его фундаментальным свойством, онтологизация противоречий в витальном и экзистенциальном пространстве города является источником развития как человека, так и общества. Человек и город имеют сущностные сходства: человек творит город «по своему образу и подобию», город творит человека, изменившийся человек изменяет город» [6, с. 88]. Так как онтологически человек – становящееся существо, процесс этот теоретически бесконечен.

Человек, как существо деятельное и мыслящее, всегда стремился расширить пространство собственного бытия и в формате разума, и в формате территории. Поиск себя в том или ином смысле всегда оставался одной из базовых характеристик человеческого существования. Экспансия и развитие инфраструктуры – закономерный результат таких тысячелетних исканий. Конечно, нельзя говорить о том, что абсолютно все жители города тем или иным образом влияют на его целостность и как результат – на его облик и образ. Различные группы и их интересы, структуры власти, следы деятельности людей, все процессы и формы человеческой активности, характерные для современности как культурно-исторического и социально-экономического пространства, проецируются в концепт Города.

Даже при попытке отделить горожанина от жителя сельской местности возникает трудность, так как противопоставление этих форм невозможно из-за наличия в самом городе разных, в том числе и смешанных форм топографической идентичности. Возникает острая необходимость переосмыслить вопрос Города и понять, не что он есть, а как он мыслится и представляется людьми, как в нём действуют его жители и гости, примеряя на себя те или иные роли в процессе нахождения на территории города. Говоря о современном городском сообществе, конструктивнее всего различать *жителей города* и *горожан*, как носителей разных групп идентичностей. Вторая группа представляет собой меньшинство, однако именно это меньшинство обладает потенциалом для изменения и трансформации облика города и городского образа жизни.

Сразу стоит сделать небольшую оговорку относительно употребления здесь термина «идентичность». В классических учениях прослеживаются две тенденции. *Idem*-идентичность или тождественность не срабатывает в городском пространстве, так как она является только первичной и не может полностью охватить весь спектр самоидентичности индивида. *Ipse*-идентичность или самость в гораздо большей степени обусловлена социальным окружением, восприятием индивида в глазах других.

Житель города – любой человек, проживающий на территории города. Горожанин это тот, кто принимает на себя обязанность жить в соответствии с исторически сложившимся городским образом жизни, предполагающим следование правилам, неизбежным для крупных скоплений населения на сравнительно небольшой территории. Житель города, по умолчанию, мало чем отличается от жителя сельской местности. Он предпочитает традиционные семейно-



клановые или общинные отношения, чёткую установку на дифференциацию своих и чужих. Он ценит патриархальную власть, раз и навсегда занимает в городе свою небольшую нишу, не пытаясь повысить свой статус (например, это может быть вовлечение нового члена семьи в семейный бизнес, либо династическая преемственность профессий родителей и детей), *пере-меститься* в городской иерархии (оспорить своё право на выбор сферы деятельности по собственному вкусу, а не по настоянию семьи или структуры, её заменяющей). Однако не стоит забывать о том, что разделение на жителей города и горожан несколько условно. Можно сказать, что это «идеальные» или «чистые» формы. Реальные обитатели городских пространств, как правило, находятся между этими двумя радикальными полюсами, хотя и склоняются в сторону одного из них. Очевидно, что житель города ближе к традиционному или современному типу культуры, в то время как горожанин выходит за её пределы приобщением к культуре постмодерна со всей её спецификой. Житель города, как традиционный человек, глубоко инкорпорирован в свою социальную роль, и его общественное положение никак не расходится с его представлениями о самом себе. Это связано с тем, что в мире всё ещё существуют достаточно ясные метафизические и религиозные картины мира, которые гарантируют человеку его идентичность: он знает, кто он, что он делает в этом мире и каково его предназначение. Горожанин, как человек современный, при становлении тем, кто он есть, переживает множество кризисов идентичности. Он не получает своё место в мире автоматически, его инкорпорированность в систему рано или поздно даёт сбой. Идентичность его раздроблена и собирание раздробленной картины мира – одна из побочных целей становления горожанином.

Из жителя города невозможно сразу же превратиться в горожанина как участника исторического театра развития. Переход к новому типу восприятия затруднён многими факторами, среди которых не последнюю роль играют стандарты, стереотипы, превращающие людей в массы, повинующиеся зову моды, рекламы и общественному мнению. Среди правил, благодаря соблюдению которых велика вероятность стать горожанином: терпимость к любым проявлениям инаковости, пунктуальность, вежливость (в том числе к незнакомцам), помощь тем, кому это действительно необходимо, то есть, отстаивание собственной свободы в совокупности с признанием и принятием свободы других. Жителю города в большей степени свойственен коллективизм, консолидация с группой единомышленников, где все, кто находится за пределами, автоматически попадают в категорию чужаков. Идентичность горожанина основана в первую очередь на эгоизме и индивидуализме, предполагающих видеть в любом Другом индивида, обладающего теми же правами и обязанностями, что и «Я».

Среди плюсов городского образа жизни, свойственного горожанам, можно выделить сразу несколько. Одним из них является толерантность, причём не только в том формате, в котором она присутствует в законах о дискриминации, а в подлинно человеческом отношении, предполагающем равную степень свободы и ответственности для всех здравомыслящих людей вне зависимости от пола, расы, сексуальной ориентации, вероисповедания и т. п. Такое отношение не требует борьбы за ущемляемые права, а требует только лишь терпимости по отношению к чужому (другому) типу мировосприятия. Ещё несколькими плюсами городской жизни являются умеренность, аккуратность, воспитанность и солидарность, как характеристики цивилизованного человека. Не зря латинское слово «urbanus» помимо основного значения – «городской», может иметь и другие переводы, как то: культурный, образованный, приветливый, учтивый, остроумный etc. «Нет никакого парадокса в том, что именно индивидуалист больше уважает чужие личные интересы и чужие убеждения. В условиях городской скученности и социальной разнородности, чреватой конфликтами, выгодно прислушаться к иначе мыслящему и живущему, даже к конкуренту, выгодно в случае надобности и помочь ему, чтобы он также уважал твои взгляды, а в случае надобности помог тебе» [13, с. 64].

Интересным в данном контексте представляется то, что идентичность горожанина имеет шанс сформироваться и у жителя сельской местности, однако для полноценного раскрытия на внегородской территории ей не будет хватать специфически-городских ресурсов для реализации: разветвлённой инфраструктуры, предполагающей возможность быстрого и лёгкого доступа к любым ресурсам, инициативных групп, обладающих реальными полномочиями для изменений окружающего пространства, живой коммуникации, которую

сложно подменить дистанционным общением, и другого. Интернет сглаживает эти недостатки, однако он пока ещё не может предоставить для сельского жителя доступ к любым необходимым для развития ресурсам. На данном этапе развития общества сложно говорить об адекватном соотношении виртуальности и реальной жизни. Однако некоторые признаки виртуальной жизни и виртуального общения, не позволяющие уравнивать их с реальными, вполне можно сформулировать. Их характерные черты: анонимность, интерактивность, неограниченная доступность контактов, письменная речь как основной инструмент общения. Погружение в виртуальность при минимальной включённости субъекта в реальное общение определённым образом влияет на самоидентификацию. Среди негативных последствий можно выделить в первую очередь множественность личности, ограниченное сенсорное переживание, размывание пространственных и временных границ, отсутствие социальных ограничений. А результатом подобных влияний гипотетически могут оказаться размытость своего Я, безответственность, ограниченное стереотипическое восприятие (основанное на собственном опыте, без учета информации извне), поверхностное переживание эмоций и в дальнейшем безэмоциональность, неспособность к последовательному мышлению, пространственная и временная дезориентации [7].

Главный минус городской жизни – это теснота, напряженность, стерильность и отсутствие природы. Ещё одним минусом является деформация семейно-клановых отношений и, как следствие, личностное одиночество индивида. Горожанин предполагает, что может рассчитывать только на себя, в то время как житель города всегда действует с оглядкой на семью или ту патриархально-клановую структуру, которая играет для него роль семьи (его отдел на работе, его спортивная команда, тоталитарная секта). Однако во многом сама ситуация способствует такому одиночеству. «Былые отношения, которые восходили к источникам человеческой социальности, кровные и соседские связи, которые в течение стольких веков служили опорой и делали привлекательной общественную жизнь, пусть весьма двойственно и ограниченно, но мощно, рушатся. И ничто их не заменяет» [8, с 23]. Новый мир, мир повсеместных городов, казалось бы, открывает новые возможности для самореализации. Однако пространственная близость, легкость взаимодействия и взаимобмена, доступность информации не гарантируют ничего. Впрочем, часто эти «бонусы» способствуют лишь всеобщему безразличию и замешательству – одиночеству и односторонней коммуникации, за которой может последовать отказ от социальных связей [2]. Минусом также является необходимость подчиняться чёткому ритму, пунктуальность. Строгий порядок, необходимость дисциплины, жизнь по расписанию и по распорядку были и остаются суровой необходимостью города, так как любое нарушение, любой затор парализует течение городской жизни. Характерным примером того, что бывает с городом в случае несоблюдения распорядка жизни, является небольшой рассказ-антиутопия Х. Эллисона, где городские власти строго судят бунтаря, нарушающего временные установки [14].

Однако все минусы являются неизбежной платой за те блага и свободы, которые способна предоставить городская жизнь. «С одной стороны, мощное подавление городской цивилизацией свободы отдельного индивида ради блага общества в целом, с другой стороны, городская культура вырабатывает компенсационные механизмы, позволяющие нейтрализовать последствия ее же репрессии, и предоставляет возможности развития человека, усиливая его рациональность и изобретательность» [6, с. 26].

Если принимать разграничение на жителей города и горожан, то в истории городов реальных горожан было не так много, столько, сколько людей культуры – выдающихся индивидов, которые становились для основной массы городских жителей чем-то маргинальным, непонятым, чужим. К сожалению, это не перестало быть актуальным и в современности. С одной стороны, уменьшение влияния властных структур, которые не успевают контролировать расширяющееся экстенсивно многообразие города и оставляют множество «свободного пространства» позволяет горожанам чувствовать себя относительно свободно. С другой стороны, большинство городских жителей, оставшихся в лоне традиции, не позволяют инакомыслящим с их точки зрения развиваться открыто и публично. Город есть пространство отношений, которое столь же реально, как географическое пространство. «Как можно было бы, отправляясь от подлинной формы идентификации, говорить о какой-либо модели, не приняв сразу же гипотезу, согласно которой изображение «я» через «другого»

может стать подлинным средством для самораскрытия «я», и конституировать самого себя означает, в сущности, сделаться тем, кем являешься?» [10, с. 1]. В связи с этим стоит обратить внимание на некоторые принципы сосуществования жителей города и горожан. Как уже было отмечено ранее, горожанин более открыт для нового, для различных внешних воздействий. Житель города, как правило, замкнут на свой небольшой круг общения, на сообщество «своих». Как правило, он идентифицирует горожан как «враждебных Других», которые не служат для формирования его собственной нарративной идентичности, в силу фактической невозможности равноправной коммуникации. Скука и монотонность городской жизни провоцируют жителей города искать развлечений в ненависти к Другому (как форме сублимации ненависти к собственным слабостям). Горожанин, как Другой, принимает различные лики и образы из-за способа встраивания в городскую среду. В зависимости от степени отчужденности между жителем города и горожанином, можно выделить несколько степеней настороженности.

В том случае, если коммуникация достаточно активна, если сам горожанин хорошо расположен к собеседнику – жителю города, а житель города, в свою очередь, в должной мере открыт новому опыту, горожанин оказывается по отношению к жителю города Двойником (своим или ближним Другим). Он – не-Я, и его способы взаимодействия с окружающим миром другие, однако отношение к некоторым аспектам мира похоже, полноценная коммуникация возможна, степень доверия высока. Главная проблема здесь состоит в том, что далеко не каждый готов признать за радикально нетождественным ему Другим право на полноценное существование, даже несмотря на то, что Двойник кажется похожим. Вероятно, иногда в данной ситуации всё происходит по принципу зеркального отражения: Двойник при всей внешней похожести вызывает ощущение полной противоположности.

Во втором случае срабатывает принцип незаметности. Отношение жителя города к горожанину можно охарактеризовать как равнодушие. Пути фактически не пересекаются, коммуникация только поверхностная, без глубины, осуществляется по принципу: ты – мне, я – тебе. В подобном отношении горожанин оказывается Странником (вариации: незнакомец или гость). Его уже не принимают, как своего, некоторая доля настороженности остаётся, и в случае, когда жителю города нужно будет выбирать между интересами «своих» и интересами Странника, выбор всегда будет сделан в пользу своих, даже если выбор в пользу незнакомца мог бы принести большую выгоду. Степень доверия вариативна, целиком зависит от конкретной речевой ситуации (как правило, сильней привязанной к целерациональному действию).

Третий вариант олицетворяет собой радикально-негативное отношение жителя города к горожанину. Здесь он оказывается Чужаком (врагом). Коммуникация в смысле взаимопонимания здесь невозможна. Среди принципов отношения жителей города к Чужакам: игнорирование, борьба против, сегрегация, остракизм. Интересно заметить, что в классических городах чужаками становились определённые достаточно обширные прослойки населения. Полноценным жителем города как правило оказывался белый мужчина среднего роста, среднего возраста и среднего достатка, исповедующий государственную религию. В различные эпохи женщины, иноверцы, иностранцы, «цветные» и прочие, не вписывающиеся в представления жителя города о «нормальности» оказывались в роли Чужаков. Однако в современности, благодаря экспансии политики толерантности и мультикультурализма, эти строгие границы размываются. Конечно, некоторый процент шовинистов присутствует в любом городе любой страны, однако критерии становления горожанина Чужаком стали более размыты. Другой в его гендерном, этническом, расовом качестве растворяется в современной городской среде.

Можно сказать, что отношение жителя города к горожанину крайне редко осуществляются в соответствии с Буберовской формулой: «Я-Ты» и ближе (особенно в случае модели Чужака) к отношениям «Я-Оно». Сам Бубер говорит о всё большем упадке отношений Я-Ты и преобладании в обществе инструментального отношения Я-Оно [3]. Даже в том случае, если житель города воспринимается горожанином как некое «Ты», обратная связь срабатывает не всегда.

Из работы можно сделать несколько основных *выводов*. Во-первых, существует определённая градация городских обитателей, которая уже не зависит от их гендерного,

расового, національного, релігійного статусу. Критерії розмежування залежать виключно від ступеня прийняття людиною міських правил і міського образу життя. В той же час, містянин як індивід, володіючи певним потенціалом, здатний змінювати «правила» міського життя в бік більшої свободи дій всіх, не порушуючи при цьому свободи дій кожного. Во-вторых, можна зробити висновок, що місто володіє певним потенціалом для виробки всіх нових і нових типів ідентичності.

Таким чином, можна зауважити, що у міського образу життя є свої достоїнства і недоліки. Варто пам'ятати, що саме місто в особі його видатних представників, несомненно олицетворяючи собою ідентичність містянина, в більшості випадків є продуцентом всіх нових ідей, мислей і перетворень в світі. А в сучасному світі, в зв'язі з його рухливістю і текучістю, значення міста для формування особистості і значення особистості для формування міста тільки посилюється. Незважаючи на те, що традиціоналізм не зник, все більше людей приходять до міського образу життя.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Артеменко А. П. Топологія Я в мережевих структурах соціуму: [монографія] / А. П. Артеменко. – Харків, 2013. – 325 с.
2. Бодрийяр Ж. Город и ненависть: [електронний ресурс] / Жан Бодрийяр, [пер. с фр.]. – Режим доступу: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Bodr/Gor\\_Nas.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Bodr/Gor_Nas.php).
3. Бубер М. Я и Ты / Мартин Бубер; [пер. с нем. Н. Файнгольда; под ред. В. И. Мудрагея] // Альманах «Квинтэссенция». – М., 1992. – 163 с.
4. Вебер М. Город / Макс Вебер; [пер. с нем.] // История хозяйства. Город. – М.: Канон-пресс-Ц, 2001. – 576 с.
5. Глазычев В. Л. Поэтика городской среды / В. Л. Глазычев // Эстетическая выразительность города. – М.: Наука, 1986. – 156 с.
6. Горнова Г. В. Homo Urbanus: психоаналитический аспект / Г. В. Горнова // Гуманитарные и социальные науки. – 2010. – № 5. – С. 86-93.
7. Завьялова З. С. Самоидентификация личности в условиях сетевых коммуникаций: постановка проблемы / З. С. Завьялова // Гуманитарная информатика: [междисциплинарный сборник статей]. – 2010. – № 4. – С. 17-28.
8. Лефевр А. Идея для концепции нового урбанизма / Анри Лефевр; [пер. с фр.] // Социологическое обозрение. – 2001. – Том 2. – № 3. – С. 19-26.
9. Лефевр А. Социальное пространство / Анри Лефевр; [пер. с фр.] // Неприкосновенный запас. – 2010. – №2 (70). – С. 83-96.
10. Рикёр П. Повествовательная идентичность: [електронний ресурс] / Поль Рикёр; [пер. с фр.]. – Режим доступу: <http://philosophy.allru.net/perv234.html>.
11. Серто де М. Пешком по городу / Мишель де Серто; [пер. с англ.] // Communitas. – 2005. – № 2. – С. 80-87.
12. Суковатая В. Лицо Другого. Телесные образы Другого в культурной антропологии / Виктория Суковатая. – Харьков, 2009. – 513 с.
13. Щукин В. Г. Город и свобода. Историко-культурные заметки / В. Г. Щукин // Вопросы философии. – 2012. – № 8. – С. 61-71.
14. Эллисон Х. «Покайся, Арлекин!» — сказал Тиктакшик / Харлан Эллисон; [пер. с англ.] // Миры Харлана Эллисона. – Рига: Полярис, 1997. – Том 3. Контракты души. – С. 141-155.



УДК 141.319.8: 130.2

Селюк Е. В.

Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина

## ТРАНСФОРМАЦИЯ АКСИОЛОГИЧЕСКИХ УСТАНОВОК ЛИЧНОСТИ В СИТУАЦИИ INTERREGNUM

В статье рассматривается проблема потери стабилизирующей роли ценностных ориентаций в результате ускоренных темпов развития общества. Ценностные установки всё чаще перестают выражать устойчивые смыслы, трансформируясь, они обретают форму самодостаточных смыслов для конкретного индивида.

**Ключевые слова:** «Текущая современность», трансформации, ценностные установки, ситуация *Interregnum*.

У статті розглядається проблема втрати стабілізуючої ролі ціннісних орієнтацій в силу прискорених темпів розвитку суспільства. Ціннісні установки все частіше перестають виражати стійкі змісти, трансформуючись, вони набувають самодостатніх смислів для конкретного індивіда.

**Ключові слова:** «Плинна сучасність», трансформації, ціннісні установки, ситуація *Interregnum*.

The article deals with the problem of loosing the stabilizing role of the valuable orientations as the result of rapid pace of progressing society. Axiological directives are transforming increasingly cease to express the stable meanings and therefore they acquire the form of self-sufficient ones for a particular person.

**Key words:** Unstable modernity, transformations, axiological directives, orientations, situation *Interregnum*.

*Актуальность темы* обусловлена глубокими изменениями во всех сферах человеческой жизни, которые требуют трансформации ценностных установок личности, рождают новые метафоры самопрезентации. В свою очередь, «текущей современности» приписываются такие атрибуты как разнородность, сложность, пластичность, неоднозначность, подвижность, парадоксальность, что означает: небывалое ускорение темпов развития, возникновение всё новых и новых проблем в ситуациях, когда традиционные ценностные ориентиры теряют свою стабилизирующую способность. Ценностные установки уже не в состоянии выражать устойчивые смыслы, трансформируясь, они обретают форму самодостаточных для конкретного индивида. Человек попадает в лабиринт перспектив и вынужден выбирать варианты для своего жизненного проекта в ситуации, когда адаптационные возможности индивида оказываются на пределе. *Цель и задачи статьи* заключаются в том, чтобы проанализировать трансформацию ценностных установок личности в ситуации «текущей современности», главным атрибутом которой выступает неуверенность и неоднозначность, когда старые алгоритмы жизни уже не срабатывают, а новые – предмет личностных предпочтений.

Данная проблематика нашла своё отражение в *работах* Г. Маркузе, М. Вебера. Концепция «текущей современности» была разработана З. Бауманом, который отмечает, что происходит постепенное «разжижение» структур современного общества и отличительной чертой современности становится неоднозначность, динамичность, разнородность. Человека, попавшего в такую ситуацию, анализировали Э. Фромм, А. Печчеи, Ж. Аттали. В работах посвященных этим проблемам фиксируется тот факт, что с конца 80-х годов XX века постепенно возникли качественно новые явления, не имевшие аналогов в мировой истории: человечество вступило в эпоху глобального кризиса, возникшего в результате негативных побочных процессов, обусловленных техногенным характером развития цивилизации, затронувшего все стороны жизни людей, повлекшего за собой изменения и внутри самого общества. Возрастает техническое могущество человека, другим стал образ жизни людей, их взаимодействие между собой и с окружающей средой.

Завершив 2000-летний цикл своего развития, общество и человечество попало в ситуацию *interregnum*, означающую «междоцарствие», «межвластие». Так в Древнем Риме обозначали период между смертью одного цезаря и появлением другого. Один год,

разделяющий его исчезновение и назначение второго короля Нуми. Это был первый период, к которому применили понятия *interregnum*. Для этого периода характерно то, что старые права уже не обязывают, а новых еще нет. С течением времени понятие *interregnum* приобрело различные расширенные значения: это не только период между двумя царствованиями, но также перерыв между ломкой старого порядка и возникновением нового, когда не известно, каким будет новый порядок. Данный период характеризует состояние нестабильности, неуверенности, непредвиденности, когда слом старого порядка столь же очевиден, сколь очевидно возникновение нового. *Interregnum* – это перерыв, метафизическая задержка. Период *interregnum* – состоянии неуверенности, когда будущее непредсказуемо, мы даже не знаем как будут дальше разворачиваться события.

Из этого следует, что единственным постоянным атрибутом нашей действительности является непостоянство, единственной уверенностью, которой мы обладаем наверняка, является неуверенность. Сегодня сложно предугадать, когда произойдут перемены, они не имеют чёткой направленности и какого-то заранее определённого вектора движения, события застают нас врасплох, мы их не ожидаем и не предвидим. Тем самым Зигмунт Бауман фиксирует переход от мира плотного, структурированного, обремененного целой сетью социальных условий и обязательств к миру пластичному, текучему, свободному от заборов, барьеров, границ. Данный переход, утверждает он, повлек за собой глубокие изменения во всех сферах человеческой жизни, тем самым изменив ценностные установки личности. Эпоха рождает новые метафоры самопрезентации: социальному миру приписываются такие атрибуты как разнородность, сложность, пластичность, неоднозначность, подвижность, парадоксальность. В эпоху текучей современности равновесие и устойчивость перестают восприниматься как «норма», ибо старые алгоритмы не работают. [см.: 1; 2; 5]

Для более точного описания времени, в которое мы сейчас живём, Зигмунт Бауман использует метафору «текущая современность». Отличительным свойством, которым обладает жидкость или любая другая текучая субстанция, является то, что она не способна сохранить своего состояния надолго, меняясь под воздействием даже малейших воздействий. То есть подобные субстанции всё время находятся в состоянии перемен. При этом общество продолжает функционировать «нормально», но в ином режиме и никакого социального распада не происходит. Человек вступает в многообразные, фрагментарные, временные отношения, и такой же является его групповая принадлежность. Предпочтение отдаётся, прежде всего, не постоянным, устойчивым и длительным отношениям, а ситуативным, мимолётным, сиюминутным, полезным, иногда ненужным. З. Бауман сравнивает социальные роли с одеждой на застёжке «молния», подчеркивая, что эти «костюмы» легко снимаются и при необходимости столь же быстро надеваются вновь, тем самым попадая в разряд вещей одноразового использования. [5]

Мир вещей, товаров, услуг, работы, досуга, идентичностей, социальных практик напоминает гостиничное обслуживание в системе *ultra all inclusive*. Авторитеты и референтные группы многочисленны, а место лидеров занимают консультанты. Предложение огромно, а выбор, однозначно остаётся за индивидом, фактически выбор без выбора, так как отказаться от выбора, выйти из игры нельзя – потребление как стиль жизни навязано обществом. «Все больше и больше людей понимает сегодня: чтобы быть органической частью непрерывно меняющегося мира, необходимо и самим людям стать другими. Долгие годы человек непрерывно утрачивал контакты с бездумно создаваемым им же самим реальным миром; сейчас, наконец осознав опасность этого пути, он ужаснулся и хочет немедленно восстановить разорванные связи с действительностью и приспособиться к ее изменившемуся облику» [3].

Рекомендуемая жизненная стратегия сегодня – это гибкость и подозрение ко всем долговременным обязанностям и обязательствам. Не рекомендуется принимать долгосрочных обязательств, потому что они будут ограничивать новые шансы, новые возможности, которые неизбежно появятся в будущем. Текучая современность не обременяет человека «лишними» обязательствами, о которых впоследствии придется сожалеть. М. Грановеттер показал, что новейшую эпоху характеризует время «слабых связей». Вспомним стоиков, которые утверждали, что если хочешь быть свободным и счастливым, не привязывайся крепко ни к кому. «Слабые» связи совершенно необходимы для расширения возможностей человека в нынешних условиях, в то время как «сильные» связи ограничивают, возникает риск остаться ни

с чем. Люди с легкостью расстаются со старым предметным и символическим окружением, стремясь соответствовать новым потребительским стратегиям. Чувство насыщения конкретными благами мимолетно, ему на смену всегда спешат новые формы голода. Идея «всеобщего устаревания» порождает особый тип отношения к объектам обладания. Зависимость от вещей в целом только усиливается, в то время как привязанность к конкретным вещам ослабевает.

Используя экзистенциалистские понятия, можем утверждать, что человек не обладает изначально особой сущностью или природой: он есть то, что он может, что он умеет, что он делает. Человек все чаще вынужден находить баланс между собственными нуждами и потребительскими предпочтениями своего сообщества, своей первичной социальной группы. Общество потребления уточняет требования, предъявляемые к собственным членам. В основе этого лежит описанный Э. Фроммом «модус обладания»: «я есть то, чем я обладаю и что я потребляю». «И хотя мне кажется, что я обладаю всем, на самом деле я не обладаю ничем, так как мое обладание, владение объектом и власть над ним – всего лишь преходящий миг в процессе жизни» [6]. Однако, в конечном счёте обладание является лишь иллюзией для человека, стремлением к безопасности. Тенденция «иметь» черпает силу в биологическом факторе, в стремлении к самосохранению, отмечает Э. Фромм. При этом в утверждении «я обладаю чем-то» подразумевается, что и субъект и объект постоянны.

Однако в этой формуле объект непостоянен, ведь чувство обладания является преходящим моментом эмпирической биографии и слабым намёком на стабильность, к которой стремится человек. Быстротечность действительности требует от индивида скорейшего адаптирования. Однако уже сегодня становится актуальным вопрос о конкретных пределах адаптации индивида. В конечном счете, в результате социальных воздействий изменяется и внутренняя среда организма, создаются предпосылки аномального поведения людей, возникают и психологические изменения. Так, М. Нордау в своей работе «Вырождение» на основании проведенных исследований отмечает: «Во всех трех проявлениях болезни мы находим одни и те же элементы: неспособный к правильной работе мозг и вследствие этого слабость воли, невнимательность, преобладание эмоций, неполное сознание, отсутствие сострадания и участия к миру и человечеству, наконец, искажение понятий о долге и нравственности. Представляя между собою довольно большое сходство в клиническом отношении, все эти картины болезни не что иное, как разнообразные проявления одного и того же основного состояния – истощения» [3]. Из этого следует, что стремительное развитие цивилизации с её радикальными изменениями в окружающем мире привели к внутреннему кризису самого человека, его разлада с реально существующим миром. Все большая часть людей уже не справляется с нагрузками, диктуемыми жизнью, не может приспособиться к окружающему миру. Возникает устойчивое чувство (уже симптом) усталости из-за нагрузок на человеческий организм. Необходимо отметить, что возможности адаптации человека к изменившимся условиям не безграничны, здесь существуют свои критические параметры.

В эпоху доминирования «текучих тел» пространственной составляющей текучести социального вещества является подвижность, а временной – быстрота. Это означает, что моду задает «спортивный стиль». Выигрывает тот, кто быстрее движется, ведь тот, кто остается на месте, рискует рано или поздно остаться ни с чем. «Текущая современность» наделяет человека свободой, однако, такая свобода действительно «бремя» (Ж.-П. Сартр), ибо всё время – выбор и при этом будущее туманно и непрозрачно, из зоны риска. Трудно в ситуации «невыносимой лёгкости бытия» овладеть этой свободой, учиться культуре свободы, ибо она не только не перестала быть одним из смыслов деятельности, но является главной и определяющей в системе жизненных ценностей и установок личности, поскольку для личности важно самой создавать и выбирать значимые для нее ценности.

Перспективы будущего у современного человека – призрачны и необозримы, ведь неопределённость выступает естественным способом его существования. Важно отметить, что З. Бауман считает, что эта неопределённость сама же себя поддерживает. Человек, стремясь приспособиться к изменяющимся условиям и теряя контроль над условиями своей жизни, начинает отрицать стабильность и длительность как важные составляющие нормального существования в пользу нестабильности и скоротечности. Тем самым происходит радикальный пересмотр всей системы ценностей. Поскольку, как отмечалось выше, основным моментом

является отказ от долгосрочных целей и задач, то теряет своё значение социальная устойчивость, а также длительность любых межличностных отношений, ибо главным приоритетом выступает свобода. «“Освободиться” буквально означает избавиться от определённых уз, которые препятствуют движению; начать чувствовать себя свободным двигаться или действовать» [2, с. 23]. Освобождение личности и слабость связей приводят к непредсказуемости жизни, а также к отсутствию четко определенного вектора эволюции личности и общества. Цели размываются, меняются как в калейдоскопе, а потому уже не могут служить основой рационального поведения человека. Быстротечные условия жизни, которые создают новые возможности, переплетаясь со свободой современной личности, вносят хаотичность и приводят к колоссальной инверсии жизненных стратегий и ценностных ориентаций.

Новые проблемы возникают в тот момент, когда индивид оказывается в ситуации, в которой его привычные ценностные установки не срабатывают, они не в состоянии сориентировать на нужную цель, и тогда человек вынужден полагаться уже не на социальный опыт, а на собственные силы, возможность поиска нетрадиционного ответа на поступивший вызов, то есть рисковать. В ситуации поиска ответа на вызов проявляется творческая сущность человека, требующая использовать нестандартные методы и подходы. Будучи не в силах изменить внешнюю ситуацию, контекст, люди изменяют себя, свою духовную среду, свое видение мира. Вследствие чего возникает отсутствие твердых жизненных целей, норм и образцов поведения. Экстремальной является любая ситуация, в которой человек не может воспользоваться устоявшимися ценностными ориентирами, тем самым приходится подстраиваться под быстро изменяющийся внешний мир.

Новое состояние современной жизни наделяет индивида свободой, избавляя от стереотипов мышления и меняя устоявшееся мировоззрение, вынуждая плыть среди волн «текучей» современности с ощущениями заброшенности, ненужности, неопределённости и потерянности. Таким образом, современный человек всё больше становится беспомощным, ограниченным и дезориентированным. Жизнь в полной мере предоставляет возможности, каждая из которых более привлекательна, чем прошлая. А. Печчеи отмечал, что индивид, приспособившись под нынешнюю ситуацию и не успев прижиться в ней, снова и снова вынужден уследить и ужиться в очередной ситуации, которую предоставляет многообразие и динамика современности. Однако от современной скученности и спешки человек устаёт, а его адаптационные возможности оказываются при этом на пределе. «От всего этого глубоко страдает наша психика и здоровье, ослабевают способность к здравым оценкам и суждениям, и, подавленные, сбитые с толку всей этой лавиной изменений, мы никак не можем выработать правильную и последовательную линию поведения – то впадаем в панику и начинаем предпринимать какие-то судорожные, конвульсивные меры, то инсценируем беспомощные и безадресные протесты, то замираем в покорном смирении. Такая реакция лишь увеличивает опасность, что мы вновь окажемся абсолютно неподготовленными к новым волнам перемен, которые продолжаем неустанно и безответственно выносить в этот мир. Вот он, дьявольский порочный круг человеческих затруднений» [3].

Если определять ценностные ориентиры и ситуацию, в которой они использованы, с учетом ожидания результата, где несколько последствий нежелательны, то анализ ценностных ориентиров необходимо осуществлять сквозь призму субъективного измерения. Таким субъектом выступает личность, главной характерной чертой которой является ее стремление к активной творческой деятельности и преобразованию действительности. В такой ситуации конкретное содержание выбора остается за индивидом и характеризуется как ценностная и творческая деятельность.

*Вывод.* Ценностные ориентации, которые позволяют человеку определить важные для себя объекты и явления быстротечной действительности, требуют действовать в соответствии с поставленной целью. Однако, на трансформацию ценностных установок, изменение хода ситуации и саму возможность принятия решения способны повлиять факторы, которые не имеют отношения к субъективной воле личности. В таком случае можно говорить об обусловленном выборе. На вариативность выбора оказывает влияние увеличивающийся в современном мире уровень индивидуализации. Сегодня всё более значимым фактором предотвращения кризисов и угроз, условием умения ответить на вызов текущей современности являются «человеческие качества» (Аурелио Печчеи).



#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бауман З. Глобализация: последствия для человека и общества / З. Бауман; [пер. с англ. М. Л. Коробочкина]. – М.: Весь Мир, 2004. – 188 с.
2. Бауман З. Текущая современность / З. Бауман; [пер. с англ. под ред. Ю. В. Асочакова]. – СПб.: Питер, 2008. – 240 с.
3. Глобальная империя Зла: [эл.-ый ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.rus.ec/b/214668/read#t9>.
4. Куда течет «текущая современность»? Диагнозы и прогнозы Зигмунта Баумана: [электронный ресурс]. – Режим доступа: [http://polit.ru/article/2011/06/02/podvoysky\\_bauman](http://polit.ru/article/2011/06/02/podvoysky_bauman).
5. Текущая модерність: взгляд из 2011 года. Лекция Зигмунта Баумана: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.polit.ru/article/2011/05/06/bauman>.
6. Фромм Э. Анализ фундаментальных различий между двумя способами существования // Фромм Э. Иметь или быть: [электронный ресурс] / Эрих Фромм; [пер. с англ. Н. Войсунской, И. Каменкович, Е. Комаровой, Е. Рудневой, В. Сидоровой, Е. Фединой и М. Хорькова]. – Режим доступа: <http://psylib.ukrweb.net/books/fromm02/txt04.htm>.

УДК 342.725 + 177 + 378.147

*Яковлева О. В.  
Київський інститут бізнесу та технологій*

### СИСТЕМА ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ ПОМІЖ ЦІННОСТЯМИ ТА ПРАГМАТИКОЮ

Розглядається проблема вдосконалення мовної ситуації у системі ВНЗ під кутом зору досягнення оптимального балансу у сфері «мови освіти» між, з одного боку, рідною мовою як цінністю й підґрунтям національної ідентичності, з іншого, іноземними мовами, з допомогою яких українські студенти мали б змогу розширювати свої комунікативні обрії, продовжувати освіту в закордонних навчальних закладах, працевлаштовуватися за межами України. Як один з можливих варіантів розв'язання згаданої проблеми пропонується перехід до нового типу багатомовності, яка включала б рідну мову як основну, а також російську як регіональну та англійську як світову.

**Ключові слова:** мова освіти, рідна мова, система цінностей, етнічна нація, політична нація, прагматика, «вибір мови», багатомовність нового типу.

Рассматривается проблема усовершенствования языковой ситуации в системе ВУЗов под углом зрения достижения оптимального баланса в сфере «языка образования» между, с одной стороны, родным языком как ценностью и основной национальной идентичности, с другой, иностранными языками, с помощью которых украинские студенты получили бы возможность расширить свой коммуникативный горизонт, продолжать образование в зарубежных учебных заведениях, трудоустроившись за пределами Украины. Как один из возможных вариантов решения упомянутой проблемы предлагается переход к многоязычию нового типа, который бы включал родной язык как основной, а также русский как региональный и английский как мировой.

**Ключевые слова:** язык образования, родной язык, система ценностей, этническая нация, политическая нация, прагматика, «выбор языка», многоязычие нового типа.

The paper considers the problem of improving the language situation in the system of higher education institutions from the perspective of achieving an optimal balance in the «language of education» between, on the one hand, the native language as a basic value and national identity, on the other hand, foreign languages, by which the Ukrainian students would be able to expand their communicative horizon, to continue their education in foreign educational institutions, get a job outside Ukraine. As one of the possible solutions mentioned problem is offered a transition to a new type of multilingualism, which would include the native language as primary, and as a regional Russian and English as a world.

**Key words:** language education, native language, values, ethnicity, nation, political nation, pragmatics, «the choice of language», a new type of multilingualism.

Серед викликів тривалої дії, які постали перед системою вищої освіти у незалежній Україні, на особливу увагу заслуговує той, що зумовлений пошуком оптимального балансу між двома провідними функціями освіти: з одного боку, передачею молодому поколінню національної системи цінностей у її вербальному вираженні, з іншого, забезпеченням мінімально достатнього з огляду на сучасні обставини й вимоги часу рівня прагматики в плані сумісності української освіти з інонаціональними системами освіти, з освітою глобальною, а також з регіональними та світовим ринками праці.

Для системи вищої освіти України в тому вигляді, в якому вона існує нині, українсько-російська двомовність, разом з побутовою багатомовністю у різноманітних варіантах виявлення останньої (українсько-російсько-болгарська, українсько-румунсько-російська, українсько-угорсько-словацько-російська тощо), є тими рисами, що їх з повним правом можна кваліфікувати як невідомі й навіть, до певної міри, основоположні ознаки ситуації. Не так уже й багато знайдеться нині у національному освітньому просторі осередків, для яких була б більшою мірою притаманна не лише декларативна, а реальна, українська одномовність, ніж та чи інша форма дво- та/або багатомовності.

Характерною рисою українсько-російської та російсько-української двомовності (або диглосії), яка знаходить своє виявлення у форматі власне лінгвістичного підходу до мовної проблематики, мовної ситуації, мовної політики, слід вважати її наявність практично у всіх без винятку формах існування мови, починаючи з літературної (стандартної) і народно-розмовної та закінчуючи діалектами, наріччями, соціолектами тощо. У форматі підходів соціологічного та політичного факт присутності двомовності у різних мовних формах, коли й не втрачає значення, то зводить його до мінімуму.

Дихотомія лінгвістичний-екстралінгвістичний підхід має для нас з огляду на тему статті важливе значення. Останнім часом екстралінгвістичні підходи до лінгвістичної проблематики, як вважає дехто з фахівців, зумовлюють зрушення в її осмисленні не лише в різних гуманітарних дисциплінах та у міждисциплінарних дослідженнях, а й у самій лінгвістиці. Так, скажімо, на думку Р. Фрумкіної, «термін двомовність завжди був нечітким, а сьогодні його значення не тільки розмилося, а й розглядається в ореолі соціальних проблем» [1], що призводить до ще більшої плутанини.

Такий стан справ склався у процесі історичного розвитку. В більшості випадків він відповідає наявній мовній ситуації, забезпечуючи випускникам вітчизняних ВНЗ повне узгодження паралельного вживання української та російської мов з практичною діяльністю кожного з них, заснованою на способі поведінки, – й з точки зору «чистої» прагматики як семантики мови у дії міг би бути охарактеризований як такий, що в цілому забезпечує розв'язання відповідних цілей і зумовлених ними завдань.

Якщо скористатися відомим припущенням Л. Вітгенштейна про існування не однієї «мови взагалі» як гомогенного утворення, а мовної сфери як гетерогенної сукупності багатьох «мов», які обслуговують різноманітні галузі людської діяльності, перебираючи на себе у кожному конкретному випадку роль головного інструменту функціонування систем комунікації та мовної поведінки різного типу, – можна буде констатувати, що в українському мовному середовищі «мова освіти» відповідає як українському національному варіантові «мови взагалі», так і всім (або майже всім) окремим «мовам», починаючи з «мови науки», «мови політики», «мови етики», мови культури» і закінчуючи «мовою метро» та «мовою ринку» [див. про це: 2].

Разом з тим, стан, про який ідеться, відкриває широкий простір для полеміки щодо відповідності нинішнього українського мовного середовища новим історичним реаліям, зокрема, таким, як відновлення України як національної держави та набуття українською мовою статусу державної.

Державний статус мови відноситься не безпосередньо до власне лінгвістичної проблематики, а до її соціально-політичного та соціально-психологічного контекстів. Філософія мови як такої та філософія державної мови – тобто, мови як соціально-політичного феномену та атрибуту державної політики – це не одне й те саме. Це – дві взаємопов'язані, проте все-таки різні філософії. Відтак, «лінгвістичне» мовне середовище і середовище «політичне» мали б розглядатися під різним кутом зору.

Те саме стосується явища багатомовності: «політична» багатомовність – явище іншого порядку, ніж багатомовність «лінгвістична». У дискурсі лінгвістичної прагматики мову можна розглядати не як повністю самостійне явище, а як один з аспектів певної людської діяльності. Відтак, вирішальне значення в оцінці якості, ціннісного потенціалу, функціональності певної національної мови як «прагматичного» феномену набувають не лінгвістичні, а зовсім інші параметри та критерії. Зокрема й такий, як здатність цієї мови забезпечувати систему соціальної діяльності її носіїв в усій повноті, включаючи комунікацію в іно- та інтернаціональному середовищі.

У глобальному світі з притаманним для нього поділом на центр (або центри) та периферію такі мови, як українська, на рівні об'єктивних реалій позбавлені можливості відкрити для тих, для кого вона є рідною, канали для реалізації соціальних функцій, які б можна було вважати універсальними, тобто такими, що діють у всіх без винятку сферах глобалізованої комунікації. Чималу частину такої комунікації етнічним українськомовним українцям доведеться здійснювати не власною, а іншими мовами: англійською як світовою, російською як регіональною та однією зі світових, польською як ще однією регіональною тощо. У майбутньому, судячи по всьому, ця тенденція не втрачатиме своє значення, а, навпаки, посилюватиметься.

Дискусійним залишається питання щодо того, якою мірою нинішній стан мовної ситуації в Україні спроможний створити середовище, мінімально достатнє для належного функціонування національної системи цінностей у її вербальному вираженні.

Мають, гадаємо, рацію автори вступного тексту до другого видання антології «Націоналізм», коли стверджують, що «тим, хто твердить, що своя власна мова (мова, що не є спільною з іншими націями) не є обов'язковою ознакою нації і що нація може існувати, не маючи власної мови, цілком виправдано можна відповісти так: дійсно, ця ознака не обов'язкова (бо не існує взагалі обов'язкових, універсальних ознак націй). Але відповісти на питання, чи може існувати якась конкретна нація, коли втратить свою власну мову, не можемо з певністю: може існувати, а може й зникнути. Зникнути вона може внаслідок того, що не виявиться якогось іншого об'єктивного чинника, який міг би відіграти роль втраченої мови; та особливо тому, що втрата мови може призвести до підважування також іншого, важливішого чинника – національної свідомості» [3].

Розпад СРСР дав поштовх до радикальних змін у всіх без винятку сферах суспільного та індивідуального буття і України як держави, і її громадян. Ці зміни торкнулися й системи освіти, у тому числі – вищої. Однією з нагальних проблем, яку було поставлено життям на порядок дня у цьому контексті, стала проблема вироблення нової концепції освіти, формування нової системи її фундаментальних засад та, зокрема, визначення ключової ланки, яка б дозволила утверджувати нове, відкидаючи старе, проте не руйнуючи тих позитивних здобутків і напрацювань, які в ньому містилися.

Система вищої освіти у незалежній Україні зіткнулася з цілою низкою серйозних викликів та загроз, особливою гостротою серед яких вирізнявся виклик, зумовлений потребою пошуку нового балансу між такими категоріями, як національна система духовних цінностей і функціональність освіти, під якою в даному випадку розуміємо її спроможність забезпечувати можливість випускникам українських ВНЗ реалізовувати свої знання й навички, причому, саме як фахівців з вищою освітою, не лише у своїй країні, а й за її межами, там, де володіння лише однією українською недостатньо.

У системі цінностей рідна мова посідає, як відомо, одне з помітних – системоутворюючих – місць, відіграючи надзвичайно важливу роль. Словесність – невід'ємний компонент духовності, мова – частина духу, яка робить його неповторним. Саме мова значною мірою формує та визначає національну ідентичність. Адже нація – це категорія колективної культурної, а відтак і мовної, ідентичності. Завдяки мові етнічна свідомість на певному етапі розвитку виявляє здатність піднятися до рівня національної ідеології.

Безпосередній зв'язок етнічної самобутності з мовною компонентою національної культури можна вважати доведеним. Він при цьому виявився настільки міцним, що з'явилися підстави говорити не лише окремо про етнічні та мовні параметри людських спільнот, а й про «етномовне» обличчя кожної з них, в межах якого обидва елементи утворюють нерозривну єдність.

Маючи величезну вагу у контексті антропоцентричного сприйняття світу, рідна мова несе у собі потужний і, до того ж, практично безальтернативний потенціал у царині націо- та державоцентричного сприйняття. Без цього компонента виявляється неможливим розв'язання таких загальнодержавних та загальнонаціональних завдань, як виховання патріотизму, почуттів національної гідності, поваги до предків і національних традицій, відповідальності за продовження роду та на-роду тощо. Російськомовний український патріотизм за обставин, що склалися в Україні нині, у принципі, можливий, проте він, швидше, є винятком, який підтверджує загальне правило, ніж виявляє здатність перетворитися на нове правило.

Мовна компетенція особистості та її мовна поведінка відіграють неабияку роль у її суспільній діяльності в усіх її – діяльності – сферах і на всіх рівнях. З мовною компетенцією у найтісніший спосіб пов'язана, нею значною мірою зумовлена та вербальна картина світу, на якій ґрунтується індивідуальна свідомість, і той образ світу, який у ній існує.

За допомогою картини світу не лише відображаються в мові ті чи інші дії, явища, предмети, але й формуються як сама мова та мовний простір, так і свідомість носіїв цієї мови. Зовнішні причини й обставини діють на людину не безпосередньо, а через посередництво її власних внутрішніх причин і обставин. На основі мовного компонента вибудовується, зокрема, й інформаційна картина світу, значення якої у житті суспільства й кожного з його членів останнім часом помітно зросло й продовжує виявляти тенденцію до дальшого зростання.

Окрім картини світу, мова формує й образ світу, який включає в себе ще й такий елемент, як «образ Я». Світ культури, світ людини виступає в якості онтології особистості, а відтворення цього світу в свідомості (суспільній свідомості й свідомості окремої особистості) й фіксується у понятті «образ світу», під яким прийнято розуміти адекватно відтворену у відповідних формах духовності культуру світу, в якому перебуває індивід, а також його власного життєвого світу. Адекватність відтворення культури світу значною мірою забезпечується й гарантується саме мовними засобами, причому, в більшості випадків – саме мовними засобами рідної, а не якоїсь іншої, мови.

Незважаючи на зменшення кількості вербальних засобів відтворення феномену, що його визначають як «культура світу», та відчутне погіршення якості цих засобів через зниження рівня культури мовлення в українському мовному середовищі, – українська мова як рідна для більшості населення України зберігає своє пріоритетне значення у формуванні як образу світу, так і образу власного «Я» багатьох етнічних українців у різних регіонах країни.

Мова виступає, з одного боку, засобом комунікації, а в системі ВНЗ – інструментом здобуття знань і вмінь, з іншого, – «семантичним орієнтиром» і ціннісним феноменом, який, разом з іншими, визначає національну ідентичність, формує її неповторний, відмінний від інших, вигляд. Відтак, у першому випадку пріоритетне значення державної мови може бути в силу виробничої необхідності в окремих випадках релятивізоване шляхом здобуття знань не лише українською, а й якоюсь іншою (або іншими) мовою. У другому ж плуралізм практично неприпустимий, бо може мати небажані наслідки, пов'язані з виникненням загрози ідентичності нації.

Думка про те, що саме мова значною, якщо й не вирішальною, мірою визначає націю, є достатньо поширеною та, на нашу думку, цілком слушною. Втім, будь-яка абсолютизація вразлива, і мовну ознаку у визначенні нації також не слід абсолютизувати. Вона тісно пов'язана з іншими ознаками, такими, наприклад, як територія компактного проживання етносу / нації, спільність етнічного коріння, єдність історичної долі тощо. Узята кожна окремо жодна із цих ознак не спрацьовує, виявляється неспроможною виділити ту чи іншу націю із загалу інших етнонаціональних феноменів. Не може стати повноцінною нацією певна спільнота, яка, скажімо, має спільну територію, але позбавлена спільного етнічного коріння, або ж навпаки: яка має спільне етнічне коріння, але не має території традиційного проживання. Комбінації тут можливі найрізноманітніші.

Зазначені ознаки виявляються продуктивними лише у своїй сукупності, а не кожна окремо. У крайньому випадку, за відсутності однієї чи двох з них у реальній дійсності має існувати образ кожної з них: якщо певна етнічна спільнота не має власної території, їй може виявитися достатнім закріплення в етнічній свідомості міф про те, що така територія колись існувала.



На етапі формування політичних націй мовна ознака певною мірою втрачає своє пріоритетне значення у виокремленні нації з кола інших спільнот, підпорядковуючись натомість таким ознакам, як спільна держава, єдина територія, спільна економічна діяльність тощо.

Вербальний компонент у тому чи іншому вигляді присутній у переважній більшості форм суспільної свідомості. З його допомогою, через нього формується інтегроване ставлення людини до соціуму та до світу, яке забезпечує цілісність цього ставлення, а відтак – і людської свідомості як такої. Поза мовою й мовленням про інтегроване ставлення взагалі не доводиться говорити, бо виявити його у такому випадку виявляється неможливо. Життєвий простір індивіда, в межах якого здійснюється все його життя та його діяльність, являє собою значною мірою саме мовний простір.

Для українського етносу, частина якого внаслідок особливостей історичного розвитку та специфіки формування території компактного проживання є україномовною, а частина – російськомовною, ціннісний аспект української мови набуває ще більш вагомого значення, перебираючи на себе роль одного з тих не надто численних факторів, які реально й наочно відрізняють українців від росіян.

Усвідомлюючи слушність запропонованого К. Гірцем протиставлення, з одного боку, «лінгвістичних категорій» самоідентифікації етносу й нації, з іншого, «політичної етнічності» як феномену більш високого рівня (порівняно з «етнічністю лінгвістичною» або ж – «етнолінгвістичною»), що його учений визначає як «власне «національність» у сучасному розумінні» [4], – вважаємо за доцільне постановку на порядок дня наукового та громадського обговорення питання про поступове зміщення акценту з першої на останню, тобто на «політичну етнічність» з неодмінним внесенням певних корективів в усі напрями та сфери державної політики, включаючи політику мовну.

Щодо пошуків нових підвалин національної ідентичності у державах, які здобувають або відновлюють після тривалої перерви свою незалежність, той самий К. Гірц цілком слушно зазначає, що «створити Італію – це не те саме, що створити італійців. Коли політичну революцію здійснено й державу, нехай ще неконсолідовану, принаймні встановлено, питання «хто ми є, хто все це зробив?» знову виринає зі зручного популізму останніх років деколонізації та початку незалежності» [5].

При цьому, продовжує свою думку К. Гірц, «завдання націоналістичної ідеологізації радикально змінюється. Воно вже полягає не в стимулюванні народного відчуження від політичного ладу, нав'язаного іноземцями <...> Воно полягає у визначенні чи спробі визначення колективного суб'єкта, з яким можуть бути внутрішньо пов'язані дії держави, у створенні <...> емпіричного «ми» як джерела спонтанного виникнення дій уряду» [6].

У тому процесі, що його К. Гірц кваліфікує як «народне відчуження від політичного ладу, нав'язаного іноземцями», рідній мові титульної нації, яка утворює нову національну державу, належить без перебільшення ключова роль. Хоча, певна річ, мова не виступає у даному випадку як єдиний фактор відчуження від старого політичного ладу. Є й інші, які у своїй сукупності й утворюють те, що називається «образом нації», унікальним і неповторним. На певному етапі історичного розвитку вже на новій основі – у форматі суверенної національної державності – у зв'язку з появою й утвердженням певного набору нових умов та обставин деякі із цих інших факторів виявляють здатність перебирати на себе провідну роль. При цьому питома консолідуюча вага рідної мови хоча до певної міри й зменшується, проте продовжує залишатися достатньо високою.

Для України тут міститься серйозна проблема, зумовлена українсько-російською двомовністю / диглосією, а також значним поширенням і вкоріненістю російської мови на українській етнічній та теперішній державній території. Фактор інерції у мовній поведінці як окремих особистостей, так і соціальних груп діє достатньо потужно, консервуючи мовну ситуацію у тому стані, який мав місце за часів СРСР, і стримуючи зміни, які мали б відбуватися внаслідок здобуття Україною незалежності, а української мови – статусу державної.

У незалежній Україні мовна ситуація після 1991 року не стала за одну ніч іншою, ніж вона була в Українській Радянській соціалістичній республіці, проте потрапила до стадії підвищеного динамізму. На формування її нового обличчя почали здійснювати вплив різноманітні фактори, причому як власне лінгвістичні, так і етнолінгвістичні, а також

екстралінгвістичні. Головною при цьому стала тенденція перетворення української мови (спочатку як мови титульної нації, згодом – як державної мови) на функціональну доміную.

Нині маємо підстави констатувати, що українська мова помітно розширила свої функціональні рамки, перебравши на себе роль доміную у багатьох сферах. Таке розширення відбувалося, крім усього іншого, й за рахунок російської мови, сфери та обсяги використання якої в Україні, навпаки, звужувалися. Це, слід зазначити, загальна тенденція, характерна для багатьох пострадянських держав та суспільств.

Так, наприклад, за спостереженням В. Михальченко, у Литві після здобуття незалежності відбулися зрушення у функціонуванні соціально-комунікативної системи, які виявилися, насамперед, у тому, що процес розширення суспільних функцій литовської мови у різних сферах організованого спілкування серед різних мовних спільнот сягнув такого рівня, на якому литовська мова перетворилася на функціональну доміную, натомість мови національних меншин (зокрема, й російська) поступово звужували і звужують свої функції. Показово, що, як стверджує дослідниця, більш вагомий вплив на цей процес мали не зміни у національному складі населення країни, а юридичний фактор – надання литовській мові статусу державної. Ще одним виявленням зазначеної тенденції слід вважати зміни типів двомовності: якщо в радянські часи найбільш поширеним у Литві була двомовність литовсько-російська та російсько-литовська, то нині посилюються позиції литовсько-англійської двомовності, а також інших типів двомовності за участі однієї з європейських мов [7].

Близькі за змістом процеси мають місце і в Україні, хоча відбуваються повільніше, ніж у Литві через специфіку адаптації українського мовного середовища та мовної ситуації до змінених екстралінгвістичних умов. Розширення функціональної сфери української мови в Україні відбувається приблизно за тією ж моделлю, що й у Литві, й також зачіпає сферу функціонування російської мови. Зміна акцентів у цьому питанні на користь української як державної призводить, зокрема, й до того, що російська мова в Україні дедалі більшою мірою перетворюється на напівфункціональну, забезпечуючи переважно такі сфери, як побутова для російськомовного населення і міжособистісного спілкування представників різних мовних спільнот. Вживання російської мови у сфері середньої та вищої освіти зменшується. Те ж саме можна казати й про сферу масової комунікації.

Разом з тим, незважаючи на позитивні тенденції у розвитку української мови в національній українській державі, є й проблеми та складнощі. Так, зокрема, «мова реального життя», тобто мова (або мови), яка дає змогу особистості вірно й адекватно орієнтуватися в кожній конкретній ситуації й якими вона здійснює свою комунікацію та діяльність у різних сферах життя, для досить значної кількості громадян України, включаючи навіть тих, для кого українська є рідною, далеко не завжди саме українська, а не російська.

Людина як «людина етнічна», самосвідомість якої ґрунтується на рідній, українській, мові у сучасній Україні у багатьох випадках змушена у своїй повсякденній як виробничій, так і побутовій практичній діяльності відходити на другий план, поступаючись місцем «людині соціальній», мовну поведінку якої визначає українсько-російська двомовність.

Мовна ситуація в Україні на даному етапі історичного розвитку залишається складною й суперечливою, проте не унікальною. З багато в чому подібними явищами, пов'язаними з «мовним питанням» не як лінгвістичною, а передусім – політичною проблемою, стикалися у 90-ті рр. ХХ ст. практично всі пострадянські країни, а у 50-60-ті, коли відбувався розпад світової колоніальної системи, – нові держави Азії та Африки.

К. Гірц називає проблеми такого плану «вибором мови». «Не можу пригадати нової держави, – стверджує він, спираючись на аналіз подій у азійських та африканських державах після звільнення, – в якій це питання не було б у тій чи іншій формі піднесено на рівень державної політики. Гострота занепокоєння, яке воно викликає, а також успішність його розв'язання дуже різні; але попри все розмаїття своїх виявів, «мовна проблема» обертається саме дилемою «есенціалізм – епохалізм» [8].

Пояснюючи суть згаданої дилеми, учений каже так: «для кожного, хто розмовляє певною мовою, вона водночас є або більш-менш його власною, або більш-менш чужою іншою; або більш-менш космополітичною, або більш-менш провінційною – тобто запозиченою або успадкованою, перепусткою або цитаделлю. Отже, питання, чи вживати її, коли і з якою метою – це водночас питання про те, якою мірою народ має формувати себе за покликом своєї

душі, а якою – за вимогами свого часу» [9]. Першій з можливостей відповідає термін «есенціалізм», другій – «епохалізм».

Яка із двох можливостей більшою мірою відповідає нині українським національним інтересам? Однозначної відповіді на це питання досі немає. На наш погляд, виходячи з усвідомлення потреби модернізації українського державно-політичного та суспільного життя і за умов, що склалися, більш доцільно було б вести мову не про відмову від багатомовності на користь української одномовності, а про перехід від морально застарілої багатомовності, успадкованої з попереднього історичного періоду, до багатомовності нового типу, яка в відповідала вимогам часу. Саме із цією «ною» багатомовністю, гадаємо, мали б бути пов'язані сподівання на досягнення (якщо не у коротко-, то хоча б у середньостроковій перспективі) того стану духу української нації, який можна було б кваліфікувати як оптимальний для нинішнього рівня її матеріального та культурного розвитку.

Додатковий аргумент на користь багатомовності наводить О. Селіванова, звертаючи увагу на те, що серед країн світу одномовними є лише шість (що складає всього 4% від загальної кількості), а найбільший відсоток становлять багатомовні держави (двомовними серед них є 22 (14%), 3-5 мов мають 27 країн (18%), 6-10 мов – 24 (16%), 11-50 – 46 країн (30%) і більше 50 мов – 28 країн (18%), і стверджуючи на цій підставі, що «багатомовність вважається потужним культурним і пізнавальним ресурсом для країни та її громадян» [10].

Разом з тим, багатомовність здатна створювати певні проблеми, зокрема, з визначенням рідної мови [див. про це: 11; 12], а також у сфері національної ідентичності. «Не слід і уявляти собі, ніби національним ідентичностям не кидають постійно виклик інші види колективної ідентичності – родини, регіону, релігії, класу і статі, а також наднаціональних товариств і релігійних цивілізацій», – зазначає Е. Д. Сміт [13]. Українська національна ідентичність у цьому відношенні не становить винятку. На сучасному етапі особливої актуальності для неї набуває, з одного боку, такий виклик «наднаціонального товариства», як формування глобалізованої спільноти зі специфічними особливостями (у тому числі й мовними), а з іншого, – виклик, пов'язаний з поступовим перетворенням української нації з етнічної на політичну. Цей останній супроводжується еволюцією українського націоналізму в напрямку від етнічного до громадянського з відходом від виключної орієнтації на «ретроспективний» етнонаціоналізм і поворотом до нових форм осмислення та втілення національного начала – вже не лише як власне національного, а й як національно-державного.

Українська важливе значення у цьому процесі відіграє фактор уніфікації національної ідеї, стратегічної мети, тактичних цілей у масштабі всієї нації, супроводжуваної подоланням розбіжностей і суперечностей між метою й цілями окремих груп національної еліти та соціальних верств. «Для вільної людини країна є сукупністю індивідів, які її складають, а не чимось понад ними, – слушно зазначає М. Фрідман. – Вона [людина. – О. Я.] пишається спільною спадщиною та є вірною спільним традиціям <...> Вона не визнає жодної національної ідеї поза консенсусом цілей, якому громадяни служать кожний окремо. Вона не визнає жодного національного наміру окрім консенсусу намірів, який громадяни прагнуть втілювати кожний само по собі» [14].

Українська мова як базова ознака української «етнічної» нації та українська мова як ознака нації політичної хоч і являють собою з точки зору лінгвістики одне й те саме явище, але з огляду на соціально-політичний контекст є різними, а відтак, – вимагають неоднакового трактування і різних підходів. Зокрема, й у освітньому процесі, й у системі ВНЗ.

Є, гадаємо, підстави для констатації, що на часі стоїть завдання зміни парадигми багатомовності. Ідея полягає в тому, щоб у системі вищої освіти України перейти від багатомовності старого зразка («багатомовність-1»), яка була українсько-російською двомовністю за формального домінування першого елементу і за переваги другого (цей стан був об'єктивно зумовлений і дозволяв людям, які здобували вищу освіту, забезпечувати на доступному в той час у СРСР рівні всі сфери життєдіяльності), до багатомовності зразка нового («багатомовність-2»), оптимальний варіант якої, виходячи з нинішніх обставин, мав би бути українсько-російсько-англійський.

При цьому принципово важливо, на наше глибоке переконання, було б, аби «нова» багатомовність у системі освіти базувалася саме на українській мові як рідній та/або державній,

до якої б за потреби додавалися інші мови, кожна з яких забезпечувала б ті чи інші комунікативні потреби особистості.

У пропонованому варіанті багатомовності були б, у такий спосіб, представлені: з одного боку, рідна мова титульної нації, яка виконує роль вербального фундаменту національної ідентичності та національної системи цінностей; з іншого, регіональна мова, яка, до того ж, є поліфункціональною, світовою; а також світова (глобальна), «комп'ютерна» мова, яка є мовою освіти у багатьох провідних освітніх закладах в усьому світі.

Беручи до уваги сучасні освітні тенденції, зумовлені, зокрема, й Болонським процесом, до якого вже долучилися українські ВНЗ, не може бути сумнівів у тому, що з функціональної точки зору мовою освіти в Україні має бути українська, але не одна лише українська. Вітчизняні ВНЗ мали б в ідеалі, даючи освіту рідною / державною мовою, забезпечувати своїм випусникам рівень володіння іншими мовами – російською як регіональною, англійською як глобальною, – достатній для того, щоб ті могли або продовжувати освіту за межами України, або ж працевлаштовуватися там.

Отже, не відмовляючись від мови як «схринок» цінностей та підґрунтя національної ідентичності – не може бути жодних сумнівів у тому, що такою мовою в Україні має бути саме українська й як рідна (для етнічних українців та україномовних громадян), і як державна (для громадян з іншою рідною мовою або носіїв українсько-російської диглосії) – пропонується запровадити в системі ВНЗ в якості мови освіти мовну модель, побудовану на багатомовності згаданого типу.

Додаткової складності цій проблемі додає важливий нюанс, пов'язаний з питанням про те, чи може українська мова забезпечувати повноцінне, стовідсоткове вербальне вираження національної системи цінностей в умовах глобалізації, яка виводить на наднаціональний рівень, позбавляючи національного забарвлення, всі сфери, включаючи систему цінностей і ціннісних орієнтацій.

Питання номер один у зв'язку із цим: як цього досягти, у який спосіб поєднати перше з другим: рідну мову як цінність та підґрунтя національної ідентичності та інші мови як засіб розширення меж та можливостей комунікації?

Варіанти розв'язання цієї дилеми у системі ВНЗ можуть бути різні. Зокрема, такі, як:

- основний обсяг навчального процесу – українською, поглиблене вивчення іноземних мов як окремих дисциплін;
- основний обсяг навчального процесу – українською, поглиблене вивчення іноземних мов як окремих дисциплін, а також викладання певних дисциплін іноземними мовами;
- розподіл за курсами: 1-3 – основний обсяг навчального процесу – українською + поглиблене вивчення іноземних мов; 4-й курс та магістратура – викладання певного обсягу дисциплін (від 20 до 50% навчального плану) іноземними мовами;
- збереження української як мови освіти і забезпечення володіння іноземними мовами шляхом навчання у ВНЗ світу (Болонська система).

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Фрумкіна Р. М. Психолінгвістика / Р. М. Фрумкіна. – М.: Академія, 2006. – С. 165.
2. Бацевич Ф. Нариси з лінгвістичної прагматики: [монографія] / Ф. Бацевич. – Львів: ПАІС, 2010. – С. 61.
3. Лісовий В. Націоналізм, нація та національна держава / В. Лісовий, О. Проценко // Націоналізм. Теорії нації та націоналізму від Йогана Фіхте до Ернеста Гелнера: [антологія; 2-е видання (перероблене і доповнене)] / [упор. О. Проценко, В. Лісовий]. – К.: Смолоскип, 2006. – С. 21.
4. Гірц К. Інтерпретація культур. Вибрані есе / К. Гірц; [пер. з англ.]. – К.: Дух і Літера, 2001. – С. 279.
5. Там само. – С. 281.
6. Там само. – С. 281.
7. Михальченко В. Ю. Национальный вариант языка как результат его адаптации к этнолингвистическим условиям / В. Ю. Михальченко // Георусистика. Первое приближение. – Симферополь: Антиква, 2010. – С. 21-23.



8. Гірц К. Інтерпретація культур. Вибрані есе / К. Гірц; [пер. з англ.]. – К.: Дух і Літера, 2001. – С. 282.
9. Там само. – С. 282.
10. Селіванова О. О. Сучасна лінгвістика: напрями та проблеми: [підручник]. – Полтава: Довкілля-К, 2008. – С. 338.
11. Там само. – С. 338-339.
12. Ткаченко В. А. Актуальные аспекты языковой политики в современных условиях / В. А. Ткаченко // Методологические основы новых направлений в мировом языкознании. – К.: Наукова думка, 1992. – С.112-114.
13. Сміт Е. Д. Культурні основи нації. Ієрархія, заповіт і республіка / Ентоні Д. Сміт; [пер. з англ.]. – К.: Темпора, 2009. – С. 46-47.
14. Фрідман М. Роль уряду у вільному суспільстві / М. Фрідман // Лібералізм. Ліберальна традиція політичного мислення від Джона Локка до Джона Роулза: [антологія; 2-е видання (перероблене)]. – К.: Простір; Смолоскип, 2009. – С. 774.

УДК16:477

Плахтій М. П.

Кам'янець-Подільський національний університет імені І. Огієнка

### ВИКЛАДАННЯ ЛОГІКИ НА ВИЩИХ ЖІНОЧИХ КУРСАХ УКРАЇНИ

Автор аналізує проблеми викладання логіки у Вищих жіночих навчальних закладах, зокрема, на Київських Вищих жіночих курсах, Вищих жіночих курсах А. Жекуліної, Фребелівському жіночо-педагогічному інституті, Харківських та Одеських Вищих жіночих курсах.

**Ключові слова:** Вищі жіночі курси, викладання логіки, С. Анан'їн, М. Гордієвський, М. Ланге, І. Продан, П. Тихомиров, Г. Шпет, Г. Якубаніс.

Автор анализирует проблемы преподавания логики в Высших женских учебных заведениях, в частности, на Киевских Высших женских курсах, Высших женских курсах А. Жекулиной, Фребелевском женско-педагогическом институте, Харьковских и Одесских Высших женских курсах.

**Ключевые слова:** Высшие женские курсы, преподавание логики, С. Анан'ин, М. Гордиевский, М. Ланге, И. Продан, П. Тихомиров, Г. Шпет, Г. Якубанис.

Author analyses the problems of teaching of logic in Higher womanish educational establishments, in particular, on the Kievan Higher womanish courses, Higher womanish courses of A. Zhekulinoiy, Frebelivskomu to womanish-pedagogical institute, Kharkiv and Odesa Higher womanish courses.

**Key words:** Higher womanish courses, teaching of logic, S. Anan'in, M. Gordievskiy, M. Lange, I. Prodan, P. Tikhomirov, G. Shpet, G. Yakubanis.

Вивчення історії логіки в Україні є пріоритетним напрямом для сучасної філософсько-логічної науки. Особлива *актуальність* цього питання зумовлена браком комплексного дослідження у цій царині. Водночас важливим є вивчення гендерних аспектів філософської освіти та визначення ролі українських жінок у формування української інтелігенції.

За роки незалежності вітчизняні науковці все більше звертаються до дослідження проблем викладання різних гуманітарних дисциплін на Вищих жіночих курсах в Україні. Зокрема цьому питанню присвячено роботи істориків О. Білоусько, К. Губар, В. Добровольської, К. Кобченко, І. Прутченко, О. Супруненко. Проте й до сьогодні відсутня спеціальна наукова розвідка присвячена викладанню на ВЖК філософських дисциплін. Хоча у біографіях видатних філософів та логіків ми зустрічаємо згадку про викладання на ВЖК, але плани навчальних дисциплін та тексти лекції на сьогодні залишаються ще не опрацьованими науковцями. Виходячи із вище вказаного, можна констатувати, що дана тема дослідження є надзвичайно актуальною, а тому *метою* та завданням даного дослідження є спроба стислого аналізу історії викладання логіки на Вищих жіночих курсах.

Соціальні проблеми вищої жіночої освіти особливо загострилися у Російській імперії наприкінці XIX століття. Жінки, закінчивши гімназію, або інститут шляхетних дівчат, прагнули здобути вищу освіту, але тогочасна освітня система дозволяла лише відвідувати публічні лекції в університетах, що викликало дискусію у суспільстві. Ситуація змінилася у 70-х роках XIX століття, коли усе більше молодих дівчат виїжджало навчатися за кордон. Важливою передумовою вирішення даної проблеми і стало створення Вищих жіночих курсів (ВЖК) у Москві, Києві, Казані та Петербурзі. Утворення ВЖК із правами вузів було результатом тривалої боротьби передової інтелігенції за рівноправність жінок. На початку XX століття на теренах України зросло ще кілька вищих жіночих навчальних закладів, що сприяли отриманню вищої освіти тисячами жінок та суттєво вплинули на розвиток освіти в Україні.

Вищі жіночі курси за своєю організаційною структурою нагадували університети, оскільки працювали у складі історико-філологічного, фізико-математичного, юридичного факультетів на чолі із деканами. У більшості ВЖК були відсутні медичні факультети, тому створювались окремі медичні жіночі курси.

Усі Вищі жіночі курси у Російській імперії дозволялося відкривати лише як приватні заклади, що позбавляло випускниць будь-яких спеціальних професійних прав. Число слухачок ВЖК було обмеженим, плата за навчання становила 100-150 руб. на рік. Кількість вільних слухачок теж була обмеженою – не більше 2% від усієї кількості студенток. Можливість навчатися у вищому навчальному закладі для жінок мали особи, які закінчили жіночу гімназію та представили письмовий дозвіл батьків або опікунів та посвідчення про те, що мають достатні засоби для безбідного існування упродовж навчання. Слухачки повинні були мешкати або у батьків, або у близьких родичів, або у влаштованому при курсах інтернаті, але ні в якому випадку не на квартирах. По закінченню 3-4 річного навчання, лише здавши додатковий іспит із латині при університеті, випускниці отримували право викладати на молодших курсах середніх навчальних закладів. Змінив цю ситуацію указ Міністерства народної освіти 1911 року, що зрівняв права викладачів та дозволив випускницям курсів викладати у старших класах жіночих гімназій.

На початку XX ст. завдяки частковій лібералізації під час революції 1905-1907 рр., а також зважаючи на численні петиції та звернення жінок, громадськості та професорів університету Св. Володимира, стало можливим відновлення ВЖК у Києві. Згодом отримано дозвіл на їх створення у Харкові та Одесі.

У 1906 році було відновлено Київські ВЖК у складі історико-філологічного та фізико-математичного відділу, а із 1907 року долучено юридичний та медичний відділи, останній невдовзі відокремився у самостійний навчальний заклад. Процес офіційного визнання Київського ВЖК, як вищого навчального закладу, повністю завершився лише у 1913 році, після розгляду навчальних програм Київських курсів у Міністерстві народної освіти. Це дало можливість випускницям складати державні іспити без будь-яких додаткових умов. Довершенням вищого навчального закладу стала розбудова власного корпусу курсів у 1914-1915 роках, обладнаного за найвищими стандартами існуючих у той час університетів.

Київські ВЖК як університетський заклад освіти мав і неофіційну назву – «жіночий університет Св. Ольги», але вона не набула юридичного затвердження. За дослідженням К. Кобченко, 70% курсисток були українками, ще частина – з прилеглих територій де українське населення було чисельним (Кубанська, Чорноморська, Курська, Саратовська губернії). Чимало й слухачок з України навчались на ВЖК Петербурга та Москви, де мали змогу слухати курси української історії.

До викладацького складу Київських ВЖК входили переважно професори університету Св. Володимира. У часи заснування курсів директором був відомий філософ Сільвестр Гогоцький (1878-1881), згодом його змінив Володимир Іконніков (1881-1889), а ще пізніше Петро Армашевський (1906-1911). З 1911 р. по 1917 р. керівником курсів був професор Гаврило Суслов; останнім директором КВЖК був професор С. Реформаторський, він очолював їх до 1920 року.

Викладання на Вищих жіночих курсах проводилось за університетськими програмами, але з деякими особливостями, що впливали із неузгодженості програм чоловічих та жіночих гімназій. Та це не завадило у 1913 році Міністерству Народної Освіти дозволити слухачкам курсів складати іспити та отримувати дипломи нарівні із студентами університетів [5].

На початку ХХ століття лекції із логіки на Київських ВЖК у 1911-1915 рр. читав приват-доцент, а згодом професор Степан Андрійович Ананьїн (1875-1942). Професор С. Ананьїн викладав ще й на Київських вищих жіночих курсах створених А. Жекуліною (1912-1916) та у Фребелівському педагогічному інституті (1911-1918). У власних лекціях із логіки С. Ананьїн опирався на праці Зігварта, Мілля, Владіславлева, Введенського, Троїцького, Дробиша, Вунда. Прочитані ним на курсах лекції із логіки було опубліковано у 1913 [1] та 1914 роках [2].

Відомо також, що лекції із логіки в 1907-1913 рр. на курсах викладав Павло Васильович Тихомиров (1868-?) [7]. Приват-доцентом кафедри філософії Університету Св. Володимира він був затверджений із 1907/1908 навчального року. Павло Васильович був фігурою неординарною, він вирізнявся не лише енциклопедичними знаннями, а ще й педагогічною майстерністю. Майбутній професор-мовознавець П. Плющ, який у 1920-1921 рр. слухав лекції П. Тихомирова, згадував про нього: «На його лекції з логіки й соціології сходилися всі студенти словесного й історичного відділів. Павло Васильович не був рафінованим красномовним лектором, але нас чарував його глибокий розум, надзвичайно самобутня мова, блискуче знання предмета і завжди оригінальні, дотепні приклади з літератури і з оточуючого життя. Імпонувала нам, студентам, і його зовнішність – його високий зріст і простацьке, грубувате, але розумне й симпатичне обличчя. Ніхто з викладачів інституту в нашому уявленні не втілював у собі так яскраво образ ученого, як він...» [цит. за: 13, с. 206].

Демократизації академічного життя сприяла революція 1917 року. Так, у 1919 році було відкрито філософське відділення на історико-філологічному факультеті. Саме у цей час збільшилась кількість українознавчих дисциплін за ініціативою самих слухачок. Розпочалась організація українського відділення курсів, яке мало перетворитися на український історико-філологічний факультет Київських ВЖК. Навчальні плани українського відділення вже було створено та схвалено радою історико-філологічного факультету, проте утвердження радянської влади у 1919 році завадило створенню довгоочікуваного відділення. Не зважаючи на складне становище, Київські ВЖК діяли і у 1917-1920 роках, коли Київський університет не працював. Після утвердження радянської влади, у світлі нової освітньої політики існування окремого жіночого університету було позбавлено усякого сенсу.

Досить цікавими постають спогади про викладача логіки Густава Густавовича Шпета (1979-1937). Його вважали найбільш неординарним педагогом. Це був молодий учитель, що лише рік як закінчив навчання із золотою медаллю у Київському університеті Св. Володимира. Вчителем логіки він пропрацював лише рік у Фундуклівській гімназії 1906-1907 акад. роках. Цього самого року тут закінчувала навчання і Анна Горенко (Анна Ахматова). Про його цікаві уроки відомо із спогадів однокласниці Анни, Віри Беер. Густав Густавович вчив аналізувати, співставляти здавалось би не поєднані предмети та явища [11]. Після закінчення гімназії майбутня поетеса вступила на юридичний факультет ВЖК у Києві. Серед найбільш позитивних явищ у освітньому процесі жіночих курсів слід виділити систему «семестрових карток». Слухачки мали право вибору предметів та викладачів і до початку семестру заповнювали «семестрову картку» у якій відзначали предмети, які вони обирають для даного семестру та професорів. У одній із своїх автобіографій Анна Ахматова зазначає, що поки доводилось вивчати історію права та латинь, вона була задоволена, а коли з'явилися чисто юридичні предмети, то до курсів вона охолола і покинула їх.

Ще один вищий навчальний заклад для жінок було відкрито у 1905 році – Київські вечірні вищі жіночі курси ім. А. Жекуліної. Цей заклад на початку працював як однорічний вечірній курс у складі історико-літературного факультету, а із 1907 р. курс навчання у закладі склав 4 роки. До обов'язкових предметів, що читались на курсах, належали: логіка, вступ до філософії, етика, естетика, психологія. Починаючи із 1907 року логіку на Вищих жіночих курсах викладав приват-доцент, а згодом професор Генріх-Роман Іванович Якубаніс (1879-1949), якому належить праця «Оцінка силогізму у найголовніші моменти його історії» (1910).

На початку ХХ століття у Києві було відкрито новий вищий навчальний заклад для жінок – Фребелівський педагогічний інститут, що існував із 1907 р. по 1920 р. В основу навчально-виховного процесу інституту було покладено фребелівську систему дошкільного виховання, за якою дитина може не лише сприймати, але й творити. Протягом трьох років навчання слухачки вивчали біологію, анатомію й фізіологію людини, загальну гігієну,

психологію, педагогіку, логіку, історію педагогічних учень, філософію, дитячу літературу, іноземні мови, ігри, ручну працю тощо. При інституті діяли психолого-педагогічна амбулаторія, народний дитячий садок, дитячий притулок (ясла), початкова школа для практичних занять студенток.

Важливе значення у навчально-виховному процесі педвузу надавалося загальнопедагогічній підготовці, що було б неможливе без високого рівня професорсько-викладацького складу. Тут у різні роки викладали відомі професори С. Ананьїн («Історія педагогіки»), В. Зеньківський («Психологія» і «Логіка»), І. Стешенко («Логіка та дидактика»), Л. Кудрявцев («Вступ до філософії»). Навіть після закриття вузу в 1920 р., у результаті реорганізації освітніх установ, багато партійних радянських працівників для своїх малих дітей воліли наймати няньок із числа колишніх випускниць цих курсів, оскільки вони вважалися найкращими виховательками [10, с. 74].

Майже двадцять років клопотань передували створенню Вищих жіночих курсів у Одесі. У 1903 році вони були створені як Вищі жіночі педагогічні курси, у 1906 році їх було реорганізовано у Вищі жіночі курси з історико-філологічним та фізико-математичним факультетами, а з 1908 року вони поповнилися юридичним та медичним факультетами.

За три роки навчання слухачки мали оволодіти знаннями із обраної спеціальності та загальноосвітніх предметів, до яких входили: богослов'я, логіка, психологія, педагогіка, історія педагогіки. До курсів приймалися дівчата із середньою освітою у віці 17-23 років. Уже на першому році відкриття на курсах навчалася 290 слухачок. Першим директором ВЖК у Одесі був професор Микола Миколайович Ланге (1858-1921). Обстоюючи ідею жіночої освіти М. Ланге свої думки виклав у праці «До питання про викладання педагогіки в жіночих гімназіях» (1895). Микола Миколайович відомий не лише як філософ і психолог, а і як видатний логік. Саме його підручнику «Логіка» (1918) було надано премію Петра I. Тому цілком логічно, що на Вищих жіночих курсах курс логіки читав саме він. У фондах бібліотеки Одеського національного університету зберігся «Курс логіки» (1904-1905 акад. р.), записаний слухачками історичного відділення Одеських жіночих курсів. Увесь курс логіки складався із 21 лекції, перша із них окреслювала проблеми філософії, логіки та філософської освіти в університетах. М. Ланге зазначає, що «при викладанні курсу логіки ми входимо в галузь філософії, тому що психологія тепер все більше виділяється в самостійну та природничу науку, а логіка ж назавжди була і буде інтегральною частиною філософії» [9, с. 20].

Недостатньо відомими для філософського кола науковців сьогодні є постаті викладачів Новоросійського університету та Одеських Вищих жіночих курсів. Так логіку на ВЖК викладали приват-доцент Георгій Васильович Флоровський (1893-1979) та доцент кафедри філософії Михайло Іванович Гордієвський (1885-1938). Михайло Іванович – син священика, закінчивши Київську духовну семінарію, навчався на історико-філологічному факультеті Юр'ївського університету, звідки був переведений на той же курс Новоросійського університету. Після закінчення навчання у 1910 році, М. Гордієвський був залишений на кафедрі філософії для підготовки до професорського звання. Науковим керівником молодого ученого був М. Ланге, який і наполіг, щоб робота «Критичний розбір двох перших антиномій Імануїла Канта» вийшла окремим накладом. Звання приват-доцента Михайло Іванович отримав у 1915 році, а доцента у 1919 році. М. Гордієвський викладав на Одеських ВЖК, де читав лекції з логіки та педагогіки на словесному та історичному відділеннях. Молодий науковець приймав і активну участь у політичному житті, він був членом української партії соціал-демократів, а у 1917 році став кандидатом у депутати Установчих зборів по Херсонському округу, згодом приєднався до Української партії есерів та став її лідером, але 1925 року залишив партію. Після створення Одеського державного університету він зайняв посаду професора кафедри історії стародавнього світу. У 1938 році М. Гордієвського арештували, звинувативши у створенні підпільного союзу визволення України, у день арешту він був розстріляний, а його родина репресована [3, с. 85].

У Харкові Вищі жіночі курси відкрилися у 1907 році у складі двох факультетів історико-філологічного та фізико-математичного. Лекції на курсах читали професори Харківського університету за повним університетським курсом. Одним із них був приват-доцент Харківського університету Ісидор Савович Продан (1854-1919/20), у доробку якого є «Підручник логіки» (1909) та «Нова логіка. Критичне дослідження» (1911). Саме у своїй роботі



«Нова логіка» він вказує, що під час викладання курсу логіки у гімназії та на Вищих жіночих курсах він звернув увагу на помилки, які із року в рік передаються підручниками та заучуються учнями. Зокрема І. Продан присвячує свою роботу детальному аналізу підручника логіки професора Московського університету А. Введенського, у якому знаходить більше 20 прикладів, які вперше були запропоновані І. Проданом у його підручнику із логіки, що вийшов друком двома роками раніше підручника логіки професора А. Введенського [12, с. 208].

Найпізніше на теренах України було відкрито Вищі жіночі курси у Катеринославі, це відбулося у 1916 році. Курси відкрилися у складі двох факультетів: медичного та фізико-математичного із природно-історичним та математичними відділеннями. На базі цих курсів у 1918 році за підтримки видатних українських вчених В. Вернадського, Д. Багалія, М. Василенка та інших було створено Катеринославський університет. Першим директором Катеринославських ВЖК був ректор Гірничого інституту професор М. Лебедев.

Після значної підготовчої роботи у жовтні 1918 року було урочисто відкрито Кам'янець-Подільський Державний Український університет (КПДУУ) у складі історико-філологічного та фізико-математичного факультетів. Це був єдиний український університет, що діяв безперервно у період Української народної республіки. Головними відмінностями цього навчального закладу, від існуючих на той час, – це юридично зафіксована вимога викладання українською мовою та можливість жінкам навчатися на рівні із чоловіками. Філософію та логіку в КПДУУ викладав приват-доцент Микола Михайлович Васильківський (1891-?), випускник Київської духовної академії [6].

Після революційних подій, на початку 20-х років, проводилась реорганізація вищої школи в Україні, відбулося злиття ВЖК з іншими вищими навчальними закладами та утворення на їх базі нових. Так, на засіданні Наукової ради при управлінні Вищих шкіл у липні 1920 року 3-й та 4-й курси Київського університету, Українського університету, Вищих жіночих курсів, Вищих педагогічних курсів А. Жекуліної, Фребелівського інституту були виділені у окремий прискорений випуск під назвою Тимчасових педагогічних курсів із двома відділами: фізико-математичний та історико-філологічний. Навчання проводилося у приміщенні Київських ВЖК. Пізніше на основі такого об'єднання вузів було утворено Інститут народної освіти (ІНО). А у результаті закриття Новоросійського університету, Одеських ВЖК, Міжнародного інституту у Одесі була утворена Єдина радянська вища школа [10].

Проведений аналіз літературних джерел свідчить, що діяльність Вищих жіночих курсів на території України була надзвичайно важливою складовою для формування інтелектуального соціуму, водночас досвід викладання філософських дисциплін набуває особливого значення в умовах творення української вищої освіти.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Ананьин С. А. Лекции по логике / С. А. Ананьин. – К.: Издание слушательниц Высших женских курсов, 1913. – 156 с.
2. Ананьин С. А. Логика. Лекции, прочитанные на историко-филологическом факультете Высших женских курсов / С. А. Ананьин. – К.: Издательница Покровская, 1914. – 175 с.
3. Бахчиванжи Г. П. До історії вивчення філософії в Одеському (Новоросійському) університеті (на матеріалах фондів наукової бібліотеки ОН імені І. І. Мечнікова) / Г. П. Бахчиванжи, В. С. Єлпатьєвська // Вісник ОНУ. – Том 16, випуск 1/2 (5/6). – 2011. – С. 71-93.
4. Добровольська В. А. Історія жіночої освіти півдня України (1901-1910 рр.): автореф. дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / В. А. Добровольська; Дніпропетр. нац. ун-т. – Д., 2006. – 20 с.
5. Докладная записка о положении Киевских Женских курсов // ДАМК. – Спр. 609. – Арк. 1-5 («Докладная записка бывшего директора высших женских курсов о положении этих курсов», 17 мая 1920)., арк. 1.
6. Завальнюк О. М. Історія Кам'янець-Подільського державного українського університету в іменах (1918-1921 рр.). – Кам'янець-Подільський: Абетка-Нова, 2006. – 632 с.
7. Историко-филологический институт князя Безбородко в Нежине. 1901–1912 / Преподаватели и воспитанники. – 61 с.

8. Кобченко К. Українки на Санкт-Петербурзьких (Бестужевських) вищих жіночих курсах (до 130-річчя заснування першого жіночого університету в Росії) / К. Кобченко, І. Пасько // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Українознавство. – 2008. – № 12. – С. 43-46.
9. Ланге Н. Н. Курс логики, составленный слушательницами исторического отделения Одесских женских педагогических курсов на 1904/1905 акад.год / [под ред. Н. Н. Ланге]. – Одесса: литогр. П. Апостолова, 1904. – 72 с.
10. Нижник В. Освітні проблеми київських дівчат у пореформений період / В. Нижник // Вісник Київського національного університету. Серія: Історія. – 2006. – № 82-84. – С. 71-74.
11. Ольшанская Е. Анна Ахматова в Киеве / Е. Ольшанская // Серебряный век. – Киев, 1994. – С. 5-27.
12. Продан И. С. «Новая логика». Критическое исследование и разъяснение новых и старых заблуждений и ошибок / И. С. Продан. – Харьков, 1911. – 228 с.
13. Самойленко Г. В. Ніжинська вища школа: сторінки історії / Г. В. Самойленко, О. Г. Самойленко. – Ніжин, 2005. – С. 206.
14. Федотова Т. Н. О высшем женском образовании в Одессе / Т. Н. Федотова // Труды Одесского университета. – Т. 141. Серия: Филологические науки. – 1961. – Вып. 11. – С. 184-191.

УДК 167.7. + 343.01. + 343.3

*Лантинов Я. А.*

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

### **О ПРИМЕНЕНИИ ТЕОРИЙ К. ПОППЕРА И Т. КУНА В КАЧЕСТВЕ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ УГОЛОВНО-ПРАВОВОЙ ОХРАНЫ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В УКРАИНЕ**

Статья посвящена установлению методологических оснований исследования проблемы уголовно-правовой охраны гражданского общества в Украине. В статье сравниваются методологические подходы К. Поппера и Т. Куна, в аспекте потребности введения в научный оборот уголовного права Украины понятия «гражданское общество».

**Ключевые слова:** уголовное право, наука, парадигма, логика, гражданское общество.

Статтю присвячено з'ясуванню методологічних підстав дослідження проблеми кримінально-правової охорони громадянського суспільства в Україні. У статті крізь призму потреби введення в обіг кримінально-правової науки поняття громадянського суспільства порівнюються методологічні підходи К. Поппера та Т. Куна.

**Ключові слова:** кримінальне право, теорія, логіка, громадянське суспільство.

The article deals with the Karl Popper epistemology and Thomas Kun paradigm method for research civil society in Ukrainian criminal law science.

**Key words:** Criminal Law, science, Thomas Kun paradigm approach, Karl Popper epistemology, civil society.

В Украине приняты и введены в действие ряд нормативных актов, образовавших систему правового обеспечения государственной политики способствования развития гражданского общества в Украине. Завершающим формированием этой системы выступает Указ Президента Украины от 24 марта 2012 року № 212/2012 «Об утверждении Стратегии государственной политики способствования развития гражданского общества в Украине и первоочередных мерах по ее реализации». Таким образом, в 2012 году завершилось научно- и политико- правовое определение сущности и признаков гражданского общества, утверждена стратегия его развития. Соответственно, в 2013 году *актуальным* является внедрение

разработок наук государственно-правового цикла в отраслевые юридические науки, которые в свою очередь, обогащаются новым понятием и обязаны включить соответствующий феномен в свой предмет исследований.

*Проблематика* уголовно-правовой охраны гражданского общества в Украине, насколько известно автору данной статьи, помимо его работ в исследованиях криминалистов непосредственно не затрагивается. Более того, сама постановка соответствующей научной задачи вызывает сдержанную и неоднозначную реакцию. Поэтому, целью данной публикации является выявление подходов к определению методологической базы способной обеспечить адекватное обоснование допустимости и целесообразности введения понятия «гражданское общество» в систему категорий, понятий и представлений уголовного права и уяснения взаимосвязей между ними. Кроме того, искомый методологический аппарат должен обеспечивать как необходимую приближенность к истине, так и устойчивость к критике. Необходимость разработки методологических основ данного исследования обусловлена и разворачиванием дискуссии о фундаментальных принципах уголовного права Украины. Хотя методологический подход, признанный обязательным в период существования СССР, сохраняет доминирующие позиции в настоящее время [1], однако имеющаяся критика [2, с. 6] не позволяет продолжать признавать его несомненным.

Сопоставление перечней ученых, признаваемых исследователями проблем научного познания и, одновременно, разработчиками концепции «гражданского общества», дает значительное число совпадений. К создателям фундаментальных теорий в названных областях относят Аристотеля, Д. Юма, Дж. Локка, Г. Гегеля, И. Канта, К. Маркса, М. Вебера, К. Поппера. Следует отметить, что научная дискуссия с идеями К. Поппера, во многом, образует ядро современной методологии научного познания, что подчеркивает целесообразность обращения к научному наследию названного исследователя. По мнению К. Поппера: «(а) Метод социальных наук, как и метод естественных наук, состоит в попытках предложить пробные решения тех проблем, с которых начались наши исследования.

Решения предлагаются и критикуются. Если предложенное решение не доступно для критики по существу вопроса (*pertinent criticism*), оно исключается из рассмотрения как ненаучное, хотя, быть может, только временно...» [3, с. 301].

Соглашаясь во многом со значимостью критического метода, выдвигаемого К. Поппером для научного отбора теорий, другой известнейший теоретик и методолог науки Томас Сэмюэл Кун ограничивал его применимость – «критический дискурс возникает <...> только в моменты кризиса, когда основы соответствующей области оказываются под угрозой» [4, с. 26], и далее: «я полагаю, что сэр Карл характеризует научную деятельность как таковую в терминах, применимых только к ее отдельным революционным этапам» [4, с. 25]. По мнению Т. Куна, научность теорий состоит не только в соответствии их заданным критериям проверки, сколько в их соответствии критерию сущности деятельности – решению головоломок [4, с. 27]. Именно настаивая на приоритете сущностного критерия научности знания, Т. Кун ограничивает значение попперовского «принципа фальсифицируемости». Ход его рассуждений следующий. Следуя примеру, проанализированному К. Поппером, Т. Кун также обращается к противопоставлению астрономии (науки) и астрологии (псевдонауки), но при этом полагает критерий фальсифицируемости недостаточным. Отталкиваясь в своей критике от утверждения К. Поппера об астрологах: «Делая свои интерпретации и пророчества достаточно неопределенными, они способны объяснить все, что могло бы оказаться опровержением их теории, если бы она и вытекающие из нее пророчества были более точными. Чтобы избежать фальсификации, они разрушают проверяемость своих теорий», Т. Кун подчеркивает обстоятельства, которые свидетельствуют о дисфункции критерия фальсифицируемости применительно к астрологии: а) сами астрологи признают высокую вероятность ошибочности своих предсказаний; б) ошибочность, по мнению астрологов, обусловлена не недостаточной точностью исходных данных (времени рождения и астрономических таблиц) [4, с. 29]. По мнению Т. Куна – «...несмотря на то, что астрологи давали поддающиеся проверке предсказания и признавали, что некоторые из них иногда не подтверждаются, они не занимались и не могли заниматься такой деятельностью, которая характерна для всех признанных наук» [4, с. 29]. Обусловлено это, по Т. Куну, отсутствием «головоломки» – «На

протяжении более чем тысячелетия астрономическая традиция складывалась вокруг теоретических и математических головоломок вместе с их инструментальными аналогами» [4, с. 28]. Необходимо отметить, что это положение, фундаментальное для эпистемологической системы Т. Куна, подверглось не вполне корректной критике со стороны П. Фейерабенда, который «решение головоломок» сводит к «взлому сейфов» [5, с. 112-114]. Представляется, что куновское понимание сущности науки как «решения головоломок» соответствует признаку «продуктивности научной теории», выдвинутому К. Поппером и является достаточно обоснованным для включения в число критериев допустимости научной теории. Таким образом, свойство научной теории «решать головоломки» или «быть продуктивной» состоит в том, что она является объяснением, устраняющим затруднение в человеческой деятельности, или, иначе говоря, дает информацию необходимую и достаточную для выбора варианта поведения.

Анализируя вышеуказанную дискуссию, следует отметить, что Т. Кун не соглашается с применением принципа «фальсифицируемости» не ко всем теориям, а лишь к тем, в которых признается возможность ошибки. Данное рассуждение следует отвергнуть по следующим основаниям. Те ошибки, которые, по мнению Т. Куна, признавались самими астрологами, являются техническими, а технические ошибки возможны при проверке любой теории. Следовательно и разделять научные теории по этому основанию бессмысленно. «Фальсифицируемость» же по К. Попперу заключается в признании возможности принципиальной неверности теории исходя из типичных интерпретаций данных в терминах самой теории. Именно по этому критерию К. Поппер отвергал научность психоанализа и марксизма. Эти учения, подобно религиям, являются «замкнутыми» совокупностями представлений, отрицающими возможность познания истины в рамках иных теорий и устраняющими внутренние противоречия путем отказа от признания их существования либо путем отказа от соблюдения требований логики. Таким образом, принцип «фальсифицируемости» является важным критерием не для выбора среди научных теорий, а для отграничения научной теории от иной совокупности представлений – религии, идеологии и т.п.

Необходимо отметить, что, за исключением дискуссии о признании критерием научности признака «фальсифицируемости», Т. Кун сам подчеркивал значительную общность своих воззрений с теоретическими разработками К. Поппера: «...мы оба подчеркиваем значимость фактов как безусловных данных, а также атмосферу, в которой осуществляется реальная научная практика; мы оба часто обращаемся к истории <...> Мы оба отвергаем представление, согласно которому наука прогрессирует путем кумулятивного прироста знаний: мы оба выдвигаем вместо этого концепцию революционного процесса, в ходе которого старая теория отбрасывается и заменяется новой, несовместимой с прежней; и мы оба в значительной мере подчеркиваем роль, которую играет в этом процессе неспособность старой теории ответить на вызов логики, эксперимента или наблюдения. <...> Мы, <...> подчеркиваем необходимо присущую наблюдению нагруженность научной теорией; соответственно мы скептически относимся к попыткам сформулировать какой бы то ни было нейтральный язык наблюдения; мы оба настаиваем на том, что действительная цель ученых состоит в изобретении теорий, которые объясняют наблюдаемые явления, и что они, поступая таким образом, обращаются к реальным объектам...» [4, с. 21].

Несмотря на признаваемую принципиальную близость методологическим воззрениям К. Поппера, Т. Кун смог по иному взглянуть на соотношение индивидуального и коллективного в становлении научных теорий и повысил значение «фонового знания» до «парадигмы». Говоря о «парадигме», следует отметить, что во многом благодаря разработке данной концепции идеи Т. Куна были широко восприняты научным сообществом. Однако также необходимо отметить, что термин «парадигма» используется самим Т. Куном не в единственном значении. Им самим прямо предлагается понимание парадигмы как модели – «В своем установившемся употреблении понятие парадигмы означает принятую модель или образец <...> подобно принятому судом решению в рамках общего закона, она представляет собой объект для дальнейшей разработки и конкретизации в новых или более трудных условиях» [6, с. 49]. Также Т. Кун предлагает и понимание в качестве исходных посылок модели – «Парадигмы могут предшествовать любому набору правил исследования, который



может быть из них однозначно выведен, и быть более обязательными или полными, чем этот набор» [6, с. 77]. Кроме того, говоря о возможности «абстрагировать из <...> более общих, глобальных парадигм и использовать их в качестве правил в своих исследованиях» [6, с. 73-74], Т. Кун фактически отождествляет парадигму и с отдельной научной теорией и с обобщением более высокого уровня. Общим в приведенных положениях есть то, что парадигма предшествует во времени (в т.ч. неявно либо не осознаваемо) и содержит предписания для интерпретации более конкретного явления. По отношению к наблюдению (результату эксперимента) парадигмой выступает частная теория, к частной теории – общая теория, к общей теории – мировоззрение, культура, язык.

Применительно к юридической науке «теория парадигм» Т. Куна дает следующее представление. Самым конкретным явлением, фактом, выступает акт поведения человека. В поле зрения юридической науки и практики он попадает после его словесного описания (заявление о совершении правонарушения, исковое заявление, рапорт и т.д.), что, наряду с другими документальными оформлениями юридически значимых деяний (протоколы, например), и выступает наблюдением, как исходной посылкой юридической науки. Иначе говоря, без посредства письменной либо устной речи события не воспринимаются и юридического значения не получают, ни для уголовно-правовой практики, ни для уголовно-правовой науки.

Первичной «головоломкой» (Т. Кун характеризовал сущность научной деятельности как «решение головоломок») выступает юридическая оценка фактического события, описанного в документе. Как правило, это письменный документ, но в отдельных случаях придается значение и актам устной речи, например, устное сообщение лица, о совершении в отношении него преступления, является достаточным основанием как для проверки, так и для принятия решения преследовать подозреваемого «по горячим следам», а также для регистрации такого заявления в соответствующем учете. Следует учитывать, что создание правовой оценки события, отраженного в документе, зависит как от интересов, так и от воспринятой терминологии, законодательных требований, предшествующего опыта и т.д. Сразу необходимо указать, что преследование индивидуально-эгоистичных (потерпевший, подозреваемый, следователь, прокурор, судья, адвокат) и узко-корпоративных (следователь, прокурор, судья, адвокат) интересов, хотя и является типичным, однако противоречит не только интересам правосудия, но и не входит в предмет методологии познания и должно быть ограничено юридическим путем. Исключив из рассмотрения «преследование антиобщественных интересов» получаем то, что выступает парадигмой для первичной теории, которая в свою очередь состоит в юридической оценке факта. Парадигмой в качестве модели, выступают предшествующие решения: для приговоров – приговоры, постановления – для постановлений и т.д.

Парадигмой во втором значении, предлагаемом Т. Куном – «предшествующее правило исследования», выступает норма права, правило поведения закрепленное в законодательстве. Обязательность правовой нормы ограничивает как правоприменителя, так и исследователя правоприменения, который, с одной стороны, обобщает юридическую практику для «решения головоломки», а с другой стороны его теория, уже выступает парадигмой для правоприменителя. Таким образом, обобщение правоприменительной деятельности – выступает частной теорией в сфере юридической науки. Парадигмой для частных теорий юридической науки выступают модели либо правила следующие из применения институтов, отраслей права либо права в целом. В свою очередь, для общих правовых теорий парадигмой выступают социологические теории, идеологии, мировоззрения. Приведенные рассуждения демонстрируют соответствие юридической науки концепции парадигм научного познания, разработанной Т. Куном.

Теоретическая ценность концепции парадигм состоит в том, что она позволяет сформулировать методологическое правило: обсуждая ту или иную теорию необходимо проявить ее парадигмы. Кроме того, опровержение парадигмы, с которой связана теория, делает обязательным или признание этой теории неверной или же требует интерпретировать ее исходя из иной парадигмы. Соглашаясь с представлением Т. Куна о сущности научных теорий, следует отвергнуть его представление о достаточности такого критерия для демаркации

научного знання. Таким образом, отказ от предложенного К. Поппером критерия «фальсифицируемости» не получил достаточного обоснования.

*Выводы.* Для дальнейшего использования при изучении проблем уголовно-правовой охраны гражданского общества в Украине следует ввести в методологический аппарат концепцию парадигмы, предложенную Т. Куном. Под парадигмой, предлагается понимать предшествующие во времени: а) модели решения; б) теории большей степени обобщения. Использование концепции парадигм состоит в таких методологических приемах: а) выявление парадигмы стоящей за теорией; б) раздельная проверка собственно теории и ее парадигмы на соответствие заданным критериям; в) проверка способности теории выступать парадигмой для наблюдений, экспериментов, актов применения норм права.

Критику Т. Куном принципа «фальсифицируемости» как одного из критериев проверки научных теорий следует признать недостаточной и сохранить его в таком качестве. Предлагаемое Т. Куном понимание сущности научной деятельности как «решения головоломок» предлагается отождествить с «продуктивностью», предлагаемым К. Поппером признаком научности теории.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гуророва Н. А. О методологии научного исследования проблем Особенной части уголовного права / Н. А. Гуророва, Н. И. Панов // Правоведение. – С.-Пб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2010. – № 1. – С. 84-95.
2. Кримінальне право України. Загальна частина: [навчальний посібник] / В. М. Трубников, Я. О. Лантінов, О. М. Храмцов та ін.; [за заг. ред. В. М. Трубникова]. – ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2012. – 448 с.
3. Поппер К. Логика социальных наук / Карл Поппер // Эволюционная эпистемология и логика социальных наук: Карл Поппер и его критики / [составление Д. Г. Лахути, В. Н. Садовского и В. К. Финна; перевод с англ. Д. Г. Лахути; вступительная статья и общая редакция В. Н. Садовского; послесловие В. К. Финна]. – М. : Эдиториал УРСС, 2000. – 464 с.
4. Кун Т. Логика открытия или психология исследования? / Т. Кун // Философия науки. – Выпуск 3. – Проблемы анализа знания. – М., 1997. – С. 20-48.
5. Фейерабенд П. Утешение для специалиста // Избранные труды по методологии науки / П. Фейерабенд; [пер. с англ. и нем.; общ. ред. и авт. вступ. ст. И. С. Нарский]. – М.: Прогресс, 1986. – 542 с.
6. Кун Т. Структура научных революций / Т. Кун; [пер. с англ.; сост. В. Ю. Кузнецов]. – М.: ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 605 с.

УДК 796.01

*Ібрагімов М. М.*

*Національний університет фізичного виховання і спорту України (м. Київ)*

#### **ФЕНОМЕНОЛОГІЯ «ТІЛЕСНОГО ДОСВІДУ» У ФІЗКУЛЬТУРНО-СПОРТИВНІЙ ЕКСПЛІКАЦІЇ**

У статті робиться спроба популяризації світоглядних положень «київської школи» філософів 70-х років ХХ століття у поєднанні з установками постекзистенціалістської «феноменології тілесності», застосованої до фізкультурно-спортивної галузі знань. Подібна експлікація акцентує «тілесний досвід», здобутий і відображений у теорії фізичної культури у вигляді перманентності, афективності, подвійного відчуття і кінестези. Названі екзистенціали використовуються автором в обґрунтуванні поняття «фізкультурно-спортивний світогляд».

**Ключові слова:** філософія спорту, феноменологія, фізкультурно-спортивний світогляд, темпоральність.

В статті предпринимается попытка популяризации мировоззренческих разработок «киевской школы» философов 70-х годов XX столетия в сочетании с постэкзистенциалистской «феноменологией телесности», применительно к физкультурно-спортивной области знания. Подобная экспликация акцентирует в теории физической культуры феноменологическое понятие «телесного опыта», характеризующегося перманентностью, аффективностью, двойственностью ощущения и кинестезой. Названные экзистенциалы используются автором в обосновании понятия «физкультурного-спортивного мировоззрения», его структуры и специфики.

**Ключевые слова:** философия спорта, феноменология, физкультурно-спортивное мировоззрение, темпоральность

The paper attempts to popularize philosophical development of the “Kiev school” philosophers of the 70-th of XX century, in conjunction with postexistential “phenomenology of physicality” as applied to the field of physical culture and sports knowledge. Such explications emphasizes phenomenological concept of “bodily experience” in theory of physical education, which characterized by permanence, affectivity, duality of sensations and proprioception. These existentials used by the author in substantiating the concept of “physical culture and sports world view”, its structure and specificity.

**Keywords:** philosophy of sport, phenomenology, physical culture and sports world view, temporality.

«Людина без сюрпризу всередині, у своєму ящику, не цікава» – писав М. Булгаков у романі «Майстер і Маргарита». Спорт цікавий тим, що є суцільним сюрпризом, чим виявляє у яскравому, грайливо-змагальному видовищному оздобленні свій феноменологічний зміст. Він є ключем до скриньки, де приховуються секрети бурхливої психосоматичної людської натури, яка приваблює і пригнічує, породжує і вгамовує пристрасті. Сюрприз – це несподіванка результату у спортивних перегонах, яка може бути приємною для одних і відразливою для інших. Спортсмен і глядач, не залежно від планів, прогнозів і науково-виважених суджень, завжди розраховують на успіх, іноді «без надії сподіваючись» (Леся Українка) на високий результат, який може бути спортивним сюрпризом у своїх непередбачуваних поразках чи несподіваних перемогах. Але, «якщо навіть поталанило, то все ж не так, як жадалося!» [4, с. 41].

Фізкультурно-спортивна наука безсила у своїх прагненнях дати вичерпні відповіді на питання про те, як робити так, щоб «все було, результативно» і задовольняло б усіх. Такого не буває, бо життя – це не казка, хоча казка як і спорт – це також життя! Спортивна казка, як мрія, наповнює спортивне дійство багатобарвним колоритом емоцій: надій і відчаю, сподівань і розчарувань, вірувань і розпачу, розуму й дурості, любові й ненависті – всім тим, чим живе людина. Без сюрпризів життя було б сірим, одноманітним і надто прозаїчним. Спорт як феномен представлений у свідомості умовно можна визначити як філософські роздуми про природу спортивних сюрпризів, на які здатне людське тіло, що дає привід для прояснення життєвих, очікуваних несподіванок.

Готовність спортивного тіла до виступу у змаганнях поміж іншим включає налаштованість спортивної душі на сюрприз. Спортивне змагання у всій його красі і величі – феноменальне від початку до кінця: із запланованим, прорахованим початком і досить часто непередбачуваним кінцем. Маємо філософську проблему співвідношення бажаного і дійсного, уявного і реального, а в розглядуваному випадку – спортивну ідею у її практичному втіленні в змагальній діяльності [6, с. 85-91]. На відміну від науки, котра *навчає* людину, озброює знанням, щоб відповідним чином діяти за тих чи інших обставин, філософія *повчає* її бути, тобто відбутися за будь-яких умов, випробовуючи себе, а тому вона йменується мистецтвом життя (стойки, І. Кант, Г. Сковорода, М. Фуко), життєтворчістю. Як жива психосоматична істота спортсмен керується не тільки розумом, розрахунками на результат, запланований і передбачуваний, а й почуттями, емоціями, якими не завжди вдається керувати. Спорт наповнює людину енергетикою життєвості. А тому, вибудовуючи концептуальний дискурс «філософії спорту», як навчальної дисципліни і галузі сучасної філософії, з необхідністю виходимо на феноменологію тілесності, випрацювану в царині екзистенціалістської філософії. Розглянемо її в поєднанні з доробками марксистських шкіл, котрі висвічували проблеми активної ролі свідомості у творчо-практичній діяльності людини. *Мета нашого дослідження – подолати існуючий у вітчизняній науці розрив між експериментально-прикладними дослідженнями*

тілесності в галузі спортивного знання і їх філософсько-теоретичними абстрактними узагальненнями, тут практична філософія доцільно спрямовується на певний фрагмент реальності – спортивну реальність.

Феноменологія як філософський концепт і філософська теорія свідомості має головним своїм призначенням дослідження змісту мультифеноменів свідомості суб'єкта з використанням принципів дискурс-аналізу почуттєвої вірогідності. Основним об'єктом феноменологічного аналізу є наукове знання про спортивну реальність. Це також опис спорту, яким він постає у свідомості як інтелігібельно – духовна ідея, символ, принцип, як здійснена реальність, або як фікція, ілюзія. Достеменно, що спортсмен, як і пересічна людина в житті, під час виступів ніколи до кінця не знає, що чекає на нього: успіх чи поразка, але вона має непереборний потяг до життя, тому завжди прагне знайти «точку опори» в ньому. Навіть коли людина повноцінно «не володіє пензлем і фарбами» для написання власної долі, а має лише підставу – живий тілесний організм і душу митця як заставу для здійснення задумів, вона здатна перевершити себе, змагаючись з іншими, утверджуючи свою єдину власну волю до життя, агональність. Розглядаючи життєву позицію людини, можна застосувати аналогію з платонівським «Міфом про печеру»: коли людина сидить спиною до виходу, то приймає за дійсність тіні на протилежній стіні печери. Феномен печери переслідує людину повсякчас. Світ В. Шекспір (аналогічно і Г. Сковорода) називали театром, в якому люди є акторами, які грають запрограмовані кимось ролі, бо вони ошукані дійсністю, «закинуті» або в «поле чудес», або в «світ кривих дзеркал», а радше, почуваються як у «задзеркаллі» і їх легко, як кажуть українці, «пошити в дурні». Осягнути цей безпосередній «життєвий світ» намагались і феноменологія, і марксизм.

У дуалістичній філософії І. Канта термін «**феномен**» (грецькою *phainomen* – те, що з'являється як чуттєва данність і осягається безпосереднім життєвим досвідом) протиставляється терміну «**ноумен**» (гр. *noümenon* – охоплене, осягнуте розумом і не дане вочевидь). В діалектичному матеріалізмі застосовують категорії: «**явище**» і «**сутність**» в поєднанні до процесу духовно-практичної, перетворюючої діяльності. Сутність речей виявляється не одразу, а в процесі суспільно-історичної практики. Явище має сутнісні риси: **сутність** – з'являється, а **явище** – суттєве. Суть розбіжностей між феноменологією як вченням про явища і наукою, яка займається з'ясуванням актів свідомості у відношенні до об'єктів дійсності, і марксизмом радянського зразка 60-х – 70-х років у тому, що останній войовничо відкидав подібну позицію, характеризуючи її як суб'єктивно-ідеалістичну, заперечуючи, що акти свідомості є визначальними по відношенню до практичної діяльності людини.

Під подібну критику підпадав у свій час ще Е. Гуссерль, який намагався надати філософії статусу об'єктивної, «суворой науки» і з власних позицій показав «наукову недолугість» натуралізму. Відповідно, у київській школі філософів 70-х років ХХ ст. (Копнін П. В., Шинкарук В. І, Яценко О. І, Осічнюк Є. В., Бичко І. В., Кримський Б. С.) розгортається напружена дискусія навколо марксистського положення про те, що «свідомість не тільки відображає світ, а й творить його» (К. Маркс). Ортодоксально звинувачуючи у ідеалізмі супротивників (що було необхідним реверансом у бік тодішньої ідеології), філософи цієї школи пропагують думку про те, що «ідея як форма свідомості» виконує діяльну, творчо-практичну функцію (Марксове: «ідея стає матеріальною силою, коли вона оволодіває масами», не лише масами, додамо ми). В такому розумінні феноменологія в марксистському варіанті виступає як вчення про світогляд, чим долаються вади натуралістичної теорії відображення, на яку спиралась попередники і в якій свідомість розглядається вертикальною похідною від матерії. Тому в їх бік періодично звучали звинувачення у ревізіонізмі, а згодом світоглядні вчення київської школи стали розглядатись як варіант неомарксизму. Можна погодитись з твердженням відомого радянського філософа М. Мамардашвілі, що «феноменологія є супроводжуваним моментом будь-якої філософії», марксистської також, хоча про це довгий час публічно не говорили [12, с. 100-106]. Іншими словами: **феноменологія, прочитана, переінтерпретована, у марксистському контексті – це і буде світоглядна парадигма, а феноменологію тілесності можна умовно представити у діалектико-матеріалістичній традиції.**

Наведений стислий екскурс звертає увагу тих авторів, які під тиском сучасної ідеологічної доцільності, щоб не показатись ретроgrадами, відкидають все, що напрацьовано



філософами-марксистами радянських часів, називаючи це «советчиною», але ж як тоді бути зі збереженими смислами і чи не є «советчиною» та ж «схема-перевертень». Західноєвропейська філософія, у тому числі й феноменологія тілесності, розвивалася не лише в межах корпоративної духовної аури Заходу, а й під тиском практично спрямованої марксистської матеріалістичної філософії радянського зразка. Це вже проглядається у феноменології тілесності М. Мерло-Понті, особливо, у розпочатій ним роботі «Видиме й невидиме», там де мова йде про плоть як стихію, як природне явище, яке лежить в основі всього суцього [17, с. 233]. На противагу феноменології Е. Гуссерля, у вченні якого провідну роль відіграє свідомість, М. Мерло-Понті вважав, що саме фізичне тіло є джерелом інтенціональності, тобто внутрішніх переживань, сприйняття світу в собі і для себе через інших. Тіло діяльнісно включене в світ як вроджений його руховий атрибут у просторі і часі. «Тіло – це те, що надає світу його буттєвість» [13, с. 118]. Феноменологія – це аметафізичний проект, який, на думку її засновників, мав би подолати крайнощі натуралізму і психологізму.

«Тема тілесності у феноменології, з одного боку, є комплементарною темі інтерсуб'єктивності, з іншого – має своїм теоретичним тлом психофізичну проблему, яка вперше в історії європейської філософії постала у вченні Декарта» [8, с. 229]. Виступаючи проти картезіанства, яке «не дає змоги адекватно досліджувати людський досвід», М. Мерло-Понті вважає: «Союз душі та тіла скріплюється не довільною згодою між двома зовнішніми дійовими особами: суб'єктом, з одного боку, об'єктом, з іншого, він здійснюється щомиті в русі екзистенції» [13, с. 230]. Не вдаючись до подробиць подібного кардинального повороту в західноєвропейській традиції відносно *душе*-тілесного чи *тіло*-душевного розуміння людини, зазначимо, що в сучасній філософії спостерігається «бум» щодо філософського розуміння тіла людини, і, відповідно, теорії спорту і фізичної культури, для яких воно є безпосереднім предметом дослідження.

В Україні поступово розширюється коло дослідників феноменологічної інтерпретації тілесності. Крім таких відомих авторів як О. Гомілко, Л. Газнюк, Ю. Семенова, В. Косяк, Ю. Компанієць, звертають на себе увагу філософські доробки львів'янина Ігоря Карівця, його дескриптивний метод феноменологічної редукції з акцентом на проблемі «втілення» як входження людини в навколишній світ [7, с. 55-60]. Це все може бути використаним у фізкультурно-спортивній галузі знань з її інтересом до філософсько-феноменологічної проблематики. Серед відомих фундаментальних філософських досліджень феноменології тілесності – праця київського філософа Вахтанга Кебуладзе «Феноменологія досвіду» (2011), у якій автор досліджує «певні елементи новоевропейського емпіризму й класичного трансценденталізму», намагаючись подолати вади цих філософських доктрин. Хоча безпосередньо автор і не звертається до спортивного досвіду як конкретизації тілесного досвіду, але характеристики й виміри його, такі як інтерсуб'єктивність, парадоксальність сприйняття, пасивна синтеза й активність свідомості, сприяють подальшому дослідженню феномену спорту. Серед наближених до фізкультурно-спортивної проблематики роботи психолога А. Ю. Рождественського, який розглядає «тілесний потенціал» в механізмі особистісної рефлексії старшокласників у їх життєвих ціннісних орієнтаціях. У той же час у нашому вітчизняному науковому просторі феноменологія тілесності у фізкультурно-спортивній практиці мало опрацьована.

Розвиваючи положення постекзистенціалістської філософії спорту, хотілося б особливо вказати на значення світоглядних діалектико-матеріалістичних ідей названих фундаторів київської філософської школи. Їх марксистські ідеї ще рано передавати в «музей мотлоху історії», оскільки у світовій науці спостерігається переорієнтація від модного постмодернізму, з його нетрадиційністю і смисловою невизначеністю, до марксистського соціоцентризму. Професор М. О. Булатов (його також можна віднести до означеної школи) констатує: «Для сучасного стану філософської думки України характерна розмаїтість принципів, бо майже кожен дослідник поєднує фрагменти різних учень. Тому стан думки не лише плюралістичний, а й еkleктичний» [3, с. 356]. А знаний професор філософії О. О. Мамалуй, попри всю своєрідність його бачення постмодернізму, вимагає від сучасних мислителів «філософських гарантій істинності буття, необмеженого і не перевтомленого “людським, занадто людським”» [11, с. 112]. І далі він продовжує: «Все це, якщо серйозно «навчитись жити з привидами», вимагає філософської реабілітації й осмислення. І тут вже ніяк не обійтись без

залучення *М. Гайдеггера із зверненням за уроками до К. Маркса* [там само].

В нашому випадку у розвитку українського варіанту «філософії спорту» ми намагаємось поєднати екзистенціалістську й діалектико-матеріалістичну традиції мислення, характерне, як уже зазначалось, для наших попередників. При цьому зазначимо, що феноменологія як філософський метод, підхід, до цих пір ще мало поширений у спеціалізованих галузях знань, в тому числі й фізкультурно-спортивної галузі, а тому він потребує сучасного тлумачення, бо класичний західноєвропейський екзистенціалізм у нових історичних умовах відійшов у підстави і має змінити і розширити предметне поле інших підходів, того ж таки марксистського, феноменологічного. Позначимо феноменологію як *вчення про явища, пошуки логіки того, що відбувається під впливом почуттів. Це – раціональна інтерпретація* того, що залишається на рівні почуттів, овнутрення світу і є недостатньо осмисленим.

Спорт у всіх його видах і формах – феноменальне явище, що носить особливий характер. А тому спорт виступає в культурній ойкумені суспільства в різних іпостасях: як практична професійна чи любительська діяльність, як мистецтво і наука, як філософія і релігія, і як міфотворчість. За спортивним явищем приховується попередній титанічний труд численних працівників, який реалізується регламентованими формами спортивного змагання як дійства. Спортивне змагання – це свято тіла, що дозволяє назвати його «річчю особливого виду» (Гуссерль), оскільки містить в собі весь попередній тілесний досвід, виставлений на показ, оприлюднений наявно та одноактно, подібні презентації, тілесні перетворення називаються «*феноменологією тілесності*». При всіх відмінностях виразу суспільного інтересу до спорту, спільним є те, що він відображає духовно-практичне відношення людини до світу, на тлі якого формується своєрідний *фізкультурно-спортивний світогляд*, який створює відповідний епосі ідеал тілесності, по суті мова йде про окремий предмет дослідження в структурі філософії спорту: «феноменологію спорту і фізичного виховання» як напрямку, що виокремлює їх в специфічну сферу суспільної життєдіяльності і розглядає тілесність в якості *соціокультурного феномену*.

В такому сенсі поняття «фізкультурно-спортивного простору» змістовно включає в себе систему суспільних відносин навколо фізичної культури і спорту в тій чи іншій країні, систему фізичного виховання в ній, рівень фізкультурно-спортивної інфраструктури, де увага зосереджена не лише на змагальній, показовій діяльності спортивних досягнень, а й забезпечується потреба людей у своєму фізичному самовиразі. Коли мова йде про те, що спорт і окремі його види, або ті чи інші громадські фізкультурно-спортивні рухи є *соціально-культурним феноменом*, то мається на увазі, що вони виконують в суспільстві певну ціннісну роль як носії суспільно значущої ідеї, є певним надбанням культурно-цивілізаційного процесу. На сьогодні названа проблема акцентується у зв'язку з необхідністю пошуку шляхів підвищення професійної та педагогічної майстерності тренерів. Узагальнюючи дані ряду наукових досліджень, виконаних у різних видах спорту, і думки практичних працівників, можна зазначити, що одна третина із них є людьми талановитими і самовідданими, друга третина, а може й більше, є потенційно здібні, але ледачі, немотивовані до тренерської роботи і байдужі до клієнтів, решта – люди, яких потрібно відразу вигнати і не підпускати до спортзалів на гарматний постріл [5]. Враховуючи підвищення інтенсифікації змагальної діяльності, тренер не зацікавлений у достроковості віддачі власних сил у підготовку майстерності своїх вихованців і намагається «витиснути» із організму спортсмена «все, сьогодні і зараз», що почасти викликає відразу у підростаючого покоління до занять спортом. Алла Хохла відзначає, що гостра конкуренція на світовій спортивній арені та комерціалізація спорту «призводить до ускладнення реалізації спортсменами їхніх потенційних індивідуальних можливостей, зумовлених генотипом» [15, с. 20]. Відомий футболіст Андрій Шевченко вказує на поширеність такої тенденції у світі і говорить, що більшість юних німецьких футболістів, «через перенасичення від великої кількості змагань і перевтоми від інтенсивних тренувань, залишають спорт у 14 років» [16, с. 27]. Відтак, сучасний тренер має бути, образно кажучи, практичним філософом і дивитись на своїх вихованців не з позицій власних амбіцій, а бути філігранним настроювачем оркестру спортивних душ, вміти діяти в унісон з ними.

Таким чином, феноменологія в межах світоглядної значущості філософії спорту актуалізується в теоретичній і практичній площині, вона має розкривати його смисл і робити

аксіологічний екскурс до царини суспільних та індивідуальних цінностей створюваних фізичною культурою і спортом, надавати їм еталонного виду. На цій підставі формувати суспільний інтерес до спорту і фізичної культури в цілому, створювати своєрідний фізкультурно-спортивний світогляд з урахуванням екзистенціалів тілесного досвіду. Виходячи із прийнятого філософського розуміння структури світогляду, що поділяється на *світовідчуття, світосприйняття, світоуявлення та світорозуміння*, необхідно означити багатогранність і своєрідність фізкультурно-спортивного світогляду. Спорт є *інсценуванням* дійсності, її ілюстрацією, своєрідною декорацією життєвих аналогів, оскільки через власне тіло людина відчуває в собі тілесність світу, а у спортивному змаганні акторсько-мистецьки, грайливо, миттєво-тілесно відтворює багатогранність і непередбачуваність життєвих перипетій. Цей сюжет фіксується в екзистенціалістському терміні «темпоральність», який акцентує увагу на часово-обмеженому протіканні подій у просторі, їх насиченості діями, що визначають весь процес здійснення як кінцевих, так і проміжних життєвих цілей спортсмена.

Майбутнє і минуле присутнє в теперішньому часі у вигляді темпів, плинності, швидкості здійснення того, що задумано. Історично накопичений досвід прискорює в геометричній прогресії темп життя (Ф. Енгельс, В. Вернадський), а тому спортивно-тренувальний процес постійно змінюється і оновлюється не лише сталими характеристиками спортивної гри, такими як фізично-силовий компонент, спортивна агресія, технічна майстерність, а й залежністю від ситуації, від застосування нових різно-комбінованих прийомів. *Темпоральність в спортивному досвіді означає володіння окремим спортсменом чи спортивною командою в цілому багатством тактичних і стратегічних засобів гри і вмінням їх застосовувати у короткий, відведений правилами час.* В характеристиці складових фізкультурно-спортивного світогляду присутні такі феноменологічно-екзистенціалістські ознаки тілесного досвіду, як «подвійність відчуттів», «афективність» та «кінестеза», які забарвлюють *структуру* фізкультурно-спортивного світогляду.

Феноменологія спорту передбачає врахування особливостей індивідуальних психосоматичних якостей, притаманних особі спортсмена. На відміну від натуралістичного марксизму, де тілесний досвід тлумачиться у стилі набутого практикою історичного досвіду, екзистенціалізм розглядає тілесний досвід окремого індивіда в кожен період його життєдіяльності як світовий і одноактний. Не лише генетично вроджений і не тільки видовий чи родовий, а й набутий під час фізичного навчання і тренування, він визначає сутність спортивного тілесного досвіду. Тіло, його м'язи, шкіра, серце, кров, нервові клітини, пам'ятливі і миттєво реагуючі на зміну обставин, є тим спортивним «тілом у ситуації» (тренувальному процесі, виступі, грі, змаганнях), термінові реакції якого на навантаження різної спрямованості специфічні, зумовлені індивідуальними особливостями функціонування різних систем і організму в цілому [1, с. 72]. Перманентність тілесного досвіду виявляється у тому, що зміни будь-якої ланки в організмі спортсмена можуть лише до певного часу компенсуватись [9, с. 99]. Коли тіло недотреноване, коли йому не вистачає досвіду, тоді може відбутися ситуативний його «зрив». Мова йде про «слабкі ланки», пов'язані з недоліками тренувального процесу [10, с. 47]. Екзистенціалістська феноменологія тілесного досвіду означає таке явище поняттям «подвійне відчуття», яке закарбовується на тілі спортсмена афектом від спортивної гри і враженням, котре воно спричинило на психосоматичний стан тіла глядача. Подвійність відчуття полягає не у різносторонньому погляді на спортивні явища, а у поєднанні бажаного і дійсного в очікуваній реальності як у спортсмена, так і у глядача. При цьому сподівання глядачів екстраполювалися на гравців, а спортсмени, як правило, розраховують на підтримку вболівальників.

Серед афектів тілесного досвіду феноменологи виділяють моральні і фізичні задоволення і біль як особливо інтенсивний афект, що сигналізує про перешкоду на шляху тілесного існування, як біль «всього тіла», коли через біль тіло заволодіває всім «Я». Хто не знає болю від поразок, той не знає радості від перемоги і в першу чергу – перемоги над собою. Спортивне тіло як берегиня спортивної душі демонструє в практичному досвіді надану людині волю до життя, смисл якої полягає у вмінні долати труднощі, йти наперекір випробуванням долі і мати терпіння у здоланні перешкод. Тілесний досвід у фізкультурно-спортивному світогляді полягає у подвійності відчуття, яким володіє тілесний досвід, тобто завдяки тілу «Я» спроможне не лише відчувати оточуючий світ, а й – себе у світі, відчувати власне тіло як його

органічний елемент. Через відчуття «Іншого» «Я» також відчуває самого себе, бо «Я» тому «Я», що знаходиться поміж «Інших», що також фіксує тілесний досвід.

Психосоматичні особливості спортсмена із індивідуальних і командно-ігрових видів спорту різняться між собою, що необхідно враховувати при виборі спортсменом майбутнього виду спортивної діяльності. Враховуючи інформаційну насиченість фізкультурно-спортивного простору, під «Іншим» в тренувальному процесі можна розуміти енергетичний вплив на тілесну пам'ять інформації. Цікаву думку з цього приводу висловлюють С. Н. Бубка та А. Г. Рибковський, які пишуть про варіативний – одномірний, багатомірний і змішаний вплив на тілесні функції спортсмена під час підготовки його до змагань при обов'язковому включенні в тренувальний процес вправ з емоційною спрямованістю за принципами: «максимальна витрата енергії – мінімальне входження інформації; максимальне входження інформації – мінімальна втрата енергії» [2, с. 39].

Таким чином, у наведеному дискурсі спортивна *світоуява* на рівні тілесного спортивного досвіду визначається кінцевими смисловими вимірами у життєвій проекції і ситуативній позиції спортсмена. В такому сенсі інтуїція – це накопичений тілесний досвід пережитого, який спрацьовує в дану мить і в потрібному місці. Цілеспрямованість є запобіжним заходом від випадковостей, одна з основних індивідуальних рис особи спортсмена, яку у філософсько-спортивному екзистенційному дискурсі має розкривати феноменологія тілесності, крім того вона ще й своїм прикладом стимулює глядачів до активної життєвої позиції. Філософія спорту має надавати спортсмену і його тренеру наснаги, впевненості в собі, у своїх здатностях бути самодостатніми, що означає свободу вибору в поєднанні із особистою відповідальністю. Причини як життєвих, так і спортивних поразок необхідно шукати в самих собі і не перекладати відповідальність на інших. Спортивна ціль як спортивна ідея має бути не лише науково обгрунтована, а й омріяна, вистраждана і її реалізація в спортивній діяльності досягається завдяки натхненню і копіткій праці, отже ідея рухає не тільки інтелектуальний, а й фізично-тілесний прогрес людства.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бабинец Е. А. Коррекция тренировочного процесса квалифицированных пловцов в программах занятий и отдельных микроциклах подготовки / Е. А. Бабинец, А. Л. Бабинец // Слобожанський науково-спортивний вісник. – 2011. – № 3. – С. 72-81.
2. Бубка С. Н. Условия оптимизации нагрузки в тренировочном процессе / С. Н. Бубка, А. Г. Рибковський // Теорія і практика фізичного виховання. – 2011. – № 3. – С. 39-47.
3. Булатов М. О. Філософський словник / М. О. Булатов. – Київ: Стило, 2009. – С. 356.
4. Булгаков М. А. Избранное / М. А. Булгаков. – М.: Просвещение, 1991. – С. 41.
5. Гераскевич М. Добру третину тренерів столичних спорт-клубів давно потрібно розігнати // Михайло Гераскевич. – ДТ.УА. – № 13 (61). – 2012, 7 квітня.
6. Ибрагимов М. М. «Идея спорта» в современном социально-философском дискурсе / М. М. Ибрагимов // Актуальні проблеми фізичної культури і спорту. – 2011. – Випуск 22. – № 3. – С. 85-91.
7. Карівець І. Феноменологічний метод Моріса Мерло-Понті / Ігор Карівець // Наукові виклади. Філософські аспекти. – 2009. – № 5. – С. 55-60.
8. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / Вахтанг Кебуладзе. – К.: Дух і Літера, 2011. – 278 с.
9. Лучко О. Травматизм у спортивних єдиноборствах / Олександр Лучко, Ольга Аїнікіна // Вісник Прикарпатського університету. – Фізична культура. – Випуск 14. – № 3. – С. 99-109.
10. Максимова Ю. Функціональний стан поперекового відділу хребта верхніх акробатів / Юлія Максимова // Теорія і методика фізичного виховання і спорту. – № 1. – С. 47-55.
11. Мамалуй О. О. ДЕРРІ / ДА / ДІАДА. Пост(недо)модерні привиди до привидів Маркса Ж. Дерріда // Какої Модерн? Філософские рефлексии над ситуацией пост/недо/afterpost/пост-пост... модернизма: [колл. монографія]. – Харьков: Харьк. нац. ун-т. им. В.Н. Каразина. – 2010. – Т. 1. – С. 112.
12. Мамардашвили М. Феноменологія – сопутствующий момент всякой философии / Мераб Мамардашвили // Мамардашвили М Как я понимаю философию. – М.: Прогрес: Культура, 1992. – С. 100-106.
13. Мерло-Понти М. Феноменологія восприятия / Морис Мерло-Понти; [пер. с фр.]. – СПб.:



Ювента, Наука, 1999. – 230 с.

14. Ніколаєнко В. Контроль змагальної діяльності як складова управління підготовкою професійних футбольних команд / Валерій Ніколаєнко, В'ячеслав Дараган, Олег Байрачний // Теорія і методика фізичного виховання і спорту. – 2011. – № 2. – С. 31-39.
15. Хохла А. Міжкваліфікаційні відмінності рівня фізичної підготовленості фехтувальників-шпажистів / Алла Хохла // Теорія і методика фізичного виховання і спорту. – 2011. – № 3. – С. 20-32.
16. Шевченко А. Особливості тренування юних футболістів на початковому етапі підготовки з урахуванням їх біологічного розвитку / Андрій Шевченко // Теорія і методика фізичного виховання і спорту. – 2011. – № 3. – С. 27-32.
17. Шевченко С. Концепція «тілесності» – як основа осягнення смислу людського буття у філософії М. Мерло-Понті / С. Шевченко // Філософсько-антропологічні студії'2012: Творча спадщина В. І. Шинкарука та сьогодення (до 80-ліття від дня народження): [збірка наукових праць]. – К.: СтилоС, 2012. – Ч. 2.– С. 233-241.

## Content

<i>Gusachenko V.</i> THE GLOBALISATION IN THE REGIME OF «TIDE».....	5
<i>Zagurskaya N.</i> TACTILE AS POSTHUMAN: THE MIRROR DOESN'T EXIST.....	13
<i>Perepelitsa O.</i> MATERIAL EXERCISES OF THE ENLIGHTENMENT'S PHILOSOPHY.....	24
<i>Chayka P.</i> THE ROLE OF CRITIQUE OF METAPHYSICS IN DEVELOPMENT OF ANALYTIC PHILOSOPHY.....	29
<i>Levkulych V.</i> A CATEGORY OF JUSTICE IN SOCIAL-PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THE MODERN AGE.....	34
<i>Semikozov G.</i> POWER OVER THE FEATURE OR NEW CONQUESTS OF (LATE) CAPITALISM (ABOUT F. JAMESON'S DIALECTIC OF THE FEATURE).....	37
<i>Cheker N.</i> K. MARX'S THEORY OF SOCIO-ECONOMIC FORMATION: CORRELATION OF CONCEPTS «SOCIO-ECONOMIC FORMATION» AND «SOCIAL PROCESS OF PRODUCTION».....	44
<i>Illin I.</i> BRAND AS A FORM OF ALIENATION.....	50
<i>Pyvovarska X.</i> SOCIAL ENGINEERING VIRTUAL SOCIAL NETWORKS.....	63
<i>Petrov V.</i> EARLY CINEMA: SOCIAL SPACE AND PHENOMENON OF «DEPOLITICIZED VIEW». E. VUILLERMOZ AND D. W. GRIFFITH.....	70
<i>Besha A.</i> THE LABIRINTS OF GABRIEL VITTKOP.....	77
<i>Mukhina O.</i> MODERN WITH PREFIXES (POST).....	87

<i>Teslenko P.</i> PRAGMATIC THEORY OF MEANING IN CONNECTION WITH THE CONCEPT OF ECSTATIC TEMPORALITY IN HEIDEGGER'S EARLY TEXTS (PART 1).....	96
<i>Sholukho N.</i> HOSPITALITY AS EVERYDAY LIFE'S MODEL IN EMMANUEL LEVANAS'S «PHILOSOPHY OF THE OTHER».....	103
<i>Ryzhkova D.</i> THE CITY AS THE CONDITION AND THE PURPOSE OF FORMING THE IDENTITY.....	108
<i>Selyuk I.</i> TRANSFORMATION OF AXIOLOGICAL PRINCIPLES OF PERSONALITY IN THE SITUATION INTERREGNUM.....	114
<i>Yakovleva O.</i> SYSTEM OF HIGHER EDUCATION OF UKRAINE BETWEEN VALUES AND PRAGMATICS.....	118
<i>Plahtiy M.</i> TEACHING OF LOGIC ON THE HIGHER WOMANISH COURSES IN UKRAINE.....	126
<i>Lantinov Y.</i> APPLICATIONS OF THE THEORY OF KARL POPPER AND THOMAS KUHN, AS A METHODOLOGICAL BASIS OF RESEARCH PROBLEMS OF CRIMINAL-LEGAL PROTECTION OF CIVIL SOCIETY IN UKRAINE.....	131
<i>Ibragimov M.</i> PHENOMENOLOGY OF «BODILY EXPERIENCE» IN PHYSICAL CULTURE AND SPORTS EXPLICATION.....	135

## ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРІВ

### Порядок подачі матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

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

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

### **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 «<sup>1</sup>».



### **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., 2013.
10. **Прізвище та ініціали автора, назва статті** *англійською мовою* (назва статті друкується ВЕЛИКИМИ літерами, прізвище та ініціали автора – малими).

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

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

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

Наукове видання

# ВІСНИК

Харківського національного університету  
імені В. Н. Каразіна  
*№ 1064*

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 48

Збірник наукових праць

*Українською, російською та англійською мовами*

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

Підписано до друку 01.06.13. Формат 60x84/8.  
Ум. друк. арк. 15,5. Обл.-вид. арк. 18,5.  
Папір офсетний. Друк ризографічний.  
Тираж 100 пр. Ціна договірна. Зам. № 0601/2.

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 р.  
61144, м. Харків, вул. Гв. Широнінців, 79в, к. 137, тел. (057) 778-60-34.  
e-mail:bookfabrik@rambler.ru