

ISSN 2226-0994

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ

# ВІСНИК

*Харківського національного університету  
імені В. Н. Каразіна*

**№1039**

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

*Заснована у 1965 р.*

Випуск 47

Харків 2012

*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 № 13 від 21 грудня 2012 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, 2012.

## Зміст

<i>Прокопенко В. В.</i> ДИАЛОГ «МЕНОН» И ЕГО МЕСТО В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПРОГРАММЕ ПЛАТОНА.....	5
<i>Азарова Ю. О.</i> ПРОБЛЕМА «ПОВОРОТА» В ФИЛОСОФИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА .....	12
<i>Тягло А. В.</i> К ОЦЕНКЕ ЮРИДИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА.....	35
<i>Морозова Е. И.</i> СОВРЕМЕННЫЕ НАУЧНЫЕ ПРОГРАММЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЯЗЫКА.....	43
<i>Лойко В. В.</i> КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПЕРСОНАЖ ДЕЛЕЗА И АКТАНТНЫЕ МОДЕЛИ СТРУКТУРАЛИЗМА.....	47
<i>Перепелиця О. М., Храброва О. В.</i> РИТУАЛІЗАЦІЯ СОЦІАЛЬНОГО: ПОВТОРЕННЯ ПОВТОРЕННЯ.....	54
<i>Роговский А. М.</i> МАРГИНАЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ФАКТОРЫ И ТЕНДЕНЦИИ.....	59
<i>Беши А. А.</i> НОСТАЛЬГИЯ ПО УТРАЧЕННОЙ ГАРМОНИИ: ДЕСТРУКЦИЯ И СТАНОВЛЕНИЕ ДРУГИМ.....	64
<i>Фунтусов Е. В.</i> О ЧИСТОЙ И ПРЕВРАЩЕННЫХ ФОРМАХ ДАРА .....	71
<i>Салтанов М. В.</i> ВІД «ПОЛІТИКИ ПЕРЕРОЗПОДІЛУ» ДО «ПОЛІТИКИ ВИЗНАННЯ»? .....	78
<i>Батракина Е. Е.</i> НЕСОИЗМЕРИМОСТЬ МОРАЛЬНЫХ И КОГНИТИВНЫХ ОСНОВ СООБЩЕСТВ КАК ВЫЗОВ ДЕЛИБЕРАТИВНОЙ КОНЦЕПЦИИ ЛЕГИТИМНОСТИ.....	83
<i>Гапеева А. С.</i> ПРОБЛЕМА ОЦЕНКИ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ КОНСЕКВЕНЦИАЛИЗМЕ.....	88
<i>Чистіліна Т. О.</i> ТРАНСФОРМАЦІЇ ІНДИВІДУАЛЬНИХ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ ОРІЄНТИРІВ У ВИМІРАХ НОВОЇ ДУХОВНОСТІ.....	95

<i>Деніско Л. М., Мошинська О. Ю., Соколова О. В.</i> ФІЛОСОФСЬКА ЖУРНАЛІСТИКА ЯК РІЗНОВИД МЕДІЙНОГО СПІЛКУВАННЯ.....	103
<i>Полякова О. А.</i> ПАРАДИГМАЛЬНИЙ СТАТУС КАТЕГОРИИ ДИОНИСИЙСКОГО У Ф. НИЦШЕ.....	108
<i>Мозгова Т. А.</i> КОНТЕКСТ «ЛОГІКИ НЕБУТТЯ» В ЯПОНСЬКІЙ КУЛЬТУРНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ.....	112
<i>Савченко В. В.</i> ВОСПРИЯТИЕ ЖИВОПИСИ: ОТ «ИСТОЛКОВАНИЙ» К «ПЕРЕЖИВАНИЮ».....	117
<i>Рябинина Е. В.</i> ОБИТАЕМО ЛИ МУЗЫКАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО? .....	128
<i>Шапченко Т. В.</i> ОНТОЛОГИЯ МУЗЫКАЛЬНО-ПОЭТИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ.....	133
<i>Каплин А. Д.</i> МЫСЛИТЕЛЬ, ПУБЛИЦИСТ, КРИТИК Н. И. ЧЕРНЯЕВ (1853-1910): КРАТКИЙ ОЧЕРК ЖИЗНИ И НАСЛЕДИЯ.....	137
<i>Шудрик І. О.</i> ФІЛОСОФСЬКИЙ ДОРОБОК ПРОФЕСОРІВ БОГОСЛОВСЬКИХ КАФЕДР ІМПЕРАТОРСЬКОГО ХАРКІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ.....	144

\* \* \*

### **Хроніка наукового життя**

ПАЙДЕЙЯ ПЛАТОНА.....	157
----------------------	-----

УДК 1(091) 141.131

Прокопенко В. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

## ДИАЛОГ «МЕНОН» И ЕГО МЕСТО В ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЙ ПРОГРАММЕ ПЛАТОНА

Статья, относящаяся к истории античной философии, посвящена анализу платоновского диалога «Менон». Внимательное исследование диалога приводит нас к заключению о существовании глубокой связи между «Меноном» и другими диалогами Платона, такими, как «Федр», «Федон» и «Теетет». Прежде всего, это относится к теории идей и концепции припоминания. Мы объясняем эту связь особым местом и ролью «Менона» в структуре платоновской пайдеи. «Менон» является переходом от майевтического обучения к диалектическому.

**Ключевые слова:** Диалог, припоминание, теория идей, пайдеия, майевтика, диалектика.

Стаття, що відноситься до історії античної філософії, присвячена аналізу платонівського діалогу «Менон». Уважне дослідження діалогу приводить нас до висновку про існування глибинного зв'язку між «Меноном» та іншими діалогами Платона, такими, як «Федр», «Федон» і «Теетет». Перш за все, це відноситься до теорії ідей та концепції пригадування. Ми пояснюємо цей зв'язок особливим місцем і роллю «Менона» в структурі платонівської пайдеї. «Менон» є переходом від маєвтичного навчання до діалектичного.

**Ключові слова:** Діалог, пригадування, теорія ідей, пайдея, маєвтика, діалектика.

The article, which relates to history of ancient philosophy, is dedicated to analysis of the Plato's dialogue Meno. The detailed examination of the dialogue leads us to the conclusion, that there's a deep connection between Meno and other dialogues of Plato, such as Phaedrus, Phaedo and Theaetetus. First, it refers to the theory of ideas and conception of the recollection. This link explains by the special place and role of "Meno" in the structure of Plato's paideia. "Meno" is the transition from maieutic education to the dialectical one.

**Key words:** Dialogue, recollection, theory of forms paideia, maieutics, dialectics.

Главной *проблемой*, которую мы рассматриваем в нашей статье, является вопрос о тематическом единстве платоновского диалога «Менон». Нашей *основной целью* является обоснование тезиса о том, что данный диалог раскрывает единство своего, достаточно многообразного, содержания пониманием его в качестве составной части платоновской программы воспитания добродетелей философской души. [\* 1]

*Степень разработанности* этой проблемы довольно высока: диалог «Менон» неоднократно становился предметом исследовательского интереса. Однако большинство исследований касалось отдельно взятых идей, которые исследователи обнаруживали в диалоге. Как замечает М. Н. Вольф, «эти интересы, в первую очередь, сосредоточены на сократовской теории *анамнесиса* или припоминания о том, как эта теория связана с теорией идей и определений. Другая область интересов вокруг диалога – сугубо логическая, направленная на анализ собственно парадокса Менона (или парадокса поиска), сформулированного в этом диалоге: анализ первой и второй посылок в составе парадокса, аргументов, собственно корректности вывода и, наконец, активные дискуссии (характерные, правда, для западной истории философии, а не для отечественной) является ли теория припоминания, сформулированная в этом же диалоге вслед за парадоксом, корректным его решением» [1, с. 146-147]. Сама М. Н. Вольф выбирает на роль ключа к пониманию диалога понятие эпистемического поиска (ζήτησις). Нам же представляется, что внутренней иерархии понятий и концепций внутри самого диалога мы не найдем, а корректное понимание платоновского замысла диалога может быть достигнуто лишь через обращение к цели диалога и его месту в структуре платоновской пайдеи.

Относительно подлинности диалога исследователи обычно не высказывают больших сомнений: на неподлинности «Менона» настаивали только Ф. Аст (который признал неподлинными большинство произведений в составе платоновского корпуса) и К. Шааршмидт [14, с. 25]. «Менон» обычно причисляют к ранним диалогам [8, с. 485]. Г. Властос и его последователи, разделив ранние диалоги на эленктические и переходные,

єдинодушно отнесли «Менон» к переходним діалогам, незважаючи на те, що, по драматическій хронології, котрою так часто «девелопменталісти» люблять видавати за реальну, діалог відноситься приблизительно к январю 402 г. до н. е., за три роки до казни Сократа. По общему мненію, Менон Платона тождественен стратегу Менону, а в 401 г. фессалиец Менон, по рассказу Ксенофонта, уехал в Персию к Киру для участия в его походе против царя Артаксеркса (более развернутую аргументацию см. в примечаниях Робина Уотерфилда к изданию «Менон и другие диалоги» [12, с. 171-172]). Однако *содержание* диалога совершенно не вписывается в генетическую схему, по которой Платон не писал ничего, выходящего за пределы сократовского учения, как минимум, до первой сицилийской поездки (390-385 г. до н. э.). Именно специфика содержания «Менона» предопределяет неуспешность попыток определения не только точного времени его написания, но и его места в ряду других диалогов. Об особом месте «Менона» говорит также и А. Ф. Лосев: «Если диалог «Горгий» можно рассматривать как границу между сократическим периодом у Платона и периодом переходным, то «Менон» стоит на границе между этим переходным периодом и тем новым периодом, когда Платон уже не удовлетворяется логической четкостью анализируемых им идей и понятий, но начинает трактовать их как особого рода действительность, т. е. уже не просто логически, а онтологически. Внешняя тематика «Менона» все еще продолжает быть сократической. Тут все еще продолжают толковать о сущности добродетели и ставят вопрос о возможности научиться этой добродетели. Но как покажет сейчас анализ диалога, дело тут уже не просто в добродетели и возможности ей научиться» [2, т. 1, с. 585-586].

Многообразные версии расположения «Менона» в корпусе показывают единодушные классиков платоноведения только в одном пункте – в том, что диалог, скорее всего, предшествует «Пиру» и «Федону», но следует после «Протагора» и «Горгия». И вновь, мы уверены, классики генетического подхода приняли порядок чтения диалогов за хронологию их написания. Тематическая связь «Менона» с софистическими диалогами очевидна: в нем продолжает оставаться ведущей тема определения добродетели и возможности научения ей. Однако в содержательном отношении «Менон» продвигается значительно дальше, благодаря введению концепции припоминания, он совершает переход на новый уровень философствования. При этом, как замечает в своем издании диалога Р. Блэк, «по своей форме «Менон» напоминает нам самые ранние диалоги, с их прямым, а не пересказанным, диалогом, с решительным вступлением и неопределенным финалом» [11, с. 109].

Эта двойственность «Менона», которая иногда заставляет читателя думать, что он «склеен» из двух различных диалогов, не является композиционным просчетом Платона – в «Меноне» явно ощущается напряжение, необходимое для того, чтобы предпринять усилие по переходу от фигур мышления, уже привычных для ученика, прошедшего через софистические диалоги, к новому способу мышления. Собеседники Сократа в этом диалоге вовсе не похожи на покладистых Демодока и Феага или недалекого красавца Каллия. Это даже не Протагор, Горгий, Гиппий или Пол, знающие правила интеллектуальных игр и понимающие ситуацию, когда соперник побеждает их в эристическом агоне. Менон и Анит (будущий обвинитель Сократа) показаны в диалоге крайне упрямыми, заносчивыми и обидчивыми. Менон – ученик Горгия, свысока относящийся к Сократу. Анит, как говорит А. А. Тахо-Годи, «это человек догматически мыслящий, нетерпимый к софистам (с которыми он связывает и Сократа), а заодно и вообще к новым философским веяниям» [2, т. 1, с. 593], хотя, по собственному признанию Анита, ни с кем из софистов он никогда не имел дела [Men., 92.b]. [\*2]

Таким собеседникам трудно что-либо объяснить, так же, как и убедить их в чем-либо – это драматургическое обстоятельство оправдывает многократное повторение рассуждений, которые для ученика, имеющего опыт, полученный при чтении «Лахета», «Протагора» и «Горгия» выглядят совершенно тривиальными. Вообще, следует заметить, что первая часть диалога [Men., 70.a-81.a] явно и, похоже, что нарочито явно, выстроена как своего рода дайджест всех ранних диалогов: в очередной раз ставится вопрос, можно ли научиться добродетели, ответ на который ставится в зависимость от ответа на вопрос, что такое добродетель. Вновь обсуждается проблема, можно ли определять частное через общее, если примеры общего указывают на общее как на частный случай. Рассуждение сопровождается изобилием примеров о добродетели мужчины и женщины, ребенка и старика, раба и повелителя. Особенностью «Менона» является, пожалуй, только то, что впервые здесь приводимые

Платоном примеры перемещаются из области бытовой (из жизни сапожников, кузнецов, кормчих и т. д.) в область геометрии. Давно проработанный тезис о том, что, для того, чтобы определить добродетель, необходимо дать общее определение добродетели, иллюстрируется примером геометрических фигур: геометрическая фигура – это только один из видов, наряду с прямыми и т. д. Следовательно, для определения любого из видов фигур, необходимо знание того, чем является «очертание» (σχήμα): «Что же тогда носит имя «очертания»? Попробуй ответить. Если тому, кто задает тебе такие вопросы насчет очертаний или цвета, ты скажешь: «Никак я не пойму, любезный, чего ты хочешь, и не знаю, о чем ты говоришь», – он, наверное, удивится и возразит: «Как это ты не поймешь?! Я ищу, что во всех этих вещах есть одинакового». Или же и на такой вопрос, Менон, тебе нечего будет ответить: «Что же в круглом, и в прямом, и во всем прочем, что ты называешь очертаниями, есть общего?» Попробуй сказать – так ты и подготовишься к ответу о добродетели» [Men., 75.a-b].

Своего рода побочным продуктом этого геометрического пассажа с его заявленной целью подготовки к ответу о добродетели, является набросок платоновской теории цвета: определенные цвета существуют благодаря существованию цвета как такового, которому всегда сопутствует наличие очертаний, границ тела. «Цвет – это истечение от очертаний, соразмерное зрению и воспринимаемое им» [Men., 76.d.10]. Цвет возникает, таким образом, в согласии с мнением Эмпедокла, путем истечения из неких пор в теле. Эти поры могут быть различными, большими или меньшими, а истечения из них – соразмерными зрению, вкусу, запаху и т. д.: Платон здесь намечает общие контуры теории чувственного восприятия как такового, которая впоследствии излагается им в детализированном виде в «Тимее», но в самом «Меноне» развития не получает. Платон вновь обращается к определениям добродетели как производящему желанию блага, опровергая его на том основании, что понятие блага не исчерпывается в мнении, и благом можно посчитать приобретение богатства, славы или здоровья, а это может быть также и несправедливым, т. е. не быть благом. В итоге, эта часть диалога заканчивается легко ожидаемым заключением: «я просил тебя сказать, что такое добродетель вообще, а ты не только не сказал этого, но и стал утверждать, будто всякое дело есть добродетель, если оно совершается с участием добродетели, – так, словно ты уже сказал, что такое добродетель вообще, а я понял это, хоть ты и раздробил ее на части. Поэтому мне кажется, милый Менон, надо снова задать тебе тот же, первый, наш вопрос: что такое добродетель? Иначе выходит, что все совершаемое с участием добродетели есть добродетель. А ведь это и утверждает тот, кто говорит, будто все совершаемое по справедливости и есть добродетель. Или, по-твоему, не надо снова задавать того же вопроса? Уж не думаешь ли ты, будто кто-нибудь знает, что такое часть добродетели, не зная, что такое она сама?» [Men., 79.c]

Вторая часть диалога [Men., 81.b-86.b] представляет собой один из важнейших текстов всего платоновского корпуса – в ней излагается концепция знания как припоминания (ἀνάμνησις). Именно этот фрагмент делает необходимым обращение именно к «Менону» в контексте понимания фундаментальных метафизических оснований платоновской пайдеи. Следует заметить, что о припоминании Платон говорит не только в этом диалоге: в *Lexicon Platonicum* Ф. Аста насчитывается более десятка (13) случаев, не считая глаголов и других, близких в морфемном отношении слов [9, т. 1, с 152]. Наиболее содержательные из этих случаев, помимо «Менона», сгруппированы в «Федре» и, особенно, в «Федоне». Учитывая обычную для Платона практику переключки диалогов, мы зададим вопрос о сравнительной важности концепции припоминания для основной задачи каждого из названных диалогов и о соответствующем порядке их чтения. От этого зависит, будем ли мы считать «Менон» индексом к «Федру» и «Федону» или наоборот. С нашей точки зрения, именно в «Меноне» концепция анамнесиса занимает подобающее ей центральное место – об этом говорит тот факт, что первая часть диалога, закончившаяся отрицательным результатом в определении мудрости, само свое существование оправдывает только предложенным положительным ответом в концепции анамнесиса. Последняя, в свою очередь, появляется для разрешения не только той трудности, которая известна под названием парадокса Менона, но и сходных по смыслу апорий относительно обучения, представленных в «Евтидеме» и «Феаге». Парадокс Менона выглядит следующим образом: «**Менон.** Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое? Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования?»

Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал?

**Сократ.** Я понимаю, что ты хочешь сказать, Менон. Видишь, какой довод ты приводишь – под стать самым завзятым спорщикам! Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» [Men., 80.d-e]. Это вопрос, в котором сконцентрирована вся предыдущая апоретика поисков истинного знания, а значит – и добродетели, основанной на этом знании. Платон предлагает следующее разрешение проблемы: «Говорили мне те из жрецов и жриц, которым не все равно, сумеют ли они или не сумеют дать ответ насчет того, чем они занимаются. О том же говорит и Пиндар, и многие другие божественные поэты. А говорят они вот что (смотри, правда ли это): они утверждают, что душа человека бессмертна, и, хотя она то перестает жить [на земле] – это и называют смертью, – то возрождается, но никогда не гибнет <...> А раз душа бессмертна, часто рождается и видела все и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчет добродетели, и насчет всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно. И раз все в природе друг другу родственно, а душа все познала, ничто не мешает тому, кто вспомнил что-нибудь одно, – люди называют это познанием – самому найти и все остальное, если только он будет мужествен и неутомим в поисках: ведь искать и познавать – это как раз и значит припоминать» [Men., 81.b-d].

Очевидное сходство платоновского учения о бессмертии души, как его в форме мифа излагает Платон в «Федре» и «Федоне», с идеей *μετεμύωσις* заметили уже древние и, что естественно, у них она ассоциировалась с пифагорейским учением. Особенно близким к пифагореизму выглядит миф о падении и восхождении душ в «Федре», а также та версия концепции припоминания, которая изложена в «Федоне». Так, Т. Эберт в своей работе «Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона "Федон"» замечает, что в таком виде теория анамнезиса «превратилась в евангелие пифагореизирующего платонизма». Он же указывает и на то, что сближение взглядов Платона на анамнезис и пифагореизма противоречит действительным взглядам Платона и возникло в результате непонимания драматургии Платона в этом диалоге, который, по словам Эберта, «можно правильно объяснить только при условии, что мы рассматриваем его как произведение, предназначенное для пифагорейской аудитории, когда в фиктивной ситуации рамочного разговора мы угадываем параллель к тому положению, в каком Платон видел себя в качестве автора. «Федон» – это послание к пифагорейцам» [5, с. 7]. Однако, говорит Эберт, послание Платона пережило тот круг читателей, к которому оно было адресовано и именно потому было не понято и превратилось в Академии в догму. Истинный же смысл «Федона» в другом: «Послание «Федона» к пифагорейцам звучит так: "Упражняйтесь в диалектике"» [5, с. 134].

Нам гипотеза Т. Эберта кажется весьма привлекательной из-за ее отчетливо прагматической направленности, но одновременно она вызывает и сомнения в определении адресата послания: странно, что Платон обращается к неким «друзьям Академии в Италии», но не оставляет ключа к чтению текста самим членам Академии. И здесь следует вновь обратиться от мифологической «подкладки» под концепцию припоминания в «Федоне» и «Федре» к «Менону». В «Меноне» концепция припоминания опирается не на убеждающую силу мифа, как в вышеназванных диалогах, но на силу доказательства, роль которого играет геометрическая задача об удвоении площади квадрата, успешно решаемая мальчиком-рабом под руководством Сократа. Здесь Платон показывает, что душа получает истинное знание не от чувственных восприятий, она не обретает ничего нового, но восстанавливает то знание, которым она уже обладала. Только на основании понимания этого возможно направить поиск души в верном направлении – на саму себя. Здесь находится ответ на парадокс Менона и сходные с ним апории об обучении мудрости: не знать нечто – не означает вовсе не знать, это значит – не знать отчетливо, полно и в общем, родовом значении. Смутно, ненадежно, относительно это знание уже представлено в восприятии единичных чувственных вещей и во мнении, *δόξα*, которое складывается из этих восприятий. Но само истинное, полное и общее знание находится не в опыте конкретного человека, а в области предсуществования самой его души. Отличие от пифагорейских взглядов очевидно: по легенде, пересказанной Диогеном Лаэртием, Пифагор у Гермеса попросил, «чтобы и при жизни и после смерти он сохранял память о том, что с ним



происходило. Так-то в жизни он все отчетливо запомнил, а когда умер, мол, то сохранил ту же самую память» [4, с. 142]. Платоновская же концепция припоминания не предполагает, что в душе сохраняется знание об отдельном, индивидуальном, о вещах и событиях как таковых. Когда мы воспринимаем вещи в чувствах, мы уже имеем некоторую схематику для соотнесения их как равных, так и неравных, но само равенство и неравенство нам в чувственном восприятии не даются: «Но отсюда следует, что, прежде чем начать видеть, слышать и вообще чувствовать, мы должны были каким-то образом узнать о равном самом по себе – что это такое, раз нам предстояло соотносить с ним равенства, постигаемые чувствами: ведь мы понимаем, что все они желают быть такими же, как оно, но уступают ему» [Phaed., 75.b].

Из этого вытекают два очень существенных следствия: во-первых, раз для правильного определения предмета необходимо обращение к некоему общему роду определяемого, которое мы припоминаем, то очень легко предположить, что это общее существует реально, в «умном месте». Иными словами, именно концепция припоминания имеет своим логическим следствием т. н. теорию идей как онтологически укорененных сущностей, вместе со всем так называемым идеализмом Платона и его неразрешимыми проблемами относительно онтологического статуса мира идей, иерархии идей, причастности вещей идеям и т. д. В классическом антиковедении прошлого века представление о «Меноне» как о введении в теорию идей получило широкое распространение, для чего есть определенные основания: например, слова о том, что «то же относится и к добродетелям: если даже их множество и они разные, все же есть у всех у них одна определенная идея (εἶδος): она-то и делает их добродетелями, и хорошо бы обратить на нее свой взгляд тому, кто отвечает и хочет объяснить спрашивающему, что такое добродетель» [Men., 72.b.7]; «Или же если оно – здоровье, а не что иное, то идея его везде одна и та же, будь то здоровье мужчины или кого угодно еще» [Men., 72.d.8]. Позднее такой взгляд на диалог был серьезно поколеблен, так что сам сэр Дэвид Росс в 1953 году признал, что, если в «Федре» и можно найти признаки некоего учения об идеях, то в «Меноне» «нет ссылок, как явных, так и неявных, на идеи в тех фрагментах, где речь идет об анамнесисе» [13, с. 22].

Во-вторых, и это важно также в свете состоявшейся переоценки «Менона»: концепция припоминания, как и само понятие анамнесиса, имеет фундаментальный пайдейтический смысл. Добродетель, а соответственно, искусство быть хорошим человеком, не относится к тем качествам, которые прирождены человеку: «если бы люди рождались хорошими, то были бы у нас знатоки, которые умели бы распознавать юношей с хорошим характером, а мы по их указанию отбирали бы таких и хранили как сокровище под печатью в Акрополе, оберегая пуще золота, чтобы их никто не испортил, потому что, войдя в возраст, они стали бы очень полезны для государства» [Men., 89.b]. Но, одновременно, оно и не относится к числу тех искусств, которым можно научить: этого не смог сделать ни один из самых достойных людей. Одни только софисты объявляют себя учителями добродетели, но у софистов мы, как уже доказано, также ничему из добродетели не научимся. И следовательно, «если ни софисты, ни достойные люди не будут учителями этого дела, не ясно ли, что и все остальные тоже не будут?»

**Менон.** По-моему, так.

**Сократ.** А раз нет учителей, то нет и учеников?

**Менон.** Я думаю, так оно и есть, как ты говоришь.

**Сократ.** Но разве мы с тобой не согласились, что, раз нет ни учителей какого-то дела, ни учеников, значит, ему нельзя научиться?

**Менон.** Да, так мы и говорили.

**Сократ.** Выходит, что нигде нет учителей добродетели?

**Менон.** Да.

**Сократ.** А раз нет учителей, то нет и учеников?

**Менон.** Конечно.

**Сократ.** Значит, добродетели нельзя научиться?» [Men., 96.b-c]

Вопрос о возможности научения добродетели унаследован «Меноном» от «Протагора», где эта проблема так и не получила разрешения. В «Меноне», как мы видим, Платон суммирует возникающие трудности в целой системе взаимопротиворечащих тезисов: а) добродетели невозможно научить; в) но добродетель не может быть ничем иным, кроме, как знанием; с) знание – это то, чему можно научить, значит и добродетели можно научить; d) знание может передаваться от человека к человеку (софистическое обучение), но тогда это – не знание,

обладание им не есть мудрость, а, скорее, некая «сноровка» (ἐμπερία); е) знание, может быть, достигается самостоятельно, но этому препятствует «парадокс Менона»; ф) знание, может быть, прирождено человеку, но добродетель, как установлено, не прирождена человеку.

Нельзя сказать, что весь этот клубок противоречий находит в «Меноне» свое ясное и окончательное разрешение. Неслучайной, на наш взгляд, является интерлюдия, посвященная сравнению Сократа с морским скатом, где Менон очень ярко и образно передает состояние читателя перед лицом этого нагромождения апорий: «сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница. А еще, по-моему, если можно пошутить, ты очень похож и видом, и всем на плоского морского ската: он ведь всякого, кто к нему приблизится и прикоснется, приводит в оцепенение, а ты сейчас, мне кажется, сделал со мной то же самое – я оцепенел. У меня в самом деле и душа оцепенела, и язык отнялся: не знаю, как тебе и отвечать» [Men., 80.a-b]. Но все же, когда в третьей части диалога [Men., 86.c-100.c] Платон возвращается к вопросу о научении добродетели, то теперь концепция анамнесиса указывает на направление и возможности его решения. Добродетель не присутствует в душе как некая данность, как набор отдельных видов добродетели, это очевидно из вышесказанного, хотя, как мы знаем, в «Государстве» появятся и «юноши с хорошим характером», и «знатоки», отбирающие их, – правда, в несколько ином контексте.

Конечно, видовая определенность добродетели чрезвычайно важна, потому что мы знаем нечто только, тогда, когда в соответствии с диалектическим принципом диайресиса, умеем «различать все по родам (τὸ κατὰ γένη διαίρεισθαι), не принимать один и тот же вид за иной и иной за тот же самый» [Soph., 253.d], ведь, действительно, добродетель раба и повелителя, несмотря на идею общей добродетели, не может быть одной и той же. Но сама видовая определенность добродетели, что также установлено ранее, может быть понята только на фоне общей идеи: «мы должны вести исследование, полагая одну идею для всего» и «смотреть, нет ли еще двух, а может быть, трех идей или какого-то иного их числа, и затем с каждым из этих единств поступать таким же точно образом до тех пор, пока первоначальное единство не предстанет как количественно определенное» [Phil., 15.e-16.e]. Учитывая оба эти обстоятельства, Платон на примере мальчика-раба показывает, как можно научить вообще чему-либо: научение и познание совпадают по своей сути, представляя собой восхождение к «забытым» общим определениям от чувственных восприятий и единичных примеров, с последующим возвращением к определению видов, в данном случае, конкретных видов добродетели. Это круговое движение соединяет разделение, διαίρεσις, и возведение чувственно воспринимаемого единичного множества к единству идеи, συναγωγή, тем самым и формируется диалектическое искусство, упражнения в котором предстоит пройти ученикам в элейских диалогах, чтобы оказаться на вершине умопостигаемого, освоить необходимое для царя «познавательное искусство» (γνῶστικὸς τέχνη) [Polit., 259.d]. Платон применяет диалектический метод, подобный тому, который намечен в «Меноне», в самых различных диалогах, и, независимо от предмета, на который направляется диалектический метод, он строится в соответствии с «меноновской» схемой. Так, Ф. Корнфорд в «Учении Платона о познании» [7, с. 27-28] обращает внимание на сходство структуры «Менона» с «Теэтетом», где Теэтет с самого начала идет по тому же пути, что и Менон, делая те же самые ошибки, с одним отличием: там, где в «Меноне» вводится понятие припоминания, в «Теэтете» заходит речь о майевтике. Вывод из этого параллелизма очевиден: в процессе обучения концепция припоминания образует единое целое со знаменитым сократовским «искусством родовспоможения» (τέχνη μαϊευτικός), о чем говорит и анонимный комментатор, которого цитирует Корнфорд: «Сократ называл себя повитухой, потому что его метод обучения был таков <...> он готовил своих учеников к тому, чтобы самостоятельно определять вещи извлечением и формулировкой прирожденных им от природы идей, в соответствии с этим, то, что Сократ называл обучением, есть поистине припоминание» [6, с. 28]. [\* 3]

К какому из названных выше видов обучения относится предлагаемый Платоном на основе припоминания способ научения мудрости? Очевидно, что этот способ соединяет все три альтернативы, которые оказываются не исключающими, а дополняющими друг друга. Во-первых, это обучение, которое основано на уже имеющемся в душе, но нераскрытом, «забытом» знании, анамнезис. Во-вторых, для припоминания важно, чтобы душа получала обильные и разнообразные чувственные представления, которые здесь выполняют роль

своеобразных протретических знаков, указывающих на те идеи, которые надлежит вспомнить. Под искажающим влиянием Декартова учения о врожденных идеях истории философии долгое время подходили к платоновской теории анамнесиса как абсолютно антиэмпирической, что совершенно неверно. Даже Аристотель свою склонность к чувственному познанию получил скорее от Платона в Академии, чем от поколений своих предков-врачей (это убедительно показано в работе Доминика Скотта «Припоминание и опыт. Платоновская теория обучения и ее последователи» [15]). Напомним, что в процессе общения с мальчиком-рабом Сократ сопровождает свои расспросы схемами, которые он рисует на песке, так же, как и в других подобных случаях, он обращается к возможно более наглядным чувственным образам. Так у ученика пробуждается способность к максимальной восприимчивости: для того, чтобы проделать диайресис тыквы, необходимо видеть или представлять себе эти тыквы (Платон здесь не делает различия, говоря: «Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτόν», «представление и чувственное восприятие – одно и то же» [Theaet, 152.c.1]).

И, наконец, это обучение родственно по форме с софистическим, поскольку предполагает общение человека с человеком, учителя с учеником – неверно было бы думать, что мальчик-раб мог бы самостоятельно приступить к анамнесису без руководящего влияния того, кто мог бы вынудить его обратиться к припоминанию. Как утверждает Д. Скотт, «Рассмотрение эпизода с мальчиком-рабом показывает, что припоминание начинается только после контакта с определенным типом стимула или катализатора – в данном случае, с Сократом. Нет никаких оснований считать, что он вспомнил бы что-нибудь, если бы никогда не встретил Сократа» [15, с. 36].

Итак, мы приходим к следующим *выводам*: в «Меноне» Платон выстраивает четкую схему метафизических оснований для своей образовательной философии: обучение не есть простое накопление мнений, частных определений или чужих мыслей, оно не есть также и подражание, ни добродетельным, ни знающим мужам, – ни те, ни другие не способны научить своим примером даже своих собственных детей. Воспитание достигается через достижение знания, которое также не врождено и также не передается. Но знание, вместе с тем, изначально присутствует в душе, его надо вспомнить при помощи учителя, который, устанавливая совместность, *συνουσία*, с учеником, становится раздражителем, подобным Сократу-оводу, беспокоящим и ведущим душу ученика к благу, истинному и божественному уровню ее бытия. Если апоретика диалогов Малого и Раннего Платона выражает неготовность ученика к достижению определений добродетели, а в диалогах т. н. среднего периода искусство получения истинного знания выглядит давно освоенным и в центре внимания оказываются вопросы содержательного плана, то возникает законмерный вопрос о том, где же находится переломная точка, завершающая эленктический период обучения и открывающая новый, диалектический и метафизический этап упражнений в философии? Наш ответ – «Менон», который является своего рода мостиком, переброшенным между сократической майевтикой и собственно платоновской диалектикой.

В заключение припомним, что о значении этого диалога в достижении главной цели творческой деятельности Платона сказал У. Вилламовиц-Меллендорф: «Менон» – это программа школы Платона, он учит нас понимать эту программу, ставшую для Платона делом всей его жизни» [16, т. 1, с. 281].

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Попытка реконструкции этой программы была ранее предпринята нами в работе «Философская пайдейя и Платоновский вопрос», где она получила название «пайдейя Платона» [3].

\* 2. Здесь и далее Платон цитируется указанием на пагинацию Стефануса по изданию в русском переводе под ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса [2]. Греческий текст цитируется по оксфордскому изданию *Platonis Opera* [10] и базе данных *Tesaurus Linguae Graecae*.

\* 3. Цитата дается в переводе с английского по Корнфорду, который, в свою очередь, использует изданный Г. Дильсом в 1905 г. текст анонимного комментария к «Теэтету» (fr. 149a) [7].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Вольф М. Н. Эпистемический поиск в диалоге Платона «Менон» / М. Н. Вольф // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2011. – №4 (16). – С. 146-159.
2. Платон. Сочинения: [в 4 т.] / Платон; [под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. Перевод с древнегреч.]. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006-2007.
3. Прокопенко В. В. Философская пайдейя и Платоновский вопрос / В. В. Прокопенко. – Харьков: Монограф СПДФЛ Чальцев А. В., 2012. – 322 с.
4. Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / [издание подготовил А.В. Лебедев]. – М.: Наука, 1989. – 575 с. – (Памятники философской мысли).
5. Эберт Т. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон» / Т. Эберт. – СПб; Издательство С.-Петербургского университета, 2005. – 160 с.
6. Anonymer Kommentar zu Platons Theaetet / Papyrus 9782; [bearb. von H. Diels und W. Schubart]. – Berlin: Weidmann, 1905. – 66 s.
7. Cornford F. Plato's Theory of Knowledge; The Theaetetus and the Sophist / Plato; [translated with Commentaries by F. M. Cornford]. – New-York: Dover Publications, 2003. – 336 p.
8. Guthrie W. Plato. The Man and His Dialogues / W. K. C. Guthrie // A History of Greek Philosophy. – Vol. I–VI. – Cambridge: Cambridge University Press, 1971. – . – Vol. IV. – 1975. – 603 p.
9. Lexicon Platonicum sive Vocum Platoniarum index / [condidit D. Fridericus Astius]. – Vol. I – III. – Lipsiae: Libraria Weidmanniana, 1834-1838.
10. Platonis Opera: Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit (as Ioannes Burnet). – Oxford: Oxford Classical Texts, 1900-1907.
11. Plato. Meno / Plato; [edited by R. S. Bluck]. – New-York: Cambridge University Press, 2010. – 479 p.
12. Plato. Meno and Other Dialogues. Charmides, Laches, Lysis, Meno / Plato; [Translated with an Introduction and Notes by Robin Waterfield]. – New York: Oxford University Press, 2005. – 244 p.
13. Ross D. Plato's Theory of Ideas / D. Ross. – New-York: Oxford University Press, 1951. – 250 p.
14. Schaarschmidt K. Die Sammlung der Platos Schriften zu Schreidung der echten von den unechten untersucht / K.Schaarschmidt. – Bonn: Adolph Marcus, 1866. – 434 s.
15. Scott D. Recollection and experience: Plato's theory of learning and its successors / Dominic Scott. – Cambridge: Cambridge University Press, 1995. – 289 p.
16. Wilamowitz-Moellendorff U. Platon: [Bd. I-II] / U. Von Wilamowitz-Moellendorff. – Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1920. – Erster Band. – 767 s.

УДК 159.937 Хайдеггер

Азарова Ю. О.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

#### ПРОБЛЕМА «ПОВОРОТА» В ФИЛОСОФИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

Поворот в мышлении Хайдеггера – одна из наиболее сложных и дискуссионных тем современной философии. Многие вопросы о времени, месте, причинах и следствиях *Kehre* до сих пор не прояснены. Изучая комплекс проблем, связанных с *Kehre*, автор статьи выдвигает гипотезу, что в творчестве Хайдеггера происходит не один поворот, а ряд поворотов, существенно трансформирующих его философию.

**Ключевые слова:** Мартин Хайдеггер, *Kehre*, феноменология, фундаментальная онтология.

Поворот у думці Мартіна Гайдеггера – одна з найскладніших і дискусійних тем сучасної філософії. Головні питання щодо часу, місця, причин та наслідків *Kehre* досі залишаються нерозв'язними. Аналізуючи комплекс проблем, які стосуються *Kehre*, автор статті висуває гіпотезу, що у творчості Гайдеггера відбувається не один поворот, а низка поворотів, які суттєво трансформують його філософію.

**Ключові слова:** Мартін Гайдеггер, *Kehre*, феноменологія, фундаментальна онтологія.

The *Kehre* in Martin Heidegger's thinking is one among very difficult and controversy themes in philosophy today. Main questions about time, place, reasons and consequences of *Kehre* still got unclearly. Author this essay research complex problem concerning *Kehre* and proposes hypothesis that in Heidegger's thinking has not one, but several turnings, which make essential transformations in his philosophy.

**Key words:** Martin Heidegger, *Kehre*, phenomenology, fundamental ontology.

В мышлении Хайдеггера была и есть жизнь. Жизнь – значит испытание и искушение, риск, путь. <...> Откуда начинался этот путь, куда он вел? Была ли это лесная тропа (*Holzwege*)? Или этот путь вел к некоей цели?

*Х. Г. Гадамер. Пути Хайдеггера*

### 1

Хотя творчество Мартина Хайдеггера принято делить на ранний и поздний период, я полагаю, что такая дистинкция не раскрывает многообразия его идей и не объясняет пути их развития. Для того, чтобы понять философию Хайдеггера во взаимосвязи ее различных аспектов, необходим более глубокий и детальный анализ.

Опираясь на произведения Хайдеггера и критическую литературу о нем, я выдвигаю гипотезу, что в творчестве Хайдеггера происходит не один поворот, разделяющий ранний и поздний период, а ряд поворотов, которые существенно трансформируют его философию.

Также я полагаю, что проблематику поворота следует отделить от вопроса об эволюции хайдеггеровской мысли, т. к. идея поворота присуща мышлению Хайдеггера *на всех этапах* его пути и работает *против* того, что традиционно называется эволюцией.

Соответственно, *цель* моей статьи – анализ поворота как ключевого понятия философии Хайдеггера. Для реализации цели необходимо решение ряда *задач*: 1) прояснить причину появления проблемы поворота у Хайдеггера; 2) определить сущность поворота; 3) выявить хронологическую и текстуальную локализацию поворота; 4) конкретизировать различные грани поворота.

### 2

Идея поворота, обращения к истокам появляется почти одновременно с возникновением самой философии. В Древней Греции образ поворота обнаруживает себя в термине *epistrophe* – возвращение назад. В латинском языке ему соответствует понятие *conversio* – изменение направления движения. В эпоху Ренессанса поворот приобретает значение *renovatio* – обновления истории путем осмысления наследия древних.

В Новое Время рефлексия о перспективах философской мысли сопровождается оценкой уровня ее развития. Корректируя свое движение, философия иногда возвращается к прошлому, желая осуществить те возможности, которые не были реализованы. Поэтому на рубеже XIX – XX веков мы слышим призывы: «Назад к Канту» (Отто Либман), «Назад к вещам» (Эдмунд Гуссерль), «Назад к Фрейду» (Жак Лакан).

В философии XX века происходит множество поворотов: онтологический, лингвистический, иконический, теологический, перформативный, риторический, медиальный, визуальный. Почему появляется столько поворотов? Симптомом чего является их широкое распространение?

### 3

Прежде всего, поворот показывает, что история философии – не линейный процесс. Ее развитие не укладывается в обычную хронологическую схему. Философия часто сворачивает с проторенного пути, идет окольными дорогами, возвращается к истокам для того, чтобы обрести новое направление мысли [см.: 19, с. 332].

Поворот – это не просто зигзаг или вираж. Поворот – результат критического анализа ситуации, положения дел. Поворот – это разумное, осознанное решение; продукт серьезной и масштабной интеллектуальной работы по осмыслению настоящего.

Иногда поворот выступает как форма протеста, несогласия с существующим *status quo*. Здесь поворот означает возвращение к идеалу прошлого, пересмотр позиций современности, отказ от ее императивов или даже радикальный разрыв с ней.

Одним словом, поворот – это знак события, происходящего в недрах истории философии. Идея поворота тесно связана с судьбой философии, с тем сложным и непростым путем, который она выбирает.

4

Изучая философию, Хайдеггер часто говорит о критической точке (*das Bedenkliche*) или переломном моменте, который делит ее историю на две большие эпохи. Первая эпоха отмечена господством метафизики; вторая – ищет выход за ее пределы.

Свою позицию Хайдеггер определяет как переход от «первого начала» (которое завершает Ницше) к «другому началу» (инициатором которого Хайдеггер считает Гельдерлина). Однако такой переход не происходит в один момент.

«Конец метафизики, – признает Хайдеггер, – может длиться дольше, чем вся предыдущая история метафизики. От метафизики нельзя отделаться словно от некоего воззрения. Ее невозможно оставить позади как учение, в которое никто не верит и за которое никто не стоит» [26, с. 177].

«Метафизика есть событие в самом бытии и преодоление метафизики совершается как превозмогание бытия» [26, с. 177]. Поэтому «преодоление метафизики возможно представить лишь исходя из самой метафизики, в виде некоего ее превосхождения ею же самой» [26, с. 181].

5

Принимая во внимание сложность данной задачи, Хайдеггер говорит о том, что его философия находится всегда «в пути» [42, с. 183]. Мысль Хайдеггера – своеобразный мост, перебрасываемый на берег, которого пока еще не видно.

Этот берег – «другое начало» (*die andere Anfang*), – формально отсутствует на горизонте, но именно он дает импульс новому вопрошанию; задает направление дальнейшего развития. Мы сами прокладываем к нему дорогу.

Соответственно, мышление для Хайдеггера есть «путь» в двойном значении слова: 1) путь как *предмет* анализа; дорога к истине, которая имеет развилки, тропинки; 2) путь как интеллектуальный *процесс*; ход мысли, сопровождающийся поворотами, остановками и даже блужданиями.

Двигаясь по этому пути, Хайдеггер не только ищет «другое начало», он ищет другую историю, другую судьбу. Судьба понимается не просто как судьба отдельного человека, а как судьба, слагающая единую основу сущего, судьба человечества.

6

Рассматривая свою философию как путь к «другому началу», Хайдеггер пишет, что на его родном наречии «поворотом» (*Kehre*) называют место, где серпантин горной дороги поворачивает почти назад, чтобы подобраться еще ближе к перевалу.

Тот, кто близко знает Хайдеггера, часто упоминает об этом. Так, известный мыслитель Карл Фридрих Вайцеккер говорит: «Однажды Хайдеггер повел меня по лесной дороге, которая сходила на нет и оборвалась посреди леса в месте, где из-под мха проступала вода. Я сказал: “Дорога кончается”. Он хитро взглянул на меня: “Это лесная тропа”. Она ведет к источнику» [61, с. 407].

Не случайно названия многих работ Хайдеггера содержат в себе семантику пути: «Пути к разговору» (1937), «Разговор на проселочной дороге» (1949), «За линию» (1955), «Лесные тропы» (1950), «На пути к языку» (1959), «Путевые знаки» (1967).

Образ пути тесно переплетается с поиском истока, начала, основания. Это показывают работы: «О сущности основания» (1929) «Исток художественного творения» (1936), «О начале» (1943), «Положение об основании» (1957). И, главное, об этом говорит «Бытие и время», ибо бытие – это начало, исток.

7

Поворот (*Kehre*) – центральний персонаж хайдеггеровського мислення. Образ *Kehre* супроводжує практично всі роботи філософа. Однак питання про *Kehre* – це не просто питання про відношення Хайдеггера до себе, рефлексія над тим, що зробив він сам, в якому напрямку рухається його думка.

Аналитика *Kehre* має власну логіку, не зводиму до індивідуальним конотаціям, т. к. пошук «другого початку», який ініціює Хайдеггер, стає джерелом натхнення нового покоління філософів, присвятивших себе подоланню метафізики.

Дійсно, філософія ХХ століття, позначена іменами Ханса Георга Гадамера, Жака Деррида, Герберта Маркузе і багатьох інших, пройшла під знаком найбільш гострої і рішучої критики метафізики. Тому питання про *Kehre* – це питання про відношення сучасної філософії до свого історичного спадку.

Таким чином, проблема *Kehre* стосується не тільки Хайдеггера, обставин його особистої біографії, але також і інших мислителів, життя яких пов'язано з реалізацією того, що поставив на кон даний поворот, – а саме, долю західної метафізики, долю європейської філософії в цілому.

8

Як правило, з іменем Хайдеггера пов'язують два різних повороти: 1) те, що дослідники називають фундаментальним поворотом «от сущого до буття»; 2) те, що сам Хайдеггер вважає таким.

Перший поворот відсилає до «Буття і часу», до необхідності поставити питання про буття; другий – до самоназванню, т. е. до одноіменного доповіді «*Kehre*» (1949). Однак, я вважаю, що другий поворот не локалізується виключно даною роботою. Її імплікації мають місце і в інших текстах.

Інтересно, що для позначення радикальної зміни власної позиції Хайдеггер вибирає не звичайний термін *Wende*, а старе німецьке слово *Kehre*, яке зв'язує воедино три різних значення: 1) поворот шляху; 2) зміна долі; 3) рубіж, поріг часу [\* 1].

Хайдеггер спеціально акцентує слово *Kehre*. Використовуючи один і той же термін в рефлексії над розвитком своєї філософії і в роздумах про «буттєву долю» Європи, Хайдеггер вказує на глибоку аналогію: саме він здійснює поворот шляху детальної розробки питання про буття.

9

В наукових дослідженнях проблема повороту вперше прозвучала в 1963 р., коли вийшла книга Вільяма Річардсона «Хайдеггер: через феноменологію до думки», в якій автор, позначаючи зміни в проблематиці, методиці і мові філософа, проводить різницю між «раннім» і «пізнім» Хайдеггером [см.: 57].

В зв'язі з цим Річардсон затрагує і обговорює наступні питання:

- 1) Чому відбуваються зміни в творчості Хайдеггера?
- 2) Яким чином вони пов'язані з концептуальним змістом його робіт?
- 3) Обумовлені чи зміни переглядом базових світоглядних позицій?
- 4) Який загальний теоретичний результат таких змін?

Книга Річардсона, передмова до якої написав сам Хайдеггер, дала стимул до дискусії про те, що саме Хайдеггер кваліфікує як поворот (*Kehre*) в своїй думці? Хоча сам філософ не зводив поворот до будь-якого одного події чи ідеї, дослідники пропонують ряд версій пояснення даного повороту.

10

Сьогодні даної проблемі присвячена обширна література, тому я зупинюсь тільки на тих аспектах, які безпосередньо стосуються сутності *Kehre*. Мене цікавлять такі моменти:

- 1) Якого змісту поворот?
- 2) Коли він відбувається?
- 3) Де і в яких текстах він локалізується?
- 4) Який тематичний характер повороту?
- 5) В чому полягає логіка повороту?
- 6) Яка роль повороту в творчості Хайдеггера?

Изучая данные моменты, я также освещаю сопутствующие темы: *Kehre* и аналитика *Dasein*; *Kehre* и проблема истины; *Kehre* и онтологическое различие; *Kehre* и «лингвистический поворот»; *Kehre* и политическая позиция Хайдеггера; *Kehre* и реализация проекта фундаментальной онтологии в целом.

11

Прежде всего, рассмотрим *вопрос о содержании поворота*.

Поскольку идею поворота Хайдеггер озвучивает различным образом, то определить ее однозначно весьма сложно. Здесь работает множество проблемных горизонтов:

Например, в книге «Материалы по философии. О событии» Хайдеггер описывает поворот как взаимосвязь бытия и сущего: «*Dasein* в своей сути *повернуто* к бытию, а бытие – к *Dasein*» [42, с. 254]. Такую исходную онтологическую со-принадлежность Хайдеггер называет *Kehre* [42, с. 254].

В «Лекционном курсе зимнего семестра 1937–1938 годов» он говорит о фундаментальном опыте забвения бытия, осознавая который *Dasein* делает поворот к постижению истины бытия [см.: 43, с. 325]. В сборнике «Доклады и статьи» Хайдеггер обозначает поворот как «сокрытие бытия в истине его сущности» [48, с. 184]. В «Лесных тропах» он рассматривает поворот в плане «воспомяющего возвращения к истине бытия» [45, с. 287].

В «Протоколе» к семинару, посвященному «Времени и бытию» Хайдеггер видит поворот как вхождение в *Ereignis*: «Философское мышление входит (*einkehrt*) в *Ereignis* и, тем самым, завершает историю метафизики. Забвение бытия снимается через пробуждение и вхождение в *Ereignis*» [49, с. 44].

Но, несмотря на широкий диапазон подобных высказываний, я полагаю, что в целом поворот знаменует выход из забвения бытия. Поэтому содержание *Kehre* я конкретизирую как движение мысли от забвения бытия к истине бытия.

12

Ряд ученых отмечают, что иногда термин *Kehre* встречается в религиозном или эсхатологическом контексте, хотя здесь он также вписан в общую онтологическую перспективу.

Так, Мишель Хаар говорит: «Примечательно, что слово *Kehre* Хайдеггер употребляет как по отношению к тому, что он называет *эсхатологией бытия* (сосредоточение истории в последнем пределе), так и по отношению к длительному и все более настойчивому *обращению к бытию* (которое происходит в его собственной мысли). Это обращение (*Umkehr*) проявляет себя сначала в повороте (*Kehre*) от сущего к бытию, а затем – в повороте к бытию как таковому» [41, с. 325].

Однако эсхатологию Хайдеггера, составной частью которой является поворот, обсуждать весьма трудно, – считает Жан Гронден. «Несмотря на утверждение, что мысль Хайдеггера обращена только в грядущее <...> философ не стал пророком. Вместо того, чтобы предугадывать, что может или должно наступить, хайдеггеровская мысль стремится открыть нам доступ к той области, в которой мы уже находимся» [6, с. 195]. «С этой точки зрения, вся философия Хайдеггера, вершиной которой является поворот, предстает как размышление о том месте, где пребывает человек – месте, для которого характерна разомкнутость в тайну бытия» [6, с. 195].

13

Принимая во внимание неопределенность *Kehre*, многие исследователи расходятся в *вопросе о месте локализации данного поворота*.

В частности, Вильям Ричардсон, дифференцируя творчество Хайдеггера на ранний и поздний периоды, поворотным пунктом называет работу «О сущности истины» (1930).

Характерная особенность первого периода, – отмечает Ричардсон, – попытка вывести подлинное понимание бытия из временности *Dasein*. Экзистенциальная структура *Dasein* есть условие конструирования смысла бытия. На этой фазе Хайдеггер вопрошает о том, что есть бытие и что есть сущее?

Во второй период Хайдеггер говорит об истине бытия. Здесь его интересует уже не бытие (*Sein*), понятое в перспективе сущего, а бытие как таковое (*Seyn*), понятое в чистом виде. Такая смена акцентов прослеживается даже на уровне терминологии.



В работе «О сущности истины» Хайдеггер упоминает не о *смысле* бытия, как прежде, а об *истине* бытия. Поворот в этом контексте рассматривается как разрыв с экзистенциальной аналитикой и переход к исследованию бытия как алетей, несокрытости, непотаенности.

14

Между тем, по мнению Аннемари Гетманн-Зиферт, смена акцентов означает не столько отказ от прежнего замысла, сколько развитие и углубление философской системы Хайдеггера.

Уже в «Бытии и времени», – пишет Гетманн-Зиферт, – Хайдеггер вводит истину в контекст онтологии. Если в метафизике истина – соответствие концепта объекту, то у Хайдеггера истина – свойство самого бытия. Истина – это несокрытость бытия.

«Хотя истина свойственна бытию в целом, она проявляет себя именно в бытии *Dasein*: “Человеческое бытие *есть* в истине. Это высказывание имеет онтологический смысл”. Однако, в § 44 “Бытия и времени”, – продолжает автор, – можно заметить идею, с которой ассоциируют *поворот* Хайдеггера. Тут Хайдеггер рассуждает о специфическом способе бытия истины и о глубокой онтологической связи между истиной и бытием» [40, с. 65].

Данная идея находит свое воплощение в докладе «О сущности истины», где Хайдеггер определяет истину не просто как «несокрытость», а как «открытость для самосокрытия бытия». «Здесь истина освобождается от метафизических детерминаций и обретает абсолютный смысл» [см.: 40, с. 66].

15

Вальтер Бимель в книге «Мартин Хайдеггер», рассматривая внутреннюю взаимосвязь вопроса о бытии и вопроса об истине, проводит идею «двойного мотива», пронизывающего все мышление Хайдеггера от «Бытия и времени» до «Времени и бытия»:

«Если мы попытаемся постичь ядро хайдеггеровского вопрошания, то окажется, что это ядро само по себе на удивление двойственно. Оно есть вопрос о бытии и одновременно вопрос об алетейе» [2, с. 57].

Хайдеггер понимает истину как непотаенность, открытость миру, которая позволяет существу, особенно *Dasein*, постичь смысл бытия. Преодолевая забвение бытия, *Dasein* одновременно поворачивается к истине бытия.

Для Хайдеггера, истина – это не свойство объективного познания (потому, что познание – одна из модальностей нашего бытия к истине), но событие «проясняющего сокрытия» (*lichtendes Bergen*). Истина – это и есть «бытийная разомкнутость» (*Seinserschlossenheit*), которая предстает как наиболее фундаментальная возможность бытия-человеком.

16

Действительно, большинство философов солидарны в том, что поворот происходит в работе «О сущности истины». Однако, принимая эту дату всерьез, нужно учитывать, что данный текст был опубликован в 1943 г. и, естественно, содержит поздние доработки.

Здесь Хайдеггер рассматривает вопрос о главной, а не просто подготовительной (как в «Бытии и времени») роли сокрытия в совершении алетейи. Соответственно, в докладе появляется много философов, характерных для позднего мышления Хайдеггера, особенно в тех пунктах, которые касаются поворота.

В связи с этим Д. Зинн утверждает, что «всю позднюю философию Хайдеггера, – там, где она развивает концепцию истины, – можно рассматривать как конкретизацию и разработку доклада “О сущности истины”» [60, с. 174]. То же мнение высказывает и Ж. Бофре: «Можно сказать, что эти двадцать страниц – филигрань всей поздней работы Хайдеггера» [36, с. 28].

Аналогично считают О. Пётгелер и Ф. Хогеманн: «Настоящий поворот совершается так, что *углубление в истину*, понятое как раскрытие бытия, или *ничто*, понятое как сокрытие бытия, обретают положительный смысл – как некая неотчуждаемая тайна в истине, очерченной своим историческим положением» [55, с. 49].

17

Жан Гронден в книге «Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера» признает, что проблема *Kehre* крайне трудна. В надежде разобраться в логике поворота он останавливается на трех ключевых текстах, где Хайдеггер прямо говорит о *Kehre*: «О сущности истины», «Письмо о гуманизме» (1946) и «Письмо Ричардсону» (1962).

Изучая генеалогию поворота, Гронден выделяет короткий пассаж из «Письма о гуманизме», где Хайдеггер, подвергая критике субъективистские интерпретации «Бытия и времени», широко распространенные в тот период, излагает ход мысли, который привел его к повороту:

«Когда люди принимают упомянутый в “Бытии и времени” проект в смысле представляющего полагания, то они принимают его за акт субъективности и мыслят его не так, как следует мыслить <...> а именно как экстатическое отношение к просвету бытия. Успешное следование за этой иной, оставляющей субъективность, мыслью затруднено тем, что при публикации “Бытия и времени” третий раздел первой части “Время и бытие” был изъят потому, что мысль отказала при попытке достаточным образом высказать этот поворот и не смогла идти дальше в опоре на язык метафизики. Доклад “О сущности истины”, продуманный и прочитанный в 1930 г., но напечатанный в 1943 г., дает увидеть ход мысли на повороте от “Бытия и времени” к “Времени и бытию”. Этот поворот – не изменение позиции “Бытия и времени”; скорее, мысль, сделавшая там свою попытку, впервые достигает в нем местности того измерения, откуда осмысливается бытие и время, а именно осмысливается из основополагающего опыта забвения бытия» [23, с. 200].

18

Рассматривая доклад «О сущности истины», на который указывает Хайдеггер, Гронден отмечает, что *поворот истории бытия Хайдеггер вписывает в контекст проблемы истины как алетейи*. Здесь появляется важный нюанс, связывающий обе темы.

«Вопрос о сущности истины, – поясняет Хайдеггер, – восходит к вопросу об истине сущности <...> Вопрос об истине сущности понимает сущность в вербальном смысле и мыслит в этом слове – еще пребывающем внутри представления метафизики – Бытие (*Sein*) как определяющее различие бытия (*Sein*) и сущего. Здесь истина – это проясняющее сокрытие (*lichtendes Bergen*) как фундаментальная черта Бытия. <...> *Ответ на вопрос о сущности истины есть сказывание (Sage) поворота (Kehre) внутри истории Бытия (Sein)*. Поскольку проясняющее сокрытие принадлежит Бытию, то Бытие изначально предстает в свете утаивающего сокрытия. Имя этому просвету – *aletheia*.

Согласно же моему первоначальному замыслу лекцию “О сущности истины” следовало дополнить второй лекцией “Об истине сущности”. Последняя не удалась по причинам, указанным в “Письме о гуманизме”» [цит. по: 6, с. 50].

19

В обоих текстах Хайдеггер признает, что, разрабатывая тему *Dasein*, он понял, что *мысль, опирающаяся на язык метафизики, не способна выразить новое понимание бытия*. Поэтому поворот, который он планировал в третьем разделе первой части «Бытия и времени», стал проблематичен, и лишь позднее Хайдеггер нашел ключ к решению проблемы.

Опираясь на такое признание, Гронден ставит два принципиальных вопроса:

1. «Можно ли сказать, что *Kehre* рождается в ответ на субъективистские истолкования “Бытия и времени” или *Kehre* уже является частью его внутренней архитектуры?» [6, с. 34].

2. «Можно ли сказать, что поворот родился в результате раздумий над *Wirkungsgeschichte* (историей воздействия) “Бытия и времени”, или независимо от этой рецепции, он представляет собой расставание с тем метафизическим языком, которым еще отличается труд 1927 года?» [6, с. 34].

В поисках ответа на данные вопросы Гронден обращается к еще одному важному тексту – «Письму к Ричардсону», где Хайдеггер, по просьбе коллеги, разъясняет свое видение поворота.

20

В «Письме к Ричардсону» Хайдеггер отмечает:

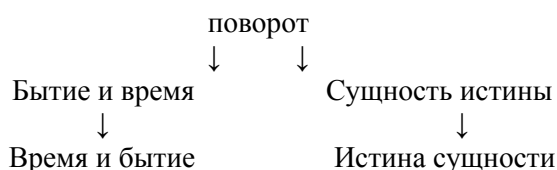
«Событие поворота, о котором вы меня спрашиваете, есть бытие как таковое (*Sein*). Бытие можно осмыслить только исходя из поворота» [47, с. XXI]. «Поворот намечается между “Бытием и временем” и “Временем и бытием”, исходя из того, как есть, как “дается” (*es gibt*) бытие, и как есть, как “дается” время. Об этом “дается” я говорю в лекции “Время и бытие” <...> Здесь присутствие принадлежит просвету самосокрытия. Просвет самосокрытия дает присутствие» [47, с. XXI].

Отсюда, – резюмирует философ, – «Различие между Хайдеггером I и Хайдеггером II, которое Вы делаете, оправдано лишь при условии, если учитывается следующее: только исходя из того, что помыслено в I, становится доступным то, что надо мыслить в II, но I становится возможным только в том случае, если оно содержится в II» [47, с. XXII].

Гронден комментирует ответ Хайдеггера так: «Мысль о повороте, т. е. мысль “Бытия и времени”, показывает то, каким образом время наделяет нас бытием, сообщает нам опыт бытия. Отныне бытие воспринимается как “дар” присутствия» [6, с. 45-46]. А это и есть путеводная нить постижения *Kehre*.

## 21

На основании данных текстов, – продолжает Гронден, – можно говорить о двух поворотах, точнее о двух формулах *Kehre*. Одна идет от трактата «Бытие и время», другая – от доклада «О сущности истины». Схематически это выглядит так:



Первый поворот Гронден называет «онто-хроническим»; другой – «алетейо-сущностным» [6, с. 54]. Подчеркивая параллель, или скорее хиазм, между ними, Гронден ссылается на авторитетные исследования Альберто Розалеса и Ж. Ф. Маттея.

Розалес проводит различие между *Kehre* I, который он относит к эпохе «Бытия и времени», определяя его как переход от временности *Dasein* к темпоральности Бытия, и *Kehre* II, который он относит к середине 1930<sup>x</sup> годов, определяя его как поворот к истине Бытия [58, с. 257]. Маттей принимает эту дистинкцию, но, указывая на пересечение обеих линий, считает их комплементарными [53, с. 88]. «Оба поворота принадлежат одной идее» [53, с. 89].

## 22

Ханс Георг Гадамер в книге «Пути Хайдеггера: исследования позднего периода творчества» также связывает *Kehre* с переходом аналитики *Dasein* в темпоральную аналитику:

Спустя несколько лет после выхода «Бытия и времени», – пишет Гадамер, – Хайдеггер понимает, что в данной работе «вопрос о бытии был не столько поставлен, сколько подготовлен» [5, с. 30]. «И лишь после 1930 г. Хайдеггер впервые заговорил о повороте» [5, с. 30].

Впрочем, – признает Гадамер, – «выражение *поворот*, которое позднее приобретает статус ключевого понятия, встречается уже в 1928 г.: оно указывает на то, что “сама онтология явно скатывается в *метафизическую онтику*, в которой она была и продолжает оставаться”» [5, с. 145]. Хайдеггер стремится преодолеть такое падение и ищет новые пути.

Он обращается к вопросу бытийной истории. Но «здесь *Dasein* также остается отправным пунктом хайдеггеровского мышления в том отношении, что латентный *перелом*, который испытала фундаментальная онтология, понята сперва как аналитика *Dasein*, а затем ставшая темпоральной аналитикой, назван *поворотом*» [5, с. 145].

«Поздние заметки Хайдеггера на полях рабочего экземпляра “Бытия и времени” истолковывают парадигматическую функцию *Dasein* совершенно по-иному. Но даже в таких перетолкованиях (а они, несомненно, имеют место) есть своя истина. Они выявляют то, на что была нацелена его пока еще неясно осознаваемая интенция» [5, с. 145].

## 23

Томас Шихан в книге «Философия сознания» особо выделяет работу «Метафизические основания логики» (1928) и считает, что *Kehre* происходит именно там.

В «Метафизических основаниях логики» Хайдеггер пишет:

«Фундаментальная онтология рождается из нового обоснования и разработки онтологии; она представляет собой аналитику *Dasein* и аналитику темпоральности Бытия. *Темпоральный анализ* есть в то же время *поворот (Kehre)*, где сама онтология явно скатывается в *метафизическую онтику (metaphysische Ontik)*, в которой она была и продолжает оставаться.

Путем движения радикализации и универсализации, нужно подвести онтологию к ее латентному *перелому* (*Umschlag*), который в ней скрыто уже присутствует. Именно здесь имеет место *поворачивание* (*das Kehren*). Это – *поворот* в метаонтологию» [44, с. 158].

Однако, хотя Шихан полагает, что поворот имеет место в «Метафизических основаниях логики» [59, с. 313], он отмечает, что поворот также присутствует и в «Бытии и времени», где представлены главные аспекты хайдеггеровского анализа [59, с. 313].

24

Действительно, «Метафизические основания логики» вполне коррелируют с общим планом, который Хайдеггер разработал для третьего раздела первой части «Бытия и времени». Поворот дает о себе знать тогда, когда начинается «аналитика темпоральности Бытия», т. е. на пороге данного раздела.

Именно в этом повороте онтология осознает свое определение временем. Также Хайдеггер говорит о специфическом «повороте в метаонтологию». Однако, в строгом смысле, данная метаонтология не тождественна повороту в направлении темпоральности бытия. Она скорее *прививается* к фундаментальной онтологии.

Учитывая, что фундаментальная онтология состоит из двух частей (аналитика *Dasein* и аналитика темпоральности Бытия), можно увидеть, что именно из аналитики темпоральности Бытия происходит поворот в метаонтологию, завершающую фундаментальную онтологию.

*Kehre*, раскрывая темпоральное определение бытия (второй момент фундаментальной онтологии), подготавливает почву для аутентичного освоения экзистенции, которое обещает метаонтология. Поэтому *Kehre* иллюстрирует единство и связь двух онтологических моделей.

25

Йозеф Кокельманс в книге «О Хайдеггере и языке» позиционирует *Kehre* следующим образом: «Хайдеггер надеется, что тщательный анализ бытия поможет найти путь для того, чтобы сделать наше до-онтологическое понимание бытия более эксплицитным. В своих поздних исследованиях он продолжает работать над той же основной проблемой, но развивает ее с точки зрения различных форм или “модальностей”, в которых бытие манифестирует себя в различные периоды собственной бытийной истории» [51, с. XI].

«Этот поворот в творчестве Хайдеггера, – полагает Кокельманс, – происходит между 1929 и 1935 годами» [51, с. XI]. Место, где он локализует *Kehre*, – статья «О сущности основания» (1929), в которой Хайдеггер рассматривает трансценденцию как «превосхождение» (*Uberstieg*):

«В превосхождении *Dasein* выходит, прежде всего, на такое сущее, каким оно есть, на себя как на свою “самость”. Трансценденция конституирует самость» (*Im Uberstieg kommt das Dasein allererst auf solches Seiendes zu, das es ist, auf es als es “Selbst”. Die Transzendenz konstituiert die Selbstheit*) [21, с. 185].

Когда Хайдеггер пишет «трансценденция конституирует самость», то он, – подчеркивает Кокельманс, – определяет *трансценденцию как место пребывания онтологического различия*. Соответственно, «различие между бытием и сущим включено в структуру того, благодаря чему осуществляется поворот мысли от сущего к бытию» [51, с. XI].

26

Связь между поворотом и онтологическим различием также видит Жан Гронден, отмечая, что в одной из ремарок, сделанных Хайдеггером на полях личного экземпляра «Бытия и времени», есть две пометки: «Различие, причастное трансценденции» (*Die transzendenzhafte Differenz*) и «Возвращение в исток» (*Die Umkehr in die Herkunft*).

Оба выражения, – объясняет Гронден, – были запланированы для «третьего раздела первой части “Время и бытие”, который должен был разрабатываться под знаком онтологического различия» [6, с. 170-171].

«Мы знаем, – продолжает он, – что понятия *онтологического различия* еще нет в *Sein und Zeit*. Оно появилось несколько месяцев спустя в лекционном курсе 1927 года, но его открытие положило начало всей философии *поворота*» [6, с. 171]. Соответственно, «мы делаем вывод, что мысль, берущая начало в повороте, – это мысль, которая стремится удержаться в онтологическом различии» [6, с. 171].

«Другое выражение – *Die Umkehr in die Herkunft* (Возвращение в исток) – это возвращение к началу, которое, согласно лекционному курсу 1937-1938 годов, призвано подготовить наше будущее *Dasein*. Это размышление готовит переход в другой исток <...> к преобразованию в истории бытия» [6, с. 172-173].

27

Данный тезис частично разделяет и Герман Рапапорт. В книге «Хайдеггер и Деррида» он согласен, что *Kehre* происходит между 1929 и 1935 годами, но считает, что ключевой является статья «Введение в метафизику» (1935), где Хайдеггер переносит анализ трансценденции в сферу языка.

По мнению Рапапорта, *Kehre* связан не только с онтологическим различием, но и с проблемой языка. «Акцент, который Хайдеггер ставит на *polemos'e*, демонстрирует перенос понятия трансценденции как онтологического различия в лингвистический контекст» [56, с. 13].

Принимая во внимание, что онтологическое различие проявляет себя в *вопрошании* о бытии, ибо, – как пишет Хайдеггер, – только в постановке вопроса о смысле бытия раскрывается *спрашивающее* и *спрошенное*, Рапапорт выдвигает гипотезу о языковой природе *Kehre*.

Тогда возникает вопрос: а не здесь ли, в последних абзацах «Введения в метафизику», открывается тот самый путь к другому мышлению и пониманию бытия, о котором речь шла в *Sein und Zeit*? Если же это так, то *точная дата поворота весьма сомнительна*.

28

До сих пор среди исследователей нет единого мнения о дате и месте локализации *Kehre*. Диапазон версий очень широк. Вопрос же о том, *каков тематический характер поворота* еще труднее, т. к. здесь сплетается несколько тем: истина, трансценденция, онтологическое различие, язык.

Многие критики обсуждают *Kehre* в русле *лингвистического поворота* и *онтологического различия*. Но даже тут ученые выдвигают противоположные точки зрения.

Например, Жак Деррида в статье «*Differance*» утверждает, что именно онтологическое различие, осмысленное с позиции языка, приводит Хайдеггера к новому пониманию бытия [37, с. 25, 27]. Гадамер, напротив, считает, что поворот в творчестве Хайдеггера является производным по отношению к онтологическому различию, т. к. он немыслим без «Бытия и времени», где впервые намечено различие между бытием и сущим [см.: 5, с. 149].

Впрочем, оба исследователя солидарны в том, что *поворот к языку* не ограничивается одним текстом, ибо то, о чем говорит Хайдеггер в статье «Поворот», имплицитно содержится уже в «Бытии и времени», а эксплицитно развернуто в «Письме о гуманизме», «Изречении Анаксимандра» (1946) и «Логосе» (1951).

29

В статье «Поворот» (1949) Хайдеггер рассматривает вопрос о том, *почему бытие* впадает в «забвение» своего существа и *каким образом* «бытие оборачивается против своего существа» [24, с. 255].

Хайдеггер полагает, что подобное «обращение против истины» необходимо обсуждать в связи с языком, «внутри которого человеческое существо впервые только и оказывается в состоянии отозваться на бытие и его зов, и только через эту отзывчивость принадлежать бытию» [24, с. 254-255].

Таким образом, язык как техническое средство выполняет «двойную функцию», способствуя тому, что бытие *поворачивается* либо к «истине своего существа», либо *против* нее. Соответственно, Хайдеггер ищет некое «изначальное слово» (*Ur-Wort*), способное выразить «истину бытия».

В «Письме о гуманизме» Хайдеггер также описывает *поворот в перспективе языка*, понимаемого как «дом бытия» [23, с. 192, с. 200]. Аналогичным образом поворот мыслится в работах «Лесные тропы» [45, с. 286] и «На пути к языку» [16, с. 102-103].

30

Между тем, ряд теоретиков полагает, что *внимание к языковой проблематике присутствует уже в ранних работах Хайдеггера, поэтому поворот к языку неотделим от ранних замечаний или высказываний*:

Поль Рікер в статті «Хайдеггер і проблема суб'єкта» утверджує, що «движение, циркулююче між *Sein* і *Dasein*, між питанням про буття і питанням про “я”, про яке йдеться в вступі до «Буття і часу», продовжує панувати в філософії пізнього Хайдеггера» [10, с. 346].

Рікер вважає, що «задача пізніх робіт Хайдеггера наблизить буття до мови, що породжує ту ж проблематику <...> або народження *Dasein* і народження мови – це одна і та ж проблема» [10, с. 346-347]. Отже Рікер підкреслює «ізначальну зв'язь між питанням про буття і появою *Dasein* як запитуючого» [10, с. 347].

«Дана тема, – пише він, – є ключем до розуміння зв'язі, що з'єднує Хайдеггера I і Хайдеггера II» [10, с. 353]. «Слово у пізнього Хайдеггера веде безпосередньо до тієї ж проблеми, що і *Da-* в *Dasein*» [10, с. 359]. Пізній Хайдеггер повторює ідеї раннього Хайдеггера, але одягає їх у інші словесні і стилістичні конструкції.

31

Цю ж позицію займає Фрідріх Вільгельм Херрманн.

У книзі «Фундаментальна онтологія мови» він зауважує, що проблематика мови займає основне місце в «Буття і часу»: «Питання про сутність мови ставиться <...> по ходу розробки універсального і разом з тим фундаментального питання філософії <...> *вопроса о смысле бытия*» [31, с. 6].

«Розробка фундаментально-онтологічного буттєвого питання і стосовних до нього основних питань починається з розкриття питання про сутність людини, яке розкривається як розуміюче буття екзистенція і *Dasein*» [31, с. 6]. А «оскільки буття *Dasein* пов'язано з розумінням себе в мові, то мова стає головним ланкою в аналітиці *Dasein*» [31, с. 6].

Приймаючи до уваги, що екзистенціальне перебування людини проявляє себе в мові, Херрманн підкреслює «екзистенціально-онтологічну сутність мови» [31, с. 8] і говорить про «фундаментальну зв'язь між мовою і буттям» [31, с. 32-33]. Саме мова створює комунікацію між екзистенцією і буттям, а також виступає умовою досягнення значення буття.

32

Однак у хайдеггеріведенні також існує принципово інша призма осмислення *Kehre*, де поворот представлений виключно як пошук нового, більш радикального поняття темпоральності. Тому *Kehre* пов'язують з лекцією «Час і буття».

Дійсно, якщо в «Буття і часу» Хайдеггер утверджує, що «Аналітика *Dasein* залишається першою задачею в питанні про буття» [12, с. 16], то пізніше він визнає, що *Dasein* не виснажує всього значення буття.

Відповідно, поворот у мисленні Хайдеггера дослідники кваліфікують як спробу знайти інше підґрунтя експлікації проблеми буття. Дана спроба знаходить своє відображення в інверсії (перевороті) «Буття і часу» до «Час і буття».

Про це Хайдеггер говорить ще в другій половині 1930<sup>х</sup> років, коли йому стає зрозуміло недостатність старого способу запитання про буття і час і відкривається необхідність питання про поняття світу як часу і простору. Тепер Хайдеггера цікавить те, як *дається* (*es gibt*) саме час і буття.

33

Однак я вважаю, що тут *Kehre* означає не розрив з екзистенціальною аналітикою, а скоріше новий поворот герменевтичного кола [\* 2], коли аналітика *Dasein* стає лише частиною більш обширної проблеми [\* 3].

Так, такий поворот Хайдеггер планував здійснити в третьому розділі першої частини «Буття і часу». Але, працюючи в даному напрямку, він поступово усвідомлює, що тимчасовість *Dasein* підводить до більш глибокого поняття часу і, тим самим, дає новий погляд на природу темпоральності.

Тепер подлине поняття часу Хайдеггер проблематизує не в контексті минулого, сучасного і майбутнього як екстазів тимчасовості *Dasein*, а в контексті ізначальної зв'язки часу і простору, що виступає головним умовою для появи самого буття.

Отсюда место *Dasein* – центрального понятия «Бытия и времени», – вскоре занимает *Ereignis* – главное понятие позднего Хайдеггера, которое он развивает в 1930-1940<sup>е</sup> годы в работах «*Vom Ereignis*» и «*Das Ereignis*». «С 1936 года *Ereignis*, – пишет Хайдеггер, – ведущее слово моего мышления» [цит. по: 50, с. 512].

34

В лекции «Время и бытие» Хайдеггер, безусловно, расставляет новые акценты в своей проблематике. Здесь основная задача – разработка такой онтологической модели, где время и бытие выступают как обратимые и неразделимые понятия.

Хайдеггер ищет «общий исток» бытия и времени, в котором они *дают себя и обретают себя* как собственное. Общий исток Хайдеггер называет словом *Ereignis* – «событие». Событие – это некая темпорализация *вне* времени и пространства, которая открывает возможность бытия и времени в их собственном. «То, что определяет бытие и время в их собственном <...> в их взаимопринадлежности, мы называем: *событие – das Ereignis*» [14, с. 402-403].

«Время и бытие сбываются в событии» [14, с. 404]. Поэтому именно из него можно понять истинное значение обоих как просвета открытого простора. Событие – это то, что составляет истину всякого размышления о «мировости мира».

Далее Хайдеггер подчеркивает, что понятие *Ereignis* соответствует наиболее радикальной артикуляции идеи темпоральности, а также отмечает, что именно в *Ereignis* различные идеи и элементы его мышления активно взаимодействуют друг с другом [\* 4].

35

На первый взгляд «Время и бытие» серьезно отличается от «Бытия и времени».

В отношении *Ereignis* к бытию присутствует момент сложного отношения априорного и апостериорного. Причем роль априорного на стороне *Ereignis*. В этом проявляется отступление смысла бытия на второй план по сравнению с «Бытием и временем». Бытие входит в *Ereignis* вместе со временем.

Однако, строго говоря, бытие не подчиняется *Ereignis*. Бытие и время со-принадлежат друг другу в *Ereignis*. Поэтому Хайдеггер не столько отходит от приоритета бытия, сколько показывает complication бытия и времени. Бытие и время даются вместе. Они имплицитно друг друга так, что бытие определяет себя как время, а время – как бытие.

Иными словами, *Ereignis* *появляется, чтобы избежать односторонности в первоначалах*. «*Ereignis* равно нейтральному множеству» [49, с. 46]. *Ereignis – это множественное первоначало или, точнее, связка первоначал!*

Таким образом, *поворот к «Времени и бытию» на самом деле означает реализацию той задачи, которую Хайдеггер поставил еще в «Бытии и времени», – подойти к более радикальным понятиям времени и бытия.*

36

Довольно ясно, что Хайдеггер не противопоставляет старые понятия бытия и времени – новым, а находит в этих понятиях ту *суть*, которая объясняет со-причастие двух сил. Акцентируя их корреляцию, Хайдеггер иначе структурирует модель описания мира, выдвигая на первый план фигуру связки.

*Соответственно, я полагаю, что поворот, анонсируемый Хайдеггером в начале «Бытия и времени» здесь осуществляется как сам переход ко «Времени и бытию».* Данный переход показывает, что реализация *Kehre* потребовала окольных путей, чтобы, разрабатывая отдельные аспекты темы, затем связать их воедино.

Конечно, «Время и бытие», которое отделяет от «Бытия и времени» почти треть столетия, содержит новые тематические нюансы и стилистические изменения, которые претерпело мышление Хайдеггера. Однако такие уточнения, трансформации и даже дрейф от одних концептуальных приемов к другим, вполне объяснимы и закономерны.

Они не опровергают прежние положения, а лишь углубляют и расширяют замысел Хайдеггера, ведь поворот как переход от временности к темпоральности намечается именно в универсуме «Бытия и времени».

37

Такая призма анализа *Kehre* показывает, что вопрос о повороте – это, по сути, вопрос о том, реализовал ли Хайдеггер свой проект фундаментальной онтологии? Данный подход к исследованию проблемы предлагает Жан Бофре в работе «Путь Хайдеггера».

Бюфре ставит вопрос: «Почему Хайдеггер не придерживался своего изначального замысла опубликовать вторую часть “Бытия и времени”, о которой заявил в 1927 г.?» [3, с. 153]. Ответ на него Бюфре ищет в логике развития идей Хайдеггера.

Согласно Бюфре, «предпосылкой “Бытия и времени” было метафизическое забвение бытия» [3, с. 154]. Однако после публикации книги позиция Хайдеггера частично меняется. Философ понимает, что забвение бытия – не просто случайность. Оно принадлежит самому бытию. Продумывая характер такого забвения, Хайдеггер выходит на более фундаментальное понятие бытия, которому дает новое имя *Sein*. Для описания специфики *Sein*, Хайдеггер использует уже не *временность Dasein*, а *темпоральность как таковую*.

Бюфре полагает, что поворот происходит в докладе «О сущности истины». Но подчеркивает, что Хайдеггер не отвергает «Бытие и время», а предлагает другое, более универсальное основание для обсуждения бытия.

38

Данный поворот Бюфре эксплицирует следующим образом:

«Начиная с “Бытия и времени”, в работе, которую Хайдеггер видел тогда под заголовком *Zeitlichkeit des Dasein* <...> появляется весьма необычное выражение *Temporalität des Sein*. Тем самым книга начинает превосходить саму себя» [3, с. 155].

Здесь Хайдеггер четко различает *временность (Zeitlichkeit) Dasein* и *временность (Temporalität) бытия*. Идею двух «временностей» он намечает в § 5 «Бытия и времени», где говорит о том, что первая есть подступ к пониманию второй [12, с. 17, 19].

Но где обсуждается тема *темпоральности бытия*? Формально ее нет в тексте «Бытия и времени». Однако она присутствует в общей архитектонике книги. Как следует из плана, представленного в § 8, она должна была раскрыться в третьем разделе первой части – «Время и бытие» [12, с. 39]. Но этот раздел Хайдеггер изъясил из текста.

Следовательно, – пишет Бюфре, – «речь идет не о том, чтобы после “Бытия и времени” просто продолжать и развивать то, что достигнуто в “Бытии и времени”, но о том, чтобы возобновить вопрос на еще более высоком уровне вопрошания» [3, с. 156]. «О дальнейшей работе Хайдеггер мог бы сказать: «После “Бытия и времени”, я верил, что нахожусь в спокойной гавани, но когда я начал размышлять о времени как *месте* бытия, я был выброшен в открытый простор»» [3, с. 156].

39

Между тем, по мнению Бюфре, такой поворот сопровождается еще одним поворотом.

В 1935 г. в философии Хайдеггера намечается новый период, связанный с повышенным вниманием к языку и, особенно, к поэзии и мифу. Хайдеггер проявляет пристальный интерес к творчеству «бытийных поэтов» (Анаксимандр, Парменид, Гераклит).

Конечно, язык для Хайдеггера всегда играл важную концептуальную роль [\* 5]. Язык – это то, что определяет его мышление. Не случайно многие исследователи солидарны в том, что Хайдеггер – философ языка *par excellence*.

Однако, изучая хайдеггеровское понимание языка, можно увидеть, что от *языка как места экзистенциального пребывания Dasein*, Хайдеггер постепенно переходит к *языку как дому бытия* [\* 6]. Такой внутренний переход обязывает самого философа искать соответствующий язык философствования.

Поэтому в середине 1930<sup>x</sup> годов Хайдеггер отходит от лексики «Бытия и времени», отодвигает на второй план принятое в философии логически строгое изложение мысли и *поворачивается* к поэзии как более аутентичной и непосредственной форме существования мысли.

40

Хайдеггер ищет изначальное слово (*Ur-Wort*), которое способно предельно глубоко раскрыть смысл бытия. Рассматривая взаимосвязь языка и бытия, Хайдеггер отмечает, что бытие может быть осмыслено только в языке, ибо именно в языке оно обретает свое значение и понимание.

Изучая научный способ использования языка, Хайдеггер заключает, что традиционная метафизика выхолащивает язык. Забвение бытия – это результат чрезмерной рационализации мысли. Нужно вернуться к истокам мышления, свободного от логицизма и сциентизма. А для этого необходима *metanoia* [\* 7], т. е. полная перенастройка нашего ума.



Хайдеггер отказывается от методической структуры логического обоснования и разрабатывает специальную терминологию для «внепонятийного осмысления бытия». Постепенно он переходит от рационального языка, принадлежащего науке, к мифо-поэтическому языку, выражающему «единство бытия и мышления».

41

Образцом подлинного языка Хайдеггер называет поэзию и миф. Но не стоит думать, что Хайдеггер отдаёт приоритет метафоре перед понятием. На самом деле Хайдеггер ищет более строгое мышление, чем понятийное. «Думать наперекор логике – это не значит идти крестовым походом в защиту алогизма; это значит лишь задуматься о логосе» [23, с. 211].

Философия Хайдеггера – это попытка найти язык для мысли предела. Если ранее Хайдеггер говорил об опыте преодоления метафизики, то теперь он предлагает этому опыту высказаться самому, проявить себя в сопротивлении грамматике и лексике метафизики.

Поиск нового языка, который инициирует Хайдеггер, – это не просто опыт языкотворчества, а способ вхождения в диалог с бытием. Данный опыт требует изменения или даже слома устоявшейся традиции мышления, для которой конституирующим началом является разум [\* 8].

Такой опыт может быть квалифицирован как выход за пределы *episteme*, т. е. как выход из сферы юрисдикции *logos'a* и традиции западной науки в целом, – или как «шаг за пределы институциональной науки и самопонимания философии в качестве научной философии» в целом [5, с. 151].

42

Указание на поэзию как сферу наибольшей открытости бытия *Dasein* содержится уже в «Пролегоменах к истории понятия времени» (1925): «В слове открытость *вот-бытия* (*Dasein*) <...> может стать зримой таким образом, что через это для *Dasein* высвобождаются новые бытийные возможности. Так, речь, прежде всего, поэзия способна высвободить новые бытийные возможности *Dasein*» [27, с. 286].

Та же тема звучит в «Истоке художественного творения» (1936): «Действенность творения покоится в преобразовании несокрытости сущего, а это значит, в преобразовании несокрытости бытия» [18, с. 102]. «Истина как просветление сущего является поэтически» [18, с. 102].

Экзистенциально-преобразующая роль поэзии состоит в способности поэтического слова открывать истину: «Поэзия являет истину в сиянии того, что Платон в “Федре” называет *ekphainestaton*, “сияющим всего ярче”. Существом поэзии <...> пронизано всякое выведение существенного в непотаенность» [13, с. 238]. «Сущность поэзии есть учреждение истины» [18, с. 104].

Хайдеггер признает силу поэзии высказывать и дарить бытие: «Слово есть даритель присутствия, т. е. бытия, в котором нечто является как существующее» [29, с. 306] «Поэтизировать – это значит: позволять высказываться чистому зову присутствия как таковому» [22, с. 253].

43

Исследуя «поэтический логос», Хайдеггер не только акцентирует диалог между поэзией (*Dichten*) и мыслью (*Denken*), но даже отождествляет речь поэта и мыслителя. «Поэзия и мысль наиболее чистым образом тождественны друг другу» [25, с. 41].

Отмечая, что поэзия отличается такой же строгостью, как и самое внимательное философское мышление, Хайдеггер утверждает: «Поэзия – сестра философии» [19, с. 330]. «Всякая мысль есть поэзия, а всякая поэзия есть мысль. Обе принадлежат друг другу» [28, с. 273].

Со-принадлежность философии и поэзии указывает на их общий исток: «Поэзия и мысль служат тем предписанием, в которое издревле вписаны судьбы нашего исторического бытия <...> У их схождения древнее происхождение. Обе, поэзия и мысль <...> вверены таинству слова и тем самым родственно связаны друг с другом» [29, с. 312].

Подчеркивая «взаимопринадлежность поэзии и мысли» [29, с. 312], Хайдеггер пишет: «Мыслящий даёт слово бытию. Поэт именуется священное» [25, с. 41]. Это выражает тот факт, что мир в речи поэта становится миром, который *возвращается* к своему началу; миром, где любая вещь *оборачивается* (*umkehr*) при ее именовании ярким свидетельством своего истока.

44

Комментує *лінгвістический поворот* Хайдеггера, Бофре отмечает, что «возврат к поэтическому языку, к мифу, особенно возврат к той первоначальной речи о бытии, какой является поэма Парменида <...> углубляет вопрос о бытии в том виде, в каком он впервые ставится лишь в “Бытии и времени”» [3, с. 162].

В этом плане *обращение (Umkehrung)* к мифопоэтическому языку – необходимая часть исходного замысла Хайдеггера, который стремится *вернуться* к досократической форме вопрошания о бытии. Ведь именно досократики видели не только поэтическую сущность бытия, но и поэтическую сущность мысли.

Парменид говорит: «бытие и мышление суть одно». А поскольку для него *poesis* есть *poesis*, то лишь творческое, поэтическое мышление имманентно бытию; поэтическое мышление – связующее звено между бытием и сущим.

«Но, с другой стороны, – подчеркивает Бофре, – такое возвращение более радикальное, чем первое, и стремится в свою очередь, за пределами философии дойти до того, что “Введение в метафизику” называет “незапамятным единством языка поэзии и языка мысли”, – то, чего “Бытие и время” еще не достигает и что постепенно начинает появляться в лекционном курсе 1935 г. “Введение в метафизику” и в докладе “Исток художественного творения”» [3, с. 162-163].

45

Бофре полагает, что *поэтический язык* позволяет Хайдеггеру *по-новому тематизировать* проблему забвения бытия. *Осуществляя перевод категорий мышления (Denken) в поэтическую речь (Dichten), Хайдеггер обнаруживает прямую параллель между истиной и «непонятным мышлением».*

Например, Хайдеггер часто говорит об истине не как «соответствии» (*correspondence*) или «адекватности» (*adequatio*) определенному положению дел; а об истине как «незабываемом» (*a-lethea*), непотаенном, несокрытом; об истине как о том, что не кануло в Лету, реку забвения [12, § 44, с. 212-230; 18, с. 69; 20, с. 10-11].

В работе «О сущности истины» он отмечает: «Если мы греческое слово *alethea* переведем не словом *истина*, а словом *несокренность*, то этот перевод будет не только буквальным, но также будет содержать указание на то, чтобы переосмыслить привычное понятие истины в духе правильности высказывания и перенести назад к беспонятности обнаружения» [20, с. 17].

Наиболее ярко данная идея выражена в докладе «Учение Платона об истине» (1943), где Хайдеггер пишет: «Существо истины покоится в своем непотаенном начале». «Загадочные слова, – резюмирует Бофре. – Тем не менее, как раз именно они открывают место, где сближаются мышление и поэзия» [3, с. 164-165].

46

Таким образом, пристальное внимание к поэзии – это характерная черта самого способа философствования Хайдеггера. Он часто говорит о поэзии как о «другом начале» языка, мышления, истории; о другой возможности «быть», которую Европа породила еще в античности, но не реализовала.

Изучая античную мысль, Хайдеггер отмечает, что если бы Европа в основу своего идеала положила не аполлоновское (рациональное, созерцательное) начало, а дионисийское (стихийное, экстатическое) начало, то, возможно, история Западной цивилизации была бы совсем иной.

Уже Ницше показал возможность выбора европейской культурой *иной парадигмы*, истоки которой так же, как истоки первой, восходят к античности. Если Парменид задает основу рациональности, то Сократ, по Ницше, окончательно *поворачивает* историю Европы на этот путь. «Сократ – одна из точек *поворота* оси всемирной истории» [8, с. 74].

Хайдеггер, равно как и Ницше, напоминает о том, что такой путь – не единственный. Хайдеггер считает, что даже в пределах реального исторического континуума можно осуществить поворот, дать начало совершенно «другой истории».

47

Здесь можно увидеть третью призму проблемы *Kehre*, о которой говорить крайне сложно.

Многие исследователи связывают *поворот* в мышлении Хайдеггера с его политической позицией, полагая, что *Kehre* – результат серьезного кризиса, который пережил Хайдеггер как человек и философ, пребывая на посту ректора Фрайбургского университета в 1933-1934 годах.

Рассматривая творчество Хайдеггера, ученые ставят вопрос о том, было ли обращение Хайдеггера к национал-социализму случайным фактом его биографии, или же оно органично вытекает из его философии?

Действительно, мог ли Хайдеггер – один из самых глубоких и проницательных мыслителей XX века – не видеть последствий своего решения? Если мог – то почему пошел на такой шаг; а если не мог – то не является ли подобная слепота свидетельством фиктивности проекта фундаментальной онтологии?

В конце концов: как это событие в жизни Хайдеггера сочетается с подлинной экзистенцией, о которой он говорит в «Бытии и времени»? Расходится ли здесь «дело мысли» и «дело жизни»? Или они внутренне переплетены?

48

Грегори Фрид в книге «*Polemos* Хайдеггера: от бытия к политике» считает, что политическая мысль Хайдеггера органично вплетена в его творчество. Фрид отмечает, что Хайдеггер часто рассуждает о политике: интерпретация греческих понятий *polis*, *dike*, *polemos*; анализ онтологических условий бытия *Dasein*, бытия-с-другими и бытия-в-мире [38, с. 137].

В своих работах Хайдеггер постоянно затрагивает тему социального бытия, полагая, что полис – не просто город или государство, публичное пространство, а именно то место, где *Dasein* обретает свою временность и историчность. Полис – это место истории.

Хайдеггер пишет, что греки рассматривают справедливость (*dike*) как спор (*eris*). Обычно под справедливостью мы понимаем то, что помогает избежать споров. Но справедливость всегда – касается ли она конкретного человека или же общества в целом – утверждает себя через схватку, борьбу (*polemos*). В государстве это порождает партии, дебаты, полемику.

Полис – это *полемическое* бытие-с-другими [38, с. 140]. Полис – это порядок; но он не вечен. Поскольку противостояние порядка и хаоса носит онтологический характер, то «позицию Хайдеггера можно назвать апокалиптической» [38, с. 142], где откровение бытия раскрывается через «онтологическое переворачивание, *kata-strophe*» [38, с. 144].

Также Хайдеггер упоминает об «апокалиптическом человеке» как о том, кто дестабилизирует полис, чтобы возродить древний *polemos* с бытием. Такой человек всегда будет изгнанником, т. к. его уничтожает либо полис, либо бытие.

49

«Во время своего ректората Хайдеггер часто апеллирует к триаде поэта, мыслителя и политика как тех, кто, будучи сам вовлечен в *polemos*, может ввести в него других людей, народ в целом» [38, с. 147]. «Поэт приносит новый мир открытым в языке; мыслитель учреждает новый мир в мысли; политик охраняет этот мир в делах» [38, с. 148].

«Данная триада, – утверждает Фрид, – позволяет нам понять поворот Хайдеггера, с одной стороны, к Гельдерлину, а с другой стороны, к Гитлеру, а также предположить, что сам он некоторое время рассматривал себя в качестве среднего элемента триады» [38, с. 148].

Действительно, в 1930-1935 годы Хайдеггер живо интересуется поэзией Гельдерлина. В докладе «Гельдерлин и сущность поэзии» Хайдеггер называет его поэзию «словесным творчеством бытия» (*worthafte Stiftung des Sein*). Поэзия Гельдерлина – не просто речь, но то, откуда исходит бытие [см.: 15].

Позже в интервью журналу «Шпигель» (1966) Хайдеггер скажет: «Мое мышление находится в неразрывной связи с поэзией Гельдерлина». «Гельдерлин <...> поставил знак вопроса перед задачей немцев обрести свое историческое существо». «Для меня Гельдерлин – поэт, который указывает в будущее» [1, с. 247] [\* 9].

50

Не только Фрид, но и другие критики признают, что поворот Хайдеггера к поэтическому языку обусловлен пристальным интересом к творчеству Гельдерлина, которому философ уделяет значительное внимание.

Так, опираючись на штудії Хайдеггера о Гельдерліне, Морис Бланшо в статті «Речь “священного” у Гельдерліна» (із збірника «La Part du Feu»), которую он публикует до вихода «Письма о гуманизме», *предсказывает поворот онтологии Хайдеггера к поэтическому языку*, показывая, что такой поворот осуществляется посредством тематизации языка как *metalepica* [см.: 34, с. 115-122].

У Гельдерліна Хайдеггер заимствует ключевую идею своей «поэтической» философии: «поэт – тот смертный, в ком *поворачивается* время»; «поэт – то сущее, в ком время раскрывает свой дух (*Zeitgeist*), а бытие выражает свое временение» [\* 10].

Поэтому без осмысления известных слов Гельдерліна «поэтически живет человек на земле» (*dichterisch wohnt der Mensch*) [17, с. 295, с. 297], невозможно понять основные темы философии Хайдеггера, который верит, что «поэтическое бытие – это и есть *вот-бытие* в своей основе, подлинное *Da-sein*» [48, с. 184].

#### 51

Однако Фрид считает, что Хайдеггер интересуется Гельдерліном не только в плане эстетического и философского опыта. Такое внимание было обусловлено исторической ситуацией того времени [см.: 38, с. 153-154].

В 1929-1930 годы, когда мир страдает от глобального экономического и политического кризиса, Хайдеггер ставит вопрос о самоопределении нации: «кто мы?». При этом кризис Хайдеггер рассматривает как онтологический феномен, – т. е. как знак несостоятельности современного *Dasein* вынести открытость бытия, бросить ему вызов.

В поисках ответа на вопрос «кто мы?», Хайдеггер обращается к понятиям «общая история», «наследие», «традиция», «язык». Особое внимание он уделяет языку. По Хайдеггеру, язык – это не просто способ коммуникации, подручное средство, инструмент. Язык – это то, в чем человек живет; с помощью чего он себя обосновывает. Язык – это способ бытия *Dasein*.

Хайдеггер показывает, что судьба человека, языка и бытия отливаются в судьбу народа, нации. Соответственно, вопрос о самоидентификации личности или народа тесно связан с языком. Только благодаря языку народ является полисом, сообществом граждан, которое имеет собственную историю.

#### 52

Именно в этом контексте, – пишет Фрид, – Хайдеггер апеллирует к Гельдерліну, гению и бунтарю, которого он называет «поэтом германцев». Язык и особенно национальная поэзия превращается для Хайдеггера в *форму обоснования*. Немецкий язык – это фундамент, бытийное основание немецкого народа. Именно язык собирает народ в единое целое.

Здесь Хайдеггер напоминает, что *logos* этимологически означает не только слово или язык; *logos* – это собирание мысли в единство своего существа. Также Хайдеггер проводит параллель между *logos*'ом и *polemos*'ом. Именуя вещи, *logos* не только отделяет их друг от друга, но и соединяет их в качестве взаимоопределяющих. То же делает и *polemos*.

Внимание к родному языку, – считает Хайдеггер, – пробуждает дух немецкой нации. Поэтому в своей *Rektoratsrede* он подчеркивает роль языка и знания в деле самоопределения нации. Также Хайдеггер говорит о роли «вождя», «наставника» (*führer*), который – поставив для немцев задачу обновления *polemos*'а бытия – *перевернет* все германское бытие [38, с. 160].

Таким образом, по мнению Фрида, *Kehre* в творчестве Хайдеггера обусловлен не только обстоятельствами его личной биографии, судьбой или временем, но и его философией, взглядом на историю, язык, бытие.

#### 53

Аналогичную точку зрения излагает Ричард Рорти в книге «Случайность, ирония солидарность». Полемизируя с Юргеном Хабермасом, который оценивает *Kehre* как результат политической недалекости Хайдеггера, Рорти четко доказывает, что поворот имеет философскую, а не политическую природу.

В «Философском дискурсе о модерне» Хабермас пишет: «Я полагаю, что только преодолевая свое временное сближение с национал-социалистическим движением (еще в 1935 г. он характеризовал национал-социализм как внутреннюю истину и величие), Хайдеггер смог найти свой путь к поздней темпорализированной философии истока» [30, с. 165].

«Но, – возражает Рорти Хабермасу, – большая часть того, что Хайдеггер говорит в 1930<sup>е</sup> годы об истории Бытия, уже фигурировало в 1927 г. в его лекциях “Основные проблемы

феноменологии” и, вероятно, составило бы вторую часть “Бытия и времени”, если бы эта книга была когда-нибудь закончена. Даже если бы нацисты никогда не пришли к власти, даже если бы Хайдеггер никогда не мечтал стать *eminence grise* (серым кардиналом) Гитлера, мне кажется, этот *поворот* все равно бы случился» [11, с. 148].

54

Хотя Рорти, равно как и Фрид, полагает, что поворот Хайдеггера связан с главной задачей его философии, причины *Kehre* Рорти объясняет совершенно иначе:

«Хайдеггер скорее хотел видеть в метафизике фатальную судьбу Европы, чем просто отстраниться от нее. Но в то же время он хотел заявить, что метафизика, а, следовательно, и Европа, уже пришли к своему концу, ибо теперь метафизика исчерпала свои возможности» [11, с. 149].

«В “Бытии и времени” есть фраза, которая, я думаю, – пишет Рорти, – выражает его претензии как до, так и после *Kehre*: “Предельная задача философии – сохранить силу самых элементарных слов, в которых выражает себя *Dasein*”» [11, с. 150].

«В качестве первых кандидатов на “самые элементарные слова” Хайдеггер предлагает *Dasein, Sorge, Befindlichkeit* в том новом употреблении, которое он дает им в “Бытии и времени”. В течение *Kehre*, в ходе постепенного осознания того, что язык этой книги, ее трансцендентальные претензии сделали ее предметом критики, он предлагает вторую группу кандидатов: символические слова, использованные великими метафизиками прошлого, – такие, как *noein, physis, substantia*, переопределенные с целью показать, что все эти метафизики, вопреки видимости, пытались выразить смысл конечности *Dasein*» [11, с. 150]. «В поздний период слово *Dasein* замещается на “Европу” или “Запад” – персонификацию того места, где Бытие разыграло судьбу» [11, с. 151].

55

Таким образом, Рорти утверждает, что проект Хайдеггера является целостным и обращение немецкого философа к языку опосредовано не политическими пристрастиями, а постановкой и логикой развития исходной проблемы «Бытия и времени»:

«Раннего и позднего Хайдеггера связывает надежда найти словарь, который сохранил бы свою аутентичность» [11, с. 152]. «Подобный взгляд очень легко принять за *reductio ad absurdum* хайдеггеровского проекта. Но его привлекательные стороны становятся очевидными, если понять всю сложность проблемы, поставленной Хайдеггером: как преодолеть всю предшествующую теорию, не теоретизируя при этом» [11, с. 153-154].

Высоко оценивая замысел Хайдеггера, Рорти, однако, считает его утопичным:

«Хайдеггер был абсолютно прав, говоря, что поэзия показывает, чем может быть язык, если он не используется для конечных целей, но Хайдеггер ошибался, думая, что может существовать некая универсальная поэма – нечто, сочетающее в себе лучшие черты поэзии и философии, что находилось бы вне метафизики <...> Определение Хайдеггером “человека” как “поэмы бытия” было великой, но безнадежной попыткой спасти теорию, опозтизивав ее» [11, с. 158].

56

Критика хайдеггеровского возвращения к мифу, архаике и «мистике языка» представлена в книге Теодора Адорно «Жаргон подлинности». Он ставит под сомнение присущее Хайдеггеру отождествление архаичного с подлинным.

Адорно полагает, что хайдеггеровский призыв обратиться к изначальному мышлению и, тем самым, вернуться к более чистому взгляду на вещи, не нов для философии. Подобный призыв – это всего лишь разновидность идеи о том, что непосредственная интуиция дает более надежную опору для познания, чем опосредованные теорией логические построения.

«Формула хайдеггеровского успеха: иррациональность посреди рационального – вот тот климат, что царит на предприятии по производству подлинности» [33, с. 8]. Однако эта формула не решает проблему, т. к. радикальность вопроса, поставленного в «Бытии и времени», не соответствует традиционности ответа.

«Тривиальность простоты не может быть отнесена, как хотел Хайдеггер, к мысли, которая утратила бытие и не видит ценностей. Такая тривиальность исходит от мышления, которое вполне гармонирует с бытием и воспринимает себя как нечто выдающееся. Подобная

тривиальность есть признак упорядоченной мысли, и так получается даже с тем словом, от которого Хайдеггер, как он считает, ушел, а именно, – с абстракцией» [33, с. 51].

57

По мнению Адорно, язык, к которому апеллирует Хайдеггер, представляет не современную, а весьма далекую, прошлую, былую реальность. Поскольку язык описывает социальные отношения, процессы, явления, то, *воспевая архаический язык, на котором невозможно выразить современный опыт, Хайдеггер способствует стагнации философии, отказу от осмысления текущих проблем.*

Использование архаического языка также приводит к тому, что происходит отрыв слов от контекста. А поскольку такие слова, как *истина, дом бытия, просвет* теперь не наполнены эмпирическим содержанием, то они используются для любых целей: *от проповеди до рекламы.*

Сегодня архаический «недо-язык как супер-язык (*Unter-Sprache als Uber-Sprache*) <...> проникает в философию». «Будучи преисполненным претензий на глубокую человеческую вовлеченность в происходящее, этот язык, однако, стандартизирован точно так же, как и тот мир, который он публично отрицает» [33, с. 9].

В результате древность, уникальность, избранность поэтических тропов соединяются с массовостью и рыночным хождением. То же происходит и с философией Хайдеггера, которая, претендуя на избранность, тем не менее, имеет массовый успех, за которым часто стоит упрощение и даже искажение его нетривиальных идей.

58

Суммируя излагаемые высказывания в общую картину, отмечу, что западная критика совершенно по-разному оценивает роль *Kehre* в творчестве Хайдеггера. Здесь спектр оценок весьма широк.

Так, Гадамер в работах «Философская герменевтика» и «Пути Хайдеггера» считает, что *поворот не разделяет, а скорее соединяет различные этапы* развития философа – от «Бытия и времени» до поздних произведений. «Даже если Хайдеггер часто сворачивает в пути или движется по кругу, он всегда возвращается к самому себе, и, тем самым, идет дальше» [39, с. 236].

Хотя Гадамер признает, что «после того, как в “Бытии и времени” был поставлен вопрос и дано его предварительное рассмотрение, подвести все поздние работы Хайдеггера под единое основание уже невозможно» [5, с. 28], он акцентирует внимание на том, «как поздние произведения Хайдеггера развивают или комментируют положения ранних работ» [39, с. 236].

Транзитивный характер *Kehre* и взаимосвязь между ранним и поздним Хайдеггером отмечают также Дэвид Хоу в эссе «Хайдеггер и герменевтический поворот» [32, с. 275-302] и Фредерик Олафсон в статье «Целостность хайдеггеровского мышления» [9, с. 56-83].

59

Вернер Маркс в книге «Хайдеггер и традиция» признает, что *Kehre* отделяет раннего Хайдеггера от позднего. Но Маркс полагает, что «данный поворот не имеет решающего значения». «*Kehre* лишь придает ореол таинственности и поэтического мистицизма тому, что в “Бытии и времени” изложено четко и ясно» [52, с. 173-175].

Аналогично высказывается Рикер: «Герменевтика “я есть”, как она представлена в “Бытии и времени”, не претерпела коренного изменения в поздних работах Хайдеггера; она осталась верной той же самой идее о “ретроспективном и предвосхищающем” соотношении бытия с человеком» [10, с. 362]. Единственное «отличие позднего Хайдеггера от раннего состоит в следующем: “я” надлежит теперь искать свою подлинность не в свободе перед лицом смерти, а в *Gelassenheit*, даре поэтической жизни» [10, с. 362].

Близкую точку зрения занимает Пьер Бурдьё. В книге «Политическая онтология Мартина Хайдеггера» он отмечает: «Знаменитый поворот (*Kehre*) <...> описываемый то как радикальный разрыв, то как простое углубление, остается лишь завершением работы по интеграции системы» [4, с. 174].

По мнению Бурдьё, «Хайдеггер прав, говоря Ричардсону, что не отрицает ничего из своих ранних взглядов» [4, с. 176]. «Хайдеггер II просто превращает в метод практические – стилистические и эвристические – схемы Хайдеггера I» [4, с. 177].

60

Морис Бланшо в книзі «Бесконечный диалог», навпроти, надає *Kehre* дуже важний зміст. Бланшо бачить суть повороту в тому, що «язык, поворачиваясь к самому себе (*retourne sur le lui-meme*), скриває, утаює в своєму бутті те, що явлено» [35, с. 390].

Бланшо розглядає поняття «поворот» (*Kehre*) Хайдеггера в контексті «вечного повернення» (*Wiederkehr*) Ніцше. Він пише, що хайдеггерівський поворот є «обращение языка метафизики на самого себя, которое в конечном итоге ведет к ее преодолению, размыканию» [35, с. 390].

Однак найбільш експліцитно цю ідею розвиває Деррида, відзначаючи, що Хайдеггер повертається до мови саме тоді, коли починає підозрювати, що «западна метафізика як обмеження значення буття передбачає панство певної мовної форми» [7, с. 139].

Продумуючи таку мовну форму, Хайдеггер дуже уважливо і детально проводить подрив метафізики. Тому «уже в «Введенні в метафізику» Хайдеггер відмовився від проекту онтології і від самого цього слова» [7, с. 139]. «В роботі «К вопросу о бытии» він по тій же самій причині пише слово «бытие», підкреслюючи його хрестом (*kreuzweise Durchstreichung*)» [7, с. 140].

61

Вопрос о роли поворота в творчестве Хайдеггера позволяет нам обозначить три разных точки зрения на философию Хайдеггера в целом.

Одни исследователи акцентируют внимание на непрерывности в мышлении Хайдеггера. Это – позиция «правого хайдеггерианства» (Х. Г. Гадамер, В. Маркс, Ф. Олафсон, Г. Фрид, Ф. В. Херрманн). Другие – представители «левого хайдеггерианства» – подчеркивают разрыв и даже дискретность его воззрений (Й. Кокельманс, Г. Рапапорт, М. Бланшо). Третьи, «находящиеся в центре», отмечают, – не сглаживая, впрочем, двусмысленностей, – углубление или развитие главной линии в разных перспективах (П. Бурдые, О. Пёггелер, П. Рикер).

Соответственно, одни теоретики видят в *Kehre* нормативное развитие проекта «Бытия и времени». Другие говорят о «второй» философии Хайдеггера как об отказе от аналитики *Dasein* и фундаментальной онтологии. Третьи, с учетом всех нюансов, утверждают, что поздняя философия Хайдеггера является радикализацией исходного замысла.

Кроме того, есть промежуточные подходы, указывающие на разветвления проекта Хайдеггера, но признающие единство его основных посылок (В. Бимель, А. Гетманн-Зиферт, Ж. Ф. Маттей). Также существуют позиции, допускающие несколько поворотов (Ж. Бофре, Ж. Гронден, А. Розалес).

62

*Итак*, изучая поворот в творчестве Хайдеггера, можно выделить следующие аспекты:

1. поворот как переориентация с постановки вопроса о смысле бытия на вопрошание об истине бытия;
2. поворот как преодоление антропологизации бытия и углубление проблематики онтологического различия;
3. поворот как смена акцентов с «Бытия и времени» на «Время и бытие»;
4. поворот к мифопоэтическому языку;
5. поворот в биографии Хайдеггера, его вступление в национал-социалистическую партию.

Анализ данных аспектов показывает, что *поворот* имеет множество оттенков и нюансов. Многогранность поворота обусловлена тем, что человек связан не одной нитью с бытием, а целой сетью отношений, которые трудно подвести под общее понятие [\* 11]. Но если они – разные грани самого мышления Хайдеггера, то *Kehre* является *перманентным, нелокализуемым и неразрешимым*.

63

Поворот в мышлении Хайдеггера – одна из наиболее сложных и интригующих тем современной философии. Многие вопросы относительно времени, места, причин и следствий *Kehre* до сих пор не получили исчерпывающего разрешения.

Можно, конечно, заключить, – подобно тому, как поступают некоторые критики, – что *Kehre* в творчестве Хайдеггера *либо* происходит однажды, *либо* вовсе не имеет места. Однако

такое заключение не только упускает из виду все перипетии хайдеггеровской мысли. Оно игнорирует главное – то, что его мысль всегда в пути. Поэтому я оставляю вопрос открытым.

Это, впрочем, не значит, что я уклоняюсь от ответа. Скорее, я признаю определенную *перманентность* поворота в мышлении Хайдеггера. Поскольку *Kehre* имеет место на протяжении всего творчества Хайдеггера, то я считаю, что поворот работает против строгой дистинкции, которая разделяет раннего и позднего Хайдеггера.

Принимая во внимание *неразрешимость* фигуры поворота в философии Хайдеггера, я также полагаю, что *Kehre* смещает привычный хронологический смысл того, что называют развитием интеллектуальной мысли и дезавуирует то, что исследователи традиционно относят к эволюции хайдеггеровского мышления.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Иногда слово *Kehre* переводят более сильными терминами: *переворот* или *обращение*. Так, Д. Зинн отмечает, что в «Лекционном курсе зимнего семестра 1937-1938 года» Хайдеггер, наряду со словом *поворот* (*Kehre*) использует также *переворот* (*Bekehrung*) [60, с. 83]. К. Лёвит находит, что *Kehre* часто встречается в теологических текстах Хайдеггера, где упоминается религиозное *обращение* (*Umkehr*) [54, с. 48-79].

\* 2. Девид Хоу называет это «герменевтическим поворотом» [см.: 32, с. 275-302].

\* 3. Хотя Хайдеггер признает *Kehre* в своей мысли, но он никогда не отвергает «Бытие и время».

Да, на первый взгляд, поздняя философия Хайдеггера свидетельствует об отходе от трех базовых тем «Бытия и времени»: 1) отход от фундаментальной онтологии как основной предметной области философии; 2) отход от феноменологии как ее метода; 3) отход от герменевтики как формы осуществления философской рефлексии.

Однако такой отход определяется перспективой, открывшейся перед Хайдеггером в ходе размышления над проблемами, поставленными в «Бытии и времени». Соответственно, «Бытие и время» остается *terminus a quo*, исходным пунктом дальнейшего рассуждения.

\* 4. Эта идея четко представлена уже в «Лекционном курсе зимнего семестра 1937-1938 года», где Хайдеггер отмечает: «Чем исходнее вопрошает философская мысль, – т. е. чем больше она приближается к тому, что изначально мыслилось в философии, – тем неизбежнее она должна двигаться внутри *поворота*, тогда этот *поворот* сущностно принадлежит к тому, что вызывает к собственно философскому размышлению – *Бытие как событие* (*das Sein als Ereignis*)» [43, с. 47].

\* 5. Так, в работе «На пути к языку» Хайдеггер пишет, что «начиная с 1921 года, особенно с лекции “Выражение и явление” и до последнего времени, он исследует проблему отношения языка и бытия. Кроме того, книга “Бытие и время” также сосредоточена на этой проблеме» [16, с. 85, с. 86].

\* 6. Впрочем, об экзистенциальном измерении языка Хайдеггер упоминает и в поздних работах «Поворот» и «Путь к языку»: «Язык никогда не есть просто выражение мысли, чувства и желания. Язык – то исходное измерение, внутри которого человеческое существо впервые только и оказывается в состоянии отозваться на бытие и его зов» [24, с. 254]. «Дар речи – это не какая-то *одна* из человеческих способностей, рядом с многими другими. Дар речи отличает человека, только и делая его человеком. Этой чертой очерчено его существо» [28, с. 259]. «Сущность человека покоится в языке» [28, с. 259].

\* 7. Слово *Umkehr* Хайдеггер часто использует как перевод греческого *metanoia*.

\* 8. Хайдеггер стремится к созданию новой философии языка (*Sprachphilosophie*). Этот проект предполагает: 1) демонтаж традиционной метафизической концептуальности; 2) отказ от «однозначности» и «усеченности» понятия, термина, категории; 3) возврат к слову, его этимологии, многозначности, поэтике, синкретичности, – т. е. к его собственно до-логическому и до-метафизическому содержанию.

\* 9. Многие немецкоязычные поэты и критики (Р. М. Рильке, В. Беньямин, М. Коммерель) относят Гёльдерлина к «поэтам-вождям», утверждая, что его поэзия наполнена «германским силовым потоком». В XX веке Гёльдерлин с его мечтой о новом бытии становится для немцев, независимо от их политических взглядов, той фигурой, с которой они себя идентифицируют [см. также: 23, с. 206, с. 207].



- \* 10. В поеме «Мнемозина» Гельдерлин пишет:  
«Не все им подвластно, небожителям.  
Смертные ближе к бездне. И потому ими  
Свершается поворот».

См. также стихотворение Гельдерлина «*Der Zeitgeist*» и комментарий к нему Хайдеггера.

\* 11. Поскольку Хайдеггер часто противопоставляет мозаичную мысль – систематической, то, возможно, *Kehre* репрезентирует принцип «многосложного мышления» (*mehrfaltiges Denken*). Раздробленность мысли о повороте очень близка той идее, откуда она исходит. Разве *Kehre* – не образ рассеяния или множественности? Разве *Kehre* – не одно из наиболее последовательных применений философии *Zerstreuung*'а?

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с Мартином Хайдеггером 23 сентября 1966 г.: «Только Бог может еще нас спасти»; [пер. с нем. И. Д. Рожанский] // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991. – С. 233-250.
2. Бимель В. Мартин Хайдеггер / В. Бимель; [пер. с нем. А. С. Верников]. – Екатеринбург: Урал Ltd., 1998. – 270 с.
3. Бофре Ж. Путь Хайдеггера // Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером / Ж. Бофре; [пер. с франц. В. Ю. Быстров]. – В 4 т. – Т. 4. Путь Хайдеггера. – СПб.: Владимир Даль, 2009. – С. 145-181.
4. Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера / П. Бурдые; [пер. с франц. А. Т. Бикбов, Т. В. Анисимова]. – М.: Праксис, 2003. – 272 с.
5. Гадамер Х. Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего периода творчества / Х. Г. Гадамер; [пер. с нем. А. В. Лаврухин]. – Мн.: ПроPILEI, 2007. – 240 с.
6. Гронден Ж. Поворот в мышлении Мартина Хайдеггера / Ж. Гронден; [пер. с франц. А. Шурбелев]. – СПб.: Владимир Даль, Русский мир, 2011. – 256 с.
7. Деррида Ж. О грамматики / Ж. Деррида; [пер. с франц. Н. С. Автономова]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
8. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения / Ф. Ницше; [пер. с нем. Р. В. Грищенков]. – СПб.: Кристалл, 1998. – В 2 т. – Т. 1. – С. 7-116.
9. Олафсон Ф. Целостность хайдеггеровского мышления / Ф. Олафсон // Мартин Хайдеггер: [сборник статей] / [сост. и пер. Д. Ю. Дорофеев]. – СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2004. – С. 56-83.
10. Рикер П. Хайдеггер и проблема субъекта // Рикер П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / П. Рикер; [пер. с фр. И. Сергеева]. – М.: Медиум, 1995. – С. 344-362.
11. Рорти Р. Самосозидание и причастность: Пруст, Ницше и Хайдеггер // Рорти Р. Случайность, ирония, солидарность / Р. Рорти; [пер. с англ. И. В. Хестанова, Р. З. Хестанов]. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – С. 130-160.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
13. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – С. 221-238.
14. Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – С. 391-406.
15. Хайдеггер М. Гельдерлин и сущность поэзии / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. В. Чусов] // Логос. – 1991. – № 1. – С. 37-47.
16. Хайдеггер М. Дорогою до мови / М. Гайдеггер; [пер. з нім. В. Кам'янець]. – Л.: Літопис, 2007. – 232 с.
17. Хайдеггер М. Жительствование человека // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. В. Михайлов]. – М.: Гнозис, 1993. – С. 295-300.
18. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. В. Михайлов]. – М.: Гнозис, 1993. – С. 47-116.

19. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – С. 327-345.
20. Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества / М. Хайдеггер; [пер. с нем. З. Н. Зайцева]. – М.: Высшая школа, 1991. – С. 10-27.
21. Хайдеггер М. О сущности основания // Хайдеггер М. Что такое метафизика? / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Академический проект, 2007. – С. 172-228.
22. Хайдеггер М. Отсутствие святых имен // Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи / М. Хайдеггер; [пер. с нем. Е. Ю. Сиверцев]. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 251-255.
23. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – С. 192-220.
24. Хайдеггер М. Поворот // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – С. 253-259.
25. Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – С. 36-41.
26. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – С. 177-192.
27. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер; [пер. с нем. Е. Борисов]. – Томск: Водолей, 1998. – 384 с.
28. Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – С. 259-273.
29. Хайдеггер М. Слово // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – С. 302-312.
30. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас; [пер. с нем. М. М. Беляева и др.] – М.: Весь мир, 2003. – 416 с.
31. Херрманн Ф. В. Фундаментальная онтология языка / Ф. В. Херрманн; [пер. с нем. И. Н. Инишев]. – Мн.: Пропилеи, 2001. – 168 с.
32. Хоу Д. К. Хайдеггер и герменевтический поворот / Д. К. Хоу // Мартин Хайдеггер: [сборник статей] / [сост. и пер. Д. Ю. Дорофеев]. – СПб.: Русский христианский гуманитарный институт, 2004. – С. 275-302.
33. Adorno T. The Jargon of Authenticity / T. Adorno; [transl. by Knut Tarnowsky and Frederik Wills]. – Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1973. – 203 p.
34. Blanchot M. La Part du Feu / M Blanchot. – Paris: Gallimard, 1988. – 211 p.
35. Blanchot M. L'entretien infini / M Blanchot. – Paris: Gallimard, 1969. – 416 p.
36. Beaufret J. Douze questions poses a Jean Beaufret a propos de Martin Heidegger / J. Beaufret. – Paris: Minuit, 1983. – 231 p.
37. Derrida J. Differance // Derrida J. Margins of Philosophy / J. Derrida; [transl. by Alan Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 1127.
38. Fried G. Heidegger's *Polemos*: from Being to Politics / G. Fried. – New Haven: Yale University Press, 2000. – X + 319 p.
39. Gadamer H. G. Philosophical Hermeneutics / H. G. Gadamer; [ed. and transl. by David E. Linge]. – Berkley, California: University of California Press, 1977. – 492 p.
40. Gethmann-Siefert A. Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heidegger. – Freiburg – Munchen: Carl Hanser, 1974. – 138 s.
41. Haar M. Le Tournant de la detresse Martin Heidegger / M. Haar. – Paris: Minuit, 1983. – 172 p.
42. Heidegger M. Beitrage zur Philosophie. Vom Ereignis / M. Heidegger; [hrsg. von F. W. Herrmann]. – Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1994. – 526 s.
43. Heidegger M. Grundfragen der Philosophie / M. Heidegger. – Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1969.
44. Heidegger M. The Metaphysical Foundations of Logic / M. Heidegger; [transl. by Michael Heim]. – Bloomington: Indiana University Press, 1984. – 221 p.

45. Heidegger M. Holzwege / M. Heidegger . – Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1972. – 345 s.
46. Heidegger M. Identitat und Differenz / M. Heidegger. – Pfullingen: Günter Neske, 1975. – 76 s.
47. Heidegger M. Letter to Richardson / M. Heidegger // Richardson W. J. Heidegger: Through Phenomenology to Thought. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1963. – P. XI-XXIII.
48. Heidegger M. Vortrage und Aufsätze / M. Heidegger. – Pfullingen: Günter Neske, 1961. – 283 s.
49. Heidegger M. Protokoll zu einem Seminar über Vortrag «Zeit und Sein» / M. Heidegger // In: «Zur Sache des Denkens». – Tübingen: Max Niemeyer, 1969. – S. 28-59.
50. Herrmann F. W. Nachwort des Herausgebers // Heidegger M. Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis / M. Heidegger; [Hrsg. von F. W. Herrmann]. – Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1994. – S. 511-521.
51. Kockelmans J. J. Editor's Preface // In: «On Heidegger and Language» / J. J. Kockelmans; [ed. Josef J. Kockelmans]. – Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1972. – P. I-XVII.
52. Marx W. Heidegger and the Tradition / W. Marx; [transl. by T. Kisiel and M. Grene]. – Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1971. – 342 p.
53. Mattei J. F. La métaphysique à la limite / J. F. Mattei. – Paris: Gallimard, 1983. – 292 p.
54. Löwith K. Heidegger's *Kehre* / K. Löwith // Die neue Rundschau. – 1951. – № 62. – S. 48-79.
55. Pöggeler O. Martin Heidegger: *Zeit und Sein* / O. Pöggeler, F. Hogemann // Grundprobleme der großen Philosophen. – Bd. 5. Philosophie der Gegenwart. – Göttingen, 1982. – S. 48-86.
56. Rapaport H. Heidegger & Derrida. Reflections on Time and Language / H. Rapaport. – Lincoln: University of Nebraska Press, 1989. – 293 p.
57. Richardson W. J. Heidegger: Through Phenomenology to Thought / W. J. Richardson. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1963. – XXIII + 764 p.
58. Rosales A. Zum Problem der *Kehre* im Denken Heidegger's / A. Rosales // Zeitschrift für philosophische Forschung. – 1984. – № 38. – S. 241-262.
59. Sheehan T. Heidegger's Philosophy of Mind / T. Sheehan // In: «Contemporary Philosophy»; [ed. G. Følstad]. – The Hague: Martinus Nijhoff, 1983. – P. 293-316.
60. Sinn D. Heidegger's Spätphilosophie / D. Sinn // Philosophische Rundschau. – 1967. – № 14. – S. 80-176.
61. Weizsäcker C. F. Der Garten des Menschlichen / C. F. Weizsäcker. – München: Carl Hanser, 1977. – 407 s.

УДК 16 : 340

Тягло А. В.

Харьковский национальный университет внутренних дел

## К ОЦЕНКЕ ЮРИДИЧЕСКОГО АРГУМЕНТА

Обсуждается ряд формул, с помощью которых, зная структуру, исходные вероятности резонансов и сил связей внутри аргумента, можно вычислить вероятность его вывода, т. е. его силу *ex datis*. Хотя некие основания для установления таких исходных данных, в том числе и в случае юридического аргумента, найдены, однако в нетривиальных ситуациях они не позволяют определить точные численные значения. Это создает принципиальную трудность на пути количественной оценки силы аргумента, в особенности в рамках проекта полного электронного правосудия.

**Ключевые слова:** неформальная логика, логическая вероятность, юридический аргумент, электронное правосудие.

Обговорено низку формул, з допомогою яких, знаючи структуру, вихідні ймовірності резонансів та сили зв'язків всередині аргументу, можна обрахувати ймовірність його висновку, тобто його силу *ex datis*. Хоча певні підстави для встановлення таких вихідних даних, в тому числі й у випадку юридичного аргументу, знайдені, проте у нетривиальних ситуаціях вони не дозволяють визначити точні числові

значення. Це створює принципове утруднення на шляху кількісної оцінки сили аргументу, особливо в рамках проекту довершеного електронного правосуддя.

**Ключові слова:** неформальна логіка, логічна ймовірність, юридичний аргумент, електронне правосуддя.

Some formulas by means of which given structure, initial reason's probabilities and strengths of an argument's internal links it is possible to calculate probability of the argument claim, i.e. its strength ex datis, are discussed. When some grounds to assign these initial data are found, including case of a legal argument, in non-trivial situations they do not permit to assign accurate numerical values. This creates principal obstacle for the quantitative evaluation of argument strength especially in frame of complete electronic justice project.

**Key words:** informal logic, logic probability, legal argument, electronic justice.

## I

Мишелю Монтеню, получившему юридическое образование и имевшему богатую практику, принадлежит весьма любопытное свидетельство: «Мне рассказывали об одном судье, что когда он наталкивался на какой-нибудь... вопрос, по которому существует несколько различных мнений, то делал следующую пометку на полях своей книги: “по-приятельски”. Это значило, что истина так темна и спорна, что в подобных случаях он мог решить дело в пользу любой из спорящих сторон. Он считал, что только из-за недостаточного остроумия и учености он не во всех случаях мог сделать свою пометку “по-приятельски”...» [1, с. 514]. Хотя с тех пор прошло более четырех веков, кто возьмет на себя смелость утверждать, что ситуация существенно изменилась... в лучшую сторону?! Но даже если такие люди и найдутся, то вряд ли кто-то из них станет отрицать категорически, что все же иногда следственные версии выдвигаются, судебные решения принимаются на основании не безусловно истинных, а лишь более-менее правдоподобных сведений.

А хорошо осведомленные оптимисты согласятся, что во всех полях социального пространства и сегодня реальны многочисленные ситуации, когда не удастся избежать операций с правдоподобными высказываниями, логические значения которых тут-и-теперь наверное не известны – вследствие ограниченности доступной информации, дефицита времени или иных ресурсов, несовершенства органов чувств или разума земного человека в конце концов. В поле права такие ситуации естественны, во-первых, на стадии досудебного расследования правонарушений, особенно в начале, когда в нетривиальных случаях сведения обычно неполны, неточны или даже противоречивы, предоставляя основания для выдвижения множества различных версий, в том числе и взаимно исключающих друг друга; во-вторых, на стадии судопроизводства, когда принятию окончательного судебного решения предшествует противоборство сторон обвинения и защиты, каждая из которых выдвигает свои «верные доказательства и аргументы», подлежащие, однако, «взвешиванию на весах Фемиды».

Правдоподобные высказывания, в частности юридические доказательства, в процессе последующей проверки, иногда весьма сложной и длительной, могут оказаться как истинными, так и ложными. Но тут-и-теперь правдоподобное высказывание тем более заслуживает доверия, чем более «близким к истине» оно признается: эта «близость к истине» и, соответственно, степень доверия фиксируется величиной его логической вероятности [\* 1]. Считается, что вероятность безусловно истинного высказывания максимальна и равна 1; безусловно ложного – минимальна и равна 0; логическая вероятность высказывания, логическое значение которого наверное не известно, лежит в пределах от 0 до 1.

Версия или решение, являющееся выводом построенного на правдоподобных высказываниях аргумента, тоже правдоподобно. От чего зависит и как определяется его логическая вероятность?

В поисках ответа на этот вопрос следует, прежде всего, зафиксировать понятие аргумента как оно используется в современной «науке рассуждать» благодаря С. Тулмину: аргумент, в смысле «цепь рассуждения» («train of reasoning»), это последовательность взаимосвязанных высказываний – утверждений (claims) и резонов (reasons), которые определяют содержание и силу позиции, отстаиваемой конкретным оратором [4, p. 13].

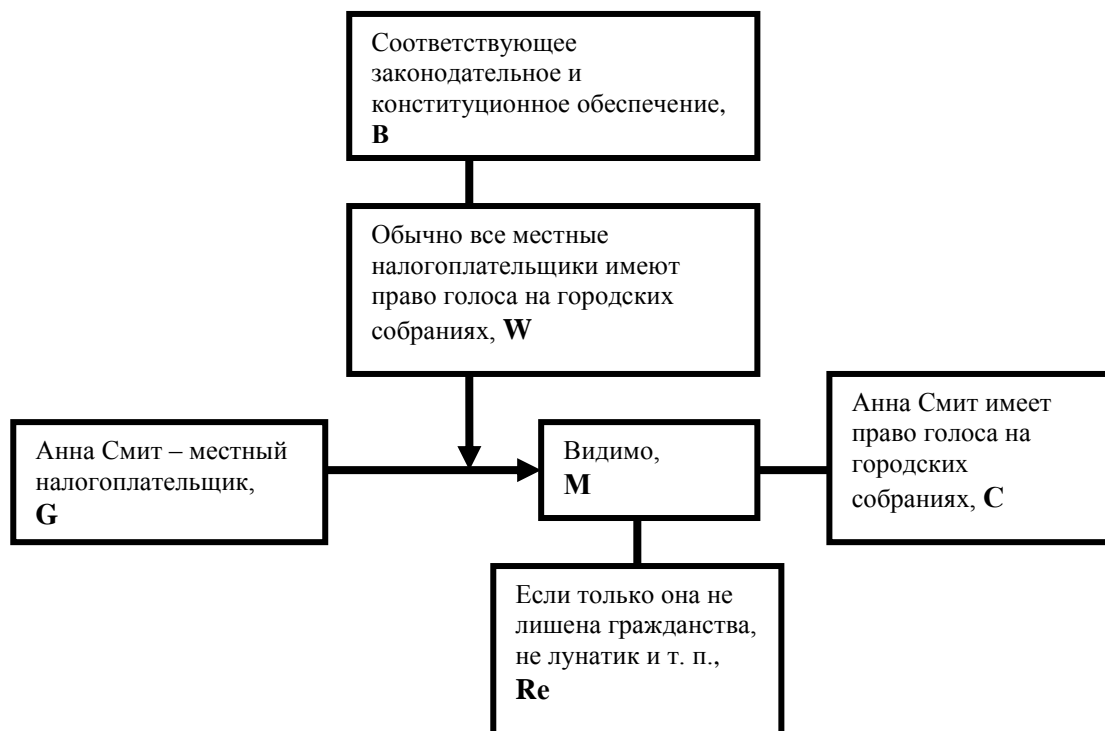


Рис. 1

В общем случае основными составляющими полностью сформулированного аргумента суть: утверждения (claims), включая итоговый вывод, или «точку прибытия» всего рассуждения; основания (grounds); правила и инструменты построения аргумента (warrants); поддержка (backing); модальные характеристики (modal qualifications); возможные возражения (rebuttals). Схема простого аргумента со всеми указанными составляющими приведена на рис. 1 (см. подробнее [4, р. 25-27, 76-77]).

Принципиально важно следующее: всякий аргумент, за исключением правильного демонстративного с безусловно истинными резонами, открыт для возражений. Такие возражения в отдельных случаях могут быть весьма маловероятными и трудно предсказуемыми, однако мы в состоянии рационально оценить рассматриваемые аргументы в полной мере только тогда, когда поймем, при каких обстоятельствах они могут утратить надежность. В конце концов, только ясно рассмотрев маловероятные возражения, мы получим право пренебречь ими на практике [4, р. 27].

В поле права, принимая во внимание существенную соревновательность юридических процессов, учет обоюдных возражений является необходимым моментом реализации принципа равенства сторон перед законом и судом. «Структура судопроизводства предусматривает систематическое высказывание возражений. Юристы сторон всегда готовы выдвигать возражения. Возражения против каждого утверждения другой стороны вносятся в официальный протокол, чтобы апелляционный суд, как и суд первой инстанции, включая судью и присяжных, имел возможность их учесть. Присяжные свои возражения не оглашают. Если достигается единогласное решение, о неудачных контраргументах в комнате присяжных мы обычно не узнаем. Мы узнаем о подлинных столкновениях только когда присяжные не в состоянии достичь консенсуса. Судья принимает решение сам, без жюри. Перед этим он должен зафиксировать преимущества и слабости позиции каждой стороны. Не является необычным, что такой двусторонний итог, либо «взвешенный счет» (“balanced account”), судья включает в протокол...», – так специалисты описывают актуальные для данного исследования особенности суда присяжных [4, р. 223]. Из сказанного нетрудно понять, что среди допустимых возражений важными оказываются контраргументы. Собственно, на основании оценки и сравнения всего сложного аргумента, например с выводом «Не виновен», с соответствующим контраргументом и приходят к рациональному решению присяжные, судья.

Таким образом, логическая вероятность вывода зависит, по Тулмину, от системы резонов pro и contra (**G, B, Re**), правил и инструментов их соединения в построенном для обоснования конкретного вывода аргументе (**W**). Вероятность (итогового) вывода определяет силу всего (сложного) аргумента. Всесторонняя оценка силы аргумента невозможна без учета возражений, в частности контраргумента.

## II

Известны модальные характеристики разного рода, которые фиксируют силу аргумента в качественных терминах (например, «почти точно», «вероятно», «маловероятно» и т. д.). А как найти численное значение логической вероятности итогового вывода аргумента, то есть вычислить его силу? Одна из первых обстоятельных попыток решения этой проблемы в начале XX века была предпринята Дж. М. Кейнсом [5], позднее ею занимался Р. Карнап [6; 7]. На протяжении последних двух десятилетий появился ряд работ, среди которых внимание привлекает исследование канадца Дж. Блэка [8]. Оно было стимулировано дискуссиями на конференции Международного общества изучения аргументации (ISSA), состоявшейся в 1990 году в Амстердаме.

Дж. Блэк предложил практикательные формулы для нахождения силы ряда элементарных аргументов: с одним резонем, сериального (serial argument), со связанными резонами (linked argument) и с независимыми (convergent argument). Их современные диаграммы приведены на рис. 2. Согласно найденным Дж. Блэком формулам, сила аргумента рассчитывается по изначально известным, или «заданным», вероятностям резонов  $P(R_i)$  и силам связей между отдельными резонами или их связками и поддерживаемым ими выводом. Так, для аргумента с одним резонем было предложено (ради удобства использованы немного измененные, по сравнению с оригинальной работой Блэка, обозначения):

$$P(C/R) = P(R) \times p(C/R).$$

В этой формуле величина  $p(C/R)$  фиксирует силу, с которой резон поддерживает вывод, то есть силу логической связи между **R** и **C**. По определению  $0 \leq p(C/R) \leq 1$ .

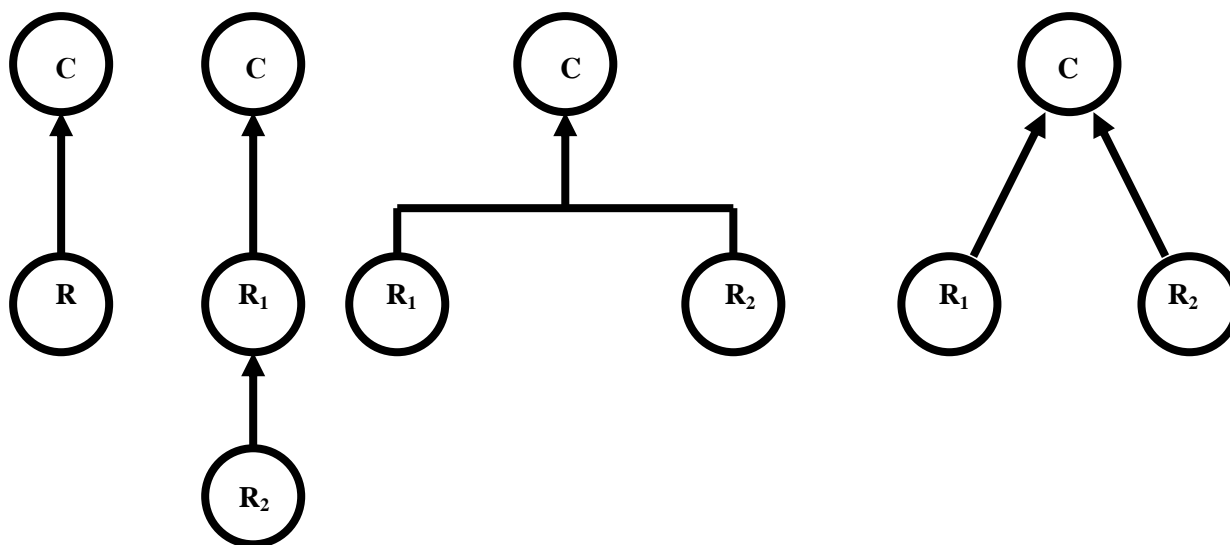


Рис. 2

Для сериального аргумента с двумя резонами, которые можно понимать, в духе Тулмина, как **G** и **B**:

$$P(C/R_1R_2) = P(R_2) \times p(R_1/R_2) \times p(C/R_1).$$

Для аргумента с двумя независимыми резонами:

$$P(C/R_1;R_2) = P(C/R_1) + P(C/R_2) - P(C/R_1) \times P(C/R_2).$$

Наконец, для связанного аргумента:

$$P(C/R_1\&R_2) = P(C/R_1) \times P(C/R_2) \times p(C/R_1\&R_2).$$

Обобщение этих простых формул для большего числа резонов не составляет большой трудности (кроме [8], см., напр., [9; 10]). Но сейчас более важно отметить, что Дж. Блэк предложил способы учета не только поддерживающих данный вывод **C** резонов, но и

возможных возражений, направленных либо на вывод  $C$ , либо на связи между составляющими аргумента [8, р. 25-26].

Пусть относительно вывода  $C$ , поддерживаемого резонансом  $R_1$ , выдвинуто возражение – контррезонанс  $R_2$ . Тогда вероятность вывода и, соответственно, силы всего «родного» ему аргумента должна измениться. Ее значение, по Блэку, задается формулой:

$$P(C/R_1 \setminus R_2) = P(C/R_1) - P(C/R_1) \times P(\neg C/R_2).$$

Легко видеть, что величина  $P(\neg C/R_2)$  имеет смысл вероятности контрвывода  $\neg C$ , поддерживаемого контррезонансом  $R_2$ . Взятые вместе  $\neg C$  и  $R_2$  составляют соответствующий контраргумент. Диаграммы исходного аргумента и контраргумента представлены на рис. 3. Тут связь между выводом  $C$  и контррезонансом  $R_2$  изображена пунктиром, как и связь между  $\neg C$  и  $R_1$ .

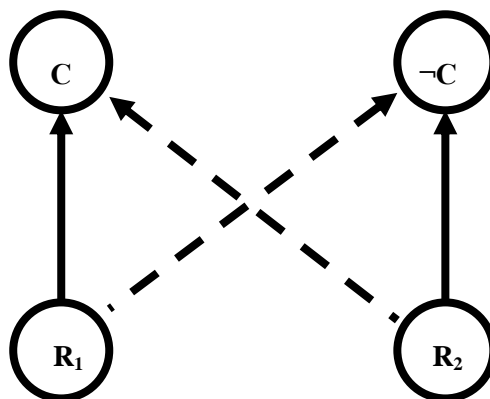


Рис. 3

Проиллюстрируем сказанное на примере.

Юристы стороны обвинения собрали некоторую доказательную базу  $G$ , из которой дедуцировали виновность подсудимого: вероятность их вывода  $P(C/G) = 0,9$ . Но адвокат подсудимого в последний момент нашел человека, который засвидетельствовал алиби подсудимого, то есть привел контррезонанс  $R$  с вероятностью  $P(R)$ . Как будет изменяться сила аргумента обвинения при варьировании  $P(R)$ ?

Поскольку  $P(\neg C/R) = P(R) \times p(\neg C/R) = P(R)$ , то получим:

$P(R)$	$P(C/G \setminus R)$	$P(\neg C/R \setminus G)$	$P(C/G \setminus R) : P(\neg C/R \setminus G)$	$P_N(C/G \setminus R)$
1	0	0,1	0 : 1	0
0,9	0,09	0,09	1 : 1	0,5
0,8	0,18	0,08	2,25 : 1	0,69
0,5	0,45	0,05	9 : 1	0,9
0,4	0,54	0,04	13,5 : 1	0,93
0,1	0,81	0,01	81 : 1	0,99

Из приведенной таблицы вытекает, во-первых, что имея вновь рассчитанные аргумент и контраргумент, следует находить относительно их «взвешенный счет», как это делает судья, сопоставляя все «за» и «против» некоторого приговора. Иначе говоря, силы аргумента и контраргумента нужно брать не сами по себе, а во взаимном сравнении. В самом деле, когда оказывается, как в первой строке таблицы,  $P(\neg C/R \setminus G) = 0,1$ , это вовсе не означает, что контраргумент слабый, ведь соответствующий ему аргумент вообще лишен силы! В сравнении с ним надлежащим образом «взвешенная», или нормализованная, сила контраргумента  $P_N(\neg C/R \setminus G)$  принимает максимально возможное значение [\* 2]. И это естественно, поскольку наличие истинного высказывания об алиби подсудимого гарантирует истинность вывода «Не виновен» и оправдательного приговора (по крайней мере, если придерживаются норм права и не фальсифицируют фактические данные). Когда расчет сил аргумента и контраргумента дает для обоих по 0,09, это означает только то, что их вероятности равны и с учетом нормализации составляют 0,5 каждая ex datis.

Во-вторых, приведение контррезона с  $P(R) = 0,5$  не изменяет силу исходного аргумента. Это понять не трудно, поскольку такой  $R$  естественно истолковывается как скрытое заявление «Я не могу отдать преимущество ни одной из альтернатив» или вообще «Я ничего не знаю». То есть такие резоны сохраняют status quo.

В-третьих, каким бы парадоксом это не казалось, слабые контррезоны с  $P(R) < 0,5$  не ослабляют, а усиливают аргумент. Смысл этого «парадокса» кроется в том, слабый контррезон подпитывает сомнения в истинности контраргумента и поэтому не вредит аргументу. Недаром еще древнеримские юристы утверждали: «Argumentum ponderantur, non numerantur»!

Таким образом, сегодня известен ряд формул, с помощью которых, зная структуру, исходные вероятности высказываний-резонансов и сил связей внутри аргумента, можно вычислить вероятность его вывода, то есть его силу ex datis. Найденные формулы еще дискутируются, уточняются, обобщаются и т. п., но проблема оценки аргумента этим далеко не исчерпывается.

### III

Существенной составляющей проблемы количественной оценки силы аргумента оказывается установление, во-первых, значений вероятностей исходных резонансов, без знания которых нельзя рассчитать ни вероятности выводных резонансов (промежуточных утверждений), ни вероятности конечного вывода; во-вторых, сил связей между отдельными исходными резонансами или их связками с выводными резонансами или с окончательным выводом. Дж. М. Кейнс вообще считал установление исходных данных делом интуиции [5; 7, с. 82]. С ним можно не соглашаться, однако общепринятые рациональные алгоритмы решения этих задач до сих пор не найдены.

Некоторым подспорьем тут служит принцип индифферентности, предложенный еще Дж. Бернулли и П. Лапласом. Согласно этому принципу возможным альтернативам приписываются равные вероятности тогда и только тогда, когда нет оснований отдать предпочтение ни одной из них (под возможностями, вообще говоря, можно понимать проявления как объективной, так и «субъективной» реальности, в частности резоны и связи между ними). Однако принцип индифферентности неоднократно подвергался критике: если он и имеет силу, то только в простых симметричных ситуациях для сравнимых альтернатив [5, р. 44-69; 7, с. 47-58, 82].

Возможные способы рационального установления исходных вероятностей резонансов и сил связей внутри аргумента связей должны учитывать их природу.

Резоны по природе можно разделить на две основные категории: нормативные – те, что относятся к «миру должного», и дескриптивные, или фактические данные о «мире сущего» (factual data). К нормативным резонам относятся, например, нормы материального права (они могут входить, если вспомнить Тулмина, в  $B$ ). Нормы юридического процесса скорее входят в состав  $W$ , то есть в совокупности правил и инструментов построения аргумента: они не являются его резонами и поэтому сейчас не рассматриваются.

Множество дескриптивных резонансов охватывает, вообще говоря, все накопленные человечеством знания о событиях и процессах Вселенной. В поле права дескриптивные резоны, или доказательства, существуют как высказывания-показания потерпевшего, подозреваемого, свидетеля и т. п. Далее целесообразно указать те требования, которые могут помочь при определении вероятности резонансов обоих вышеуказанных категорий.

Сильными нормативными резонами могут быть признаны лишь те, которые правильно истолкованы и использованы в своей области определения. Относительно последнего можно сослаться на аналогию с требованиями нового Уголовного процессуального кодекса Украины (далее УПК) к его нормам: в ст. 4 определяется действие процессуальных норм в пространстве, а ст. 5 – во времени, в ст. 6 – с учетом круга лиц [11, с. 6-7].

Сильными дескриптивными резонами с точки зрения логики могут быть признаны те, которые отвечают требованиям релевантности поддерживаемому выводу, истинности, существенности, полноты. В поле права дескриптивные резоны, или доказательства, должны быть надлежащими, допустимыми, достоверными. Кроме того, согласно ст. 94<sup>1</sup> УПК совокупность собранных по делу доказательств должна отвечать требованию «достаточности и взаимосвязи для принятия соответствующего процессуального решения» [11, с. 50-51].

Компаративный анализ требований к чисто логическим и юридическим резонам требует отдельного обстоятельного исследования, поэтому сейчас ограничусь краткими



предварительными замечаниями. Юридическое требование надлежащего характера доказательства представляется родственным логическому требованию релевантности резона, дополненному учетом его согласованности с другими резонами касательно «достоверности или недостоверности, возможности или невозможности использования» [11, с. 47].

Понятие достоверности доказательства в действующем УПК не эксплицировано. Принимая во внимание, что «ни одно доказательство не имеет заранее установленной силы» и т. п., по крайней мере до окончания суда и объявления приговора достоверное доказательство не может быть признано истинным. Выскажу мнение, что признание достоверности юридического доказательства означает его высокую вероятность, правдоподобность.

Юридическое требование «достаточности и взаимосвязи» доказательств родственно, хотя и не совпадает полностью, с объединением логических требований полноты и существенности резонансов.

Наиболее важное различие между логическими и юридическими резонами состоит в требовании допустимости последних, то есть получения доказательств только по закону, в частности согласно действующему УПК. Поэтому правдоподобные резоны и построенные на них логически сильные аргументы в поле права могут оказаться не имеющими силы. Истинное, но недопустимое доказательство должно быть исключено из любого юридического аргумента так же, как очевидная ложь – иначе оно его разрушит [\* 3].

Что касается установления сил связей внутри аргумента, то они существенно зависят, прежде всего, от природы используемых для его построения умозаключений. Относительно дедуктивных умозаключений все ясно – обеспечиваемая ими сила поддержки промежуточных утверждений или окончательного вывода максимальна, например для аргумента с одним резонансом  $p(C/R) = 1$ . Но для случаев аргументов, построенных с помощью недемонстративных умозаключений, задание необходимых для расчетов сил связей сегодня, насколько известно, остается скорее делом интуиции или приблизительных качественных оценок.

Таким образом, определенные основания для задания исходных вероятностей резонансов и сил логических связей внутри построенного из них аргумента найдены, однако в нетривиальных ситуациях они не дают точных числовых величин. Можно сказать, что задаваемые вероятности достаточно часто сами лишь правдоподобны.

#### IV

Сегодня нелегко представить следователя или судью, которые в своей повседневной работе будут искать или использовать строгие формулы и численные значения вероятностей фактических данных для обоснования версий, «взвешивания» аргументов обвинения и защиты. Так нужно ли тратить время и ресурсы на поиски решения проблемы количественной оценки юридических аргументов? Новое существенное оправдание таких усилий обнаружилось в конце XX – в начале XXI столетия, когда начинается период истории человечества под названием Информационной эпохи. Его атрибутом оказывается улавливание практически всего населения планеты разнообразными электронными сетями коммуникации, бытие в которых уже конкурирует с «настоящей жизнью»... – угрожая перспективой «Матрицы»? Так или иначе, но если разрабатывается и практикуется «электронная политика» (см., в частности, «International Journal of E-Politics»), то почему бы не наладить и «электронное правосудие» с непогрешимым судьей, носителем искусственного интеллекта?! Серьезные разработки в этом направлении уже выполняются, например известным канадским логиком Дугласом Вэлтоном [12]. Убедительными симптомами здесь также представляется начало издания в 2010 году специализированного журнала «Argument & Computation» и создание «European E-Justice Portal». В конце концов, элементы системы E-правосудия, в частности ведение и массовое использование электронных реестров судебных дел, в развитых странах стало повседневностью...

Однако горячим адептам полного E-правосудия не следует игнорировать свидетельство Монтеня, приведенного в начале этой статьи. Кроме всего прочего, оно профессионально констатирует такую степень сложности многих реальных судебных дел, которая ставит под сомнение исчерпывающее диаграммирование и точную количественную оценку наличных в них аргументов / контраргументов. Конечно, мощный и свободный от «приятельского фактора» искусственный интеллект потенциально способен разобраться в собранном материале гораздо глубже и детальнее, чем судья-человек. Однако и здесь он еще долго останется зависимым от

источника вводимых исходных данных, актуальный контекст которых может быть трудно поддающимся определению или просто бесконечным: вспомним в этой связи максиму: «Контекстом слова является весь мир» (Станислав Ежи Лец). Хотя бы поэтому в обозримом будущем в области юридической аргументации, в том числе и в случае Е-правосудия, на первых ролях еще останется человек с его интуицией и способностью к качественным оценкам, усиливаемый дружественным искусственным интеллектом.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Одним из первых, кто ввел понятие логической (или, как иногда говорят, эпистемологической) вероятности, был Готфрид Вильгельм Лейбниц. Он имел в виду ту вероятность, «которая вытекает из природы вещей в той мере, насколько эта природа нам известна, и которую можно назвать правдоподобием. Она принимается с учетом допущений. Но, для того чтобы оценить ее, необходимо, чтобы сами допущения получили определенную оценку и были приведены к однородности, позволяющей сравнивать их между собой». Лейбниц также считал, что когда речь идет о вероятностях, «можно всегда определить то, что является наиболее правдоподобным *ex datis*», то есть на основе конкретных данных [2, с. 472].

Канадский исследователь Ян Хакинг показал, что современное понятие вероятности со времени возникновения во второй половине XVII века подобно «двуликому Янусу». С одной стороны, это статистическая вероятность, связанная со стохастическими законами случайных процессов. А с другой стороны – это эпистемологическая вероятность, нужная для определения разумной степени доверия к высказываниям (*reasonable degree of belief in propositions*), что не связано со статистикой [3, p. 12].

\* 2. Нормализованная сила контраргумента определяется по формуле:  $P_N(-C/R|G) = P(-C/R|G) / P(-C/R|G) + P(C/G|R)$ . Аналогично, для аргумента:  $P_N(C/G|R) = P(C/G|R) / P(-C/R|G) + P(C/G|R)$ . Если, например, в результате расчета по формулам Блэка найдено, что  $P(-C/R|G) = 0,1$  при  $P(C/G|R) = 0$ , то  $P_N(-C/R|G) = 1$  и  $P_N(C/G|R) = 0$ .

\* 3. Согласно ст. 409<sup>1</sup> УПК, одним из оснований отмены либо изменения судебного решения при рассмотрении дела в суде апелляционной инстанции является существенное нарушение требований криминального процессуального закона. Согласно ст. 86<sup>2</sup> УПК, недопустимое доказательство не может быть использовано при принятии процессуальных решений, на него не может ссылаться суд при принятии судебного решения. Поскольку использование недопустимого доказательства – существенное нарушение ст. 86<sup>2</sup>, оно с необходимостью влечет за собой отмену либо изменение соответствующего решения суда.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Монтень М. Опыты : в трех книгах. Книги первая и вторая / Мишель Монтень ; [издание подготовили А. С. Бобович, Ф. А. Коган-Бернштейн, Н. А. Рыкова, А. А. Смирнов]. – Москва : Наука, 1980. – 704 с.
2. Лейбниц Г. В. Некоторые соображения о развитии наук и искусстве открытия / Г. В. Лейбниц // Соч. в 4-х т. – М.: Мысль, 1984. – Т. 3. – С. 461-479.
3. Hacking I. The Emergence of Probability. A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference / I. Hacking. – Cambridge [a. u.]: Cambridge University Press, 1993. – 209 p.
4. Toulmin S. An Introduction to Reasoning / Stephen Toulmin, Richard Rieke, Allan Janik. – New York: Macmillan Publishing Co., Inc., 1979. – viii, 343 p.
5. Keynes J. M. Treatise on Probability / J. M. Keynes // The Collected Writings of John Maynard Keynes: 29-volume Set. – Vol. 8. – Cambridge : Cambridge University Press, 1973. – 514 p.
6. Carnap R. Autobiography / R. Carnap // The Philosophy of Rudolf Carnap / [ed. by Paul Arthur Schilpp]. – La Salle, Illinois : Open Court, 1963. – xvi, 1088 p. – (The Library of Living Philosophers).
7. Кайберг Г. Вероятность и индуктивная логика / Г. Кайберг. – М. : Прогресс, 1978. – 376 с.
8. Black J. Quantifying Support / John Black // Informal Logic. – 1991. – Vol. 13 (1). – P. 21-30.
9. Tyaglo A. V. How to Improve the Convergent Argument Calculation / Alexander V. Tyaglo // Informal Logic, 2002. – Vol. 22 (1). – P.61-71.

10. Тягло О. В. Сила аргументу з незалежними резонами / О. В. Тягло // Філософська думка, 2005. – № 6. – С. 32-39.
11. Кримінальний процесуальний кодекс України. Закон України «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України у зв'язку з прийняттям Кримінального процесуального кодексу України». – Х. : Одиссей, 2012. – 360 с.
12. Walton D. Argumentation Methods for Artificial Intelligence in Law / Douglas Walton. – Berlin – Heidelberg, 2005. – 270 p.

УДК 165.8

Морозова Е. И.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

### СОВРЕМЕННЫЕ НАУЧНЫЕ ПРОГРАММЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ЯЗЫКА

Статья посвящена сравнительному анализу научных программ исследования естественного языка, предлагаемых современной когнитивной лингвистикой (символично-репрезентационная семантика и коннекционизм). Показано, что становление когнитивной лингвистики представляет собой закономерный процесс, развивающийся в соответствии с основными этапами эволюции гуманитарного и естественнонаучного знания. Общий вектор развития этого направления лингвистической науки можно определить как тенденцию к углублению представлений о мотивированности значения опытом в единстве его динамического и статического аспектов.

**Ключевые слова:** естественный язык, когнитивная лингвистика, коннекционизм, научно-исследовательская программа.

Стаття присвячена порівняльному аналізу наукових програм дослідження природної мови, пропонованих сучасною когнітивною лінгвістикою (символіко-реперезентаційна семантика та конекціонізм). Показано, що становлення когнітивної лінгвістики є закономірним процесом, який розвивається у відповідності до основних етапів еволюції гуманітарного та природничого наукового знання. Загальний вектор розвитку цього напрямку лінгвістичної науки можна визначити як тенденцію до поглиблення уявлень щодо вмотивованості значення досвідом у єдності його динамічного та статичного аспектів.

**Ключові слова:** природна мова, когнітивна лінгвістика, конекціонізм, науково-дослідницька програма.

This article compares the research programs offered by the present-day cognitive linguistics (symbolic-representational semantics and connectionism) for investigating natural language. It is shown that the making of cognitive linguistics is a process consistent with the main evolutionary stages of humanitarian and natural-scientific knowledge. The general vector of the development of this branch of linguistics can be defined as a tendency to broadening people's knowledge on the experiential foundations of meaning in the unity of its dynamic and static aspects.

**Key words:** natural language, cognitive linguistics, connectionism, research program.

Целью данной статьи является сравнение научно-исследовательских программ, реализуемых в рамках когнитивной лингвистики. Для этого ставятся следующие задачи: во-первых, охарактеризовать основные подходы к пониманию природы значения в когнитивной лингвистике; во-вторых, провести параллели между этими подходами и научно-исследовательскими программами модерна и постмодерна. Актуальность данной проблематики обусловлена ее принадлежностью к когнитивно-дискурсивной парадигме современного гуманитарного знания, центральное место в которой занимает принцип антропности.

В основе теоретических построений многих известных на сегодняшний день лингвистических направлений и школ лежит латентная посылка, согласно которой элементы языковой системы являются четко определенными, а их связи заданными. Эта посылка является «жестким ядром», или «отрицательной эвристикой» [2, с. 79], научно-

исследовательской программы [\* 1], базирующейся на понимании языка как системы нейтральных знаковых форм, предназначенных выражать мысль. Данная трактовка языка может быть детализирована в следующих постулатах. Во-первых, означающее и означаемое в языке находятся в отношении строгой взаимной предопределенности. Из этого следует, во-вторых, что языковые знаки интерпретируются одинаково всеми членами языкового сообщества. Сами эти знаки, в-третьих, предстают как «средства», пригодные для выражения любых мыслей, одинаково послушно и безразлично обслуживающие все группы и слои общества.

Очевидно, что данная научно-исследовательская программа является воплощением гносеологического принципа детерминистского абсолютизма [\* 2]. Реализацию этой программы в языкознании можно было бы назвать лингвистикой раннего модерна, представляющей свои объекты – языковые единицы – как элементы иерархической системы с единым центром и целью (ср. правительство, армия, школа и т.п.). Такие единицы мыслятся как четко ограниченные во времени / пространстве, линейные, т.е. имеющие начало, продолжение и конец.

Нетрудно убедиться в том, что в реальности своего существования язык никогда не соответствует этому определению в точности, поскольку в контекстном употреблении языковых знаков проявляются не только их семиотические характеристики, но и субъектно обусловленные, прагматические свойства, оказывающие существенное влияние на ход коммуникации. Примирить живую эмпирику с принципами, полагаемыми «неопровержимыми» в рамках абсолютистской исследовательской программы, входит в задачу вспомогательных гипотез, которые, в соответствии со своим предназначением, являются изменчивыми, «опровержимыми». Призванные обеспечить неприкосновенность фундаментального ядра теории, эти более детальные и сложные гипотезы называются «положительными эвристиками» [2, с. 83] [\* 3].

К «положительным эвристикам» научно-исследовательской программы абсолютного детерминизма относятся столь разнородные направления лингвистической мысли, как структурная и генеративная лингвистика. Для них является общим понимание языка как отдельного модуля мышления, принцип автономности синтаксиса, а также четко определенная и полностью композиционная семантика. Научно-исследовательская программа абсолютного детерминизма привлекательна для лингвистов, прежде всего, тем, что она существенно упрощает задачи научного поиска, сводя их к сортировке конечного числа четко определенных языковых сущностей в соответствии с различными критериями.

Обоснованность этого подхода, однако, представляется сегодня весьма проблематичной, особенно в свете научных достижений, толчком к которым послужило открытие Вернером Гейзенбергом принципа неопределенности [\* 4]. Ученые, работающие в самых разных областях научного знания, постепенно пришли к пониманию относительности детерминации и универсальности неопределенности. Вследствие появления этого более совершенного варианта детерминизма – вероятностного, стохастического – лапласовский детерминизм утратил свои позиции универсального гносеологического принципа и предстал в качестве «предельного случая» вероятностного детерминизма: абсолютно детерминированным может быть лишь канонический, идеальный образец, который вряд ли будет иметь место там, где наблюдается присутствие субъекта (то есть в реальной действительности). В сфере языкознания эти методологические сдвиги послужили почвой для зарождения когнитивной лингвистики [\* 5].

Когнитивная лингвистика исходит из того, что значение высказывания не может быть сведено к объективной характеристике ситуации, являющейся предметом сообщения: не менее важным является и ракурс, выбираемый «концептуализатором» при ее рассмотрении [1, с. 73], т. е. способ концептуализации предметной ситуации.

Когнитивная лингвистика не представляет собой методологически единого направления, что влечет за собой различные способы понимания концептуализации. Анализируя сложившуюся на сегодняшний день ситуацию, Д. Герэртс, С. Гронделерс и П. Бакема выделяют в когнитивной лингвистике, с одной стороны, интроспективный подход А. Вежбицкой [9], с другой, эмпирический подход психолингвистов (см., напр.: [8]) и

исследователей в области корпусной лингвистики (см., напр.: [5]). Большая же часть работ в данной области, констатируют они, располагается между этими полюсами [6, с. 163].

А. Вежбицкая, постулируя существование глубинных семантических структур – семантических примитивов, наличие которых дает людям возможность понимать друг друга и порождать другие значения – занимает позицию, согласно которой концептуализацией является лингвистическая организация уже существующего индивидуального ментального содержания. Значением в ее понимании является «знание, что», то есть компетенция (*competence*). Иными словами, согласно подходу А. Вежбицкой, ментальные репрезентации являются единицами представления мира в голове человека, стоящими вместо чего-то в реальном или вымышленном мире и поэтому замещающими это что-то в мыслительных процессах, то есть символическими структурами. Такой подход предполагает, что человеческий интеллект может изучаться как материальная система символов. В этой связи естественным образом возникает аналогия между работой мозга и компьютера, который также оперирует символами. Эта аналогия обусловила название данной линии анализа, которое распространено в западной когнитивной лингвистике – символично-репрезентационное направление.

Данное направление когнитивной лингвистики можно было бы отнести к позднему модерну, моделирующему свои объекты в виде полицентрических структур, в которых место цели занимает система правил, которые субъекту надлежит отыскать (ср. рынок, мораль, право, традиция и т.п.).

Существует и другое направление когнитивной семантики, известное как коннекционизм. Его представители рассматривают в качестве значения «знание, как», то есть как употребление языка (*performance*). Концептуализацией в их понимании является языковая организация предметной ситуации в общем межличностном мире коммуникантов. Отрицая как крайний объективизм, так и радикальный идеализм, коннекционисты занимают объективистскую позицию в вопросе о существовании экстралингвистического мира, который независим от восприятия и понимания субъекта, хотя его часть, идеальная сторона действительности, существует лишь в силу существования субъекта. Коннекционисты, однако, не являются объективистами в трактовке значения, полагая, что последнее не может быть переведено в независимые от разума категории. Они определяют свою методологическую позицию как «реализм опыта». Предлагаемые коннекционистами модели получили название субсимвольных, поскольку они отвергают автономный символ как носитель смысла. Если в символично-репрезентационных моделях извлечение знания требует обращения к «готовой» репрезентации, а новые знания сличаются с уже имеющимися, извлеченными или переведенными из долговременной памяти в кратковременную, то в коннекционистских моделях знания как бы создаются заново [1, с. 88].

Становление коннекционизма в лингвистике тесно связано с появлением нейропсихологических моделей деятельности мозга, в которых эта деятельность описывается с помощью представления о коннекциях (связях) нейронных обоснований, формирующих определенную сетку этих связей [там же, с. 87], т.е. моделей интерактивной обработки информации, осуществляемой параллельно (*parallel distributed processing*). В то время как в символьных сетях каждый узел представляет собой концепт, в коннекционистских моделях отдельные элементы сети никакой концептуальной интерпретации не имеют [там же, с. 88]. Концепт «собирается» в параллельной обработке взаимодействующих друг с другом элементов сети – концептуальных признаков. При такой трактовке лингвистические структуры и отношения в конечном счете сводятся к когнитивной обработке, которая протекает как нейрологическая деятельность мозга.

Содержание языкового знака в коннекционистских моделях предстает не как объект, а как интерактивная функция, «событие связи между различными и лишь отчасти соизмеримыми знаковыми системами» [7, с. XII] – ментальными репрезентациями и лингвистическими знаками, то есть как информация, которая конструируется говорящими в дискурсе. Соответственно, компьютерная метафора речевой деятельности уступает место метафоре нейронной. Одним из важных следствий такого подхода является признание того, что концептуальные структуры естественного языка, как правило, имеют стохастическую природу [4, с. 54].

Коннекционистское направление когнитивной лингвистики является по своей сущности аналогом постмодернизма, который, по словам Ж.-Ф. Лиотара, не является течением, а представляет собой скорее умонастроение, интеллектуальный стиль [3, с. 19]. Как творческая установка постмодернизм являет максимум интеллектуально-игрового, эвристического, рефлексивного. Именно такие «нелинейные» свойства языка, как повторение, прерывистость, излишество, парадоксальность, ироничность, комизм, ложь, игра оказываются в центре внимания современных лингвистов-когнитологов.

В заключение отметим, что зарождение и становление когнитивной лингвистики представляет собой закономерный процесс, развивающийся во второй половине XX – начале XXI в.в. в полном соответствии с эволюцией гуманитарного и естественнонаучного знания. Общий вектор развития этого направления лингвистической науки можно определить как тенденцию к углублению представлений о мотивированности значения человеческим опытом в единстве его динамического и статического аспектов.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. «Отрицательная эвристика», согласно Лакатосу, – это методологическое правило, которое, по решению сторонников научно-исследовательской программы, полагается «неопровержимым». Совокупность отрицательных эвристик – это «жесткое ядро» программы.

\* 2. Гносеологический принцип детерминизма является философским основанием любого научного знания. В соответствии с так называемым лапласовским вариантом этого принципа, или абсолютным детерминизмом, мир полагается устроенным так, что из его состояния в настоящий момент можно вывести, что было в прошлом, и предвидеть, что свершится в будущем.

\* 3. «Положительная эвристика» – это совокупность приемов, с помощью которых можно изменять «опровержимую» часть программы, чтобы сохранить в неприкосновенности ее ядерную часть. По замечанию Лакатоса, положительная эвристика выручает ученого от замешательства перед океаном аномалий. Она является более гибкой, чем отрицательная.

\* 4. Принцип неопределенности устанавливает теоретический предел точности любых измерений. В квантовой механике он проявляется в том, что измерение координаты частицы обязательно влияет на ее импульс, соответственно, последняя не может быть одновременно описана как «классическая точечная частица» и как волна.

\* 5. В западной когнитивистике написание составляющих термина «когнитивная лингвистика» является значимым: название направления языкознания, противопоставляемого структуральной лингвистике своим обращением к исследованию структур сознания, пишется строчными буквами (*cognitive linguistics*), а название направления, противопоставляемого генеративной лингвистике в своей трактовке языкового знака, строения языка и понимании природы языковой способности человека – с заглавной (*Cognitive Linguistics*). Несмотря на то, что далее речь идет именно о последнем направлении, мы следуем принятому в восточноевропейской лингвистике образцу написания данного термина.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Краткий словарь когнитивных терминов / [под общ. ред. Е. С. Кубряковой]. – М. : Изд-во МГУ, 1996. – 245 с.
2. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ / Имре Лакатос ; [пер. с англ. В. Н. Поруса]. – М. : Медиум, 1995. – 235 с.
3. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар ; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – М. : Ин-т экспериментальной социологии; СПб. : Алетейя, 1998. – 160 с.
4. Никитин М. В. Развернутые тезисы о концептах / М. В. Никитин // Вопросы когнитивной лингвистики. – 2004. – № 1. – С.53-64.
5. Geeraerts D. Idealist and empirical tendencies in cognitive linguistics // *Cognitive Linguistics: Foundations, Scope, Methodology* / Ed. by Th. Janssen, G. Redecker. — B., N.Y. : Mouton de Gruyter, 1999. — P. 163—194.
6. Geeraerts D. Structure of Lexical Variation: Meaning, Naming, and Context / D. Geeraerts, S. Grondelaers, P. Bakema. – B.: Mouton de Gruyter, 1994. – 221 p.

7. Ruthrof H. *Semantics and the Body: Meaning from Frege to the Postmodern* / H. Ruthrof. – Toronto, Buffalo, L.: University of Toronto Press, 1997. – 321 p.
8. Sandra D. *Network analyses of propositional meaning: Mirroring whose mind – the linguist's or the language user's?* / D. Sandra, S. Rice // *Cognitive Linguistics*. – 1995. – Vol. 6. – P. 89-130.
9. Wierzbicka A. *Lexicography and Conceptual Analysis* / A. Wierzbicka. – Ann Arbor: Karoma, 1985. – 368 p.

УДК 1(091)

*Лойко В. В.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

### **КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ ПЕРСОНАЖ ДЕЛЕЗА И АКТАНТНЫЕ МОДЕЛИ СТРУКТУРАЛИЗМА**

В данной статье мы выдвигаем предположение, что понятие «концептуального персонажа» Жюль Делеза и Феликса Гваттари появляется в качестве продолжения (философской «адаптации») понятия «актанта» – центральной категории структуралистского литературоведения второй половины двадцатого века. В статье подробно разбираются основные позиции, существующие в современном делезоведении относительно вышеназванной проблемы. Прояснение историко-философских связей между «концептуальным персонажем» Делеза и «актантом» Сурио и Греймаса может помочь ответить на ключевой вопрос американского делезоведения – вопрос о структуралистских основаниях «ризоматической философии» Жюль Делеза.

**Ключевые слова:** концептуальный персонаж, актанта, персонаж, метод драматизации.

У даній статті ми висуваємо припущення, що поняття «концептуального персонажа» Жюль Дельоза та Фелікса Гваттарі з'являється у якості продовження (філософської «адаптації») поняття «актанта» – центральної категорії структуралістського літературознавства другої половини двадцятого століття. У статті детально розбираються основні позиції, що існують в сучасному дельозознавстві відносно вищевказаної проблеми. Прояснення історико-філософських зв'язків між «концептуальним персонажем» Дельоза і «актантом» Суріо і Греймаса може допомогти відповісти на ключове питання американського дельозознавства – питання щодо структуралістських засад «ризоматичної філософії» Жюль Дельоза.

**Ключові слова:** концептуальний персонаж, актанта, персонаж, метод драматизації.

This article suggests that the notion of "conceptual personage" by Gilles Deleuze and Felix Guattari appears as an extension (philosophical "adaptation") of the term "actant" – the central category of structural literary studies of the second half of the twentieth century. This article provides details on basic positions, existing in contemporary Deleuzian studies regarding the above-named issue. Clarification of connections between "conceptual personae" (Deleuze) and "actant" (Souriau and Greimas) can help us answer the key question of the American deleuzian studies – the question of structural backgrounds of Gilles Deleuze's "rhizomatic philosophy".

**Keywords:** conceptual personage, actant, character, method of dramatisation.

Метод драматизации, который Жюль Делез впервые артикулирует в работе «Ницше и философия» (1962), получает у него двойное определение. С одной стороны, этот метод подразумевает определенную философскую стилистику и дискурсивный порядок произведения, связанный, прежде всего, с использованием т. н. «концептуальных персонажей». Таким образом, метод драматизации отсылает к жанровой организации «произведений-гибридов» – в работе «Что такое философия?» (1991) Делези Гваттари относят к последним «философический роман» (Мелвилл) и «литературную философию» (Ницше, Кьеркегор). Другое измерение метода драматизации Делез обозначает в работе «Фуко» (1986): драматический стиль Ницше утверждается также в поле «вторичного письма» в качестве оригинального историко-философского и шире – критического подхода. Ярким образцом драматического стиля в истории философии, по мнению Делеза, становится

«антидискурсивный» (часто – на грани исторической фальсификации) стиль Мишеля Фуко (ср.: «Франсуа Эвальд имел все основания отметить, что своды Фуко представляют собой “безреферентный дискурс” и что наш архивариус, как правило, избегает упоминать громкие имена» [1, с. 41], а также «Фуко любил театр высказываний, скульптуру высказываемого, “монументы”, а не “документы” [1, с. 80]»). В основание такого стиля (т. е. «историко-философской драматизации») Делез также ставит использование концептуальных персонажей. Однако если в случае «литературной философии» использование концептуального персонажа деконструирует жанровые границы философии и литературы, то концептуализации тех или иных исторических фигур в поле философской или литературной критики ставит под вопрос границы «первичного» и «вторичного письма» как таковые, а также – репрезентативные стратегии современной критики.

Для нас особенно важно обратить внимание на то, что «метод драматизации», каким он представлен в корпусе работ Делеза, не является исключительно прикладным приемом делезовского «ницшеведения», но также претендует на статус оригинальной критической методологии. Методу драматизации в современном делезоведении уделяется мало внимания – пожалуй, самый подробный анализ он получает в статье Флер Гарсен-Марру «Жиль Делез, Феликс Гваттари и театр» [2]. В этой статье Гарсен-Марру ставит ключевой вопрос относительно драматической перспективы делезианства: каким образом Делез, констатируя в «Азбуке» вырождение театрального жанра, вместе с тем соотносит организацию философского текста с драматическим произведением? «Жиль Делез <...> ясно высказал свою незаинтересованность в театре: “Театр слишком долог и слишком дисциплинирован”, это “искусство, которое остается укорененным в настоящем и повседневной рутине, и при этом никогда не выходит за границы измерения настоящего”» [2, с. 1] Мы можем отметить, что в этом высказывании Делез продолжает ницшеанскую критику драмы, а точнее – характерное для нее жесткое противопоставление актера и зрителя (и, соответственно, – «действия» и «реакции»). Делез констатирует, что в современном ему театре так и не укоренились установки перформативного искусства, вместо этого мы имеем дело все с той же пассивностью зрителя, столь характерной для классического «театра-коробки»: «Четыре часа неподвижно сидеть в неудобном кресле – одно только это разрушает для меня театр» [2, с. 1].

Как считает Гарсен-Марру, за этим недовольством заскучавшего зрителя скрываются довольно серьезные концептуальные основания драматической критики, которая эксплицируется из произведений Делеза. Прежде всего, это – ницшеанский тезис о вырождении драматического произведения в «зрелище» и «представление» в рамках западноевропейской культуры. Помимо этого, скука и пассивность зрителя в классической драме для Делеза становятся метафорой для «усталости от больших нарративов». «Коперниканский переворот» Делеза заключается в том, что он отказывается от жанрового определения драмы, говоря о театральности и драматизме как о возможном измерении всякого рода текста (будь то кинофильм, роман или даже – психоаналитический сеанс). Эта «внежанровая теория драмы» объясняет и недовольство Делеза современным театром, поскольку само пространство театра не может необходимым образом сообщать «драматизм» и «театральность» всякому без исключения произведению. Так или иначе, Делез различает театр как «сцену» (т.н. «minor theater» – «малый театр» [2, с. 3]) и театр как имманентную произведению диспозицию «повторения» и «различия», которая актуализируется за счет усилий автора, критика или читателя. Несмотря на то, что «Различие и повторение» представляет собой «критику репрезентации», эта работа, по мнению Гарсен-Марру, становится своеобразной апологией театрального: «[Делез] говорит о “методе драматизации”, <...> театре жестокости, философском театре, “театре богослужения” (термин, заимствованный у Кьеркегора). И, наконец, он обозначает оппозицию “театра репрезентации” и “театра повторения”...» [2, с. 2]. Эта оппозиция становится основополагающей в определении «метода драматизации», который выступает в качестве связующего звена между репрезентативным и перформативным искусством.

Лора Калл замечает, что именно перформативная сторона чтения выступила для Делеза поводом для детального анализа феномена «драматизированного текста» и концептуального персонажа как результата стратегий драматизации: «Несмотря на то, что искусства часто обособляются в философии Делеза как пространства фундаментальных столкновений, Делез,



вместе с тем, с особым пиететом относится к перформансу» [3, с. 1]. Калл предполагает, что распределение философских текстов среди «философии тождества» и «философии различия» («Различие и повторение») является завуалированной оппозицией «миметического» и «перформативного» искусства, которую Делез заимствует из дискурса «новой критики». В сборнике «Делез и перформанс» (2009) Калл и Бьюкенен, наверное, впервые последовательно устанавливают аналогии, существующие между драматической теорией Делеза и ключевыми школами литературной критики 20-го века.

*Историко-философская актуальность* метода драматизации связана, прежде всего, с укоренившимся во французском делезоведении (Р. Сассо, А. Виллани, Ф. Зурабишвили) представлением, согласно которому имя Делеза связывается с традицией «ризоматического философствования» и включается в постструктуралистскую традицию бессистемной, «игровой» философии. В противовес этой позиции, представители англоязычного делезоведения (Л. Калл, А. Бьюкенен, Б. Бо, Г. Ламберт) настаивают на завуалированном структурализме делезианства (и прежде всего – историко-философских опусов Делеза), ссылаясь при этом на теорию концептуальных персонажей. Таким образом, актуальность исследования метода драматизации продиктована историко-философской необходимостью установить степень подобия между этим методом и ключевыми структуралистскими схемами 20 века (персонажными схемами Проппа, а также – актантными моделями Сурио и Греймаса). Свою задачу мы видим в том, чтобы обозначить поле историко-философских референций, которые, как нам кажется, существуют между методом драматизации Жюль Делеза и проектом по реформации критической методологии литературного анализа, начавшимся в «новой критике» и продолжившимся в нарратологии. Вместе с тем, Гарсен-Марру подчеркивает, что «театральное» и «искусственное» (*l'artifice*) – понятия, которые Делез детально анализирует в «Метод драматизации» [4, с. 144], – следует принимать исключительно из философской перспективы, поскольку они отсылают к «сцене философского письма». Здесь возникает терминологическая омонимия, связанная с тем, что Делез, помимо транспонирования «драматического лексикона» в историко-философский анализ, использует эти же термины в работах, посвященных «малому театру» (напр., в анализе «театра жестокости» Арто). Очевидно, что в случае с «Методом драматизации», драматическая терминология выступает в качестве своеобразного экрана, опосредующего работу Делеза со структурными элементами философского произведения: «Театр позволяет Делезу выйти из философии, и в то же время обозначить новые перспективы этого выхода – вплоть до точки, в которой он подчеркивает театральность самой философии <...> Концепты становятся персонажами и рассказывают истории» [2, с. 3]. Таким образом, метод драматизации манифестирует внежанровую теорию драмы Жюль Делеза, о которой мы уже упоминали выше, – теорию драмы, в которой задаются основания общей философской поэтики.

Драматизация в поле философии, согласно Делезу, задает динамические отношения между *идеями* и *концептами* – уже в «Различии и повторении» Делез отводит особое место различению / противопоставлению этих двух понятий. В дискуссии, которая последовала за докладом, Пьер-Максим Шуль упрекает Делеза в поэтизации философского дискурса именно в связи с привлечением в историко-философский анализ терминов, которые традиционно используются для описания т. н. «искусственных текстов», т. е. текстов, в которых отсутствует притязание на истинность, и которые находятся в поле литературного «вымысла» [4, с. 144]. Продолжая этот аргумент, можно отметить, что противопоставление «идей» и «концептов» философского произведения у Делеза ставит вопрос о семантической полноте историко-философского анализа, центром которого выступает фигура автора. Предполагая, что концепты, в отличие от идей произведения, обладают относительной автономией значения, которое выходит за рамки аукториальной организации текста, Делез тем самым предполагает наличие в философском произведении различных нарративных уровней. Это, в свою очередь, подразумевает умножение действующих лиц дискурса (по крайней мере, на уровне функционального анализа). Так, например, Ноэль Мулуд отмечает, что делезовское различение «идейного» и «концептуального» уровней философского текста вынуждает нас ввести в поле историко-философского анализа фигуру художника (*artist*) в качестве стилистической функции философского текста: «...художник принимает не-серийную темпоральность, еще не организованную <...> Стиль художника, или его личное восстановление заключается в том,

чтобы представить в качестве объективных структуры, заимствованные из необъективированного состояния» [4, с. 145]. Мулуд обращает внимание на то, что вслед за нарративной дихотомией Делеза в поле историко-философского анализа проникает литературоведческая категория «приема». И если диспозиция концептов оформляет *стиль* философского произведения (в отличие от теоретического уровня идей), то фигура читателя и «эффект» произведения становятся необходимыми элементами в описании такого рода дискурсивных феноменов. Таким образом, метод драматизации открывает перспективы функционального анализа философских произведений (подобно тому, как нарративная дихотомия Греймаса фундирует функциональный анализ литературного произведения).

Однако, прежде чем перейти к обсуждению подобия делезовской модели и модели Греймаса, следует задаться вопросом о необходимости такого рода методологической эклектики в истории философии. Делез отмечает, что концептуальные возможности философского текста (его семантическая автономия) чаще всего находятся на «эмбриональном», «зародышевом» уровне по отношению к теоретическому каркасу идей, выстроенному автором произведения [4, с. 131]. Эта аукториальная репрессивная структура текста только в исключительных случаях (таких, например, как «произведения-гибриды» Ницше и Кьеркегора) сопровождается развитым концептуальным уровнем с присущей ему экспликацией оригинального художественного стиля. Таким образом, функция-«художник» (*artist*) также является «зародышевой» в случае с философскими текстами, созданными в традиции «философии тождества». Именно на этот «гипотетический» статус функции-«художник» обращает внимание Морис де Гандийяк: на его взгляд, метод драматизации следует ясно обозначить в качестве стратегии *перформативной критики*, несоотносимой с какими-либо моделями дескриптивного историко-философского анализа. «Этимологически драма означает действие, но действие сценическое, стилизованное, представленное перед публикой. Мне трудно представить ситуацию такого рода в связи с фантазматическими субъектами, о которых Вы [т. е. – Делез] говорили: эмбрион, зародыш, недифференцированные дифференциации, которые так же являются динамическими схемами...» [4, с. 150]. Таким образом, драматизм философского произведения, если он не является частью авторского стиля, но сообщается в ходе критического анализа, следует отнести скорее к стратегии деконструкции произведения, нежели к дискурсивному анализу. Именно поэтому Гандийяк настаивает на том, что драматизация как экспликация латентного концептуализма «философии тождества» (напр., фигура Гегеля, превратившаяся в «Различия и повторении» в концептуальный персонаж Делеза и утратившая связь с аутентичным дискурсом гегельянства) равнозначна динамизму и непредсказуемости «авторской критики». И если в опытах «литературной философии» Ницше и Кьеркегор умножают нарративные уровни философского произведения, то в случае с делезовскими опытами драматизации «философии тождества» умножаются нарративные уровни историко-философской критики. В связи с этим, функция-«художник» может использоваться как для описания фигуры автора, так и для описания фигуры критика. Таким образом, Гандийяк ставит вопрос о дискурсивных границах «авторской» и «критической драматизации», и о соотношении нарративов, образованных в результате того или иного подхода. И если объектом историко-философского анализа становится «стиль» произведения и функция-«художник» – необходимо прояснить жанровую специфику такого рода анализа («вопрос об отношении между “драматическим” и “трагическим”» [4, с. 150]). Иными словами, чем философский «вымысел» отличается от вымысла литературного, и почему Делез *предполагает* драматизм метанарраций?

Следует отметить, что проблема «литературности» текста является ключевой и для литературоведения второй половины XX века. Юлия Кристева связывает это с результатами использования формального метода в литературоведении, кульминацией которого становится проект функциональной нарративистики Греймаса. Поэтому, хотя Гандийяк и упрекает Делеза в пренебрежении жанровой классификацией текстов, «метод драматизации» во многом является продолжением литературоведческого вопроса о качественном аспекте репрезентативных систем. Несмотря на то, что формальный метод выступил альтернативой «классицистской поэтики» и проекта «романтической герменевтики» (прежде всего в том, что касалось центрированности литературоведческого анализа фигурой автора), установка на рассмотрение художественного произведения в качестве автономной знаковой системы

поставила проблему о дискурсивных границах подобного подхода. Кристева отмечает, что применение открытой структурной лингвистики в поле литературоведения привело к кризису «жанрового анализа»: «категории, выработанные лингвистикой и усвоенные поэтикой, являются категориями языка, взятого в отвлечении от субъекта, и как таковые применимы к сфере, которую очертила для себя лингвистика, конституировавшаяся как наука, однако они совершенно непригодны в области сложных знаковых практик (к каковым принадлежит и роман), где значение исходит от субъекта и возникает вместе с ним» [5, с. 15]. Иными словами, анонимность письма в контексте структуралистского анализа (несводимость высказывания к одному из множества фигур нарратора) приводит к «анонимности» критического анализа (подробнее о типологии нарраторов художественного произведения см. Шмид «Нарратология» [6]). Во многом это связано и с истоками структурного подхода, который изначально оформился в качестве проекта по созданию универсальной методологии гуманитарных наук. Однако развитие формального подхода в литературоведении открывает лагуну «внедискурсивного» и «внежанрового» анализа знаковых систем. Структурализм деконструировал различные идеологии поля гуманитарных наук, в том числе – и жанровый анализ, который, как считает Кристева, существует только в связи с довольно условным разделением «естественного языка» и «украшенной речи»: «Очевидно, что понятия «произвольность» и «литературность» мыслимы в рамках лишь такой идеологии, в которой (фонетическое, дискурсивное) произведение получает более высокую оценку по сравнению с письмом (текстовой продуктивностью), иными словами, – в рамках закрытого текста (культуры)» [5, с. 440]. Кажется, что и «метод драматизации» Делеза в качестве пресуппозиции использует этот тезис о неразделимости «литературы» и «текста», но уже в поле истории философии. Прежде всего, это касается тезиса об «эмбриональном динамизме» метанарраций, речь о котором уже шла выше.

В «Размышлениях об актантных моделях» [7] Альгидрас Жульен Греймас заключает, что эксперименты русского формализма и «персонажные модели» Проппа состоялись в жанре волшебной сказки только по той причине, что сказка, как и мифический нарратив вообще, чаще всего является статической с точки зрения функциональных признаков текста. Т. е. в мифическом повествовании персонаж, попадающий в категорию «вредитель», сохраняет свою функцию вплоть до завершения наррации. Более сложные романские модели, подразумевают динамику и постоянную инверсию функций относительно одного и того же персонажа, поэтому литературный персонаж становится предметом функционального анализа позднее – в связи с развитием структурного подхода в литературоведении. Но уже «тематический анализ» Этьена Сурио представляет полностью автономную, «внежанровую» критическую модель. Греймас подчеркивает, что именно открытие актантных классов (*семиперсонажная система Проппа* и *6 драматических функций* Сурио) поставило под вопрос существование «литературы» как обособленного поля организации текстов. Различение «персонажа» («актера») и «актанта» произведения и, соответственно, семантического и синтаксического уровня литературной критики перенесло жанровое распределение произведений в поле семиотики, а актантные модели Проппа и Сурио позволили говорить об универсальной «синтаксической» структуре нарратива. Греймас, объединяя вышеназванные модели в собственной шестичастной схеме (**«субъект-объект, адресант-адресат, противник-помощник»**), утверждает, что актантный анализ снимает жанровые и стилистические различия произведения, открывая структуру, которая выходит за пределы аукторских полномочий нарратора: «...актантная модель в первую очередь есть не что иное, как экстраполяция синтаксической структуры. <...> удивительна та легкость, с которой даже самые “абстрактные” идеологии спускаются на уровень едва ли не конкретной наглядности» [7, с. 170]. Не без некоторого редукционизма, Греймас показывает, как одна и та же актантная модель получает самое разнообразное «семное наполнение»: от волшебной сказки – вплоть до сложных философских и экономических нарраций [\* 1].

Безусловно, такого рода структуралистская редукция не может в полной мере заменить традиционного качественного литературоведческого анализа, однако для Греймаса важно показать саму возможность внедискурсивного анализа текстов. Возвращаясь к докладу Делеза, можно отметить, что «метод драматизации» во многом повторяет модель функционального анализа Греймаса. Прежде всего, это касается разделения художественных и концептуальных

персонажей, о котором Делез впервые говорит в работе «Ницше и философия»: «Метод драматизации представляется, таким образом, единственным методом, адекватным замыслу Ницше и форме поставленных им вопросов: дифференциальным, типологическим и генеалогическим методом» [8, с. 89]. Таким образом, метод драматизации первоначально появляется в работах Делеза в качестве экспликативной модели соотношения художественных и концептуальных персонажей Фридриха Ницше, и только позже, в выступлении 1967 года метод драматизации приобретает статус общей историко-философской методологии. *Для нас важно показать, что использование концептуального персонажа в историко-философском анализе (и метода драматизации вообще) по своей сути воспроизводит актантно-персонажную дихотомию Сурио и Греймаса.* Говоря о нетождественности концептуального персонажа и фигуры автора в работе «Что такое философия?» [\* 2], Делез предполагает наличие универсального структурного элемента философского произведения, выходящего за границы дискурсивного анализа: «[Концептуальный персонаж] присутствует и, даже оставаясь неназванным, подспудным, обязательно должен быть восстановлен читателем» [9, с. 73]. Именно концептуальный персонаж является тем «эмбриональным», «зародышевым» субъектом произведения, который эксплицируется в результате драматизации. Структурная обособленность / сокрытость концептуального персонажа от ауториальной организации произведения («авторской идеологии») максимально сближает его с понятием актанта Греймаса – актанта, как и концептуальный персонаж, является функцией текста, незаангажированной «порядком дискурса» конкретного произведения. Это позволяет предположить, что метод драматизации имеет структуралистские основания, а концептуальный персонаж возникает в связи с попыткой Делеза перенести модель функционального анализа в поле истории философии [\* 3].

Канадский делезовед Брюс Бо также отмечает, что выведение концептуального персонажа в качестве трансдискурсивного элемента философских нарративов позволяет отнести историко-философскую методологию Делеза к функциональному анализу: «В отличие от унифицированного субъекта, одержимого “истиной”, персонаж больше походит на “общую функцию”, которая проходит через различные серии, приобретая разнообразные специфические признаки» [10, с. 44]. Таким образом, функционализм концептуального персонажа (его «серийность») противопоставляется оригинальной идеологии частного философского нарратива так же, как универсальные актантные модели Греймаса противопоставляются оригинальному художественному «приему». В свою очередь, метод драматизации подразумевает формальный анализ текста по ту сторону категорий «истины» и «лжи» [\* 4]. Бо замечает, что единственное, что отличает метод драматизации Делеза от литературоведческого структурализма – это отсутствие определенных схем и паттернов взаимодействия конкретных концептуальных персонажей [10, с. 44], однако сама идея разделения концептуального и идейного плана философского произведения поразительно напоминает классическое различие «структуры» и «фактуры» произведения в «новой критике».

*Таким образом,* мы можем заключить, что метод драматизации, каким он представлен в одноименном докладе Делеза, основывается на ключевых приемах структуралистского литературоведения. Прежде всего, это касается противопоставления концептуального и художественного персонажа, которое Делез использует в анализе т. н. «гибридных» произведений Ницше и Кьеркегора. Мы попытались показать, насколько близкими по значению оказываются концептуальный персонаж Делеза и актанта Греймаса. Это, в свою очередь, позволяет предположить, что метод драматизации Жюль Делеза выходит за рамки проекта «ризоматической философии» и находит свои основания в структуралистских моделях Сурио и Греймаса.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. В качестве примера Греймас приводит возможную актантную схему марксистской идеологии, «какой она видится активисту»:

Субъект..... *Человек*  
Объект..... *Бесклассовое общество*  
Адресант..... *История*

Адресат..... Человечество  
Противник..... Класс буржуазии  
Помощник..... Рабочий класс [7, с. 164]

\* 2. Ср.: «Концептуальный персонаж – это не представитель философа, скорее даже наоборот, философ предоставляет лишь телесную оболочку для своего главного концептуального персонажа и всех остальных, которые служат высшими заступниками, истинными субъектами его философии» [9, с. 74].

\* 3. Подробнее проблему соотношения литературоведения и истории философии в работах Делеза разбирает Дэниел Смит в статье «О природе концептов» [11]. Смит отмечает, что специфика делезианской истории философии заключается в постулировании философского текста в качестве произведения искусства. В связи с этим понятие концепта приобретает инструментальный характер «формы репрезентации»: «Ни один из этих видов деятельности – искусство или философия – не имеет приоритета по отношению к другому. Творчество концептов не является ни более сложным, ни более абстрактным, чем творчество новых визуальных, звуковых или вербальных комбинаций в искусстве; и наоборот, читать образ, картину или роман ничуть не легче, чем понимать концепты. Философия для Делеза никогда не может быть понята вне зависимости от искусства» [11].

\* 4. Делез неоднократно повторяет, что метод драматизации оформляется в связи с ницшеанской критикой категории «истины»: «Ницше критикует не ошибочные притязания на истину, но саму истину, истину как идеал. Понятие истины, в соответствии с ницшевским методом, нужно драматизировать» [8, с. 103].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Делёз Ж. Фуко / Жиль Делез; [пер. с франц. Е. В. Семиной; вступ. статья И. П. Ильина]. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998. – 172 с. – (Французская философия XX века).
2. Garcin-Marrou F. Gilles Deleuze, Félix Guattari and Theatre. Or, Philosophy and its “other”: [электронный ресурс] / Flore Garcin-Marrou. – Revue Tahir, René Lemieux dir. – Aug. 2011. – Режим доступа: <http://www.revetrahir.net/2011-2/trahir-garcin-marrou-theatre.pdf>.
3. Deleuze and performance / [ed. by Laura Cull and Ian Buchanan]. – Edinburgh University Press, 2009. – 288 p. – (Deleuze Connections).
4. Deleuze G. La method de dramatisation / Gilles Deleuze // l'iledeserte (textes et entretiens 1953-1974). – Les Editions de Minuit, 2002. – P. 131-163.
5. Кристева Ю. Избранные труды: Разрушение поэтики / Юлия Кристева; [пер. с франц. Г. К. Кошелева и Б. П. Нарумова]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 656 с.
6. Шмид В. Нарратология / В. Шмид. – М.: Языки славянской культуры, 2003. – 312 с.
7. Греймас А. Ж. Размышления об актантах моделях: [электронный ресурс] / А. Ж. Греймас // Вестник Московского университета. – 1996. – Сер. 9. Филология. – № 1. – Режим доступа: [http://www.libfl.ru/mimesis/txt/greimas\\_razmishlenija.pdf](http://www.libfl.ru/mimesis/txt/greimas_razmishlenija.pdf).
8. Делез Ж. Ницше и философия / Жиль Делез; [пер. с фр. О. Хомы; под ред. Б. Скуратова]. – М.: Ad Marginem, 2003. – 382 с.
9. Делёз Ж. Что такое философия? / Жиль Делез, Феликс Гваттари; [пер. с фр. и послесл. С. Зенкина]. – М.: Академический Проект, 2009. – 261 с.
10. Baugh B. How Deleuze Can Help Us Make Literature Work / Bruce Baugh // Deleuze and literature / [ed. by Ian Buchanan and John Marks]. – Edinburgh University Press, 2000. – 304 p. – (Deleuze Connections).
11. Smith D. W. On the Nature of Concepts: [электронный ресурс] / Daniel W. Smith // Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry. – Spring 2011. – Volume 6, Issue 15. – P. 18-32. – Режим доступа: <http://www.thefreelibrary.com/On+the+nature+of+concepts.-a0261452623>.

УДК 101.1:395

Перепелиця О. М.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Храброва О. В.

Харківська медична академія післядипломної освіти

## РИТУАЛІЗАЦІЯ СОЦІАЛЬНОГО: ПОВТОРЕННЯ ПОВТОРЕННЯ

У статті ставиться питання про місце і статус ритуалу в сучасному суспільстві. Наголошується, що традиційна модель ритуалу, яка позначає зв'язок між профаним і сакральним, просякає в простір сучасного ринку. Визначається, що найбільш значуща в ритуалі – матеріальна форма, яка встановлює його базис, породжує ідеологію. Посилення матеріалізації буття продукує безмежність ритуалізованих форм соціальних відносин, які охоплюють усі куточки ринку послуг. Модерна раціоналізація і емансипація від теоцентризму і логоцентризму не долає принципу буквального повторення ритуалу. Натомість дискредитований або втрачений центр породжує безмежність мікроритуалів. Суттєвого попиту ритуал набуває в суспільстві спектаклю. Проблематизується можливість критики матеріалізованої ідеології та структурованого ритуалом соціальної свідомості.

**Ключові слова:** ритуал, ідеологія, ритуалізація, деритуалізація, соціальне, просвітництво, повторення повторення.

В статье ставится вопрос о месте и статусе ритуала в современном обществе. Отмечается, что традиционная модель ритуала, которая обозначает связь между профанным и сакральным, проникает в пространство современного рынка. Определяется, что наиболее значима в ритуале – материальная форма, которая устанавливает его базис, порождает идеологию. Усугубление материализации бытия порождает бесконечность ритуализированных форм социальных отношений, охватывающих все ниши рынка услуг. Современная рационализация и эмансипация от теоцентризма и логоцентризма не преодолевает принципа буквального повторения ритуала. Но дискредитированный или утраченный центр вызывает к жизни бесконечную череду микроритуалов. Существенный спрос на ритуал возникает в обществе спектакля. Проблематизируется возможность критики овеществленной идеологии и структурированного ритуалом социального сознания.

**Ключевые слова:** ритуал, идеология, ритуализация, деритуализация, социальное, просвещение, повторение повторения.

The place and status of ritual in modern society is articulated in this article. It is noted that the traditional model of the ritual, which means a connection between the profane and the sacred, penetrates into the space of the market. It is determined that – material form, which establishes a ritual's basis and creates its ideology is the most significant in the ritual. Rialized of Being materialized aggravation generates infinity of social relations ritualized forms covering all market niche services. Modern rationalization and emancipation from theocentrism and logocentrism does not overcome the principle of literal repetition of the ritual. But discredited or lost center brings to life the endless mikrorituals. Substantial demand for ritual arrives in society of spectacle. The possibility of criticism materialized ideology and structured ritual of social consciousness is problematize.

**Keywords:** ritual, ideology, ritualization, deritualization, social, enlightenment, repeat of repeat.

Герої одного з творів сучасного українського письменника Сергія Жадана брати Лихуї затівають досить лоскїтливий комерційний проект у дусі пострадянського накопичення капіталу. Їх задум полягав у тому, аби розробити ще нібито вільний сегмент ринку і заробити на смерті. Відтак вони звертаються до сфери ритуальних послуг і відкривають приватний крематорій. У рекламному проспекті, текст якого написаний із неприкритою пародійною іронією щодо пропагандистської машини сучасності, комплекс ритуальних послуг представлено як своєрідний центр, навколо якого розгортається життя міста:

«У мальовничому куточку Харкова, в районі нових житлових масивів, що стрімко зносяться вгору, розкинуло свої угіддя бюро ритуальних послуг «Лихуй і сини». Виплекане дбайливою господарською рукою, бюро щоранку гостинно відчиняє свої двері першому відвідувачу. З ранку до вечора, не покладаючи рук, виконують свої професійні обов'язки працівники бюро. З першого ж дня роботи комплекс ритуальних послуг «Лихуй і сини»

полюбився мешканцям житлових масивів і став улюбленим місцем відпочинку харків'ян та гостей міста. Що й не дивно. Адже на відміну від інших закладів відповідного профілю наше бюро гарантує вам повний комплекс ритуальних послуг. Взавши собі за принцип якість виконання та індивідуальний підхід до клієнта, наш колектив надійно тримає високо підняту планку оперативності та професіоналізму.

В нашому бюро вам запропонують дешеві ділянки в одному з наймальовничіших районів Слобожанщини, ритуальні аксесуари за демпінговими цінами, автоперевезення, а також послуги професійних працівниць ритуальних послуг, духовних осіб і тамади. На території комплексу знаходиться також затишна модифікована капличка європейського класу, де ви завжди зможете провести кілька незабутніх годин <...>

Так само наше бюро з радістю сповіщає вам про гнучку систему знижок для постійних клієнтів. Так, уже з третього замовлення йде бонусне нарахування відсотків, яким можна буде скористатися надалі. Приймаються також колективні замовлення.

Потрапивши до нас одного разу, ви обов'язково захочете повернутись!» [4, с. 97-100].

Насправді ця метафора досить слушна, адже так і є: довкола смерті тече життя, і будь яка реклама має посилатись саме на життя. Зрештою – щасливе життя, яке постає в обкладинці комфортного споживчого фантазму з усіма його кліше, як от: «мальовничий куточок», «новий», «стрімко», «дбайливо», «знижки» і т.д. Але найголовніше тут, що зв'язкою в ланцюзі «життя-смерть» виступає ритуал. Економічне, культурне, приватне життя, нарешті, смерть, мають за точку змички саме ритуалізоване дійство. Утім метафора викриває також місце і статус ритуалу в сучасному світі. Він позначає не стільки перехід від життя до смерті, зв'язок між профаним і сакральним, скільки виокремлює певний простір ринку як мітки присутності над хаосом, над ніщо, тобто простором, який не привласнений ринком.

Кінець кінцем, ритуалу, як виявляється, притаманна найбільша ринкова вартість з усіх архаїчних практик людства. Ця його властивість може бути пояснена в двох контекстах (звісно, якщо абстрагуватися від констатації ритуальності як сутності людини): у контексті історичного зсуву, що його намітило Просвітництво, та в контексті критики ідеології. Перший визначає Б. Гройс, роблячи акцент на логіці повторення букви ритуалу, який притаманний сучасному релігійному фундаменталізму, та є, з одного боку, продуктом європейського Просвітництва і матеріалістичного бачення світу, а з іншого – деконструктивістської дискредитації будь-яких сенсів: «Релігійний фундаменталізм – це релігія після смерті духу, після втрати духовності. Якщо дух помер, залишилася лише буква – матеріалістична форма, ритуал як подія в матеріальному світі. Або інакше: розрізнення в матеріальній формі релігій більше не можуть бути компенсовані єдністю духу. Розрив із зовнішньою формою ритуалу не може бути компенсований внутрішньою, духовною вірністю релігійній істині. Матеріальне розрізнення віднині не більше чим розрізнення – нема більше «сутності», буття або значення, які знаходилися б на якомусь більш глибинному рівні порівняно з цим розрізненням. У цьому сенсі фундаменталістські релігійні рухи – це релігії після деконструкції. Якщо значення, сенс і намір нестабільні, єдина можливість справжнього повторення – це повторення буквального. Це механістична репродукція по той бік будь-яких міркувань, значень, сенсів і намірів» [3, с. 222].

Варто зробити два уточнення щодо цього судження, аби не зісковзнути до моралізаторської патетики духовидців і не зациклюватись на релігії. По-перше, чи не слід припустити, що лише вкоріненість у матеріальних складових ритуалу від початку позначала його силу? Духовне було якщо і не побічним ефектом, то лише надавало ритуалу надлишкової вартості, дозволяючи суб'єкту ритуалу відчутти владу над усім стихійним, установити доступні каузальні зв'язки, які давали б змогу впливати на світ. Саме *матеріальна* форма ритуалу породжує всі його ефекти. Звідси, матеріалізація буття продукує безмежну експансію ритуалізованих форм, які охоплюють усі куточки ринку послуг, навіть якщо в них уже не залишилось (або загалом не було) ані внутрішнього, ані трансцендентного духу/сенсу. Таким чином, по-друге, буквально повторення ритуалу характеризує навіть, здавалося б, емансиповану від теоцентризму і логоцентризму людину. Ба більше: дискредитований або втрачений центр породжує безмежність мікроритуалів, які поширюються наче метастази.

Власне, таке становище (коли ми маємо суспільство у, здавалось би, звільненій від релігійних нашарувань формі) потребує звернення до критики ідеології, як її розвиває С. Жижек. Він наголошує на вкоріненості ідеології у повсякденності, наслідуючи

«альтосеріанське поняття ідеологічних апаратів держави», тобто «зовнішнього ритуалу, котрий матеріалізує ідеологію». Як наслідок, суб'єкт, що практикує будь-який ритуал, «навіть не усвідомлює того факту, що ритуал уже керує ним зсередини». Аби це пояснити Жижек наводить два приклади: один з релігійної практики, а інший з системи капіталістичних відносин: «Кажучи словами Паскаля, якщо тобі не вистачає віри, стань на коліна, поведься як віруючий, і віра прийде сама. Саме про це говорить марксистський «товарний фетишизм»: у своїй власній ясній самосвідомості капіталіст фактично є здоровимислячим номіналістом, але «приземлена щирість» [\* 1] його вчинків демонструє «теологічні причуди» всесвіту товароспоживання. Саме ця «приземлена щирість» зовнішнього ідеологічного ритуалу, а не глибина внутрішніх переконань і бажань суб'єкту, і є ключовою точкою, на якій тримається будова ідеології» [5, с. 37-38].

Формула Жижека може бути сприйнята як відповідь на крах, якого зазнали деклерікалізація, деміфологізація і деритуалізація, що впровадились поступово Реформацією, Просвітництвом і «філософією підозри». Адже чи не найважливішою проблемою, яка постає перед нами в цій історії критики, є неможливість зректись ані міфу, ані ритуалу, ані ідеології у марксистському значенні цього слова. Тон (просвітницький) дискусії, заданий науковими дослідженнями архаїчних культур у працях Е. Дюркгейма, А. Радкліфа-Брауна, В. Робертсона-Сміта, Е. Тайлора, Дж. Фрейзера, незважаючи на еволюціонізм та функціоналізм, характеризувався паралелями між християнським та поганськими культами, що імпліцитно викривало, наскільки людство ще знаходиться під владою забобонів і все ще не сягнуло висот культури й прогресу розуму. Причиною такого становища було те, що «віра й особливо ритуал посилюють традиційні соціальні зв'язки між окремими людьми», а «соціальна структура тієї чи іншої групи зміцнюється й увічнюється через ритуалістичну або містичну символізацію засадничих суспільних цінностей» [2, с. 170]. У контексті цієї традиції і З. Фройд упроваджує своє викриття формування соціального, проводячи паралелі між релігійними ритуалами і ритуалами невротиків. У ХХ столітті цю логіку наслідували творці так званих фільмів «mondo», наприклад, «Шокуюча Азія», або «Собачий світ», де ритуальність уже постає як симптоматичний атавізм минулого і переконує глядача в тому, що людство не так вже й далеко відійшло від своїх далеких предків. Іронічне прожогом знаходить свій ґрунт у ідеології мультикультуралізму, стані постмодерну.

Ця традиція нібито йде в розріз, наприклад, з веберівською позицією щодо зміни типів раціональності. Принаймні вона викликає питання, яким чином, незважаючи на розвиток промисловості, ціле-раціональної діяльності доби капіталізму, так сталося, що ритуалізація життя скоріше підсилилась, ніж була відкинута чи знята людиною розумною.

Видається, що простої діалектичної відповіді на кшталт франкфуртської «діалектики просвітництва» – буцімто ритуал вже був раціональним, а будь-яка раціональність ритуалізується – мабуть замало. Навряд продуктивною буде й маніфестація ритуалу як природи чи сутності людини – бо навіть якщо там, де ми застаємо людину, ми стикаємось з рядом ритуалізованих дій, це ще не свідчить про те, що людина не можлива *по той бік* ритуалу. Зрештою, редукція всяких практик до ритуальних дій не є власне людським проявом. Адже агресивні дії та ігри, що пов'язані з репродукцією та їжею, у тварин також відбуваються в ритуальній формі. Відтак, наслідуючи марксистську критику відчуження, маємо запідозрити, що, перетворюючи соціальні практики на ритуал, який несвідомо відтворюється, людина ще не сягає людського в собі. Звісно, ця теза має дію тільки, якщо дотримуватися надії чи ілюзії щодо можливості чи дійсності певної людської сутності або людяності. Проте навіть якщо людина лише міметично трансформує тваринне в культурне і ритуалізує його у формах простору і часу, навіть якщо досвід науки спростовує «тезу про людську винятковість» (Ж.-М. Шеффер), ще не обов'язково ми маємо тільки прийняти до відома певне природне становище речей і вдовольнитися тим, що нічого не можна вдіяти.

З іншого боку, чим уявляти собі позаритуальну людину або фантазувати про постлюдське майбутнє, слід розібратися з питанням про можливість критики матеріальної вкоріненості ідеології в ритуалі. Можна виокремити кілька інваріантів подібної критики щодо речей: ніцшеанське перейменування/переоцінка речей/цінностей, що немовбито повинно надати їм нового життя, лудистське зруйнування речей, авангардистське переміщення речей в інші простори, на кшталт художніх проб М. Дюшана з пісуаром, іронічне матеріалістичне



викриття фетишистських нашарувань над речами. Але другому і третьому з визначених інваріантів самим притаманна фетишизація речей, що обгортається ритуальною формою, подібною до архаїчних зруйнувань фетишів і змін місць святилищ – практик, які укорінюють владу речей і розширюють простір сакрального. Ми їх легко впізнаємо в сучасних ритуалах протесту (наприклад, таких як бастування, мітинг, голодування), або мистецьких акціях (перформансах, хепенінгах, інсталяціях), зрештою – флешмобах.

І хоча вони вже не відсилають до певного духовного досвіду, який відбувається в присутності божественного, сакрального чи будь-якого трансцендентного виміру, зберігається сама його форма. Справа в тому і полягає, що недоторканим залишається *земне* місце Бога – той осередок, який дає змогу постійно воскресати його ритуалізованим субститутам. Адже це і є осередок людяності. Можливо, одна з найважливіших здогадок Ф. Ніцше полягає у відкритті ритуальної обмеженості людини. Ми маємо на увазі пасаж з «Так казав Заратустра», в якому вищі люди затівають пародійне ритуальне дійство – «Осляче свято» [6, с. 311-314]. Один з концептуальних персонажів – папа – на закиди Заратустри заявляє: «Краще молитися Богові в подобі осла, ніж без ніякої подобі! <...> Той, хто сказав «Бог – це дух», зробив досі найбільший крок і стрибок до безвір'я...» [6, с. 311]. І Заратустра пробачає їм цю слабкість, адже вони *лише* люди, *надто* люди, навіть нехай і *вищі* люди, ті, що вже не розрізняють дитячість і зрілість, нові «квіти», яким потрібні нові свята. Отож, нагадаємо інший фрагмент. Душа/дух, як зазначає Ніцше, умирає раніше за тіло, але тіло ще довго тримається за поручні ритуалу, який і був *земним* царством души. Ритуалізований негативізм лише додає нової/надлишкової вартості тому, супротив чому він чинить. Але це також указує на те, що речі, імена яких змінено, або із значення яких усунуто все, що їм невластиве, все, що не вважається іманентним, не втрачають свого впливу, – вони стають часткою іншого соціального ритуалу.

Взагалі-то, ритуал у «суспільстві спектаклю» набуває найбільшого попиту. Чи не кожне дійство, якому надають статус і форму ритуалу, набуває ефекту справжності. Достатньо назвати художні акції австрійських акціоністів, перформанси М. Абрамович, театр Є. Гротовського, сюрреалістичний кінематограф (наприклад А. Ходоровські), зрештою рок-концерти, аби в цьому переконатися. Але не лише мистецтво, яке сьогодні конкурує за привласнення простору сакрального (чи не варто саме в контексті боротьби за цей простір, розглядати недавню акцію російської групи Pussy Riot і показовий суд над нею?), свідчить про прибуткову вартість ритуалу. Різного гатунку корпоративні ритуали призвані підсилити виробничий зріст сучасних корпорацій і підприємств. А чи не є найпоказовішою ритуалізація сексуальності, як вона представлена порноіндустрією, адже кожний фільм структурований як низка ритуалізованих дій, що мають завершитись обов'язковим «грошовим кадром»? Найсучасніший диспозитив сексуальності вимагає від чоловіків і жінок дотримуватись певних сексуальних ритуалів, позаяк все інше може бути ототожнено зі злочином. А хіба мода на садо-мазо в сучасному західному суспільстві не являє нам крайню форму ритуалізації *приватного* життя? І це при тому, що не один з так би мовити класичних ритуалів не втратив свого значення, – несвідомо і навіть незважаючи на усвідомлення, людство структурує свою соціальну пам'ять, встановлює ідентичності у формі ритуалізації народження, браку, смерті, застілля, професійного росту, державного керівництва [\* 2] і т. ін. Відверто кажучи, наші системи освіти і виховання базуються на ритуалізації, яку кожний поглинає по мірі включення в соціальний простір. Колись Макс Штірнер наголошував, що людині легше приборкати страх перед різками, ніж перед ідеями, але насправді людині легше відмовитись від ідей, ніж форм, в яких цим ідеям поклоняються. Зрештою, хіба не ефективніше вгамувати страх, застосовуючи батіг у садо-мазохистських ігрищах? Або хіба не продуктивніше заволодівати свідомістю мас, впроваджуючи *новий* соціальний режим на ґрунті ритуалу (подібно до нових культів, які насадив М. Робесп'єр замість *старих* християнських)? Чи не слід в цьому вбачати своєрідну логіку подвійного повторення – повторення повторення?

Можна дивуватись різноманіттю сучасного ринку ритуальних послуг, можна захоплюватись людською вигадливістю щодо придання ритуального статусу будь-чому, можна навіть триматись осторонь від тих чи інших ритуальних комплексів, але кожний із випадків є свідченням того, що Жижек називає цинічною стадією ідеології, лозунгом якої є: ми все розуміємо, але, навіть посміхаючись, ретельно дотримуємося ритуалу. Саме такий стан речей

установлює просвітницька парадигма, як її проголосив І. Кант: публічний обмін думками може відбуватись, але приватним чином наша покірність соціальному порядку відтворюється дотриманням нами соціальних ритуалів. Можливо, вільний діалог думок, про який, доречі, каже й Гройс, може відбуватися лише в локальному або паралельному просторі на кшталт «республіки літераторів». Можливо, можна було б зупинитися на цій утопії для інтелектуалів, або навіть сподіватись, подібно Канту, на загальність її втілення в майбутньому.

Але можна було б спробувати впровадити критику матеріалізованої ідеології або структурованої ритуалом соціальної свідомості. Ми могли б навіть спробувати рецептів Жижека, таких, як досвід недовіри або досвід мовчання, які протистоять непристойній наполегливості ритуалу і нескінченному породженню й циркуляції знаків. Можна спробувати викласти проблему і мовою А. Бад'ю: ритуал структурує будь-яку ситуацію, в яку кожна людина від народження закинута; ані в ситуації, ані в ритуалі немає істини, є лише правдоподібність, яку й відтворює ритуал. Тоді подія, яка несе істину суб'єктивності та розриває повторювання ситуації, спростовує авторитет будь-якого ритуалу, церемоніалу, циклу традиції. Але слушним буде питання, чи вірність події не набуде форм нового ритуалу. І чи не прийдуть нові брати лихуї, які будуть заробляти на ньому в майбутньому? Бо хіба не стала вже навіть революція ритуалізованим дійством, яке постійно відтворюється в боротьбі за поділ ринків, що відновлює буквально значення цього сакрального для модерну слова і позначає постійний відкіт-повернення до... – власне, повторення повторення?

#### ПРИМІТКИ

\* 1. «Приземлена щирість» – епітет, який Жижек запозичує у А. Бергсона, котрий характеризує ім Тартюфа.

\* 2. Якщо родини, весілля, взагалі всілякі святкові ритуали переходу наслідують/відтворюють певну традицію приватним чином, то державні або загальносуспільні ритуали, як от: інавгурація президента, засідання суду, вчених, державних та регіональних рад – на офіційному рівні відтворюють архаїчні ритуали субординації, клятв, топосу, часу, рухів, коротше кажучи, протокол/церемоніал. Саме цей офіціоз відбувається за логікою *повторення повторення*: коли вже здавалось би відбулася ціла низка *розривів* з традицією, коли утворилась світська держава і встановилась наукова картина світу, а світське законодавство, як і закони науки, нібито не потребують ритуалів, вони все ж таки повторно повторюються, залишаючи осад амбівалентності. Класичний приклад – інавгурація президента. Його значення на американському тлі ретельно проаналізував К. Вульф: «Сценічно ритуал показує: є тільки один президент. Завдання виконання цього ритуалу, представити це публічно і за допомогою телебачення оголосити всьому світу. У ритуальному аранжуванні до відома всіх доводиться, хто носій цієї влади. Промова президента демонстративно виражає, яким цілям буде служити політична влада» [1, с. 173]. Цієї ж логіки дотримується і українська держава. Проте в світській державі все, в чому клянеться президент прескриптовано конституцією. То навіщо ще клястися? Вже не кажучи про «Пересопницьке Євангеліє» як священний атрибут/свідок клятви, адже релігія відділена від держави. Але ритуал є необхідним перформативом, його виконання запускає (повторює) всю механіку державної влади. Свавілья влади встановлюється свавільям ритуалу.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Вульф К. Антропология: История, культура, философия / Кристоф Вульф; [пер. с нем. Г. Хайдарова]. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2008. – 280 с.
2. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе / Кліфорд Гірц; [пер. з англ. Н. Комарова] – К.: Дух і Літера, 2001. – 542 с.
3. Гройс Б. Релігія в епоху дигітального репродуцирования / Борис Гройс // Гройс Б. Політика поезики: [сб. ст.]. – М.: 000 «Ад Маргинем Пресс», 2012. – С. 216-229.
4. Жадан С. Гімн демократичної молоді / Сергій Жадан. – Х.: Фоліо, 2006. – 224 с.
5. Жижек С. Чума фантазій / Славој Жижек; [пер. с англ. Е. С. Смирнова]. – Х.: Изд-во Гуманитарний Центр, 2012. – 388 с.
6. Ніцше Ф. Так казав Заратустра; Жадання влади / Фрідріх Ніцше; [пер. з нім. А. Онишко, П. Тарашук]. – К.: Основи, Дніпро, 1993. – С. 8-326.

УДК 115: 130.2: 316.73

Роговский А. М.

Харьковский национальный педагогический университет имени Г. С. Сковороды

### МАРГИНАЛЬНОСТЬ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ: ОСНОВНЫЕ ФАКТОРЫ И ТЕНДЕНЦИИ

Рассмотрены в социально-культурном аспекте, в контексте двух противоположных тенденций в обществе (социализации и десоциализации) основные факторы, формы и понятия (граница, предел, центр, периферия) маргинальности, которая является закономерным общественным процессом и приобретает позитивные качества при условии развертывания обратного процесса социализации.

**Ключевые слова:** маргинальность, социализация, граница, предел, отчуждение, шизофрения, децентрирование.

Розглянуті в соціально-культурному аспекті, у контексті двох протилежних тенденцій у суспільстві (соціалізація і десоціалізація) основні фактори, тенденції і поняття (межа, центр, периферія) маргінальності, яка є закономірним суспільним процесом і набуває позитивних якостей за умови зворотного процесу соціалізації.

**Ключові слова:** маргінальність, соціалізація, межа, край, відчуження, шизофренія, децентрування.

Considered in a social-cultural aspect, in the context of two opposite tendencies in society (socializations and desocializations) basic factors, forms and notions (border, limit, center, periphery) of marginality, which is an appropriate public process and acquires positive qualities on condition of development of reverse process of socialization

**Keywords:** marginality, socialization, border, limit, alienation, schizophrenia, decentrization.

Маргинальность, несмотря на свой «второстепенный» характер, является такой же важной частью социума и культуры и фактором их развития, как и другие «центральные» явления. Более того, без неё невозможно понять и смысл, закономерность основного пути развития, так же как и границы существования центральных (так называемый «мейнстрим») или доминирующих направлений в культуре. Однако значение маргинальности выходит далеко за рамки своей оппозиционно-контрверсией роли и является вполне самостоятельной сферой, характеризуемой такими понятиями как индивидуально-психологическое, подпольно-внутреннее, удаленное, непознанное, своеобразное до патологии.

В XX веке в связи с актуализацией бессознательного в психоанализе усиливается интерес к таким крайним явлениям как садизм, мазохизм, шизофрения, которые подвергаются некоторыми авторами [4; 5] теоретической реабилитации. В последнее время, особенно в массовой культуре, маргинальность характеризуется экзотичностью (прежде всего в национально-расовом аспекте) и патологичностью, девиантностью (различного рода психокомплексы, отклонения сексуально-агрессивного характера). Эта тенденция характерна для художественной литературы (Дж. Фаулз, П. Зюскинд, Т. Вулф), кино (Т. Бертон, Д. Линч) и других сферах культуры. То есть маргинальность, в силу её нейтрально-эвфемистского характера, является удобной формой художественно-теоретической реабилитации некоторых негативных вышеуказанных явлений. Все это обуславливает *актуальность* исследования новой расширенной сферы маргинальности, поскольку её традиционная трактовка как понятия пограничного относительно общества (культуры) недостаточна. При этом, необходимо учитывать, что, во-первых, сами границы социума неопределенны и постоянно изменяются, в результате чего некогда маргинальные явления оказываются в пределах социума, а, во-вторых, маргинальность в действительности не является выходом из социума, а лишь относительным (субъективно-индивидуальным) удалением от него. То есть, маргинальность необходимо рассматривать как своеобразную, опосредованную форму социализации, что и является *целью* данной работы.

Некоторые авторы (Гурин С. П.) рассматривают маргинальность как обширную сферу самых различных социально-культурных явлений периферийного характера (праздник, игра,

любовь, детство, опьянение и др.), которые вполне вписываются в традиционные формы существования человека. Более специфичными, на наш взгляд, можно считать явления смерти, болезни, мистики, трансценденции, а также проявления ужасного, катастрофического, чудесного, необыкновенного. Однако эти крайние проявления бытия происходят в обществе и обретают приемлемые социальные формы, то есть их маргинальность преходяща и относительна. Это относится и к таким качествам, как единичность, уникальность, неповторимость, которые Гурин С. П. [1, с. 12] считает специфичными для маргинальности. Однако они относятся преимущественно к форме явлений, которая как бы снимается в ходе циклически-повторяемого исторического процесса. Это особенно заметно в контексте массовой культуры, в которой все явления, подвергаясь имитации, тиражированию, утрачивают новизну и уникальность. В целом, большинство авторов в исследованиях по данной тематике относят к маргинальности такие сферы как телесность (сексуальность), психоконфликты (паранойя, шизофрения), наркотизм, алкоголизм, насилие, мистика и смерть как крайние, предельные и потому опасные для социума и культуры проявления. Эти пределы существенно различаются по характеру и степени опасности на уровнях человека, социума и цивилизации, а также экономики и культуры. Например, глобализация является опасным пределом, прежде всего, для человека (индивида) и культуры, но не является таковой для цивилизации (экономики). Отношение социума (центра) к этим пределам также может быть различным: от запретов и насилия до их либерального освоения и ассимиляции в зависимости от типа социума и политико-идеологической позиции Центра. Традиционно для правой позиции такими пределами являлись равенство, коллективизм, авторитаризм и т. д., а для левой их больше: это не только свобода, индивидуализм, но и табу национально-религиозного характера. Большинство этих понятий на самом деле были предельными для Центра, но не для социума, или границей, разделяющей их, преодоление (устранение) которой приводит к изменению типа социума. То есть непременным условием развития общества является способность к расширению, отодвиганию границ, а также к их ассимиляции.

Не меньший интерес представляет и сам процесс маргинализации. Согласно Р. Мертону, к основным типам реакций, которые приводят к возникновению субкультур, в т. ч. маргинальных, могут быть отнесены: 1) инновация (согласие с целями общества, но отказ от социально одобряемых способов их достижения); 2) ритуализм (отрицание целей общества, но согласие использовать социально одобряемые средства); 3) ретритизм (одновременное отрицание целей и средств общества – бродяги, наркоманы и т.п.); 4) бунт (также тотальное несогласие, но которое ведет к формированию новых целей и способов или идеологии) [7, с. 122-123; 8]. Эта классификация дана на основе выделения разной степени лояльности периферийных культур по отношению к Центру, а также на модели статичной структуры общества, что не соответствует современным реалиям.

Понимание сущности этого феномена невозможно в контексте бинарных оппозиций центр-периферия, норма-патология без учета их характера и отношений между ними. В этом плане целесообразно выделять два разнонаправленных процесса: социализации и маргинализации (десоциализации), которые могут протекать на двух уровнях: макро- и микросоциальном. В контексте этих процессов маргинальность приобретает подвижно-неопределенный, а отчасти и условно-символический характер. Для понимания её специфики необходимо учитывать роль другого понятия – «лиминальное» (предельное), которое конкретизирует социум именно в направлении его развития или возможного будущего. Речь идет об актуализации определенных, характерных для общества на данном этапе развития форм маргинальности. Отсюда следует необходимость различения регрессивного и прогрессивного её типов, из которых последний является актуальной формой социализации.

Прежде чем рассмотреть эти проблемы подробнее, отметим важность самого понятия «граница» (предел). Понятно, что в условиях глобализации они не только условны и проницаемы, но и привлекают внимание активной, творческой части общества особыми условиями, в которых возникают новаторские явления, проекты, очаги роста на основе необычного сочетания различных традиций, качеств социального и культурного характера. В связи с этим Ж. Делёз, рассматривая особенности «логики смысла», отмечает, что «глубочайшее – это кожа» [3, с. 132], поскольку в ней как границе внутреннего мира и внешнего концентрируются жизненно важные энергии и происходят обменные процессы.

Общество подобно организму живет во многом «на пределе самого себя, на собственном пределе» [там же], то есть его внутренняя стабильность зависит от состояния границ, обеспечивающих гармонизацию отношений с внешним миром. Тем более это справедливо по отношению к культуре, которая всегда развивается на стыках, пересечениях в постоянном диалоге, что привлекает активную (пассионарную) часть населения, представители которой благодаря своему маргинальному положению могут достигнуть своих целей. Понятно, что привлекательным это положение (пространства) является для тех, кто желает освободиться от давления традиций, стереотипов, морализма, которое особенно сильно в центрах. При этом происходит как бы неполная десоциализация, связанная с перемещением субъекта из центра в периферию. Замещение вытесненного социального другим его содержанием соответствует ресоциализации, которая происходит всегда при перемещении в пространстве (за исключением туризма, путешествий) по вышеупомянутым мотивам. В случае замещения несоциальным (прежде всего, природно-биологическим) содержанием может произойти полная (временная или постоянная) десоциализация, что связано с прохождением предела социального в любом типе общества. Итак, неполная маргинализация происходит при движении субъекта от Центра и макроуровня – к периферии, микроуровню социума в направлении достижения его внутренней границы и может быть мотивировано факторами материального (освоение новых пространств, обогащение), социально-политического (неприятие Власти, Центра), культурного (стремление к необычному, экзотическому, творческий поиск), духовного порядка (распространение новых идей, миссионерство, просветительство). К крайним, предельным для социума проявлениям этого процесса следует отнести путь войн и насилия (кроме тоталитарных обществ, в которых они легализованы), который можно рассматривать как негативный способ достижения общих вышеупомянутых целей. Понятно, что интенсивный процесс маргинализации приводит к актуализации всякого рода изначально периферийных и (полу)подпольных суб-культур (криминал, авангард, мистика, гомосексуализм, наркотизм), которые могут быть частично легализованы и реабилитированы в массовой культуре. Парадоксальным образом получается, что недопустимое в реальности возможно на сцене и экране, то есть искусство оказывается частично ниже условной линии легальности в обществе. Вместе с тем, происходит одновременно и обратный процесс социализации всех маргинально-периферийных элементов: они поднимаются от уровня суб-культуры до культуры, теряя при этом свою оригинальность (а главное – оппозиционность) ради популярности и успеха.

На самом деле это единый процесс социализации, который включает в себя две стороны: центрирование и децентрирование. Преобладание одного из них приведет к нарушению равновесия между центром и периферией. Поддержание динамического равновесия в обществе возможно только путем постоянного отодвигания его границ и освоения новых пространств. Это относится, прежде всего, к либерально-рыночной модели общества, которая до сих пор демонстрировала способность к ассимиляции не только маргинальных, но и чужеродных, экзотических элементов. Этот процесс социализации происходит не только в силу политики Центра, а также в силу фактора глобального рынка, в котором эволюция потребностей приводит к постоянной актуализации всего уникального (произведения искусства), оригинального (восточная экзотика), необычного и т. д. Это отодвигание границ происходит на основе таких его качеств, как открытость, толерантность, свойственных либеральным типам общества. Однако действительной причиной этого процесса, по мнению Ж. Делёза и Ф. Гваттари, является стремление избежать абсолютного (внешнего) предела, которым для капитализма является шизофрения как побочный продукт либерализации, связанный с процессами распада как в обществе, так и в сознании. Усматривая в этом (а не в эксплуатации, социальной несправедливости) главную особенность современного капитализма, авторы связывают это с процессами «раскодирования и детерриторизации потоков в капиталистическом производстве» [2, с. 386], сущность которых можно определить как изменение («снятие») форм функционирования объектов с целью включения их в данную систему. Следует ещё добавить, основным фактором «шизоизации», по мнению этих авторов, являются «желающие машины», под которыми нужно понимать субъектов общества потребления.

Итак, для избегания достижения своего предела общество (капиталистическое) действует путем смещения его внутрь и замены собственным имманентным пределом, а тем самым возможно только добиться замедления опасного приближения к внешнему пределу [там же, с. 388]. За этим следует полная ассимиляция этих некогда предельных (маргинальных) явлений, превращение их в своеобразную «аксиоматику» общества, то есть их ресоциализация и перемещение в пространство между периферией и центром. Другими словами, то, что вчера казалось совершенно неприемлемым, радикальным, завтра станет обыденным и банальным. В результате сфера периферийного постоянно расширяется, придавая обществу «шизоподобное», рыхлое многообразие, а сфера нормативного сужается, приближая внешний предел. За последние десятилетия этот путь от предельного к обыденному проделали сначала сфера сексуально-телесного (феномен «сексуальной революции»), затем криминальная, мистическая и гомосексуальная субкультуры. В настоящее время они как бы реабилитировались, прежде всего, в массовой культуре и частично ассимилировались обществом. Влияние масскульты на этот закономерный для современной цивилизации процесс приводит к тому, что ассимиляция маргинальности осуществляется частично, поверхностно, а зачастую и просто бывает иллюзорной. Так, например, эксплуатация, которая была для капитализма таким внешним пределом, порождающим классовую борьбу, не исчезла в настоящее время, а переместилась на периферию общества (эксплуатация иммигрантов, нелегалов), включая эксплуатацию природных ресурсов, а также её скрытые формы в виде финансовых махинаций банков, биржевой игры. Все это приближает внешние пределы этого общества и цивилизации в виде энергетического, экологического и экономического кризисов, усиливая апокалиптические настроения в обществе.

Однако Ж. Делёз и Ф. Гваттари обращают внимание преимущественно на субъективный аспект проблемы, усматривая именно в шизоидности главную опасность и предел для современного (либерального) общества. На этом основании они выстраивают своеобразную онтологию желаний (множество желаний → шизофрения → распад → кризис). Шизоид становится самым актуальным маргинальным типом, а соответственное множественно-безвольное состояние «полураспада» общества – главной его особенностью и, вместе с тем, препятствием для решения современных глобальных проблем. Тем не менее, шизоидность рассматривается и как прогрессивное явление, которое способствует распаду традиционных и установлению новых форм общества. Другим предельным типом маргинальности является параноидальность, которая символизирует собой противоположные ценности единения, коллективизма, Власти, и рассматривается как реакционная сила и угроза тоталитаризма. Таким образом, оба потока – центрирующий и децентрирующий – могут гармонизировать противоположные процессы маргинализации и социализации, отодвигая опасность приближения к внешним пределам.

Историческая значимость этих двух потоков выявляется в концепции Ухода и Возврата А. Тойнби, который рассматривает это явление как общую закономерность исторического процесса на примере судьбы как великих личностей (Моисей, Будда, Христос, Конфуций и др.), так и социальных групп, движений [6, с. 267-284]. Разделяя общество на творческое меньшинство и пассивное большинство, он показывает неизбежность их столкновения, особенно в период перемен. Важнейшим периодом ухода является удаление из общества, изоляция, во время которого происходит духовное обновление, созревание новых идей, которые будут восприняты и поняты в полной мере, как правило, после смерти автора. Это составляет внутренне-психологический аспект маргинализации, который является необходимым элементом всякого творчества и не связан с перемещением в пространстве или изменением социального статуса. Для автора идеи наибольшую трудность представляет именно воплощение её на практике, чем, собственно, занимаются, как правило, другие типы личностей. Это разделение автора и исполнителя (например, Иисус Христос – ап. Павел или Маркс – Ленин) становится понятным в контексте разнонаправленных потоков общества: центрированного и децентрированного (маргинализация). Объективно эти потоки доминируют в определенной алгоритмической последовательности, образуя малые циклы исторического времени. Так например, в XX веке наблюдалось два периода преобладания децентрированных потоков: 10-20 гг. и 50-60 гг., когда политическая либерализация сочеталась с расцветом культуры. Вместе с противоположными потоками центрирования (социализации) они образуют

два цикла исторического времени длительностью 50-60 лет. В культуре этим потокам маргинализации соответствуют периоды «малого времени», когда преобладают такие стили как романтизм, модернизм (авангард), постмодернизм, которые отмечены творческим поиском, подлинным новаторством и радикально-эскапистскими настроениями с последующей их эволюцией к социализации (политизации). В целом, новое, неизвестное всегда оказывается маргинальным и привлекает внимание сначала отдельных творческих индивидов, актуализация их идей приводит к возникновению соответствующих движений, направлений, субкультур, которые постепенно распространяются на все общество.

Наконец, необходимо учитывать роль такого традиционного фактора маргинализации как отчуждение, которое в измененных формах продолжает существовать в обществах. Наряду с прежними его источниками (социальная неоднородность, эксплуатация) распространяются и новые (безработица, эмиграция). Современное отчуждение приобретает характер культурно-психологический и выражается в потере идентичности (национальной, индивидуальной) и своей роли и места в обществе, низведение человека на телесно-биологический и, вместе с тем, пассивно-потребительский уровень существования. Обратный, компенсаторный процесс социализации связан с такими факторами как семейно-родственные и национально-культурные связи, а также гедонизм массовой культуры. Реальное снятие отчуждения связано с развитием самодеятельности граждан, самоорганизацией общества, а также ассимиляцией сферы маргинального. В целом, исторический процесс во многом и есть преодоление границ, расширение пределов культурного, а также и внутреннего пространства человека.

*Таким образом,* маргинализация является закономерным общественным процессом, и в контексте освобождения от центров власти и традиций, решения психологических и творческих проблем приобретает позитивную значимость при условии развертывания обратного процесса социализации. По этому поводу Ж. Делёз замечает: «Задача нашего дня в том, чтобы заставить пустое место циркулировать, а доиндивидуальные, безличные сингулярности заставить говорить – короче, чтобы производить смысл» [3, с. 97]. Другими словами, возникает задача помочь маргинальности стать осознанной и активно-творческой, выполнение которой требует дальнейших *перспективных* исследований.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гурин С. П. Маргинальная антропология / С. П. Гурин. – Саратов: СГУ, 2000. – 204 с.
2. Делёз Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари; [пер. с франц. Д. Кралечкина]. – Ек: У-Фактория, 2007. – 672 с.
3. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делёз; [пер. с франц.]. – М: ИЦ Академия, 1995. – 298 с.
4. Захер-Мозох Л. фон. Венера в мехах. Делёз Ж. Представление Захер-Мозоха. Фрейд З. Работы о мазохизме / Л. фон Захер-Мозох, Ж. Делёз, З. Фрейд; [пер с нем. и франц.]. – М: РИК Культура, 1992. – 380 с.
5. Маркиз де Сад и XX век: [сборник работ] / [пер. с франц.]. – М: РИК Культура, 1992. – 256 с.
6. Тойнби А. Д. Постижение истории: [сборник] / А. Д. Тойнби; [пер с англ.]. – М: Прогресс, 1991. – 736 с.
7. Фролов С. С. Социология / С. С. Фролов. – М.: Логос, 1996. – 223 с.
8. Merton R. K. Social Theory and Social Structure / R. K. Merton – N.Y., 1957. – 189 p.

УДК 116 + 159.964.2

Беша А. А.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

### **НОСТАЛЬГИЯ ПО УТРАЧЕННОЙ ГАРМОНИИ: ДЕСТРУКЦИЯ И СТАНОВЛЕНИЕ ДРУГИМ**

Параллельное прочтение различных философских теорий позволяет проследить развитие отдельных концептов, которые конструируются в форме «становление другим – влечение к смерти – деструкция». Такой угол исследования обуславливает также и неоднородность выбранных точек опоры: от А. Кожева к С. Шпильрейн через Ж. Лакана, Ж. Делеза и других. Автор настойчиво проводит мысль о необходимости обращения к деструктивности Желания Другого, а также утверждает деструкцию как становление другим/субъектом.

**Ключевые слова:** Желание Другого, влечение к смерти, инстинкт смерти, становление, деструкция.

Паралельне читання різних філософських теорій дозволяє прослідити розвиток окремих концептів, які конструюються у формі «становлення іншим – потяг до смерті – деструкція». Такий кут дослідження зумовлює також й неоднорідність обраних точок опори: від О. Кожева до С. Шпільрейн через Ж. Лакана, Ж. Дельоза та інших. Автор наполегливо проводить думку про необхідність звернення до деструктивності Бажання Іншого, а також стверджує деструкцію як становлення іншим/суб'єктом.

**Ключові слова:** Бажання Іншого, потяг до смерті, інстинкт смерті, становлення, деструкція.

The parallel reading of various philosophical theories gives an opportunity to trace the succession of development of the separate concepts, which are constructed in the next form: «becoming-other - death drive - destruction». From this standpoint there is some heterogeneity of fulcrum: from A. Kojève to S. Spielrein through J. Lacan, G. Deleuze and others. The author insists on the necessity of researching of the disruptiveness of Desire of The Other and also approves the destruction as becoming-other/-subject.

**Keywords:** Desire of The Other, death drive, death instinct, becoming, destruction.

Полагая, что различные философские концепты обладают удивительной способностью к инверсии и, кроме этого, имеют преимущественно бинарную структуру, а также маркируя психоанализ как один из философских методов, можно наблюдать удивительное склеивание различных, казалось бы, идей. Когда Ж. Лакан совершает жест «retour à Freud» – «возвращения к Фрейд», черты структурализма и постструктурализма (несмотря на то, что С. Жижек подчеркивает, что Лакан никогда не был ни тем, ни другим в работе «Why Lacan Is Not a «Post-Structuralist»») сохраняются в его системе. Прочная связь ее с философией объясняет не только явное влияние, к примеру, М. Хайдеггера на Лакана, но и обратное, ведь большая часть французской интеллектуальной элиты посещала его семинары в течение многих лет. Поэтому лаканианцы усматривали в шизоаналитическом проекте Ж. Делеза и Ф. Гваттари маргинальную политичность, но не революционность – Лакан неоднократно подчеркивал, что Эдип представляет собой амбивалентное противоречие, что обосновано наличием всегда двух отцов – реального и символического. Однако интересно также и другое: «становление другим», которым оперирует Ж. Делез, удачно находит свое место в системе Ж. Лакана, помогая более подробно представить механизм субъективации – процесс появления субъекта желания.

Для осуществления подобного сопоставления и кросс-философского «вглядывания» необходимо обратиться и к другим явным и не совсем звеньям, показывающим разворачивание схожих идей у мыслителей разных школ и течений – А. Кожев (человек, который, не взирая на явное сопротивление французского языка, смог открыть для французов, в том числе и для Ж. Лакана, Ф. В. Г. Гегеля; его интерпретация этой философии стала важным элементом структурного психоанализа, т.к. сам концепт желания Другого рождается непосредственно из нее), С. Шпильрейн (она написала работу «Деструкция как причина становления» на восемь лет раньше, чем З. Фрейд, который ввел концепт «Todestrieb» – «влечение к смерти» в 20-х годах). Крайне важно увидеть эту связь (становление другим – влечение к смерти – деструкция),



которая возникает в процессе реализации Желания Другого, а также избавиться от предрассудков, рождающихся из неработающей традиционной этики. Деструкция при таком рассмотрении выходит по ту сторону всевозможных оценок с позиций моральных установок.

## I

Бытие человека/человеком, которое отличается тем, что является самосознающим, в основе своей имеет Желание, которое хоть и не служит достаточным основанием для наличия самосознания, а ведет, в первую очередь, к самоощущению себя, служит особой формой деятельного начала. Та деятельность, к которой нас подталкивает Желание, напрямую связана с его реализацией. Но оно возможно только через негацию – отрицание: «Достичь этой цели можно только посредством «отрицания», разрушения или, по меньшей мере, преобразования желаемого объекта» [8, с. 12]. Желание не оставляет объект как налично-данное таким, каким он был до негации: он или уничтожается, или трансформируется. Однако негация, которая также может пониматься как деструкция, не является феноменом исключительно разрушения. Она трансформирует объективную реальность в субъективную, осуществляя перенос внешнего вглубь структур субъекта. «Я», которое конструируется подобным образом, – это «Я» Желания, оказывающееся изначально пустым, но наполняющееся содержанием в результате акта отрицания: «Я Желания – это пустота, наполняемая положительным реальным содержанием только посредством отрицающего действия, которое удовлетворяет Желание, разрушая, преобразуя, «ассимилируя» желаемое «не-Я». И образовавшееся благодаря отрицанию положительное содержание Я производно от положительного содержания, подвергшегося отрицанию не-Я. Таким образом, если Желание посягает на не-Я «природное», то Я тоже будет «природным». У Я, образовавшегося в результате удовлетворения Желания, будет та же природа, что и у вещей, на которые распространилось желание; это будет Я «вещественное», живущее животной жизнью, Я животное» [8, с. 13]. Но каким образом возможен переход от самоощущения к самосознанию?

Логика рассуждений А. Кожева следующая: если природные объекты не могут служить обоснованием для самосознания, т.е. Желание природных объектов как налично-данное не выступает гарантом подлинно человеческого бытия, то необходим выход за рамки объектов такого типа. Но нет ничего не налично-данного, кроме самого Желания: «Желание – это совсем не то, что желаемая вещь, совсем не то, что «что-то», существующее на манер наличной вещи, чего-то неподвижного, неизменно себе тождественного. Итак, только такое Желание, предмет которого – другое Желание, взятое как таковое, сотворяет посредством отрицающего и ассимилирующего действия, приносящего удовлетворение, некое Я, по существу иное, нежели «Я» животное» [8, с. 14]. Это поворотный момент в интерпретации Гегеля, предлагаемой Кожевным. «Я», которое концентрируется на другом Желании, выстраивает себя как проект в будущее, а потому оно не есть что-то, но то, что будет. Так субъект оказывается в состоянии постоянного становления тем, что он не есть.

## II

«Алиса в Стране Чудес» и «Алиса в Зазеркалье» – это сборники парадоксальных экспериментов, в которых Делез находит необходимое ему самому описание события, его словами – «чистого события», путь к которому открывается как/через становление.

«Когда я говорю: «Алиса увеличивается», – я хочу сказать, что она становится больше, чем была. Но также верно, что она становится меньше, чем стала сейчас. Конечно, она не может быть больше и меньше в одно и то же время. Сейчас она больше, до того была меньше. Но именно в один и тот же момент, одновременно, мы становимся больше, чем были, и делаемся меньше, чем становимся. Такова одновременность становления, основная черта которого – уклониться от настоящего. Именно из-за такого уклонения от настоящего становление не терпит никакого разделения или различения на до и после, на прошлое и будущее» [3, с. 9]. В таком случае смысл становления означает не просто движение, а движение в двух направлениях одновременно – в случае с Алисой, это рост и сжатие.

Главный парадокс чистого становления – это его способность ускользать во времени от настоящего – забывать его, чтобы вспомнить прошлое и увидеть будущее, проходить мимо. В этом смешении образуется бесконечный ряд тождества двух смыслов. Роль языка в таком случае связана с тем, что он лимитирует, т.е. с одной стороны задает пределы, а с другой обеспечивает возникновение шанса для их преодоления. Именно так мы сталкиваемся с

взаимообратимостью явлений – Алиса Л. Кэрролла то растёт, то снова уменьшается, хотя она и уступает в этой способности к обратимости в состояниях Чеширскому (или Масленичному в переводе В. Набокова, что ещё больше подчеркивает это скольжение между формами и состояниями) Коту, который обыгрывает пределы своей видимости. Взаимообратимость охватывает широкий спектр явлений: от дня и ночи, причины и эффекта до активного и пассивного. Вся их совокупность приводит к утрате собственной идентичности через потерю имени и его обретение заново – путешествия Алисы связаны именно с этим. Собственное имя отсылает к некоторому вполне конкретному знанию, так как это знание воплощается в общих именах, функционирующих как паузы. Отказ от них ведёт к глаголам, открывающим иррациональное движение становления навстречу парадоксальному объединению смыслов. Глаголы показывают, что становление не меняет качество; оно сообщает атрибуты, оказываясь в положении способа бытия. В этом смысле, становление всегда представляется тем, что играет на поверхности тел. «Становление всегда иного, низвергающее глубинное становление, идущее в обход равного, предела, Того же Самого или Подобного: всегда сразу большее и меньшее, но никогда – одинаковое» [3, с. 335]; становление поверхности оставляет на телах в глубине шрамы и порезы, вызванные событиями, оно развивается в другом времени – в Эоне, который указывает нам на бестелесные эффекты-события, сохраняющие стоическую мысль о времени как о совокупности изменчивых состояний, в отличие от Хроноса – времени тотально присутствующего настоящего.

Создание интерсубъективных связей между субъектом и Другим – это то, что часто возникает у Ж. Делеза в форме становление-животным (известный пример: случай Ганса в классическом анализе фобии З. Фрейдом как становление-лошадью). Нам же стоит возвести становление в более общую форму как становление другим, которое заменяет субъекту историю всеобщую или индивидуальную – то, что он имеет, это история его становления со всей гаммой нередуцируемых форм и трансформаций. Нефиксируемость на самости, а как можно более быстрое ее разрушение – то, что называется Делезом «разбирать лицо»: это – «то же самое, что пробивать стену означающего, выходить из черной дыры субъективности» [5, с. 310]. «Как у становления нет субъекта, отличного от самого становления, так у становления нет и термина, поскольку его термин, в свою очередь, существует только будучи заимствованным из другого становления, субъектом которого оно является и которое сосуществует с первым становлением и формирует с ним блок» [5, с. 391]. Становление не является эволюцией, так как оно не производит, а воспроизводит, а если трактовать его как модель, то оно оказывается даже по ту сторону воспроизводства в том числе; оно не регрессивно, но инволюционно – т.е. движется между терминами и отношениями, проскальзывая в зазорах: «Для Делеза Май 68-го прост: это было вторжение реального. Часто его хотели представить как переход власти к воображаемому, но на самом деле, говорит Делез, это был прорыв реального в его чистом виде. Это реальное, повторяет он, и никто не понимает, насколько это было потрясающе! Люди в реальности – вот что такое становление» [2, с. 18].

### III

Дуалистическая теория влечений З. Фрейда, точнее – вторая ее версия, возникает как реакция на неудовлетворенность первой теорией влечений и, что более важно, вследствие появления в психоаналитической практике новых симптомов, для описания которых необходимо было обновление концептуального аппарата. Так произошло с «влечением к смерти» или «инстинктом смерти» (А. Адлер) и «деструктивными влечениями» (С. Шпильрейн). Они возникают в работе «По ту сторону принципа удовольствия», когда З. Фрейд выдвигает в оппозицию влечению к жизни, т.е. Эросу, влечение к смерти – Танатос.

Д. Эванс считает, что это один из наиболее спорных концептов в психоанализе Фрейда, который не был принят никем, кроме лаканианцев и последователей М. Кляйн. Лакан сравнивает «*pulsion de mort*» с ностальгией по утраченной гармонии, со стремлением вернуться к фазе доэдипальных отношений и к возможности слиться с материнской грудью, которая оказывается первой формой частичного объекта. Но если для Фрейда влечение к смерти было связано с тягой всех живых существ к неорганическому состоянию, то Лакан вводит его в поле культуры. Тогда влечение к смерти становится частью каждого «*drive*» – влечения, которое не только вводит субъекта в акт повторения, но и открывает как по ту сторону принципа удовольствия, в сфере чрезмержного *Jouissance*, наслаждение переживается как страдание.

Инстинкт смерти, как пишет Э. Фромм, анализируя понятие агрессии З. Фрейда, реализуется в двух формах. Он может быть направлен на самого субъекта, что ведет к саморазрушению, либо на Другого и тогда он проявляется как внешняя форма жадности к разрушению. Садизм и мазохизм, в этом случае, представлены формами проявления этого инстинкта при условии его связи с сексуальностью. З. Фрейд отмечает, что субъект одержим страстью разрушения, и она не сводится к реакции на раздражение (что роднит теорию психоанализа и этологию животных К. Лоренца). Агрессия, возникающая прямо из инстинкта смерти, – это форма постоянного подвижного импульса.

Однако в этом свободном использовании и смешивании двух терминов – влечения к смерти и инстинкта смерти – Э. Фромм уничтожает важное различие, которое в то же время еще есть у основателя этой теории З. Фрейда.

Ж. Делез, напротив, усиливает его. Влечение к смерти не сводится только к биологическим проявлениям, но описывает сложные отношения, существующие между человеком и средой, его попытки найти равновесие между удовольствием и самосохранением. С. Жижек отмечает следующее: влечение к смерти – «это предельно негативное измерение, которое никак не касается тех или иных социальных условий, оно определяет *la condition humaine* (сами условия человеческого бытия) как таковые: это влечение неизбежно и непреодолимо; и задача состоит не в том, чтобы «превозмогнуть» или «отменить» его, но в том, чтобы уяснить его, чтобы научиться распознавать его ужасные проявления и после, на основе этого основополагающего распознавания, попытаться как-то определить свой *modus vivendi* в такой ситуации» [7, с. 12]. Оно является отрицанием влечения к жизни, т.е. разрушение представляет собой обратную сторону принципа удовольствия, выворачивающего его наизнанку. Но в бессознательном не работают законы отрицания. Влечение к смерти можно рассматривать в нем только исходя из невозможности существования бинарных оппозиций. Это означает, что в бессознательном представление Танатоса связано с представлением Эроса. Когда Фрейд пишет, что Танатос безмолвен, он имеет в виду именно его принципиальную непредставимость и невыразимость. Все же нам необходимо говорить о нем, как об основании душевной жизни; таким образом, когда мы обозначаем Танатос как инстинкт смерти, он превращается в «трансцендентальный принцип».

Так или иначе, проблема поиска этого принципа, его формулирования и вычленения отсылает нас к тому, что служит источником философской рефлексии – принципу удовольствия. Если З. Фрейд и говорит о том, что находится по ту сторону принципа удовольствия, то это вовсе не означает существования определенных исключений, неподчиняющихся этому принципу. В таком случае ничто не противоречит принципу удовольствия. Хотя из данного заключения все же не следует вывод о его определяющей роли в ситуациях, когда возникают особые формы усложнения удовольствия.

Принцип реальности и принцип удовольствия не способны объяснить появления таких усложненных структур как деструктивность наслаждения. Ж. Делез отмечает эту особенность, говоря, что «принцип удовольствия правит над всем, но не управляет ничем» [13, с. 292]. В свою очередь, всегда остается нечто несводимое только к нему – Делез называет это остатком, который оказывается чужеродным телом по отношению к вышеуказанному принципу. Сращивание психоаналитической теории и философии, осуществляемое Делезом, происходит в ситуации, когда рефлексия необходима для того, чтобы показать механизм формирования любого принципа организации душевной жизни. «Принципом, прежде всего, называют то, что управляет какой-то областью; в этом случае речь идет об эмпирическом принципе или законе» [13, с. 292] и в соответствии с этим определением процессами, наполняющими Оно, управляет принцип удовольствия. Необходимо отметить, что существует так же еще один принцип («вторичный»), который проясняет установленное соотношение между конкретной областью и эмпирическим законом.

Невозможно найти причину, по которой человек избегает страдания и стремится к удовольствию. Только полагая в основании принципа удовольствия нечто вторичное можно обосновать ту роль, которую ему приписывают в формировании душевной жизни. Ж. Делез говорит о «связывании» – акте, производящем возведение удовольствия в ранг принципа. В этом случае именно благодаря «связыванию» возбуждение соотносится с удовольствием; только так возможна разрядка первого. И это «связывание» определяется как «повторение»,

которое задает определенное соотношение между Эросом и Танатосом: по ту сторону мы не ищем без-основность; повторяемость связана с темпоральностью, определяемой Делезом как «повторение Прежде, Теперь и После» [13, с. 295]. Главное следствие применяемой рефлексии – это установление связи между Эросом, за которым всегда скрывается представление о Танатосе, с эмпирическим принципом – речь идет о принципе удовольствия. С учетом невозможности заданности или представления Эроса или Танатоса, мы переживаем их проявления именно в некотором «связывании» – Эрос связывает ту энергию, силу и импульсы, которыми обладает Танатос, и соотносит их с принципом удовольствия. Несмотря на одинаковую непредставленность мы всегда оказываемся ближе к Эросу, т.е. он подобен говорящей субстанции. В то же время, как мы уже отметили выше, Танатос – безмолвен.

«Что касается влечений – влечений эротических и разрушительных – то они призваны обозначать лишь составные части сочетаний, данных в опыте, то есть представителей Эроса и Танатоса в данном: непосредственных представителей Эроса и опосредованных – Танатоса, всегда смешанных в Оно» [13, с. 296], – отмечает Делез. Для обозначения именно такой инстанции мы нуждаемся в трансцендентальном вторичном принципе, который находится по ту сторону удовольствия. Поэтому нам следует говорить об инстинкте смерти.

Подобное обращение к влечению к смерти осуществляет другой французский философ Ж. Бодрийяр. В работе «Символический обмен и смерть» он пишет: «У Фрейда совершается переход от философической смерти как драмы сознания к смерти как инстинктивному процессу, вписанному в рамки бессознательного; от метафизики тревоги — к метафизике влечения. Смерть, освободившись от субъекта, словно обретает наконец свой статус объективной конечной цели, как энергия влечения к смерти или принцип функционирования психического аппарата» [1, с. 296]. Смерть, превращенная во влечение, становится функциональной основой бессознательных процессов, даже представления Эроса оказываются в зависимости от нее. Позиция Бодрийяра близка к тому, что предлагает нам Делез: полагая в центре «субъективных детерминаций» влечение к смерти как повторение, разворачивающееся в трансцендентальном синтезе времени прошлого, настоящего и будущего мы попадаем в ситуацию постоянного воспроизводства, которое приходит на смену производству. Ж. Бодрийяр предпринимает попытку обоснования по сути позиции Ж. Делеза: почему мы можем полагать инстинкт к смерти (стоит зафиксировать внимание на том факте, что у Бодрийяра разделение на влечение к смерти и инстинкт смерти отсутствует) в качестве вторичного принципа, обеспечивающего функционирование эмпирического принципа удовольствия?

Когда на смену христианской парадигме, удачно сформулированной Б. Паскалем в тезисе: «Вся жизнь зависит от того, смертна или бессмертна душа» [14, с. 126], приходит рационализированное отношение к смерти в марксизме и восприятие ее в сублимированном виде, а позже экзистенциальная философия концептуализирует бытие-к-смерти и вбрасывает свободу человека в абсурд, то оказывается, что все это – попытки бегства от Танатоса. Философия находится в колеблющейся позиции между диалектическим подходом к смерти (когда она начинает восприниматься как негация) и ее рационализацией (как процедурой исключения). Фрейд идет дальше: он отвергает предыдущие философские идеи, выстраивая смерть как некоторый принцип. Порывая с христианской метафизикой в форме критики, прежде всего, узкого взгляда на проблему соотношения добра и зла, который предает забвению достижения мифологической модели мира – к ней в некотором смысле и возвращается Фрейд – достижения, смысл которых в безотносительности противостояния Танатоса и Эроса. Несочетаемость этих идей с диалектикой связана с несколькими аспектами. Она отсылает к некоторой конструктивности, не учитывая, что «влечение к смерти разлагает сочетания, развязывает энергии, ломает органический дискурс Эроса и возвращает все в состояние неорганического, *ungebunden*, как бы утопического по сравнению с артикулированно-конструктивными топиками Эроса» [1, с. 269], а также «эта сила разъединения, расчленения, вероломства предполагает радикальную контр-целенаправленность, в форме инволюции к предшествующему, неорганическому состоянию. Навязчивое повторение (*Wiederholungszwang*), или «склонность воспроизводить, воссоздавать и заново переживать даже такие события прошлого, в которых не было ни малейшего удовлетворения», – это изначально склонность воспроизводить то главное

не-событие, каким было для каждого живого существа его прежнее, вещно-неорганическое состояние, то есть смерть. Поэтому при разрушении конструктивных, линейных или диалектических целевых установок Эроса смерть всегда принимает форму циклического повтора. Вязкость, эластичность неорганической материи неодолимо противится жизни как структурированию» [1, с. 269].

Влечение к смерти не должно быть радикализировано и представлено в извращенных формах. Однако вполне возможно его сопоставление с принципом Нирваны, что осуществляет сам З. Фрейд, ссылаясь на Б. Лоу. В стандартной интерпретации Нирвана соотносится с «угасанием» человеческих желаний, страстей и импульсов. Принцип Нирваны работает как механизм сопротивления возрастающему возбуждению – т.е. как тенденция к сохранению определенного уровня энергии, но в то же время и уничтожение возбуждения. Фактически, принцип Нирваны и есть влечение к смерти, заметим так же, что он связывает принцип удовольствия и самоустранение. Ж. Лакан отмечает: «Если смысл человеческой жизни переживается как связь со смертью, на что указывает связь человека с инстинктом смерти, это значит, что человек – животное, знающее, что оно умрет, смертное животное» [6, с. 83].

Так становится ясно, что Э. Фромм говорит именно об инстинкте смерти, который полагается необходимым основанием жизни человека. Человек нуждается в переживании драмы, которая и становится источником и единственной возможностью для его субъективации: «человек одержим одной лишь страстью – жадой разрушить либо себя, либо других людей, и этой трагической альтернативы ему вряд ли удастся избежать. Из гипотезы о влечении к смерти следует вывод, что агрессивность по сути своей является не реакцией на раздражение, а представляет собой некий постоянно присутствующий в организме подвижный импульс, обусловленный самой конституцией человеческого существа, самой природой человека» [17, с. 20].

Важно, то дифференцирование, которые существует в понимании агрессии: доброкачественная агрессия служит выживанию, защите и целесообразна, злокачественная агрессия связана с принципом удовольствия – т.е. человек получает наслаждение от совершения акта агрессии. Деструктивность и жестокость представляются как формы злокачественной агрессии, однако жестокость – это еще и оценочное явление, описывающее особый характер человеческий действий, открывая дорогу к исследованию их различных форм. Э. Фромм дистанцируется от «влечения к смерти» и приходит к вопросу о деструктивности, связывая ее с так называемым «синдромом распада», в котором «жажда крови» и насилие предстают постоянными спутниками человеческого существования. В конечном итоге Э. Фромм повторяет слова Л. Фон Берталанфи: «В человеческой психике, без сомнения, есть некоторые деструктивные тенденции, которые похожи на биологические задатки. Однако самые угрожающие формы агрессивности далеко выходят за проблемы самосохранения и саморазрушения. Они коренятся в собственно человеческой форме жизни, которая выше биологической и специфика которой обусловлена способностью к абстрактному мышлению, к созданию особого символического мира мысли, речи и общения» [17, с. 255].

#### IV

С. Шпильрейн стала исследователем, объединившим в своей работе два различных подхода: психоанализ З. Фрейда и аналитическую психологию К. Г. Юнга. В своей работе «Деструкция как причина становления» она отмечает: «инстинкт размножения психологически состоит из двух антагонистических составляющих и, следовательно, в равной мере является инстинктом становления и инстинктом разрушения» [18]. Инстинкт продолжения рода кроме положительных эмоций имеет и отрицательную сторону, которая проявляется в ощущении страха, тревоги, отвращения. З. Фрейд говорит, что такое чувство отвращения существует при вытеснении тревогой и сопротивлением сексуальных желаний. Шпильрейн приводит следующее высказывание Юнга: «Страстное влечение, т.е. либидо, имеет две стороны: это сила, которая все украшает и, в зависимости от обстоятельств, все разрушает. Часто делают вид, будто не могут хорошо понять, в чем же может состоять разрушающее свойство творческой силы <...> Даже быть плодовитым означает разрушать самого себя, так как с возникновением следующего поколения, предшествующее перешагнуло свою вершину: так наши потомки становятся опаснейшими врагами, с которыми мы не справимся, поскольку они переживут нас и возьмут власть из наших обессиленных рук. Тревожный страх перед эротической судьбой

вполне понятен, так как в этом есть что-то беспредельное; вообще судьба таит неизвестные опасности, и то, что невротик постоянно не решается отважиться на жизнь, объясняется желанием иметь право стоять в стороне, чтобы не быть вынужденным участвовать в опасной битве за жизнь. Кто отказывается от риска пережить, должен для этого удушить в себе это желание, т.е. совершить своего рода самоубийство. Этим объясняются фантазии о смерти, охотно сопровождающие отказ от эротического желания» [18].

Т.е. сублимация сексуальных желаний ставит субъекта перед деструкцией, которая, несмотря на риск, оборачивается возможностью для становления. Чаще всего такой отказ переживается в форме сновидений (можно обратить внимание на символы Танатоса, о которых З. Фрейд говорит в «Толковании сновидений»). Сложно определить, с чем инстинкт самосохранения вида связан сильнее: с удовольствием или неудовольствием, но в любом случае человеческое влечение предстает как необходимая форма самоподтверждения. Для Шпильрейна понятия индивидуум оказывается недостаточно, чтобы описать свойства субъекта, поэтому она предлагает вести речь о дивидууме, подчеркивая тем самым связь сознательного и бессознательного в субъекте, сочетание импульсов к разрушению и становлению. Сексуальные отношения всегда подразумевают собой некую утрату и, прежде всего, частицы своего «Я», своей психической жизни. Но для Шпильрейна такое разрушение в будущем приводит к становлению.

Одну из форм деструктивных представлений, связанную с проявлением аутоэротизма, Шпильрейн рассматривает в связи с Ф. Ницше. Ницше оставался одинок всю жизнь, поэтому через форму аутоэротизма он создал себе воображаемый объект любви в виде Заратустры. «Ницше в себе самом стал мужчиной и женщиной» [18], и нашел идеальное сочетание этих качеств в Заратустре. Заратустра всасывает знание, т.е. ведет себя как ребенок. Он ищет глубины, и эта глубина есть глубина матери. Соединение с ней в аутоэротичном понимании – это соединение с самим собой. Шпильрейн показывает нам, что Ницше пытается воплотить в себе образ собственной матери. Такой опыт становления через деструкцию открывает в субъекте то, что утверждается в противоположность сексуальному влечению.

Однако Шпильрейн несколько неточна в своих теоретических построениях. Становление не является следствием деструкции, сама деструкция – и есть становление. Становление кем-то другим, как говорит Ж. Делез, – это и есть процесс субъективации. Разрушение, как вполне убедительно показал А. Кожев, не носит отрицательный характер: не только уничтожение старой формы, но и формирование новой; трансформация этого опыта, который всегда разворачивается не в пространстве (иначе субъект был бы привязан к наличному), но во времени, ведь становление – это длительность. В любых возможных отношениях с Другим нарциссический характер либидо проявляет себя именно как агрессивность, но любые деструктивные отношения происходят на уровне Воображаемого, поэтому не каждое из них дает возможность быть субъектом. Поиск зазора, разрыва, стыка, что и есть место Желания, чистой формы Желания, а все вместе это определенная этика – то, что оказывается возможностью для организации подлинного бытия человеком. Нет этапа реализации Желания Другого, с момента своей артикуляции оно находится в постоянном разворачивании, становлении. Поэтому нет конечной точки фиксации для субъекта: осмысливая себя как отсутствующую структуру, он открывает горизонт безграничного становления, где любая детерминация становится препятствием и должна быть преодолена.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр; [пер. с франц.]. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
2. Делез Ж. Алфавит Жиля Делеза. Беседы с Клер Парне. 1988-1989 / Ж. Делез; [пер. с франц. П. Корбута]. – М., 1999. – 67 с.
3. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делёз; [пер. с франц. Я. И. Свирского]. – Москва: Раритет, 1998. – 472 с.
4. Делез Ж. Мишель Турнье или мир без Другого / Ж. Делёз; [пер. с франц. Я. И. Свирского] // Турнье М. Пятница, или тихоокеанский лимб. – СПб., 1999. – С. 282-302.

5. Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; [пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирского; научн. Ред. В. Ю. Кузнецов]. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с.
6. Дьяков А. В. Жак Лакан. Фигура философа / А. В. Дьяков. – М.: Издательский дом «Территория будущего», 2010. – 560 с. – (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»).
7. Жижек С. Возвышенный Объект Идеологии / С Жижек; [пер. с англ. В. Софронова]. – М.: Художественный журнал, 1999. – 235 с.
8. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. Лекции по «Феноменологии духа», читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / А. Кожев; [пер. с фр. А. Г. Погоняйло]. – СПб., 2003. – 792 с.
9. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Жак Лакан. Инстанция буквы в бессознательном, или судьба разума после Фрейда / Ж. Лакан; [пер. с франц.]. – М.: Логос, 1997. – С.148-183.
10. Лакан Ж. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по техники психоанализа (1953/1954) / Ж. Лакан; [пер. с фр. А. Черноглазова]. – М.: Гнозис; Логос, 1998. – 480 с.
11. Лакан Ж. Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/1955) / Лакан; [пер. с фр. А. Черноглазова]. – М.: Гнозис; Логос, 1999. – 520 с.
12. Лапланш Ж. Словарь по психоанализу / Ж. Лапланш, Ж.-Б. Понталис; [пер. с франц. Н. С. Автономовой]. – М.: Высшая школа, 1996. – 623 с.
13. Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах. Ж. Делёз. Представление Захер-Мазоха. З. Фрейд. Работы о мазохизме / Л. фон Захер-Мозох, Ж. Делёз, З. Фрейд; [пер с нем. и франц.]. – М.: РИК «Культура», 1992. – 380 с.
14. Паскаль Б. Мысли / Б. Паскаль; [пер с франц.]. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – С. 126.
15. Фрейд З. Пять лекций о психоанализе. Методика и техника психоанализа / З. Фрейд; [пер с нем.]. – СПб.: Алетейя, 1999. – 233 с.
16. Фрейд З. Я и Оно: Сочинения / З. Фрейд; [пер с нем.]. – М.: Эксмо; Харьков: Фолио, 2003. – 864 с.
17. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Эрих Фромм; [пер. с нем. Э. Телятниковой]. – М.: АСТ, 2009. – 635, [5] с. – (Philisophy).
18. Шпильрейн С. Деструкция как причина становления / С. Шпильрейн // Логос. – 1994. – № 5. – С. 207-238.
19. Evans D. An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis / D. Evans. – Taylor & Francis e-Library, 2006. – 265 p.
20. Fink B. The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance / B. Fink. – Princeton University Press, Princeton, 1995. – 289 p.

УДК 264-76:330

*Фунтусов Е. В.  
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

### **О ЧИСТОЙ И ПРЕВРАЩЕННЫХ ФОРМАХ ДАРА**

В статье проводится анализ двух форм дара: чистой и превращенных. Ограничение анализа чистой формой дара приводит к выводу о невозможности его осуществления в реальном мире, однако предполагает возможность новых форм человеческой жизнедеятельности. Именно они и представляют собой превращенные формы дара в качестве реальной прибавочной, избыточной деятельности, которая возвышается над воспроизводством необходимого.

**Ключевые слова:** дар, чистая форма дара, превращенная форма дара, избыточная деятельность.

У статті проводиться аналіз двох форм дару: чистої та перетворених. Обмеження аналізу чистою формою дару приводить до виводу про неможливість його здійснення у реальному світі, проте передбачає можливість нових форм людської життєдіяльності. Саме вони і є перетвореними формами дару як реальною додатковою, надлишковою діяльністю, яка підноситься над відтворенням необхідного.

**Ключові слова:** дар, чиста форма дару, перетворена форма дару, надлишкова діяльність.

In the article analysis of two forms of gift – pure and converted – is undertaken. The limitation of analysis with the pure form of gift leads to the conclusion on impossibility of its incarnation in the real world, though it contemplates possibility of new forms of human activities. These new forms are the ones that impersonate converted forms of gift in capacity of substantial surplus activity, which rises above reproduction of that which is indispensable.

**Key words:** gift, pure form of gift, converted form of gift, surplus activity.

Основная задача статьи – разобраться в том, как возможен дар. Но, для начала, необходимо осознать, в чем заключается ограниченность или неприемлемость существующих теорий дарения. В обобщенном виде автор выявляет основные пункты, в которых эти теории солидарны, и почему с ними нельзя вполне согласиться. В связи с этим автор выдвигает идею различения чистой и превращенных форм дара, исходя из размышлений о природе прибавочной или избыточной деятельности.

Стремительное вторжение проблематики дара в гуманитарную сферу сопряжено с небывалым крахом различного рода критик капитализма. В какой-то момент теория общества дарения, изначально представленная трудами, в первую очередь, Марселя Мосса и развитая в последующем, стала превращаться в идиллическую зону солидарности и справедливости. Но что особенного в этой проблематике? В первую очередь, ее масштаб зиждется на одном принципиальном тезисе: обмен дарами – это не только моральный закон и не должное приличное поведение, а древний, более древний, чем товарный обмен, способ отношений, который всегда присутствовал в истории в различной степени собственной полноты. Резюмируя исследования Мосса, Жоржа Батая, Жана Бодрийяра, Льюиса Хайда и других, можно выделить четыре основополагающих принципа их представлений об обществе дарения.

а) *Всесилие фигуры цикла и топология локального.*

Все обратимо, нет ничего, что бы претендовало на автономию, нет ничего, что бы могло вести себя так, словно вокруг ничего нет. Все рождается и завершается в обратимости, здесь не имеет значения масштаб, говорим ли мы о жизни и смерти или же о производстве и разрушении. Все это означает лишь одно – мир во всей своей целостности есть по существу онтологическая горизонталь. Нет ничего совершенно самостоятельного, сугубо локального. Именно потому, что абсолютно каждая вещь может быть обменена на любую другую вещь, именно потому, что нет единого эквивалента, этого мерила ценности, именно потому, что символический обмен делает невозможной саму вертикаль, именно поэтому эта стихия мыслится, скажем, тем же Бодрийяром, как наиболее основательная, наиболее подлинная, наиболее устойчивая. Поскольку все обратимо, все находится в циклическом водовороте, поскольку для вещи не существует именно для нее данного места, постольку и мысль об автономии возможна исключительно при условии забвения логики амбивалентности. Ценность вещи возможна при условии ее выпадения из круга Кулы, тогда ее псевдосуществование будет обрамлено ореолом индивидуальности.

б) *Субъект не более чем медиум.*

Если «процесс обмена неостановимо обратим», то тот, в чьих руках та или иная вещь, не является ее владельцем. Для максимально реализованного общества дарения неуместной является мысль о частной собственности. Вещь течет из рук в руки, нигде не задерживаясь больше определенного срока, однако оставаясь в чьих-то руках ровно настолько, насколько это необходимо «здесь и сейчас». Но тот, в чьих руках задерживается вещь, не имеет к ней никакого отношения, он временное пристанище, он не более чем медиум, поскольку получил он только чтобы отдать.

в) *Магическая сила вещи.*

В таком обществе дары словно знают, кто в них больше всего нуждается, куда им в данный момент необходимо попасть. Насытив же своего временного владельца, дары устремляются далее. Как говорит Льюис Хайд: «Двигаясь по кругу, дар стремится к тому, кто



дольше всех находился с пустыми руками, и если где-то появится человек, нуждающийся в даре больше, то этот последний покидает старый маршрут и направляется к этому человеку. Наша щедрость может оставить нас ни с чем, но пустота наших рук будет взывать к целому до тех пор, пока движущийся дар не вернется к нам, чтобы восполнить эту пустоту» [8, с. 53]. Вещь, непрерывно пребывая в обращении в качестве дара, постоянно попадая в новые руки, тем самым как бы увеличивает свою «ману», некую магическую силу, находящуюся в ней. Чем дольше вещь в обращении, тем сильнее излучается ее эффект изобилия.

г) *Коллективное «Я».*

Что заставляет меня отдать, что вселяет в меня страх перед залежавшимся подарком? Ответ один: в этой вещи есть что-то, что превышает меня, что-то, что сожрет мою душу с потрохами, что-то, что выбрало меня как некое временное пристанище и, утолив мою жажду, не спрашивая, вынуждает меня ее отдать. И эта духовная субстанция, эта магическая сила вещи, которая постоянно циркулирует в обмене дарами, на самом деле есть коллективная субъективность. «Я» одариваю Другого не просто некоей вещью, нет, здесь присутствует что-то мистическое, – «Я» одариваю уже не просто Другого, а Другое «Я» самую свою субъективностью, которая в то же время есть субъективность Другого. Как будто сама субъективность саму себя транслирует в постоянной передаче самой себя в самой себе, что для глаз исследователя выглядит как дар одного человека другому. Поэтому приостановка этой трансляции есть угроза самой субъективности, поскольку целое не может быть во владении у собственной части. Для общества дарения не существует никакого индивидуального «Я», оно размыто в «Я» коллективном, в «Я» тотальном.

В отличие от вышеизложенной теории дарения, другой французский философ Жак Деррида в своем размышлении о даре идет совершенно иным путем. Его главный тезис следующий: дар как дар возможен, но возможность эта обусловлена его забвением со стороны как дарящего, так и одариваемого. И на это все нанизывается, – и попытка вывести дар из сферы обращения, из цикла круговорота денег, вещей, долга, в конце концов. И придя к полной апофатике, когда мы точно знаем, что не является даром, нам остается только лишь интуиция, но никакой феноменологии дара, что и пытался доказать Деррида Жан-Люку Мариону. Например, Марион убежден, что «<...> хотя в максимально абстрактном и общем смысле дар предполагает дающего, даримый предмет и получателя, мы можем, тем не менее, описывать дар, т. е., можно сказать, осуществленный феномен, перформатив дара, – вынося за скобки и не имея в виду по меньшей мере один, а иногда и два из этих трех составляющих дара. А в этом есть нечто новое: отсюда ясно, что дар управляется совершенно иными правилами, нежели теми, которые прилагаются к предмету или бытию» [5, с. 153]. Единственное, что в ответ парирует Деррида, так это то, что если мы изыдем из структуры дара, например, дарителя, то как возможна феноменология дара без опыта дарения? Необходимо просто принять, что дар – это всегда тройственная структура: дарящий, предмет дарения и одариваемый. Это замкнутая конструкция, она не может исключать ни одну из собственных составляющих. И, что самое главное, сознание участников дарения должно быть лишено какого-либо рода знания о том, в чем они участвуют. Для аннуляции дара достаточно не только осознавать, что ты в этот момент осуществляешь дарение или получаешь, но и самого желания дарить. Как говорит Деррида, для прекращения дара достаточно «простого намерения дарить <...>» [1, с. 33]. Одним словом, как только в сознании промелькнула мысль о даре, то единственное, что можно обнаружить, – это то, что он уже свершился; невозможно быть его участниками, невозможно быть его свидетелями.

Что же представляет собой дар в своей чистой форме? Если речь идет о даре в полном смысле этого слова, тогда *то, что я могу подарить, может быть исключительно моим, не данным, не пришедшим, а моим изначально.* Не может быть даром то, что я получил от кого-то, а потом передал кому-то еще. А что у меня есть? А ничего, ведь все, что я имею, было так или иначе получено, начиная от талантов и заканчивая историей вообще, которая меня чему-то научила. С другой стороны, если я что-то и могу подарить, что-то, что мое исключительно, что есть только у меня (чужое же не подаришь) и в то же время не относящееся к тому, чем можно владеть реально, то это то, что Другим будет принято по определению. *Дар обязательно должен быть принят, это должно быть что-то, от чего нельзя отказаться.* И в то же самое время, наконец, *одариваемый может получить в дар лишь то, что будет принадлежать*

*исключительно ему, только ему и никому другому.* То есть, я могу дарить исключительно мое, более того, Другой может принять в дар лишь то, что исключительно мое, а приняв в дар, обладать им может исключительно он.

Но вот парадокс. А если одариваемый сам окажется дарящим, то, что именно он сможет дарить? По негласному закону дарить можно только собственное и то, что он еще недавно получил в дар, является его собственностью, является тем, что принадлежит только ему и никому другому. Но в то же самое время собственное – это то, что не приходило, то, что со мной изначально. Как можно одновременно иметь что-то свое изначально и тут же иметь что-то полученное в дар, но относящееся к той же стихии своего изначальноного? Как можно дарить такое мое, которое получено в дар, при этом не перестающее быть моим, если по определению дарить можно то, что ко мне не приходило. И то, что я получаю в дар, в какие отношения оно вступает с тем, что как бы уже есть у меня, суммируются или растворяются друг в друге? Как моей собственностью может быть то, что не приходило и одновременно пришло? И как то, что исключительно мое, может стать исключительно чьим-то еще? Разве могу я лишиться того, что мое исключительно, разве может уйти то, что не пришло? И, наконец, как то, что исключительно мое, становясь чьим-то, может вновь стать моим (если таковым перестало быть?), если будет дар в мой адрес?

Ответ может быть только одним: *это то, что есть изначально и у меня, и Другого, то, что относится к одной субстанции и данное нам в полное распоряжение, причем не частью, а именно всей целостностью, каждому в отдельности дана вся целостность.* Но если все мы изначально владеем не крупницей пирога, но всем пирогом, то, возможно, мы вообще ничем не владеем? Интуитивно каждый в отдельности владеет всем пирожком. Чтобы вести разговор о даре, как раз таки и необходимо признавать законность этих антиномий: то, что есть у меня, есть только у меня, и ни у кого другого, и в то же самое время это то же, что и у тебя, и то, что у тебя, есть только у тебя, хотя это то же, что и у меня. Парадоксальная проблема может быть решена исключительно парадоксальным выводом: если я дарю то, чего у тебя нет, поскольку оно есть только у меня, но в то же время у тебя оно есть, потому что я тебе уже его подарил, то так же и ты можешь даровать, потому что уже одарил. И что это за кривая времени? Дарить означает уже-одарил, получать в дар означает уже-получил. Выходит, чтобы я тебя одарил, необходимо, чтобы прежде ты меня уже одарил, а чтобы ты меня прежде одарил, необходимо, чтобы я тебя еще ранее одарил, и так далее. Вопрос в том, что первого здесь нет, нет точки отсчета. Иными словами, *дарить означает уже-получил-уже-одарил, а получать означает уже-одарил-уже-получил, следовательно, дарить означает получать.* То есть необходимые субъекты дара и одаривания всегда остаются теми же и одновременно собственной противоположностью, дарящий всегда остается дарящим и в то же время одариваемым, а одариваемый – одариваемым и в то же время дарящим. Дар – это всегда дар уже свершившийся и еще свершающийся, но при этом свершившийся, поскольку мы не можем его зафиксировать. И как в лучших традициях фантастической геометрии, следует признать существование двух параллельных измерений, которые теоретически не могут быть пересечены, но пересекаются, образуя тем самым единственное измерение, оставаясь существовать в измерениях собственных. *Выходит, что дар – это подтверждение того, что есть у Другого, а посему и у меня самого, что дар – это одновременное обоюдное подтверждение друг другу того, что у нас есть то, что есть друг у друга.*

А что если дело в самом предмете дара, в том, что не может одновременно быть моим и чьим-то еще, и при этом таковым всегда быть и, опять же, при этом, в тот же самый момент таковым не являться, а быть одновременно и моим и чьим-то? Получается, что дар – это вообще не действие кого-то по отношению к кому-то, не акт передачи, но при этом это не-действие может оставаться таковым только в постоянном подтверждении, то есть в виде действия, действия по подтверждению обоюдности. Возможно, что дарящий, предмет дарения и одариваемый необходимы только для того, чтобы подтвердить это не-действие в действии. *Что, если то, чем мы владеем, та самая собственность есть всего лишь возможность, возможность в самом абстрактном смысле этого слова.* Как и у Алена Бадью, само событие так или иначе имеет причину, но возможность события в ситуации по истине вещь загадочная.

Возникает вопрос: если невозможно зафиксировать одновременные акты обнаружения дара и его осуществления, то каков вообще смысл разговора о нем? Где обитает эта чистая

форма дара? И если же имеется его практическая сторона, то не будет ли тогда идти речь о некоей симуляции, подобии? Итак, если дар недосыгаем в своей дистиллированной, чистой форме, то, возможно, его следует искать в иной, превращенной форме и уяснить, является ли превращенная форма дара даром. И есть ли вообще эта самая превращенная форма дара?

Само понятие *превращенной формы дара* в философской литературе *не разработано*, что требует здесь некоторых пояснений. Как известно, понятие превращенной формы введено в оборот Марксом для обозначения качественных изменений предмета на этапах его трансформации в системе общественных отношений. В-первую очередь, в «Капитале» Маркс говорит о превращении товарной формы в стоимостную, денежную. Если на определенном этапе развития общественных отношений форма натурального обмена более не способна вмещать в себя эти отношения, то ее смещает форма товарного обмена, которая в акте собственного самоосуществления, осуществления обмена, раздваивает самое себя на некоторое количество посредников этого обмена. При товарном обмене, то есть обмене произведенных потребительных стоимостей не для потребления самим производителем, но изначально для обмена, просто необходима превращенная форма потребительной стоимости, а именно стоимость меновая. Иными словами, «исходным пунктом здесь являются деньги, превращенная форма товара, форма, в которой товар всегда может быть обменян, в которой содержащийся в нем труд обладает формой всеобщего общественного труда, иными словами – форма, в которой товар представляет собой *обособившуюся меновую стоимость*. Стало быть, исходный пункт этой формы обращения, этого движения уже сам является продуктом товарного обращения, т.е. происходит из обращения, так как только в обращении и посредством обращения товар получает форму денег, превращается в деньги, иными словами – развивает свою меновую стоимость, развивает определенные самостоятельные формы, выступающие как различные определения денег» [4, с. 5]. Итак, поскольку я не платоник, то есть не предполагаю, что дар в своей чистой форме обитает за сферой неподвижных звезд, то, вслед за Марксом, предполагаю, что чистая форма дара, из которой рождается его превращенная форма, сама является формой чего-то еще. Тогда что это «что-то еще»?

Во-вторых, как говорит Маркс, превращенная форма превратится из чего-то во что-то может только в обращении, то есть, не смотря на то, что превращенная форма «не является первоначальной формой» [3, с. 109], которой, как оказывается, недостаточно, она, эта форма превращенная, не смотря на свою превращенность, то есть вторичность, незначительность, наделяется самостоятельным бытием. Как говорит М. К. Мамардашвили: «<...>форма проявления получает самостоятельное "сущностное" значение, обособляется, и содержание заменяется в явлении иным отношением, которое сливается со свойствами материального носителя (субстрата) самой формы (например, в случае символизма) и становится на место действительного отношения» [2]. Итак, такая вещь как товар аккумулирует в себе общественные отношения, растворяет их в себе и еще более поглощает их на этапах собственных превращений: деньги как превращенная форма стоимости (товара), цена как превращенная форма стоимости, денежная рента как превращенная форма продуктовой ренты, повременная заработная плата как превращенная форма стоимости рабочей силы, прибыль как превращенная форма прибавочной стоимости, торговый капитал как превращенная форма промышленного капитала и т. д.

Итак, резюмируя вышеизложенное, можно сделать краткий вывод: парадокс превращенной формы состоит в том, что то, что превращается, одновременно остается собой и не остается (товар, превратившийся в деньги, это по-прежнему товар, но уже и не товар, так как его первоначальная форма утеряна, а превращенная, получив самостоятельность – финансовый капитал – начинает жить своей жизнью). С другой стороны, что-то, выступающее в форме превращенной, является результатом двойного превращения, превращением превращения того, что обволакивается в чистую форму. Конечно же, здесь изложено весьма фрагментарное представление о превращенной форме, но и этого достаточно, дабы задаться одним вопросом. Если и есть превращенные формы дара, то то, в чем дар себя проявляет, как мы только что выяснили, должно и не должно оставаться даром. Превращенная форма дара – это превращенный, но все же дар, однако его превращенность как бы наделяет его неприкосновенностью, достаточными правами, позволяющими забыть, превращенной формой чего она является и, точного также, превращением превращения чего она является? Что это за

забвение превращения? И как возможно, что хотя сами превращенные формы дара могут пестрить своим многообразием, уникальностью, порой доходящей до очевидной противоположности, но при этом все они будут оставаться даром?

Обращают на себя внимание попытки мыслить дар в терминах избыточной деятельности. Так, например, немецкий философ Бенно Хюбнер говорит, что: «все мегаистории о мире, его происхождении и цели (будущее, назначение, конец), о роли человека в нем исходят из ГЕТЕРОНОМНЫХ, вне- и сверхчеловеческих сил, власти, воли и законов, которые создали мир и/или управляли происходящим в нем. При этом особая роль отводилась человеку, который все более сам соопределял это происходящее благодаря своим умственным способностям и *мета-физической потребности действовать избыточно* (курсив мой. – Е. Ф.), т. е. больше, чем нужно для удовлетворения своих физических потребностей» [9, с. 12]. Действительно, как только человек удовлетворяет не только естественную нужду, но и какие-то нормальные эгоистические устремления, то непонятно, почему он продолжает возвышаться над собой и делать то, в чем не было какой-либо изначальной необходимости. Более того, если назвать эту способность вслед за Гегелем и Марксом трудом, то почему эта деятельность, прибавочная деятельность, то есть прибавочная по отношению к необходимому, не просто присутствует в истории, но по мере ее устремления в будущее все более начинает превалировать над необходимой?

Так что же понимать под избыточной деятельностью? Еще более остро этот вопрос поставил Поль Рикер: «Давать больше, чем обязаны, – это действительно соответствует тому, чтобы давать, ничего не получая взамен. Но в то же время другая логика диктует восстановление взаимности дара на ином уровне, нежели тот, с которым порывает логика избытка» [6, с. 663]. Итак, «дать больше, чем должен» и «дать безвозмездно» – это принципиально разные вещи. Если с логикой «дать больше, чем должен» (что в пределе относится к тому же типу, что и логика «произвести больше, чем необходимо») хоть что-то ясно, то с логикой «дать безвозмездно» дела обстоят хуже. Как уже говорилось выше, у нас нет ничего из мира материальных и духовных вещей, которые бы можно было считать своими. Взять их можно, желательно их потом еще и передать (эту особенность Рикер, вслед за Натали Земон-Девис, называет «хорошей обоюдностью»), но как их можно дарить, как можно дарить не свое. Ведь как бы это выглядело цинично, если бы кто-то представил общественное богатство в качестве своего, причем не в частно-собственническом виде. Я убежден, что даже роман, написанный мной, но еще никому не показанный, уже не является моим. Формулировка «уже не является моим» предполагает, что когда-то он был моим, но его тогда еще не было, он тогда еще не был написан. Как еще не существующий текст может быть моим, но как только он переносится в статус «есть», то тут же становится общественным. Здесь читатель интуитивно уже возможно ощущает присутствие тех абстрактных рассуждений о даре, приведенных автором выше. Действовать избыточно поэтому не означает «давать, не получая взамен», не означает действовать безвозмездно, но означает «возвышение над необходимостью» (и здесь я принципиально не поднимаю темы нехватки), действовать больше, чем необходимо (это не означает кушать сверх сытости или бежать еще километр, но означает прибавление к миру чего-то нового). Избыточность – это что-то, что отсылает к тому пониманию времени, которое предложено Августином. Избыток – это «что-то после сейчас», что-то, что, пребывая в настоящем, черпает эту настоящность из будущего, удостоверяя этот заем из будущего в прошлом. Избыток – это не то, что превалирует над необходимым, но лишь то, что делает это необходимое само собою разумеющимся и, в силу этого, взывает к новому. А что значит «необходимость»? Необходимость – это такой феномен, который отвечает за воспроизводство чего-то в том виде, в котором нечто пребывало до этого воспроизводства. Это уровень животной природы. Но человек воспроизводит себя во все постоянно изменяющейся форме. Некая текущая ситуация получает некую прибавку, в которой не было необходимости. Далее, это текущее с прибавочным новым воспроизводится в новой форме текущего, в которой эта прибавочность уже встроена как необходимое, и к этой новой форме текущего прибавляется вновь проявленное новое и так до бесконечности. Причем, как предупреждал Бадью, не следует «новое» путать с «отличающимся», поэтому человеческая история, как та математическая последовательность, стремится к *бесконечности*:  $(t \rightarrow (t + n) \rightarrow ((t + n) + n') \rightarrow (((t + n) + n'') + n''') \rightarrow \dots \rightarrow ((t + n) + n^n))$ , где  $t$  – это текущая ситуация, а  $n$  – новое. Возможность

**нового, как мне кажется, составляет единственную теоретическую посылку для анализа чистой и превращенной форм дара.**

Пусть эта математическая последовательность не вводит в заблуждение, будто настоящее – это развернутое прошлое. Это огромное заблуждение, так как в каждой точке прошлого, возможность нового не имело причин, то есть не было обусловлено, но рождено «из ничего», а поскольку мы знаем, что  $(t + n)$  содержится в грядущем текущем, то новое – это следы будущего в текущем, будущее во всей своей будущности уже присутствует в настоящем, также как оно и присутствовало в каждой точке настоящего в прошлом. Все в духе Гегеля, у которого весь цикл становления сознания от логики до понятия максимально присутствует на каждом этапе этого становления, поэтому разговор об абсолютном детерминизме гегелевской философии абсурден, скорее наоборот, каждая точка является, как бы отправным пунктом в оба конца вектора истории. В каждой точке присутствует как бы уже вся свершившаяся история именно в новом, которое, как та черная дыра, открывает некий вневременной портал, портал обитания чистой формы дара. Иными словами, новое и есть превращенная форма дара, новое – это то, что осталось от чистой формы.

Там, где почувствуется аромат нового, значит где-то там дар и оставил свой след. А где мы чувствуем аромат нового? Там, где есть место избыточной деятельности. Избыточная деятельность – это еще не дар, но лишь первое звено в общей структуре дара и в этом смысле, он уже свершился в виде своих превращенных форм и продолжает свершаться, пока длится история. Не случайно Рикер, понимая неприемлемость моссковской трактовки обмена дарами, приходит к принципиальному выводу. Если рассматривать ответный дар как ответ, то мы потеряем дар, что было продемонстрировано выше. Поэтому ответственность дара следует рассматривать не как ответ, возврат, долг или еще что-то, но как второй-первый дар. Как говорит сам Рикер: «Готовность к дарению есть жест, дающий начало всему процессу. Великодушие дара влечет за собой не обратное дарение, которое, собственно говоря, отменило бы первый дар, а что-то вроде ответа на предложение. В пределе первое дарение следует считать моделью второго дарения и признать второе дарение, если так можно сказать, своего рода вторым первым дарением» [7, с. 228]. Поэтому, превращенная форма дара – это точечная, локальная, в данный момент (при этом сам момент может длиться десятилетиями) конкретная избыточная деятельность. Избыточность не следует путать с бескорыстностью, как уже было сказано.

Итак, подходя к концу статьи, следует сделать несколько *выводов*. Во-первых, дар в своей превращенной форме – это всегда точечный, локальный и обязательно конкретный поступок (новое музыкальное произведение, новая теорема, новая дружба и т. д). То есть дар в своей превращенной форме – это всегда избыток, превышающий текущее, само собою разумеющееся. Во-вторых, чистая форма дара – это и есть сама возможность, возможность нового, которая имеет ту же географию, что и география свободы. И, в-третьих, уже понятно, что сама чистая форма дара является формой общественного бытия.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Деррида Ж. Дарувати час / Жак Деррида; [пер. з фр. М. Ющенко]. – Львів.: Літопис, 2008. – 208 с.
2. Мамардашвили М. К. Превращенные формы: [электронный ресурс] / М. К. Мамардашвили. – Режим доступа: <http://philosophy.ru/library/mmk/forms.html>.
3. Маркс К. Капитал. Книга вторая / Карл Маркс; [пер. с нем.] // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М.: Госполитиздат, 1961. – Т. 24. – 649 с.
4. Маркс К.. Экономическая рукопись 1861-1863 годов / Крл Маркс; [пер. с нем.] // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. – М.: Госполитиздат, 1973. – Т. 47. – 677 с.
5. О Даре. Дискуссия между Жаком Деррида и Жан-Люком Марионом // Логос. – М., 2011. – №3 (82). – С. 144-171.
6. Рикер П. Память, история, забвение / Поль Рикер; [пер. с фр. И. И. Блауберга, И. С. Вдовиной, О. И. Мачульской, Г. М. Тавризяна]. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с.
7. Рикер П. Путь признания. Три очерка / Поль Рикер; [пер. с фр. И. И. Блауберга, И. С. Вдовиной]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 268 с.

8. Хайд Л. Дар. Как творческий дух преобразует мир / Льюис Хайд; [пер. с англ. А. Н. Анваера]. – М.: Поколение, 2007. – 480 с.
9. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведения счетов / Бено Хюбнер; [пер. с нем. А. Б. Демидова]. – Мн.: Экономпресс, 2006. – 384 с.

УДК 130.32

Салтанов М. В.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

### ВІД «ПОЛІТИКИ ПЕРЕРОЗПОДІЛУ» ДО «ПОЛІТИКИ ВИЗНАННЯ»?

В статті розкривається повнота можливостей, а разом з тим і обмеженість, двох, як довго вважалося, взаємовиключних концепцій: «політики перерозподілу» і «політики визнання». Пояснення соціальної динаміки з позиції кожної з них не є вичерпним. І «політика перерозподілу», і «політика визнання» апелюють до вимог справедливості, але по-різному вбачають причини несправедливості. Обґрунтовується висновок, що «політика перерозподілу» не може бути достатньо ефективною без «політики визнання», тоді як остання не завжди може бути застосована без першої.

**Ключеві слова:** визнання, перерозподіл, справедливість, мультикультуралізм.

В статье раскрывается полнота возможностей, а вместе с тем и ограниченность, двух, как долго считалось, взаимоисключающих концепций: «политики перераспределения» и «политики признания». Объяснение социальной динамики с точки зрения любого из этих двух подходов не является полноценным. Как «политика перераспределения», так и «политика признания» апеллируют к требованиям справедливости, но по-разному усматривают причины несправедливости. Обосновывается заключение, что «политика перераспределения» не может быть достаточно эффективной без «политики признания», тогда как последняя не всегда может быть применима без первой.

**Ключевые слова:** признание, перераспределение, справедливость, мультикультурализм.

The article reveals the fullness of possibilities, and with it the limited, two how long was thought of mutually exclusive concepts: "politics of redistribution" and "politics of recognition". The explanation of social dynamics from the perspective of each of them is not exhaustive. And "politics of redistribution" and "recognition policy" appeal to the demands of justice, but differently perceive the causes of injustice. The "politics of redistribution" can't be effective enough without "recognition policy", while the latter can't always be applied without first.

**Keywords:** recognition, redistribution, justice, multiculturalism.

Останніми десятиліттями у сучасній практичній філософії досить активно обговорюються питання ефективності «політики перерозподілу», початок якого було закладено Дж. Роулзом у роботі «Теорія справедливості». Сьогодні можна сказати, що «політика перерозподілу», якщо спиратися лише на неї, засвідчила свою неефективність. Виникнення та поширення сьогодні за висловом Н. Фрейзер «найнижчих опозиційних об'єднань громадськості» навряд чи можна пояснити невдоволенням лише економічною політикою держави, а радше практикою чи то їх виключення із деяких сфер суспільного буття, чи то тривалою «стигматизацією», як пише В. Кимліка.

Як «політика перерозподілу», так і «політика визнання» апелюють до вимог справедливості, але по-різному вбачають причини несправедливості. Перший напрям звертається до ідеї економічної справедливості, а відтак аналізує соціальні рухи класів, які економічно експлуатуються, а інший, що по суті є «постсоціалістичним», – захищає культурні меншини, які фактично борються за право на виживання, оскільки є обділеними у порівнянні із іншими культурними групами більшості. Довгий час проблеми «перерозподілу» стояли на першому місці, пояснюючи і обґрунтовуючи «політичні рухи» економічними причинами. Проте глобалізація, яка відкрила людству одночасне співіснування різноманітних культурних форм загострила проблему їх збереження та поширення.

Цілком логічним може видатися припущення, аргументація якого є метою роботи, що «політика перерозподілу» не може бути достатньо ефективною без «політики визнання», тоді як остання не завжди може бути застосована без першої.

*Актуальність* статті зумовлена спробою реалізації аналітичного підходу до розуміння двох істотних сучасних соціальних напрямків: соціальної «боротьби за поліпшення економічних прав» та рухів за надання (засвідчення через визнання) культурних прав окремим групам. *Ступінь розробленості* цієї проблеми можна узагальнити наступним чином. По-перше, дискусія між представниками «політики перерозподілу» (Дж. Роулз, Н. Фрейзер та ін.) і «політики визнання» (Ч. Тейлор, А. Хоннет, В. Кимліка та ін.) виникає на підставі аналізу причин несправедливості. Перші вважають, що такою причиною може бути невідповідний ідеї економічної рівності розподіл соціальних благ, а другі – нерівноправні умови розвитку, скажімо, етнічних, релігійних та мовних меншин у порівнянні з умовами більшості. Право на визнання подібних меншин фактично тотожне правам на фізичне існування, свободу від примусової асиміляції, на заборону дискримінації та на вільне збереження й розвиток культурної самобутності.

По-друге, не зовсім зрозуміло, як мають взаємодіяти ці дві форми «політики». Чи є вони взаємовиключними, оскільки вбачають різні джерела несправедливості, чи навпаки, взаємодоповнювальними, адже «політика визнання» може передбачати й форми «політики перерозподілу», скажімо, коли йдеться про «позитивну дискримінацію» (В. Кимліка), яку можна розглядати як «політику вирівнювання». Проте цілком зрозумілим є протистояння цих двох систем цінностей, адже перша пов'язана із «класовою політикою» (зубожіння, експлуатація, коли результатами праці розпоряджається інший), а друга – із «політикою ідентичності» (стигматизація та інші форми надання негативної соціальної оцінки).

По-третє, сьогодні можна говорити про обмеженість «політики перерозподілу», адже не за усіма політичними рухами і іншими формами політичної активності стоїть вимога справедливої економічної політики. Навіть більше, політику аж ніяк не можна звести до економіки. Йдеться про концептуальну незвідність. Неможливість людини бути самою собою і неможливість сприйняття її іншими так, як вона сама сприймає себе, неможливість відкрито відносити себе до тієї чи іншої (в уяві більшості – неповноцінної) групи так само породжує непереборне відчуття несправедливості, яке цілком може бути початком «боротьби за визнання». Отже, справедливість включає в себе як аспекти перерозподілу, так і «визнання». Відтак, прагнення доволі довгий час привласнювати собі «ідею справедливості» прихильниками «політики перерозподілу» не є достатньо обґрунтованим.

Для політичної філософії обидва напрямки розвитку є доволі важливими й досі конкурентними. Важливість «політики визнання» для розуміння природи несправедливості в політичній філософії полягає не стільки в наявній «патології суб'єктивності» в результаті невизнання, не стільки в психічній деформації (А. Хоннет, Дж. Мід, Ч. Тейлор), а радше у виключенні (або створенні перепон) для рівноправної (паритетної) участі стигматизованих груп у суспільному (політичному) житті. Одні суб'єкти суспільної політики, які відповідають нормативним очікуванням більшості, мають статус рівноправного партнера соціальної інтеракції, тоді як інші (культурні, мовні, етнічні, сексуальні) його не мають. І історія лише підтверджує цю тезу. Досить пригадати і «політику расової сегрегації» в США, і рухи за права жінок тощо. Ці категорії мусять виборювати для себе статус суб'єкта політики.

Власне, подібне зняття двох конкуруючих «систем цінностей» можна спостерігати в роботах Н. Фрейзер, в яких вона висуває на перший план «двомірну концепцію справедливості», де «визнання» і «перерозподіл» є аспектами справедливості, що незвідні один до одного. За її словами, паритет суб'єктів в соціальній інтеракції можливий лише при задоволенні двох умов: справедливе розподілення матеріальних ресурсів та рівна автономія. Під останнім мається на увазі рівна повага до моральної цінності людини, а значить і рівний доступ до свободи, поводження з людьми як з рівними. Н. Фрейзер звертає увагу на подолання протистояння між «боротьбою за справедливе визнання» і «боротьбою за справедливий перерозподіл», адже ані перше, ані друге не може бути зрозумілим ізольовано одне від одного. «Рухи за визнання» – це не просто прагнення визнання цінності несправедливо недооцінених колективних ідентичностей. Мова йде про «реконструкцію», «переозначування» усього символічного поля статусних відмінностей і відповідних форм колективних ідентичностей, про

реструктуризацію усього символічного порядку. Саме цим можна пояснити явища подібної боротьби, вважає Н. Фрейзер, що набули широкого вжитку у ХХ столітті.

Критичний аналіз суспільства, говорить Н. Фрейзер, показує, що «на теоретичному рівні слід розробити двомірну концепцію справедливості, що здатна узгоджувати між собою легітимні вимоги соціальної рівності з легітимними вимогами щодо визнання відмінностей. На практичному рівні йдеться про те, щоб створити програмну політичну схему орієнтирів, яка дозволяла б сполучати переваги політики перерозподілу з перевагами політики визнання» [5, с.17-18]. Будь-яка дискримінація включає в себе як економічні утиски, так і дефіцит визнання.

Як приклад статусної дискримінації, що тягне за собою й економічну, Н. Фрейзер наводить ситуації з утисками гомосексуалістів. Прикладом економічної стигматизації, що тягне за собою статусну дискримінацію, є ізоляція безробітних в сучасних суспільствах, яка зумовлена більшою мірою їх незадовільним матеріальним становищем. Але як суспільне визнання так і повага, тобто соціальний статус, також є для людей суттєвою проблемою. Щоб забезпечити в суспільстві справедливість і участь всіх його членів в суспільних справах, слід враховувати обидва ці фактори – говорить Н. Фрейзер.

Виходом із ситуації Н. Фрейзер вважає ідею «партиципативного паритету»: «Нормативне ядро моєї концепції [полягає] в ідеї партиципативного паритету. Згідно з цією нормою, справедливість вимагає спільних заходів, що дозволяють всім (дорослим) членам суспільства взаємодіяти один з одним на рівних. Щоб партиципативний паритет став можливим, необхідно, на мій погляд, виконання двох умов. По-перше, розподілення матеріальних ресурсів має забезпечувати незалежність і «право голосу» кожного громадянина. Я би це назвала об'єктивною умовою. Вона від самого початку виключає ті форми і рівні економічної залежності і нерівності, які утруднюють паритет участі <...> Друга ж умова передбачає, що інституціалізовані культурно-ціннісні моделі забезпечують всім учасникам рівну повагу і рівність можливостей для досягнення суспільної поваги. Я би назвала це інтерсуб'єктивною умовою партиципативного паритету» [5, с. 54-55].

Важко, безумовно, визначити критерій, який би дозволяв встановити або виключити те, чи має місце справедлива чи несправедлива нерівність в обох вимірах. Але Н. Фрейзер пропонує наступний критерій: «Тому, для обох вимірів діє один і той же спільний критерій, що дозволяє відрізнити виправдані претензії від невинуватих. Незалежно від того, з чим пов'язана проблема, з розподіленням чи визнанням, претензії особи, які висувуються в обох випадках, мають показати, що наявні заходи не дозволяють їм рівноправно брати участь у житті суспільства» [5, с. 57-58].

Піднесення «політики визнання», яку разом із тим називають і «політикою відмінностей», і «політикою ідентичності», В. Кимліка пояснює тим, що «сьогодні, раніше виключені групи більше не бажають, щоб їх замовчували, або маргіналізували, або визначали як такі, що «відхиляються», лише тому, що вони відрізняються за своєю расою, культурою, гендером, здібностями або за сексуальною орієнтацією від так званих нормальних громадян. Вони вимагають всебічної концепції громадянства, яка визнає (а не стигматизує) їх ідентичність, і дає місце їх відмінностям (а не виключає їх)» [2, с. 413]. Не дивлячись на те, що ці групи володіють спільними громадянськими правами, вони й досі відчувають себе пригніченими та відкинутими.

Як правило, такі групи полишають ідею інтеграції у спільну культуру, щоб зберегти себе як окремі спільноти, а інтегрувавшись в культуру, внаслідок ієрархії статусів відчувають себе скривдженими і такими, що отримують набагато менше поваги. Ієрархія статусів, яка, за В. Кимлікою, призводить до дискримінації, стверджує, що краще бути, скажімо, чоловіком, ніж жінкою, білим, ніж чорним, гетеросексуальним, ніж гомосексуальним, фізично повноцінним, ніж інвалідом. Якраз боротьба проти цих статусних ієрархій і породжує «рухи за визнання».

З одного боку, Н. Фрейзер характеризує «політику визнання» як таку, що зосереджується на культурних несправедливостях внаслідок буттєвості тривалих стереотипів, сталого домінування, стирання позитивного образу групи в очах більшості, неповаги. З іншого боку, вихід вбачається у переоцінці «символічного поля» культурних ідентичностей у такий спосіб, щоб збільшити коло культурного різноманіття. При чому об'єктами «політики



визнання» мають ставати групи, які користуються меншою повагою, престижем, ніж інші групи. А метою «політики визнання» має стати «утвердження групових відмінностей».

В. Кимліка відзначає, що ми можемо розрізнати «політику перерозподілу» і «політику визнання», але вони часто співпадають. Деякі групи знаходяться на «самому дні» чи близько до нього в обох ієрархіях і потребують як «політики перерозподілу», так і «політики визнання». З точки зору теоретиків «політики перерозподілу», друга ієрархія є вторинна, є таким собі епіфеноменом. Отже, місце в економічній ієрархії визначає місце в ієрархії статусів, тобто стигматизація наявна там, де неприйнятні економічні умови. Ліквідувавши економічну нерівність, ми автоматично позбудемося й культурної. Хіба можна вирішити проблему культурної стигматизації, не ведучи боротьбу з покладеною в основу цього економічної нерівністю? – Ставлять питання прихильники «політики перерозподілу». Але статусна ієрархія незвідна до економічної, – відзначає В. Кимліка. Адже цей аргумент на користь перерозподілу можна обернути і в бік «політики визнання», перевернувши його догори дригом. Тобто хіба не існує груп, які економічно благополучні, але культурно стигматизуються? «Політика перерозподілу» аж ніяк не пояснює наявність економічно благополучних груп, які вимушені все ж таки вести боротьбу за свою самобутність, що засвідчує їх існування. А відтак і економічна перебудова суспільства без врахування «статусної ієрархії» не зможе покласти край «боротьбі за визнання».

Все частіше обговорюється питання наділення тих чи інших меншин особливими правами, що, звісно, не означає того, що такі групи матимуть привілейоване становище по відношенню до інших. Ці права мають розглядатися як можливість поміщення зазначених груп у більш рівні умови, що зменшують уразливість меншої групи щодо більшої. Звісно, для деяких груп лише атаки на «ієрархію статусів» недостатньо, вона має і може бути продовжена «політикою перерозподілу», як у випадку, пише В. Кимліка, з жінками і афро-американцями, які в силу свого становища зазвичай є менш соціально захищеними. Але це аж ніяк не заперечує тезу про те, що «ієрархія статусу» цілком незвідна до «політики перерозподілу».

«Велика спільнота» має навчитися пристосовуватися до особливих ідентичностей і потреб цих груп, застосовуючи при цьому «політику визнання», яку можна розглядати як створення умов, що необхідні для виживання меншин. Якщо «політика визнання» не проводиться взагалі, або є неефективною, то, як зазначає В. Кимліка, це тягне за собою наступні наслідки за принципом або \ або:

- наявність масової еміграції, особливо якщо поруч є квітуча і дружня держава, що готова прийняти людей;
- примирення та інтеграція у культуру більшості;
- боротьба за права і повноваження, які необхідні для підтримки їх власної культури;
- примирення з постійною маргіналізацією та стигматизацією і прагнення лише до того, аби бути залишеними у спокої на задвірках суспільства [див.: 2, с. 441].

Оскільки майже усі меншини прагнуть брати участь у житті політичного світу, то останній варіант є вкрай малоімовірним. Але держава, яка не практикує «визнання», може за будь-яку ціну домагатися послабити національні меншини і ліквідувати будь-яке почуття національної самобутності. Та частіше за все, придушення національних меншин просто не працює. Почуття національної ідентичності є доволі стійке, і від заборони рідної мови, традицій тощо лише посилюється. Виходом є не атака, а визнання. Процеси націєтворення слід визнати як за більшістю, так і за меншістю.

Безумовно, «політика визнання» має будуватися на основі врахування як вимог держави до меншин, так і вимог меншин до держави. Відсутність останнього є практикуванням неповаги до частини власного населення, нехай навіть і меншої. Не слід розглядати меншини як такі, що домагаються особливого статусу та привілеїв. Якщо меншини і висувають подібні вимоги до держави, то вони продиктовані почуттям захисту від реальних або потенційних несправедливостей. Тому В. Кимліка зазначає, що «люди відчують глибоку потребу, щоб інші люди визнавали і шанували їхню ідентичність. Коли суспільство нехтує чиеюсь ідентичністю або неправильно визначає її, почуття самоповаги зазначає тяжкої травми [3, с. 419].

Якщо Н. Фрейзер допускає мирне взаємне існування та взаємодоповнення «політики визнання» та «політики перерозподілу», то В. Кимліка висловлює, але не поділяє досить

поширену стурбованість: «акцент на «політику визнання» може підірвати здатність нашого суспільства здійснювати «політику перерозподілу». Чим більше ми підкреслюємо наші культурні відмінності, тим менш вірогідно, що ми будемо разом боротися з економічною нерівністю. З цієї точки зору слід обирати між боротьбою з ієрархією статусів і боротьбою з економічною ієрархією. Імплицитним припущенням при цьому буде те, що зіштовхнувшись з таким вибором, перевагу варто віддати боротьбі з економічною несправедливістю» [2, с. 464].

Хоча сам В. Кимліка вважає це великим питанням, чому надавати перевагу: боротьбі з економічною чи статусною нерівністю. Тож він питає: якби ви були чорношкірим батьком, про що б ви турбувалися? Щоб ваша дитина досягла середнього рівня доходів чи щоб вона не була жертвою расистських образ? Якби ви були батьком підлітка-гомосексуаліста, ви обрали б йому школу, яка максимізує економічні перспективи дитини, чи школу, яка мінімізує його стигматизацію та переслідування?

«Політика визнання» вимагає, говорить В. Кимліка, щоб основні інститути держави не були упереджені на користь більшості. Така упередженість призводить до відчуття відчуження і недовіри до політичного життя з боку меншин. Це буде не привілей, а компенсація за обурливі форми дискримінації. Це не тільки сумісно зі справедливістю, а й вимагається нею. Звідси випливає, що лише вимоги «бути сліпими до відмінностей» мало, необхідна й «політика вирівнювання».

Проте далеко не всі дослідники «політики визнання» готові погодитися з В. Кимлікою. С. Бенхабіб у роботі «Зазіхання культури. Рівність і різноманіття у глобальну еру» хоч і визнає «права на культурну ідентичність», проте відзначає, що «політика визнання» можлива лише тоді, якщо вона не порушує основного принципу прав людини, такого як рівне відношення до всіх членів суспільства. На її думку «політика позитивної дискримінації» є яскравим прикладом такого порушення, бо ставить в нерівні умови різні частини суспільства, порушуючи індивідуальні свободи. Оскільки одна і та сама людини у різний час може бути членом одразу декількох спільнот, які зовсім не порівнювані за значенням, то якщо і йдеться про певні «привілеї», то вони мають надаватися і усім групам в суспільстві, і в рівній мірі. Відтак привілей для однієї групи неодмінно зашкодить індивідуальним правам особи з іншої групи, що й провокує конфлікти як між групами, так і між представниками груп. Причина конфліктів – різний обсяг індивідуальних, політичних та соціальних прав у членів різних груп. Відтак, права меншин слід підтримувати лише у тій мірі, в якій вони не суперечать індивідуальним свободам. Навіть більше, утиски в особистісних, політичних, економічних і культурних правах членів культурних, релігійних, мовних та інших меншин як людей, якраз і можуть слугувати підставою для розгортання боротьби за визнання. Це С. Бенхабіб називає принципом «егалітарної взаємності».

Отже, не буде далеким від істини *висновок*, що вимоги визнання групових відмінностей лунають сьогодні дедалі гучніше, заглушаючи час від часу вимоги соціальної рівності. «Політика визнання» виступає проти «економізації мислення», яка все «капіталізує» та зводить нанівець усе людське. Сьогодні навряд чи можна усі політичні трансформації пояснити лише економічними категоріями та вирішити прийдешні завдання лише шляхом «політики перерозподілу». «Політика визнання» може і має стати досі забраклим рушієм сучасної соціальної динаміки.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бенхабіб С. Притязання культури. Равенство и разнообразие в глобальную эру / Сейла Бенхабіб; [пер. с англ. В. И. Иноземцева]. – М.: Логос, 2003. – 350 с.
2. Кимлика У. Современная политическая философия: введение / Уил Кимлика; [пер. с англ. С. Моисеева]. – М.: Высшая школа экономики, 2010. – 592 с.
3. Кимліка В. Ліберальний культуралізм / Віл Кимліка; [пер. з англ.] // Лібералізм: Антологія. 2-ге вид. / [упоряд. О. Проценко, В. Лісовий]. – К.: Смолоскип, 2009. – С. 411-422.
4. Fraser N. Soziale Gerechtigkeit in der Wissensgesellschaft: Umverteilung, Anerkennung und Teilhabe: [електронний ресурс] / Nancy Fraser. – Режим доступу: <http://www.wissensgesellschaft.org/themen/orientierung/gerechtigkeit.html>.
5. Fraser N. Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse / N. Fraser, A. Honneth. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003. – 305 s.

УДК 1:316.3:[316.455:321.7]

Батракина Е. Е.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

## НЕСОИЗМЕРИМОСТЬ МОРАЛЬНЫХ И КОГНИТИВНЫХ ОСНОВ СООБЩЕСТВ КАК ВЫЗОВ ДЕЛИБЕРАТИВНОЙ КОНЦЕПЦИИ ЛЕГИТИМНОСТИ

В статье рассматривается одна из наиболее прогрессивных моделей в современной политической мысли, которая является ответом на кризис современной политики мультикультурализма – делиберативная демократия, где метаинстанцией легитимации власти и политических решений является публичный дискурс общественности. Определены возможные проблемы на пути имплементации делиберативной теории в поликультурном обществе, а также проанализирована обоснованность аргументов, вскрывающих ограниченность делиберативной модели демократии.

**Ключевые слова:** Демократия, мультикультурализм, публичный дискурс, делиберативная политика, поликультурное общество.

У статті розглядається одна з найбільш прогресивних моделей в сучасній політичній думці, яка є відповіддю на кризу сучасної політики мультикультуралізму – деліберативна демократія, де метаінстанцією легітимації влади і політичних рішень є публічний дискурс громадськості. Визначено можливі проблеми на шляху імплементації деліберативної теорії в полікультурному суспільстві, а також проаналізована обґрунтованість аргументів, які розкривають обмеженість деліберативної моделі демократії.

**Ключові слова:** Демократія, мультикультуралізм, публічний дискурс, деліберативна політика, полікультурне суспільство.

The paper considers Deliberative Democracy, one of the most progressive models of modern political theory, which can be the answer to the crisis of the modern policy of Multiculturalism. According to this theory, the legitimacy of governance and political decision making can be identified through public discourse. The paper identifies possible problems on the path to the implementation of deliberative theory in a polycultural society, and analyses the reasonableness of arguments concerning limitations of Deliberative Democracy.

**Keywords:** Democracy, multiculturalism, public discourse, deliberative policy, polycultural society.

*Актуальность* темы обусловлена тем, что сегодня серьезной проблемой становится этнический сепаратизм в многонациональных государствах, что является одной из наиболее актуальных проблем, так как современное общество, развивающееся в условиях глобализации, представляет собой совокупность различных культур, существующих в едином мировом пространстве. Наличие глубоких культурных и ценностных различий зачастую приводит к межэтническим конфликтам, так как политические решения в пользу большинства зачастую не могут быть удовлетворительны и легитимны для меньшинств, а, следовательно, гражданское благополучие государства может быть подорвано. *Цель и задачи работы* заключаются в том, чтобы проанализировать рациональность аргументов, обосновывающих ограниченность и невозможность эффективного функционирования делиберативной модели демократии в мультикультурном обществе.

Тема делиберативной демократии *разрабатывалась* Ю. Хабермасом, Дж. Коэном, Ш. Бенхабиб, Дж. Бохмана и др. Исследования У. Кимлики инициировали анализ мультикультурности как социального, политического и культурного феномена. Проблемы демократического гражданства и политической легитимности в мультикультурных обществах рассматривает Дж. Валадез.

Любое демократическое государство в современном мире полиэтнично. Особенно сегодня, в эпоху глобализации, которая ведёт к росту потоков мигрантов, изменяя этнокультурный облик стран. Межкультурное взаимодействие мигрантов с представителями доминирующей культуры на бытовом и производственном уровне порождает определенные трудности социальной интеграции. В таких условиях существует огромный риск нарушения

гражданского благополучия из-за наличия глубоких ценностных и культурных различий. Решению этих проблем на политическом уровне, в плоскости формирования политической воли и общественной коммуникации препятствуют определенные недостатки современной демократии. Современная демократическая политика воплощает не общую волю граждан, а волю большинства, поэтому политическое участие меньшинств становится бессмысленным, так как их интересы заведомо не будут учтены. Таким образом, происходит пренебрежение интересами маргинальных групп, что в свою очередь ведет к обострению межкультурных конфликтов. Сегодня культурные меньшинства не желают более игнорировать свое маргинализованное положение и настаивают на более всеобъемлющей концепции гражданства, которая «признает (а не стигматизирует) их идентичность, и дает место их различиям (а не исключает их)» [2, с. 413]. Сегодня именно культура стала местом политических столкновений, поэтому основной задачей современной демократии является решение межкультурных вопросов. Становится необходимым философское осмысление современных общественных реалий и построение новых политических программ и проектов, позволяющих смягчить межкультурное напряжение.

Одной из самых популярных концепций является политика мультикультурализма, которая предлагает новые решения существующих проблем, предполагая равное отношение государства ко всем культурам и терпимое отношение их друг к другу. Тенденции мультикультурализма можно найти в жизни любого многонационального государства, даже не провозглашавшего официально эту политическую программу. Суть политики мультикультурализма выражает представление, что культурные сообщества меньшинств заслуживают уважения и признания в рамках основной нации. Мультикультурализм часто выступает синонимом плюрального или сегментированного общества, или культурного плюрализма и наоборот, культурный плюрализм иногда используется как синоним мультикультурализма в нормативном или проектном смысле. Это курс борьбы с дискриминацией, поощрения толерантного обращения с меньшинствами и новых возможностей предоставления свободного выбора языка, религии и т.д. Одним из наиболее ярких представителей этого похода является У. Кимлика, который считает, что нет абстрактных индивидов, а существуют только члены культурных групп. Согласно его представлению, культура представляет собой комплекс норм, ценностей и практик, она является атрибутом определенной этнической группы и ее нужно определять как ценность, которая нуждается в защите. Культура обеспечивает ее членов «полным смысла образом жизни, охватывающим весь спектр человеческой деятельности, включая ее социальную, экономическую, религиозную, бытовую и образовательные стороны, публичную и частную сферы» [8, р. 76]. У. Кимлика выступает за обеспечение условий для сохранения самобытности культур и настаивает на необходимости устранения в обществе не всех неравенств, а лишь тех, которые ущемляют права. По его мнению, государство не может быть безразличным к этничности, а требования о культурном спонсировании меньшинств – справедливы. Группы людей и культуры представляют собой четко разделенные общности, которые сосуществуют друг с другом, сохраняя жесткие границы. Национальные меньшинства – отличные друг от друга культуры в рамках мультикультурного государства. Мультикультурализм представляет собой пересмотр условий интеграции меньшинств в доминирующую культуру. Культура же представляет собой гомогенное образование.

Теория мультикультурализма основывается на видении культуры как стабильной целостности, как атрибута какой-либо культурной группы, которая неизбежно однородна. Программным компонентом является тезис о неподвижных и стабильных культурных границах, государство же должно придерживаться групповой дифференциации прав и защищать культурную самобытность общин.

Ш. Бенхабиб критикует эти фундаментальные положения мультикультурализма, доказывая, что «культуры формируются в комплексном диалоге и взаимодействии с другими культурами, разделительные линии между ними подвижны, проницаемы и могут быть оспорены» [1]. Политика мультикультурализма способствует выстраиванию и укреплению межкультурных границ, что недопустимо в современном обществе. Мультикультурализм не предполагает взаимодействия культур и их продуктивного диалога, а значит, следствием его станет фрагментация культурного пространства, ослабление интеграционных связей, а также

усиление этноцентризма. Ведь акцент делается, прежде всего, на особенности культур и следствием является «конфликт между претензиями на культурную исключительность и нормами прав человека» [1], а также основными принципами свободы всех и культурными практиками. Таким образом, ответственность за результаты своей деятельности снимается с индивида и перекладывается на культуру, формируются искусственным путем замкнутые монолитные «кварталы».

Следовательно, необходима иная демократическая политика, которая предусматривала бы не только возможность сохранения культурных особенностей этнических групп, но и расширение демократического участия людей в процессе межкультурных интеракций. Основным условием успешного функционирования современного поликультурного общества является взаимодействие культур, развитие культурных диалогов. На наш взгляд, наиболее успешным ответом в современной политической мысли является теория делиберативной демократии, согласно которой метаинстанцией политических решений является публичный дискурс общественности, с предоставлением равных прав участникам политического диалога. Общественная воля и мнения формируются в широкой сети публичных дискурсов, где силу имеет лишь более обоснованный аргумент, и любое решение может быть опровергнуто с помощью более рациональных доводов, убедительных для всех. Таким образом, указывает Ю. Хабермас, «неофициальное формирование общественного мнения выливается в институционализированные в виде выборов решения и законодательные постановления» [3, с. 396].

Публичное обсуждение, путем открытого, честного и прямого анализа проблем дискриминации и определения источников непонимания между культурными группами, может внести существенный вклад в развитие межкультурных коммуникаций и тем самым заложить основу для развития социального доверия, необходимого для межкультурного сотрудничества, ослабления социального и межкультурного напряжения в условиях мультикультурного общества, и если не разрешения, то смягчения межкультурных конфликтов.

Но на пути имплементации делиберативной демократии возникают трудности, связанные с проблемами в современном социальном и политическом пространстве, из которых основной является несоизмеримость моральных и когнитивных основ сообществ.

Модель делиберативной демократии предполагает, что силу в дискуссии имеет лишь более рациональный аргумент, который должен быть убедительным для всех, что в свою очередь предполагает общие моральные и когнитивные установки участников дискурса. Но при отсутствии единых фундаментальных верований и установок невозможно найти исчерпывающий аргумент, имеющий смысл для всех. А следовательно, делиберативный процесс трансформируется в политическую сделку или в насильственную процедуру, так как требования обоснованности и разумности процедуры будут нарушены.

Существуют различные типы культурных отличий, наиболее весомыми из которых, по мнению Дж. Валадеза, являются фундаментальные убеждения о природе реальности, различия относительно нормативных принципов и практик, и эпистемологические установки, с помощью которых вырабатываются и узакониваются нормативные требования. То есть создается комплекс убеждений, верований, ценностей, благодаря которым общности концептуализируют мир, вырабатывают определенное мировоззрение, а также вырабатывают нормы и принципы. Туда включены эмпирические и моральные основания их существования, которые формируют представление о мире и намечают требования, как нужно действовать относительно другого. Различия присутствуют даже в методах получения информации о мире и критериях отличия достоверности от недостоверности. Все эти компоненты активно взаимодействуют друг с другом, вырабатывая общее представление о природном, социальном, духовном мире и т.д. В процессе социализации у различных групп формируются различные представления о мире, поэтому взаимопонимание маловероятно, так как убедительные для всех аргументы найти практически невозможно.

Для таких миноритарных групп США, которые поддерживают, например, латиноамериканские либо китайские традиции, имеет большее значение семья и община, чем индивидуальные свобода и автономия, в исламской концепции существуют строгие и

абсолютно разные правила поведения для женщин и мужчин, а европейская традиция пропагандирует равноправие. У некоторых этнокультурных групп основой мировоззрения является одухотворение природы, что полностью противоположно взглядам современного технологизированного общества, где природа рассматривается как совокупность ресурсов, служащих для поддержания жизнедеятельности человека. Например, если стоит вопрос об использовании горных ресурсов, а у коренных жителей данного района горы признаются священными, то в этом случае будут существовать не только «различные мнения относительно священности данной местности, но и разногласия по поводу того, как эта проблема должна быть решена» [9, р. 59]. Подобные разногласия в бытийственных основах повредят честному проведению процесса публичного обсуждения, поскольку доводы, построенные на различных убеждениях, не будут приемлемы для всех.

Мы не можем полагаться также на беспристрастность процедуры, так как представители различных этнокультурных групп будут иметь различное представление о беспристрастности. Например, беспристрастные решения государства в отношении использования горных ресурсов будут исходить из экономической оценки их стоимости, а беспристрастные решения местных сообществ из уважения к духовной целостности природных святынь. Материалистические представления никогда не будут совместимы с религиозными взглядами. Фундаментальное убеждение и методы ратификации зависимы друг от друга, поэтому процедура не может быть абсолютно беспристрастной.

Валадез говорит, что возможным решением подобной проблемы является исключение требования принципа аргументов, убедительных для всех и если даже мы ослабим требование о неодолимости аргументов, то они хотя бы «должны быть понятными и правдоподобными для всех участников» [9, р. 41].

По мнению Дж. Бохмана, в подобных условиях процедуру делиберации (обсуждения) можно считать успешной, если в качестве критерия ее эффективности принять не исчерпывающие доводы, а готовность участников продолжать дискуссию. Итоги обсуждения можно считать успешными, если участники убеждены, что «внесли свой вклад и повлияли на результат, даже если они не согласны с ним» [6, р. 91]. Публичное обсуждение – это «социальная совместная деятельность, которая требует решения конкретными проблематичными ситуаций, а не форма теоретического или аргументативного дискурса, где разногласия всегда поддаются решениям» [9, р. 63]. Делиберативный результат эффективен, если участники намерены продолжать дискуссию. В подобной обстановке это все, на что мы можем рассчитывать, полагает Бохман. Он предлагает свою концепцию морального компромисса. Представители конфликтующих сторон принимают точки зрения остальных путем систематического изложения их убеждений и способов обоснования. Создается в какой-то мере общая интерпретативная основа, но она не может служить основой беспристрастного согласия, плюрализм остается, а благодаря ей может продолжаться делиберативный процесс. То есть, это ситуация, где стороны для достижения согласия не изменяют принципы своего поведения, а «меняют конфликтующие между собой интерпретации этой модели с тем, чтобы каждая из сторон могла признать моральные ценности и стандарты другой в качестве элемента этой модели» [1].

Моральный компромисс, таким образом, достигается в рамках, включающих конфликтующие убеждения и ценности участников, и не содержит единого комплекса принципов. «Знание того, что взгляды каждого принимаются во внимание всеми, будет способствовать продолжению дискуссии» [6, р. 91]. Предложение Бохмана оригинально и реалистично в отношении разрешения проблем при наличии глубоких культурных отличий. Нет нужды отбрасывать в сторону свои ценности и занимать нейтральную позицию, так как участники должны пытаться понять требования других, оставаясь преданными своим позициям. Моральный компромисс предполагает уважение моральной автономии и взглядов всех участников. Даже если участники не согласны с результатами, они принимают их, так как ощутили свое влияние на процесс и, таким образом, готовы продолжать дискуссию в будущем. Согласно Бохману, моральный компромисс справедлив, если удовлетворяет двум критериям: 1) если участники принимают во внимание делиберативное неравенство; 2) если участники содействуют непрерывному участию всех групп в делиберативном политическом объединении [6, р. 93].

Некоторые исследователи делиберативной демократии действительно стремятся доказать, что когнитивная и моральная несоизмеримость основ сообществ – это непреодолимое препятствие на пути имплементации делиберативной демократии, которые вскрывают ее ограниченность. Она оказывается неспособной уладить конфликт между различными системами верований, найти рациональную аргументацию, что ведет к уклону в пользу «абстрактных и безличных норм речи», а также ставит нереалистичное требование абсолютного консенсуса участников дискуссии. Ш. Бенхабиб не согласна с подобной критикой делиберативной модели и опровергает этот набор аргументов.

По ее мнению, нелогично настаивать на жесткой несоизмерности, так как «если бы подобная несоизмерность контекстуальных рамок и мировоззрений действительно имела место, то мы не могли бы этого знать, не будучи способны констатировать, в чем она состоит» [1]. Но зачастую мы, напротив, осознаем расхождение наших убеждений с остальными.

Когда местные сообщества сталкиваются с технологизированным обществом колонизаторов, они автоматически переносятся на несколько столетий вперед, будучи насильно выдернуты из своего временного пространства. Это действительно сложный случай демократических споров, однако в современном мультикультурном обществе подобные столкновения радикально отличных миров встречаются довольно редко. В основном спор происходит между рядовыми участниками, которые не в силах осознать противоречивость собственных взглядов. С. Бенхабиб приводит пример христианских сайентистов, представления о нынешней медицине которых противоречат современной науке, однако они продолжают пользоваться всеми научными благами современной цивилизации. Величина существующей несоизмерности и противоречивости убеждений может быть оценена лишь в процессе диалога, поэтому нет смысла отказываться от него, даже не предприняв попытку вступить в дискуссию. Когда мы пытаемся понять других, радикально отличающихся от нас во временных структурах, мы выступаем в качестве переводчиков, а затем перенимаем иные традиции, так как перевод предполагает овладение. Диалог между культурами представляет собой процесс ознакомления с образом жизни и стилем мысли других, поэтому нет смысла настаивать на жесткой несоизмерности их когнитивных основ.

Бенхабиб также заявляет о бессмысленности тезиса о невозможности убедительной для всех аргументации, так как, во-первых, «децентрализованная публичная сфера состоит из взаимно пересекающихся сетей и объединений, в которых формируются мнения, а также органов, где принимаются решения» [1]. А, следовательно, именно поэтому здесь прекрасно приживаются и получают возможность развития различные методы аргументации и манеры речи. Позицию этнокультурных меньшинств нельзя представлять как отрицание разумности, так как, по мнению Бенхабиб, мы не имеем права провозглашать разум средством эмансипации, тогда как чувственное постижение мира – уделом маргиналов. Заранее мы не имеем возможности знать, какие групповые представления будут расценены как рациональные, а какие нет. Иногда устные свидетельства приобретают законный статус, как в случае одного из индейских племен, когда благодаря устным свидетельствам туземцев оспариваемые земли были переданы Канадским судом в распоряжение местных жителей [1].

Естественно в большинстве случаев общество сопротивляется требованиям меньшинств, но делиберативные процедуры приобретают даже большую актуальность в этом случае, так как именно диалог будет способствовать формированию компромиссных решений. Важно отметить, что в некоторых случаях, например, сопротивление коренных жителей Америки вырубке лесов, можно найти аргументы, которые действительно могут быть приемлемыми и убедительными для всех участников дискуссии. В данном случае доводы о нарушении экологического баланса будут намного эффективнее, чем доводы о выгоде лесозаготовительных компаний.

Делая вывод, можно сказать, что современное межкультурное напряжение в полиэтническом государстве требует новых подходов и решений, так как политическая программа мультикультурализма в силу нерациональности своего тезиса о внутренней гомогенности и целостности культур с непроницаемыми границами, которые нуждаются в охране, потерпела крах и привела к еще большему разграничению и конфликту культур. Так как культуры формируются в диалоге друг с другом и взаимопереплетаются, необходим

новый вид политики, направленный на развитие общественных диалогов, которые будут способствовать взаимодействию культур, а следовательно смягчению напряжения, что и предлагает модель делиберативной политики, согласно которой каждое решение в ходе публичного дискурса может быть оспорено лишь с помощью более рациональных доводов, убедительных для всех. Здесь могут возникнуть сомнения в том, будут ли представители различных культур иметь общие интерпретативные основы, а следовательно, осуществлять честную делиберативную процедуру с рациональными доводами. Но подобная критика не может быть достаточно обоснована, так как уже осознание самой несоизмеримости это отрицает. В процессе диалога будет развиваться понимание и осознание образа жизни оппонентов, что будет способствовать росту информированности участников дискуссии друг о друге.

Несоизмеримость имеет место, но это не достаточно радикальное обстоятельство, чтобы отвергать основные принципы делиберативной теории, которая представляет собой нормативную установку, идеальную модель, задающую ориентир. Имплементация любых теорий на практике неизбежно приводит к возникновению проблем, которые оказываются разрешимы без отказа от основных посылок этих теорий.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бенхабиб С. Притязание культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру: [электронный ресурс] / Сейла Бенхабиб; [пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева]. – М.: Логос, 2003. – 350 с. – Режим доступа: [http://uchenykot.ru/viewpage.php?page\\_id=5](http://uchenykot.ru/viewpage.php?page_id=5).
2. Кимлика У. Современная политическая философия / Уилл Кимлика; [пер. с англ. С. Моисеева]. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 592 с.
3. Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Юрген Хабермас; [пер. с нем. Ю. С. Медведева]. – СПб.: Наука, 2001. – 417 с.
4. Хабермас Ю. Демократия, разум, нравственность / Юрген Хабермас; [пер. с нем.]. – М.: Наука, 1992. – 176 с.
5. Benhabib S. Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy // *Democracy and Difference* / [ed. by S. Benhabib]. – Princeton, 1996. – P. 67-94.
6. Bohman J. Public Deliberation: Pluralism, Complexity, and Democracy / [ed. by J. Bohman]. – MIT Press, 2000. – 317 p.
7. Cohen J. Deliberative Democracy and Democratic Legitimacy // *The Good Polity: Normative Analysis of the State* / [ed. by A. Hamlin and P. Pettit]. – Oxford, 1989. – P. 17-34.
8. Kimlika W. Multicultural Citizenship / W. Kimlika. – Oxford: Clarendon Press, 1994. – 280 p.
9. Valadez J. M. Deliberative Democracy, Political Legitimacy, and Self-Determination in Multicultural Societies / J. M. Valadez. – Westview Press, 2001. – 400 p.

УДК 17.022.1

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

#### ПРОБЛЕМА ОЦЕНКИ ЦЕННОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОМ КОНСЕКВЕНЦИАЛИЗМЕ

Статья посвящена рассмотрению моделей оценки ценностей в современном консеквенциализме, связанном с этикой добродетели. Этот подвид консеквенциализма изучается по работам Т. Хурки. Для исследования моделей оценки в статье используются пары ценностей «удовольствие-боль» и «добродетель-порок». Вместе с ними коротко рассматриваются соответствующие им стратегии удовлетворения. В рассуждение вводится понятие «взаимная зависимость», чтобы показать отношение между моделями оценки и стратегиями удовлетворения. Кроме того, уделено внимание влиянию реальности объекта на оценку направленной на него ценности.

**Ключевые слова:** консеквенциализм, взаимная зависимость, ценность, удовольствие, боль.



Стаття присвячена розгляду моделей оцінки цінностей у сучасному консеквенціалізмі, пов'язаному з етикою доброчесності. Цей підвид консеквенціалізму вивчається по роботах Т. Хурки. Для дослідження моделей оцінки в статті використовуються пари цінностей «задоволення-біль» і «доброчесність-порок». Разом з ними коротко розглядаються відповідні їм стратегії задоволення. До розгляду береться поняття «взаємна залежність», щоб показати відношення між моделями оцінки та стратегіями задоволення. Крім того, приділено увагу впливу реальності об'єкта на оцінку спрямованої на нього цінності.

**Ключові слова:** консеквенціалізм, взаємна залежність, цінність, задоволення, біль.

The article deals with the value evaluation models in modern consequentialism that are mixed with virtue ethics. It is explored by the works of T. Hurka. To examine evaluation models we use pairs of values such as "pleasure-pain" and "virtue-vice" in this article. In conjunction with them we briefly review the relevant strategies of satisficing. In order to show the relationship between evaluation models and strategies for satisficing the research involves the concept of "mutual dependence". In addition, the attention is paid to the influence of the object's reality on the evaluation of relevant value.

**Key words:** consequentialism, mutual dependence, value, pleasure, pain.

Целью данной статьи является попытка рассмотреть проблему оценки ценностей с позиции одного из современных видов консеквенциализма, который непосредственно связан с этикой добродетели, для чего исследуются работы Т. Хурки и работы критически настроенных по отношению к консеквенциализму авторов. Исходя из этого, в задачи статьи входит исследование и сведение воедино данных о моделях оценки ценностей, таких как удовольствие и боль, добродетель и порок, а также соответствующих им стратегий удовлетворения. Новизна статьи заключается в том, что для выполнения поставленных задач используется понятие «взаимной зависимости» в обосновании ценностей, которое сопоставляется с асимметричными моделями оценки. В этом также заключается актуальность работы. Степень разработанности тем, касающихся задач статьи, довольно высока в западной литературе, однако необходимо уделить особое внимание уточнению оценочных моделей и их возможному сравнению. В данной статье не идет речь о том, чтобы рассмотреть вопрос оценки ценностей с позиции всех возможных видов консеквенциализма. В связи с чем хотелось бы процитировать О. В. Артемьеву: «Различают эгоистический и универсальный консеквенциализм, консеквенциализм действия и консеквенциализм правила, консеквенциализм реальных последствий действия и консеквенциализм ожидаемых последствий и др.» [1, с. 170] – это неполный список тех теорий, которые ныне считаются консеквенциализмом. Мы хотим поговорить об оценке ценностей в консеквенциализме нового типа, который сочетается с этикой добродетели.

Ценности принято определять исходя из того, что можно считать хорошим, и в узком смысле «ценность» практически является синонимом «хорошего» или «ценного». В других случаях под этим термином понимается не только то, что считается хорошим или ценным, но и то, что обладает негативной ценностью или тяготеет к нейтральному состоянию.

Мы будем использовать понятие ценность в его широком смысле, обозначая тем самым, что мы рассматриваем негативные и нейтральные объекты оценивания и оперируем понятием негативной ценности. Об этом в частности говорит Т. Хурка, когда выделяет не только парные ценности, но и их положительные и негативные формы в рамках одной и той же ценности. [5] Это указывает нам на сложный для однозначной оценки смысл любой ценности.

Выражаясь точнее, под «ценностью» мы понимаем объект личной оценки, ориентацию на цель, идеал или принцип. Дж. Харольд добавлял, что вместе с этой ориентацией необходимо возникает поддержка и разрешение на заботу о чем-либо, что и будет считаться ценным [4, с. 85]. В статье «Правильное действие и добродетельный мотив» Т. Хурки хорошо описан момент личной заинтересованности объектом, качество которой влияет на оценку отношения. Он пишет, что простые и более сложные формы добродетели включают отношение к благу и к злу или же желание о них узнать и быть уверенным в том, что о них было узнано [6]. Добродетельность отношения, исходя из этого, будет зависеть от его, отношения, соответствия добру или злу, и чем меньше это соответствие, тем порочнее будет отношение. Даже апатия и слабая ненависть к злу окажется недобродетельной, вследствие своего несоответствия объекту. Для нас важно изначально обозначить момент озабоченности

ценностью чего-либо (которая проявляет себя в различных теориях) поскольку она касается вопроса о взаимной зависимости.

Чтобы понять проблему оценки, мы коротко коснемся оправдания ценностей и их взаимного отношения и влияния. С одной стороны, ценности могут оправдываться посредством других ценностей. Та ценность, которая оценивается сама по себе вне зависимости от чего-либо, является внутренней и служит для обоснования других ценностей, а те ценности, которые нуждаются в своем обосновании в чем-то другом – внешние. Также ценности оправдываются и посредством принципов разума, природных свойств, чувств, стереотипов, убеждений и прочих неценностных единиц. В рамках теории когерентизма (Дж. Харольд) выдвигается идея о том, что ценности обосновываются, исходя из их взаимной зависимости. Эта идея подвергает сомнению строгое разделение ценностей на внешние и внутренние.

Мы не отрицаем использование деления ценностей на внутренние и внешние, но должны ввести некоторые коррективы в то, каким образом они могут быть разделены. Обычно простейшим примером внутренней ценности называют удовольствие, а боль соответственно считается внутренне неценным [14, с. 85]. Однако в этом отношении удовольствие скорее просто может считаться лучше, чем боль, потому как существуют случаи, в которых боль имеет положительный смысл и идет во благо, а удовольствие имеет негативные последствия и, таким образом, приобретает остро негативный смысл и в принципе обесценивается, теряя всякую внутреннюю ценность. Из-за этого возникает большая сложность для адекватного сравнения того, что мы в данном случае будем называть парными ценностями. Таким же образом, отсылка к результатам действия расширяет область возможной оценки.

У представительницы неокантианства Кристин Корсгаард, мы наблюдаем классификацию ценностей, в которой они разводятся по двум основаниям. К. Корсгаард проводила разницу между ценностями, исходя из безусловности (когда нечто обладает собственной ценностью при любых обстоятельствах или только в определенных условиях) и способа оценки [11]. Соответственно получались противоположности между внутренними и внешними, финальными и инструментальными ценностями. Разница между ними зависела от различных обстоятельств: один и тот же род вещей может считаться хорошим или плохим, обладая при этом лишь внешней ценностью, которая, тем не менее, может быть финальной, а не только инструментальной. Внутренней ценностью в ее теории является лишь то, что всегда и безусловно хорошо (то есть «добрая воля») [11, с. 171-172]. Но если предположить, что внутренней ценностью обладает не только добрая воля, то возникает гораздо больше внутренне ценных объектов, которые автоматически становятся финальными и ценятся как цель сами по себе в силу своей внутренней ценности. В таком случае можно избежать деления ценностей, исходящего из рассуждений безусловности, которые бы означало признание лишь одной внутренней ценности. Это также открывает большую свободу для взаимного определения ценностей по отношению к их логическим противоположностям (например, в паре удовольствие и боль), так как учитывается и способ оценки и результаты действий. Иначе все ценности, кроме доброй воли, становятся внешними и признание их финальными или инструментальными зависит только от нашего способа оценки.

Дж. Э. Мур придерживался идеи, что ценности имеют независимую от человека природу, как например цвет или вкус, но понимаются при этом интуитивно. У него ценность это простое свойство вещей и явлений, которое можно понять. Он предлагал для сравнения два мира, один из которых был невыразимо прекрасен, а другой настолько же ужасен. И ценность первого мира для него представлялась несравнимо выше, чем ценность второго. Даже при условии, что в прекрасном мире не было бы разумной жизни, которая могла бы его оценить [2]. Данный подход не решает проблемы оценки, но делает его более объективным. Д. МакНаутон утверждал, что результат наших чувств конституирует красоту, добродетель и прочее, но, несмотря на это, эти красота и добродетель существуют в действительности как качества воспринимаемого: «Основная ошибка <...> не понять, что способ видения ситуации может сам по себе быть способом заботы или чувства» [13, с. 3; перевод мой – А. Г.]. В теории Д. МакНаутона также происходит попытка сохранить объективную позицию по отношению к миру и связать ее с заботой человека о ценности, о которой мы уже говорили в начале статьи.

Принимая последние утверждения о восприятии ценностей как основание для наших последующих рассуждений, мы тем самым утверждаем сохранение объективной стороны

ценностей и существование таких понятий как внутренние и внешние ценности. Теперь мы можем перейти к их взаимной оценке. Ценности обычно возникают и определяются парами, поэтому их значение относительно противоположно по отношению друг к другу. Очевидно, что существуют пары ценностей, которые имеют внутренне хорошее значение и внутренне плохое значение, наиболее простым примером которых будет пара удовольствие-боль [5, с. 199]. Их нам и стоит для начала обсудить. Т. Хурка обращает наше внимание на то, что не все случаи однозначно можно свести к симметричным отношениям между благами, как это, например, было в теории классического утилитаризма И. Бентама, который признавал равную значимость удовольствия и боли. Конечно же, и до него выдвигались идеи о том, что ценности могут относиться друг к другу несимметрично. Мы же обращаемся именно к его теории оценки ценностей, потому как в ней сливаются вместе этика добродетели и конвенционалистский подход. Именно в рамках теории Т. Хурки мы находим возможность показать необходимость учитывать взаимную зависимость между ценностями при их оценке.

Говоря конкретнее, интуитивно более приемлемый вариант сравнения удовольствия и боли мы находим уже в интерпретации Дж. Э. Мура и более поздней интерпретации Дж. Майерфельда. В них отношение между удовольствием и болью является асимметричным. При этом боль той же интенсивности, что и удовольствие, считается хуже и поэтому обладает большей силой и значимостью по сравнению с удовольствием. Таким образом, мы можем сказать, что под вопрос попадает симметричность отношений именно между противоположными ценностями, относящимися к одной логической паре.

Более того, не редки случаи, когда пары с противоположным значением получаются из одной и той же ценности. Примером этого может служить удовольствие из-за чувства выполненного долга и боль, обеспокоенность чужим горем. И то, и другое следствие добродетельности человека, но формы проявления этой ценности – положительная или негативная – зависят, как мы видим из примера, от объекта их приложения и создают пару противоположных значений в рамках одной и той же ценности. Таким образом, усложняется простая противоположность между удовольствием и болью, и она отсылает нас к ценности добродетельного (порочного) отношения.

Однако дело даже не в том, что ценности могут относиться друг к другу асимметрично, причем несколькими различными способами, как об этом говорил Т. Хурка. Он оценивает и разделяет ценности довольно схематично, используя системы координат для наглядности, и приходит к выводу, что в любом случае даже несколько возможных схем оценивания не в состоянии обрисовать полную картину отношения в рамках какой-либо пары ценностей. При этом необходимо учитывать различие, возникающее в оценках проявления асимметричных отношений между парами противоположных ценностей и их элементов во всевозможных случаях. Также различная интенсивность и асимметричность значения ценностей зависят от источников и реальности объектов желания. Все это не может быть учтено в одной системе координат, так как возникает слишком большое количество переменных. Отсюда таким же образом вытекает, что даже интенсивность проявления этих ценностей не является единственным важным критерием оценки.

Рассматривая соотношение удовольствия и боли, можно добавить, что они не могут считаться совершенно оторванными друг от друга, а, напротив, обладают связью. В отличие от тех философов, которые считали, что удовольствия не существует, а есть лишь, например, боль и ее отсутствие, мы утверждаем, что боль и удовольствие противоположны друг другу настолько, насколько одно состояние приятно и противопоставляется всей болезненности другого. Однако, как следует из теорий Дж. Э. Мура или Дж. Майерфельда, боль той же интенсивности, что и удовольствие, имеет большую силу и поэтому оказывается большим злом. Из этого рассуждения следует вывод о том, что боли стоит избегать сильнее, чем причинять удовольствие. И еще одно подтверждение этому мы находим у Дж. Э. Мура, который отмечал уменьшение значимости и внутренней ценности удовольствия в порядке увеличения его интенсивности [2]. Дж. Майерфельд, в свою очередь, делал акцент на том, что по мере возрастания интенсивности боли, ее значимость также возрастает [12]. В этом заключается различие между их теориями. Данные положения не противоречат взаимной зависимости в оценке ценностей, а задают определенные постоянные критерии в оценивании, которые могут лишь упростить этот процесс. Что для нас будет означать установление

определенных постоянных отношений в оценке боли и удовольствия, которые бы учитывали уменьшение значимости удовольствия по мере возрастания его интенсивности и соответствующего возрастания боли. Исходя из чего, морально было бы прекратить нарастающую боль и аморально увеличивать удовольствия того, кто и так им пресыщен, если бы у нас был выбор между двумя этими действиями.

В рамках критического утилитаризма к этому добавляют негативный смысл нейтрального состояния и любого стремящегося к нему, заключая, таким образом, что отсутствие удовольствия не просто нейтрально по своей сути, но и имеет негативную ценность [см.: 10]. Это утверждение, однако, довольно спорно, поскольку в отношении удовольствия и боли, нейтральное состояние в любом случае лучше, чем боль и его сложно уловить, так как оно все время тяготеет к своему изменению в одну из возможных сторон. Тем не менее, в графическом исполнении нейтральное состояние в данной паре считается хуже, чем просто «0», для того, чтобы наглядно показать, что удовольствие той же интенсивности считается хуже, чем боль.

В соответствии с этим, удовольствие не замещает собой аналогичную по интенсивности боль. Поэтому в целом удовольствие имеет меньшую значимость по отношению к своей противоположности; в некоторых теориях из-за этого ценность удовольствия сводится к нулю. Таким образом, к размышлениям о модели сравнения удовольствия и боли добавляется тезис об удовлетворении. Мы понимаем, что в своем удовлетворении люди не должны постоянно максимизировать удовольствие, и это будет соответствовать общей морали, но им также необходимо приближаться к состоянию, которое бы считалось «достаточно хорошим» [7, с. 71]. Разница в оценке внутренней ценности удовольствия и боли означает различие в стратегиях удовлетворения. При этом проявление парной асимметрии ценностей удовольствие-боль закрепляет за собой отношение, в котором боль обладает большей значимостью и тенденцией к возрастанию по мере увеличения интенсивности, а удовольствие должно лишь доводиться до определенного благоприятного уровня, поскольку дальше этого уровня его ценность будет уменьшаться. Достижение удовольствия не может продолжаться бесконечно, его ценность всегда меньше, по сравнению с болью, поэтому мы скорее должны унять сильную боль, чем доставлять кому-то чуть большее удовольствие.

Иначе обстоит дело с такими ценностями как знание: в любом случае его накоплению не может быть положен определенный конец, и все большим благом будет считаться его накопление. В концептуальном плане счастье и удовольствие достижимы, однако, как мы уже показали ранее, нет смысла делать кого-то еще более счастливым. Тем не менее, развивать талант гениального человека и максимизировать его возможности на благо всего общества хорошо, поскольку это в перспективе относится ко всему обществу. Очевидным становится тот факт, что оценка ценностей и зависящие от этого стратегии удовлетворения разнятся и не всегда соответствуют принятым формам деления ценностей на внутренние и внешние, объективные и субъективные, и тем более финальные или инструментальные. Как писал Т. Хурка: «Я не утверждаю, что лишь один формальный принцип логически возможен для каждого типа ценностей, напротив, я настаиваю на том, что и максимизация, и удовлетворение могут быть сформулированы вне зависимости от основополагающего мнения о благе» [7, с. 76; перевод мой – А. Г.].

Теперь рассмотрим более сложную для оценки пару ценностей: добродетель-порок. В теории высшего уровня, с позиции которой рассматривается мораль в книге Т. Хурки «Добродетель, порок и ценность» и в статье «Правильное действие, добродетельный мотив», добродетель и порок выступают концептами высшего порядка. Они обозначают внутренние ценности морально подходящих и неподходящих отношений к другим вещам и концептам, подверженным их воздействию. Добродетель совпадает с ориентацией на внутреннюю ценность, а порок ей противоречит. При этом соответствующее любой добродетели отношение может принимать обе формы: желать ее рациональным образом как чего-то самоценного, просто желать, по аналогии с эмоциональной любовью [9].

Оценка порока и добродетели несколько сложнее, так как речь идет об отношении к объекту. Отношение всегда менее хорошо, чем его объект, поэтому у проявления первого будет определенная граница, а степень добродетельности или порочности зависит от добродетельности объекта (например, любить человека добродетельнее, чем любить вещь или

фантазію) [5, с. 208]. Чье-либо сострадание к боли хорошо по своей природе, но сравнивая его с самой болью, мы понимаем, что оно не настолько хорошо, насколько эта боль может быть плоха. Этот пример показывает и то, что некоторые добродетельные или порочные отношения могут иметь различное значение: это раздваивает ценность отношения и придает ей двойкий смысл, она может быть сразу же и добром и злом. Точнее в рамках одного и того же отношения, возникают противоположные друг другу ценности, как в примере с состраданием, отсылающем нас и к боли, и к добродетели. Или же в случае с удовлетворением в незаконном, аморальном объекте, когда удовольствие будет обладать малым, но все же положительным значением, а сам факт удовлетворения чем-то аморальным становится признаком порочности и в сравнении с получаемым удовольствием перевешивает чаши весов в свою сторону и делает отношение в принципе порочным. (Хотя в данном случае нам стоит учитывать известную погрешность для такого сравнения, основывающуюся на реальности объекта, о которой мы еще должны будем сказать).

При этом так же как в случае с болью и удовольствием нейтральное отношение Т. Хурка считает хуже, чем проявление добродетельного отношения, в чем мы можем полностью с ним согласиться. Равнодушие к чужой боли не только не может расцениваться как нечто хорошее, но в широком смысле является плохим. Такое равнодушие мы называем бессердечностью, черствостью, и, в конечном счете, оно оказывается отношением недобродетельным.

Для того чтобы еще больше прояснить разницу между оценкой различных отношений необходимо обратить внимание на реальность объектов и силу желания. В теории Р. Нозика убеждения о реальной жизни и настоящих достижениях обладают гораздо большей значимостью, чем убеждения, рожденные «машиной желаний» [3]. Эти убеждения обладают первостепенной значимостью, которая нивелирует любую ценность ненастоящих переживаний. Дело обстоит иначе, когда мы обращаемся к фантазиям, то есть нормальной деятельности нашего мозга, а не к сознательной подмене реальности. Утверждать прямо, что продукты человеческой фантазии не обладают никакой внутренней ценностью, было бы поспешно, поскольку они вызывают неподдельные эмоции и сопереживание, не смотря на то, что их объекты могут вовсе не обладать реальностью. Одна из глав книги Т. Хурки «Добродетель, порок и ценность» посвящена доказательству того, что удовольствие от чего-то доброго или злого подразумевает эмоциональный выбор, и правдивость убеждений о них не отменяет их моральную ценность [8, с. 163]. Тем более что некоторые фантазии ценны лишь тогда, когда они не могут быть воплощены в жизнь.

Тем не менее, мы должны отметить мнение Дж. Мура по этому поводу: «сознание сочувствия к реальным страданиям кажется лучше *в целом*, чем сочувствие к страданиям совершенно вымышленным, хотя даже зло, содержащееся в реальном страдании, делает все состояние вещей *в целом* злом» [2, с. 316]. То же самое можно сказать не только в отношении сочувствия; при этом ценность фантазий зависит не только от степени желания представляемого объекта. Это становится ясным, если учитывать нежелание воплотить некоторые фантазии, их желанность возникает только при условии, что они никогда не станут реальностью. Как, например, фантазии о катастрофах, насилии и прочих подобных вещах, реальность которых не предполагается, в силу чего желание не будет влиять на их ценность в полной мере. В действительности ценность изменится под действием того, насколько ценен объект фантазии. Фантазии о сильной боли хуже, чем фантазии о боли слабой, будь то сознательное или бессознательное желание, если оно направлено на ухудшение жизни.

Все же, не смотря на меньшую внутреннюю ценность фантазий и то, что в действительности индивид не всегда желает их реального осуществления, порочное желание все равно хуже, чем его отсутствие, а добродетельная фантазия лучше, чем ее противоположность. Это означает, что в любом случае существует определенная градация в рамках одной и той же ценности и ее различных форм, также мы должны учитывать состояние равнодушия, которое не всегда остается однозначно нейтральным, а в определенных случаях оценивается как зло.

Не все возможные пары ценностей сводятся к перевесу в сторону зла, которое выражается, например, в боли или порочности. Существуют и другие возможные отношения между парами ценностей. В любом случае, в качестве *вывода* можно заключить, что

отличаются не только стратегии удовлетворения, но и модели оценки, а также, что и те и другие взаимосвязаны между собой: на оценку влияет и парное отношение между противоположными ценностями, и предполагаемые стратегии удовлетворения, которые в одном случае будут соответствовать данной ценности, а в другом совершенно ей не удовлетворят и, возможно, приведут к негативным последствиям. Не смотря на то, что существуют некие общие положения в сравнении пар ценностей, тем сильнее различие между разнородными ценностями. Если учитывать все обстоятельства их возникновения, большая сложность возникает в оценке, она в силу этого должна определяться исходя из «взаимной зависимости», предложенной для этого Дж. Харольдом. Поэтому сложно сравнивать пары, относящиеся к различным ценностям, значимость которых варьируется в зависимости от обстоятельств и ценности объекта их приложения. Это касается и различных моделей значимости, которые проявляются в выше приведенных примерах, и неоднозначности их оценки самих по себе.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Артемьева О. В. У истоков современной этики добродетели / О. В. Артемьева // *Этическая мысль*. – М., 2005. – № 6. – С. 163-181.
2. Мур Дж. Принципы этики / Дж. Э. Мур; [пер. с англ. Л. В. Коноваловой]. – М.: Прогресс, 1984. – 327 с.
3. Нозик Р. Машина по производству личного опыта / Р. Нозик // *Анархия, государство и утопия* / [пер. с англ. Б. Пинскера; под ред. Ю. Кузнецова и А. Куряева]. – М.: ИРИСЭН, 2008. – С. 68-71.
4. Harold J. Between intrinsic and extrinsic value: [electronic resource] / J. Harold // *Journal of Social Philosophy*. – 2005. – № 1. – P. 85-105 – Mode of access: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-9833.2005.00260.x/abstract>.
5. Hurka T. Asymmetries In Value / T. Hurka // *Nous*. – Toronto, 2010. – № 2. – P. 199-223.
6. Hurka T. Right act, virtuous motive / T. Hurka // *Metaphilosophy*. – Malden, 2010. – № 1. – P. 59-72.
7. Hurka T. Satisficing and substantive values / T. Hurka // *Satisficing and Maximizing: Moral Theorists on Practical Reason* / [ed. by M. Byron]. – New York: Cambridge, 2004. – P. 71-76.
8. Hurka T. Virtue, Vice and Value / T. Hurka. – New York: Cambridge University Press, 2001. – 288 p.
9. Hurka T. Virtuous act, virtuous dispositions / T. Hurka // *Analysis*. – New York, 2006. – № 1. – P. 69-76.
10. Kavka G. S. The Paradox of Future Individuals /G. S. Kavka // *Philosophy and Public Affairs*. – New Jersey, 1982. – № 11. – P. 93-112.
11. Korsgaard C. M. Two Distinctions in Goodness / C. M. Korsgaard // *The Philosophical Review*. – New York, 1983. – № 2. – P. 169-195.
12. Mayerfeld J. Suffering and Moral Responsibility / Jamie Mayerfeld. – New York: Oxford University Press, 2002. – 256 p.
13. McNaughton D. Moral Vision: An Introduction to Ethics / D. McNaughton. – Oxford: Wiley-Blackwell, 1988. – 224 p.
14. Moral philosophy: a reader / [ed. by Louis Pojman]. – Indianapolis: Cambridge, 1983. – P. 85-93.

УДК 1.17:171

Чистіліна Т. О.

Харківський інститут банківської справи УБС НБУ

## ТРАНСФОРМАЦІЇ ІНДИВІДУАЛЬНИХ МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИХ ОРІЄНТИРІВ У ВИМІРАХ НОВОЇ ДУХОВНОСТІ

У статті аналізуються можливості реалізації принципів відповідальності та довіри в якості особистісних морально-етичних життєвих орієнтирів в умовах трансформаційних зрушень сучасної духовності. Останні постулюються сучасною етичною наукою як такі, що еволюціонують в бік комунікативної моралі, при цьому її трансцендентальним горизонтом стає сам процес комунікації. Популярна індивідуальна життєва стратегія, що формулюється як намагання «бути собою», розглядається нами як можливість гармонізувати процес взаємодії індивіда з Іншими, якщо вона буде здійснюватися на засадах відповідальності та довіри.

**Ключові слова:** комунікативна етика, нова духовність, відповідальність, довіра, індивідуальні морально-етичні орієнтири.

В статті аналізуються возможности реализации принципов ответственности и доверия в качестве личностных морально-этических жизненных ориентиров в условиях трансформаций современной духовности. Последние постулируются современной этической наукой как такие, что эволюционируют в сторону коммуникативной морали, при этом её трансцендентальным горизонтом становится сам процесс коммуникации. Популярная индивидуальная жизненная стратегия, которая формулируется, как стремление «быть собой», рассматривается нами как возможность гармонизировать процесс взаимодействия индивида с Другими, при условии, если она будет осуществляться на основе ответственности и доверия.

**Ключевые слова:** коммуникативная этика, новая духовность, ответственность, доверие, индивидуальные морально-этические ориентиры.

In the article marketabilities principles of responsibility and trust are analysed as individual ethics vital orients in the conditions of transformation of modern spirituality. Modern ethics science considers that spirituality changes toward communicative ethics. Its transcendental horizon is become by the process of communication. Popular vital strategy is formulated, as aspiration to «be by itself». It is examined by us, as possibility to harmonize the process of co-operation of individual with Other. It will be successful on condition of responsibility and trust.

**Key words:** communicative ethics, new spirituality, responsibility, trust, individual ethics orients.

Сучасна соціальна реальність постає кризовою та невизначеною щодо своїх подальших перспектив як в інституціональному, так і в світоглядному вимірах. При цьому криза в сфері економіки, політики, освіти, соціальна нестабільність є наслідком більш глибоких процесів деформації духовних засад буття суспільства, світоглядної дезорієнтації на загальному та особистісному рівнях.

Вчені, які досліджують соціальні проблеми, все частіше звертають свою увагу на необхідність пошуку виходу саме зі світоглядної та духовної кризи як запоруку розв'язання проблем та кризових тенденцій в економіці, політиці, освітній та інших сферах. У зв'язку з цим зростає увага прикладних наук до соціально-філософських та етичних теорій, актуалізуються міждисциплінарні дослідження. У свою чергу, філософи шукають нових засад духовності, які відповідали б сучасним реаліям та могли б сприяти виходу суспільства із системної кризи та світоглядної дезорієнтації.

Отже, *актуальність* статті викликана як наведеними вище тенденціями у соціальній реальності та суспільних науках, так і необхідністю пошуку прийнятних варіантів виходу із духовної кризи, що дестабілізує сучасне суспільство.

Аналіз кризових явищ сучасного суспільства, проблема переосмислення морально-етичних засад його буття *розробляються* в працях як зарубіжних, так і вітчизняних філософів.

Так, соціальну критику, аналіз глибинних світоглядних засад кризових тенденцій сучасного суспільства, здійснюють у своїх працях Ж. Бодрійяр, М. Фуко, Г. Маркузе,

Ю. Габермас, А. Гідденс, С. Жижек, Ж. Дельоз та багато інших мислителів. Критиці інструментальної раціональності та змінам проблемного поля сучасної етики присвячені роботи Ю. Габермаса, Н. Бусової, К. Бистрицького, М. Можейко, С. Пролеєва, В. Єрмоленка. Такі мислителі, як Г. Йонас, Ф. Фукуяма, А. Гриценко, В. Загороднюк, Т. Кричевська, А. Ляско, І. Степаненко, О. Чаплигін, Т. Ярошенко, констатуючи факт світоглядно-духовної кризи сучасного суспільства та усвідомлюючи її загрозу для подальшого існування людства, пропонують варіанти нової духовності, шукають актуальні гуманістичні морально-етичні засади буття людини. Проблему індивідуального етичного самовизначення як способу суб'єктивації в рамках програмного проголошення «смерті суб'єкта» розробляли М. Фуко та Ж. Дельоз. Хоча зазначимо, що у більшості праць, присвячених пошукам нових вимірів духовності, індивідуальним морально-етичним стратегіям приділено небагато уваги.

У статті ми ставимо за мету проаналізувати можливості трансформації індивідуальних морально-етичних орієнтирів та стратегій у вимірах нових концептуалізацій духовності та з урахуванням нестабільних, перманентно-кризових соціальних реалій. В рамках поставленої мети були сформульовані завдання: визначити принципи та напрямки формування нової духовності; проаналізувати морально-етичні орієнтири пересічного індивіда з урахуванням соціальних умов їх становлення; розкрити можливості трансформації індивідуальних морально-етичних орієнтирів до рамок нової духовності.

Сучасна ситуація в філософських науках, у тому числі в етиці, характеризується відмовою від принципів детермінізму та «метанаративів» епохи Модерну, від універсалізму, трансценденталізму та бінарних опозицій мислення. Їх місце заступають принципи нелінійності, межовості [22], ситуативні стратегії самоконструювання індивідуального способу існування – «техніки себе» [18]. За словами М. Фуко, сучасне суспільство «неможливо змусити говорити <...> на тисячолітній мові діалектики» [19, с. 129]. Філософія, слідуючи за природничими науками, розгортає аспекти нелінійного синергетичного бачення процесів розвитку суспільства, становлення людини та її морально-етичних способів самопрезентації. Але ці теоретичні пошуки, як і зрушення в суспільстві, не набули завершеності, вони розгортаються поступово і невідомо, коли завершаться. Тому межовість перебування сучасної науки та суспільства між класичною та посткласичною парадигмами і стратегіями становить принциповий момент для розуміння зміни проблемного поля сучасної етики а також морально-етичного виміру існування сучасної людини.

Класична етика пов'язувала наявність моральних норм та цінностей із трансцендентальним суб'єктом, в той час, як індивідуальний соціальний суб'єкт – особистість виконував роль обумовленої сторони. Презумпція «смерті суб'єкта», проголошена в посткласичній філософії, поставила індивіда перед вибором: поринути в безодню абсурдності, самотності та невизначеності свого існування в морально-етичному вимірі або набратися мужності та взяти на себе відповідальність за власне життя, поставши у ролі самообумовленого індивідуального суб'єкта. Але спротив, який чинить цьому процесу традиційна свідомість, свідчить як про інерцію мислення, так і про страх перед індивідуальною відповідальністю кожного за вироблення та реалізацію власних морально-етичних життєвих стратегій. Застосування щодо соціальної реальності метафор ризому та поверхні, запропоноване Ж. Дельозом, кидають індивідуального суб'єкта в ситуацію хиткості свого існування, а інерція класичного мислення, прагнення відшукати глибинний сенс власних орієнтирів та вчинків затягують його до «болота», за яким мерехтить хаос [1]. Це змушує постійно зупинятися та переривати власний дискурс, процес становлення як істоти, здатної до самотворення. Страх перед відповідальністю (відповідальність вже не «перед» кимось, а «за» – себе, оточуючих, суспільство, природу), психологічна незрілість, потреба у трансцендентальній «опорі», породжують заклики до «повернення до традицій», до універсальних норм та цінностей, пошуку єдиної ідеї тощо.

Тобто, страх змушує індивідуального суб'єкта дивитися назад, ностальгувати за класичною метафізикою, як за обґрунтуванням сталості та визначеності свого існування. Натомість принциповий плюралізм, акцентуація випадковості, а не універсальних правил, розрізнення, а не тотожності, наголос на неповторному та особливому одиничному – зустрічає недовіру та підозру. Ностальгія за минулою визначеністю та простотою заважає побачити, що відмова від загальних понять, універсалізму та детермінізму дозволить зафіксувати



справжнього індивідуального соціального суб'єкта, розкрити та реалізувати особистісний творчий потенціал в різних сферах, в тому числі – в плані творення власного морально-етичного модусу існування.

Сучасна етика, як і філософія, постулюють концепт індивідуалізації, а основною формою соціальних відносин стають не функціональні, а індивідуалізовані суб'єкт-суб'єктні відносини. Гуманістичність сучасної етики бере свій початок саме в філософському принципі деуніверсалізації та його аспектах – дестандартизації, деуніфікації, демасовізації і пов'язується з орієнтацією на цілісність та цінність особистості.

Індивідуалізація не розуміється як абсолютна відмова індивіда від загальних моральних або юридичних норм та законів, домінування Я над Ми, бо це призвело б до знищення особистісної моральної свідомості. Натомість, розуміння індивідуалізації як права і здатності суб'єкта на вироблення власного морально-етичного модусу існування з опорою на гуманістичні моральні орієнтири у якості факультативних правил, серед яких суб'єкт обирає прийнятні для нього, привласнюючи їх та вибудовуючи індивідуальну життєву стратегію – це, на наш погляд, є перспективним як для саморозвитку особистості, так і для гармонійного співіснування індивідуальних суб'єктів у суспільстві.

Відома дослідниця М. А. Можейко вважає, що в семантико-аксіологічному просторі постмодерну класична етика, як вчення про належне, не може бути конституйована як така [13]. Автор визначає однією з головних причин цієї ситуації аксіологічну гомогенність простору постмодерної культури. При цьому неможливість існування традиційної етики розуміється як відмова від її жорсткої нормативності, бінарної опозиції її категорій, а не як повна відсутність аксіологічних орієнтацій індивідуального суб'єкта.

Але відмова від класичної етики породжує кризу ідентифікації та проблематичність для індивіда скласти цілісну концепцію власного Я. Така ситуація вимагає певних зусиль в плані самоідентифікації, самостійного вибору аксіологічних орієнтирів, самоконструювання себе як морального індивідуального суб'єкта в контексті наявних дискурсивних практик. Людина, ностальгуючи за метафізичною визначеністю свого існування, шукає можливостей виявлення себе у якості суб'єкта, намагаючись «бути собою» та створювати власний модус буття в найрізноманітніших аспектах, в тому числі, етичному. Таким чином, моральна поведінка та етичні орієнтири сучасної людини регулюються не визначеними ззовні нормами, а виникають як продукт особливої, іманентної самій особистості індивідуальної творчої роботи над виробленням власного морально-етичного способу існування. «Фактично мова може йти про перехід від свого роду етики кодексу, що передбачає підведення окремого випадку в його унікальній неповторності під загальне і тому невідповідне йому правило, до етики творчості, орієнтованої на вироблення в кожному конкретному випадку особливого сценарію моральної поведінки» [13].

Перспективну постмодерністську стратегію вироблення особистістю власного модусу існування запропонував відомий французький філософ М. Фуко. Він розмежовує зовнішні «владні» впливи на формування особистості, що були визначальними в епоху Модерну у вигляді норм, приписів та пануючих настанов – з одного боку – і творчий імпульс самоконструювання індивіда у вигляді «технік себе», «вироблення власного Я» – з іншого. «<...> Мова йде про творення себе через різноманітні техніки життя, а не про придушення за допомогою заборони та закону» [17, с. 278]. Фуко розглядає етику в якості форми, яку необхідно надати своєму життю. Особливо яскраво філософ висвітлює цю проблему в II томі «Історії сексуальності», де аналізує етико-естетичні практики давніх греків. Конституювання себе у якості морального суб'єкта, що, за словами Фуко, винайшли давні греки, є запорукою розуміння та самообумовленості індивіда [18]. Вихідним станом існування особистості Фуко, слідом за античними авторами, вважає світоглядний хаос (як такий, що потенційно вміщує креативний потенціал), а «техніки» або «практики себе» – як процес впорядкування цього хаосу. «В рамках цієї етики необхідно створювати для себе правила поведінки, завдяки яким можна забезпечити <...> володіння собою» [17, с. 317]. Таким чином, Фуко пропонує замінити етику кодексу та жорстких норм на етику самотворення, що дозволило б розкрити та реалізувати творчий потенціал окремої особистості.

Але така установка в плані практичної реалізації може мати негативні наслідки як для самого індивіда (якщо імпульс до самоконструювання переходить межу прийнятного та

перетворюється на сваволлю), так і для культури в цілому (небажання мігрантів у країнах Євросоюзу інтегруватися, релігійний екстремізм окремих угруповань показали неможливість мирного співіснування різноспрямованих етичних систем, з яких індивідуальний суб'єкт міг би обирати для себе елементи). До того ж, сучасна людина, формуючись в умовах мозаїчної культури постмодерну, часто має проблеми з самоідентифікацією. Тому процес морально-етичного творення себе може перетворитися у неї на перманентне примірювання на себе всіх можливих моделей поведінки, аксіологічних систем та ідентичностей, що не має кінця. До того ж, вульгарне розуміння принципу самотворення може звести його креативний потенціал до тактики всездозволеності, дати особистості ілюзію відсутності будь-яких морально-етичних обмежень. «Техніка себе» має передбачати певні умови, що обмежували б безмежність людської сваволі – з одного боку, та сприяли б мирному співіснуванню різних етичних систем в суспільстві – з іншого.

Етика поступово відходить від радикалізму постмодерністських концепцій та прямує до пошуку нових фундаментальних підвалин людського співіснування. При цьому беззастережне повернення до класичних принципів етики епохи Модерну, як і до класичної метафізики, також не розглядається як перспективний варіант. Скоріше, це реалізація постмодерного принципу самотворення з орієнтацією на гуманістичні засади людського співіснування, на духовне самовдосконалення особистості, без яких суспільству загрожує перетворення на суцільний хаос з переважанням деструктивних тенденцій.

Виходячи з презумпції «смерті суб'єкта», яка є ключовим положенням для розуміння постмодерністською філософією ролі та місця особистості в суспільстві, її морально-етичних орієнтирів, ми можемо розглядати окрему особистість як сформовану та обумовлену культурним та комунікативним середовищем одиничність, що презентує в морально-етичному модусі свого існування не стільки власні (в сенсі вироблені власноруч), скільки відібрані між безлічі пропонованих сучасною культурою та засвоєні погляди, смаки та переконання.

Філософи, які осмислюють сучасні соціально-культурні процеси, наголошують на «масовізації» культури та розповсюдженні соціального типу «масової людини» – споживача, для якого предметом споживання стають не лише матеріальні продукти, але й ті надбання світової культури, які традиційно називають духовними: моральні та естетичні ідеали, норми, принципи [2; 12]. При цьому, пересічна людина не усвідомлює глибинного смислу та первинного, універсального значення цих цінностей, сприймаючи їх як пустий знак і слідує їм або з ірраціональних мотивів престижу, статусу, страху бути «не як всі», або – з раціональних причин власної вигоди. Індивід, як представник та продукт сучасної масової культури, орієнтований у своїх життєвих стратегіях на задоволення та примноження тілесних потреб, у світоглядному вимірі спирається на гедоністичні установки, а суспільство з його інститутами всіма засобами плекають ідеологію споживацтва.

Відомий філософ Г. Маркузе півстоліття тому, здійснюючи свій проект критики західної масової споживацької культури, робить висновок про вихолощення її глибинного змісту, відсутності будь-якої опозиції ідеології споживацтва, перетворення індивіда на досконалого споживача, нездатного на осмислення соціальних та духовних процесів, спроможного лише споживати, обираючи серед безлічі пропонованого. «В сфері культури новий тоталітаризм стверджує себе саме у гармонійному плюралізмі, де найсуперечливіші твори та істини мирно співіснують у байдужості» [12, с. 61]. Таку культуру та людину філософ позначив терміном «одномірні». Для подолання цього стану Г. Маркузе запропонував модель нерепресивної цивілізації та трансцендентальний проект нової раціональності.

Але, як ми бачимо, в сучасних умовах з того часу майже не відбулося змін. Навпаки, ситуація поглибилася. Масова «одномірна» людина повністю захоплена стихією споживання, не усвідомлюючи трагізму цього стану та сприймаючи його як належне. Предметом споживання стають всі продукти матеріальної та духовної культури, перетворюючись на пусті знаки. І якщо Г. Маркузе фіксує «одномірність» культури та пересічної людини, їх розчинення в тотальності споживацтва, то Ж. Бодрійяр у своїй роботі ««В тіні мовчазної більшості, або кінець соціального» говорить вже про «смерть соціального». Філософ формулює тезу, згідно якої соціальне, як раціоналізована, наповнена смислами система інститутів, в наш час руйнується, не витримуючи як власної надмірності, так і напору недиференційованої всепоглинаючої стихії мас [2]. Раціональність соціальної системи, як і її впорядкований устрій,

тонуть у ірраціональності маси. «<...> Виснаження та виродження соціального, згасання соціального симулякру <...> – всьому цьому ми є свідками. Соціальне щезає безслідно, наче його й не було <...> Це вже не «криза» соціального – це розпад самого його устрою» [там само, с. 80]. До соціального Бодрійяр відносить економічну, політичну, медичну, освітню та інші сфери, об'єднані своєю раціональною впорядкованістю, публічністю та повноваженнями влади й контролю по відношенню до індивіда. Соціальне втрачає свою впорядкованість та перетворюється на хаотичну систему, що поринає у стан перманентної кризи.

В таких умовах не лише окремих індивідів, а й кризова соціальна система та культура виявляють так би мовити ностальгію за впорядкованістю. Ця ностальгія та власне прагнення впорядкувати соціальний хаос, стабілізувати хитку індивідуальну ідентичність, втілюються у заклик сучасної культури до індивіда – «Будь собою!» І хоча часто цей заклик розуміється досить поверхово (наприклад, як вибір особистого іміджу з безлічі пропонованих масовою культурою варіантів), але він відкриває можливості в разі його осмислення та гуманістичного тлумачення для особистості – створити себе за власним проектом в якості морально-етичного індивідуального суб'єкта, стабілізувати свою ідентичність, а для соціальної системи – уникнути остаточного руйнування.

Сучасна етика орієнтується на пошук стратегій самозбереження внутрішнього духовного світу індивіда, його захисту від експансії та поглинання з боку хаосу соціального. Повернення до класичних етичних цінностей та смислів, до класичних уявлень про духовність в сучасних умовах є неможливими. Мова не йде про відмову від моральних цінностей та орієнтирів взагалі, – це трансформація та пошуки нових засад людської комунікації та самоідентифікації в умовах деконострукції бінарної опозиції понять класичної етики та нестабільної соціальної реальності.

На необхідності пошуку нових горизонтів духовності, адекватних шляхів подолання світоглядної кризи наголошують як зарубіжні, так і вітчизняні філософи. Найперспективнішими в цьому відношенні є такі концепції, що пропонують шукати надособистісні засади нової духовності у реальному світі міжлюдських взаємин, спираються на принципи інтросуб'єктивності, діалогічності, відповідальності та довіри [див.: 6; 7; 9; 14; 15; 20].

Цікавою є концепція української дослідниці І. В. Степаненко [15]. Горизонтом нової духовності вона пропонує вважати не трансцендентального суб'єкта з його нормами та приписами, а процес комунікації. Такої ж думки дотримується й В. Загороднюк [7]. В такому вимірі нової духовності свобода дій та вчинків індивіда обмежується як свободою інших людей, так і особистою відповідальністю за наданий вибір можливостей морального самовизначення, і є дотичною цінностям самоповаги, взаємопорозуміння та толерантності. Українські філософи розробляють свої концепції в рамках актуальної сьогодні комунікативної філософії, основи та проблематика якої були обґрунтовані у творах К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, В. Гьосле, В. Кульмана та інших.

В сучасних умовах актуалізується пошук нових форм духовності, які б враховували складні соціальні реалії та спрямовували людину на гармонізацію комунікативного процесу та її взаємовідносин із соціальною системою. Духовність у її індивідуальному аспекті дослідники визначають як «якісну характеристику внутрішнього світу людини, як тип цілісності, яка спирається на певну систему цінностей, які у більшій чи меншій мірі визначають індивідуальне світосприйняття і поведінку, способи життєдіяльності, образ життя» [21, с. 70]. При цьому сучасні уявлення про сутність духовності дещо відрізняються від традиційних, які пов'язували це поняття з релігійним світоглядом, спрямованістю до трансцендентного, Абсолюту, орієнтацією на універсальні моральні норми. Натомість актуалізується концептуалізація духовності як здатності до відповідального діалогу на основі різноманітних етичних систем [15, с. 32]. Вищі, надособистісні інстанції, без яких індивід не спроможний виробити власну етичну систему, також змінюються. «Але постсучасна перспектива вимагає шукати ці інстанції не у царині, яка є «потойбічною» світу, а у царині міжлюдських взаємин, інтросуб'єктивності, діалогічного ставлення до світу» [там само].

Відчужене існування соціального типу споживача в умовах масового суспільства та деградації соціальної системи може бути подоланий шляхом виходу особистості за його межі –

у царину життєвого світу та інтерсуб'єктивної діалогічної духовності. Це – вихід у безмежність можливостей як в аспекті творення власного, особистісного морально-етичного модусу буття, так і у світ комунікації, міжлюдських стосунків. При цьому особистість здійснює звичну для неї, як для представника суспільства споживання, маніпуляцію – вибір. Але вибір морально-етичних орієнтирів, їх засвоєння та усвідомлення особистістю як власних переконань, обмежується горизонтом людяності, гуманності та толерантності міжлюдських взаємин.

У творчості Е. Гуссерля, А. Шютца, Т. Лукмана, Ю. Габермаса, інтерсуб'єктивність позначає спільну об'єктивну основу досвіду різних суб'єктів комунікативного процесу: від окремих особистостей – до людства в цілому. При цьому в якості спільного для усіх суб'єктів досвіду постає життєвий світ – буттєве та комунікативне поле повсякденності наших взаємодій з іншими в межах спільної смислової реальності. В рамках життєвого світу особистість може розгорнути власний процес «творення себе» як учасника комунікативного процесу, морального суб'єкта, привласнюючи та ретранслюючи ті цінності, правила та смисли, які є надіндивідуальними та обумовленими соціокультурною динамікою і які визначаються у якості загальнолюдських цінностей. Інтерсуб'єктивна духовність постає в горизонті життєвого світу, в процесі напруженої взаємодії «Я» та «Іншого» на засадах принципу взаємної відповідальності.

Відповідальність як турбота про збереження життєвого світу, як передбачення наслідків втілення у процесі комунікації своїх світоглядних установок, моральних орієнтирів є, на наш погляд, визначальною детермінантою морального виміру самотворення особистості. Принцип відповідальності, запропонований Г. Йонасом в однойменній праці [9], все ширше розповсюджується в сучасній етиці, яка сама по собі починає осмислюватися як етика відповідальності. Критикуючи інструментальний розум та руйнівні для людини та природи наслідки його панування на протязі останніх століть, Йонас наголошує на необхідності оформлення нової етики, заснованої на принципі відповідальності. Адже техногенна цивілізація, заснована на інструментальній раціональності, довела себе та навколишнє середовище до межі, за якою постає загроза самому існуванню людського роду. За думкою Г. Йонаса, відповідальність повинна стати тим основоположним принципом, який дозволить відродити духовні засади буття людини, відвести людство від межі знищення.

Гуманістичний вимір відповідальності передбачає її визначення, як вимогу діяти так, щоб створювати та підтримувати умови для продовження та покращення життя наступних поколінь [15, с. 30]. В такому осмисленні відповідальність включає в себе духовну, моральну, комунікативну, екологічну, соціальну, економічну, політичну та інші складові, що передбачає обов'язок турбуватися як про себе, так і про Інших: від окремих індивідів – до суспільства та планети в цілому. Процес комунікації в різних сферах викликає актуалізацію індивідуального морально-етичного суб'єкта, змушує його турбуватися про Іншого, враховуючи його інтереси та потреби.

Відповідальність та турбота про Іншого обмежують свободу індивіда, але не ліквідують її, – скоріше, являють собою кордони людському егоїзму та сваволі. Важливо зберегти рівновагу між свободою – з одного боку та відповідальністю й обов'язками – з іншого. «Адже обов'язки без свободи – це рабство і казарма, а свобода без відповідальності і взаємних зобов'язань – хаос і всюдозволеність» [16, с. 61-62].

Інтерсуб'єктивний, діалогічний характер нового виміру духовності та складні кризові процеси сучасного суспільства актуалізують не лише етику відповідальності, а й етику довіри. При цьому «діалоговий характер духовності впливає з діалогової сутності культури, в онтологічній царині якої і існує духовність» [15, с. 30]. Діалог розуміється у ширшому контексті, аніж Я-Ти взаємодія. Це, скоріше, *полілог*, багатоголосся, процес безперервної комунікації, здійснюваний як взаємодія Я-Ти-Інший-Кожний. Тобто, в умовах глобалізованого суспільства це опосередкований діалог з усім людством. Такий діалог передбачає взаємоповагу, відкритість до нових ідей та позицій, міжсуб'єктний характер взаємовідносин, відповідальність, готовність до поступок та взаємну довіру учасників комунікативного процесу. Довіряючи Іншому, ми реалізуємо принцип відкритості діалогічної духовності, адже, з одного боку, розкриваємо перед Іншим свій власний духовний світ, презентуємо особистісний морально-етичний модус буття, і, в той же час, ми виявляємо готовність досягнути та зрозуміти етичну позицію Іншого, який зі свого боку довіряє нам, дозволяючи нам проникнути в його

внутрішній світ. Цей процес як розкриває можливості для духовного самовизначення суб'єкта, сприяє виробленню ним власного етичного модусу існування, так і обмежує його можливостями духовного самовизначення Іншого. Така взаємодія є неможливою без взаємної довіри учасників діалогу.

Довіра може бути визнана другим, після відповідальності, основоположним принципом нової духовності. Кризовий стан соціальної системи, процес глобалізації, до якого втягнуті всі національні держави разом з їх громадянами перетворюють світову спільноту на «інтерсуб'єктивну єдність», «всепланетну систему співпраці та співіснування різних соціумів та культур» [8, с. 66]. Національні держави разом із політичною та економічною сферами в таких умовах дестабілізуються, втрачаючи свою впорядкованість та раціональність. За думкою Ю. Габермаса, ця система, що являє собою область стратегічної дії і заснована на управляючих механізмах влади та грошей, протистоїть життєвому світу – області комунікативної дії, орієнтованій на взаємопорозуміння та довіру її учасників [3, с. 291]. Життєвий світ на суспільному рівні – це світ взаємодії, волевиявлення та добровільних об'єднань громадян – те, що називають громадянським суспільством. На особистому рівні – це індивідуальний модус духовності, самотворення та самопрезентація в комунікативних практиках себе як морально-етичного суб'єкта. Тобто, як на рівні загального, так і на рівні одиничного життєвий світ являє собою поле самовиявлення особистості в якості соціального суб'єкта, можливість уникнути відчуженого існування в якості «гвинтика» соціальної системи. Умовою такого самовиявлення, самореалізації та самотворення, поряд із активністю, відповідальністю, толерантністю та відкритістю, повинна бути довіра між суб'єктами комунікативного процесу як на особистісному, так і на колективному рівнях.

В літературі зустрічається велике різноманіття визначень категорії «довіра» [див.: 4; 10; 11; 20]. Так, в одному з визначень, що наводить Т. О. Кричевська, довіра розглядається як впевнене очікування сприятливого результату потенційно незахищених взаємодій з іншими [10, с. 7]. Е. Гідденс говорить, що довіра – це «упевненість в надійності певної особистості чи системи відносно даного комплексу наслідків чи подій, де ця упевненість відображає віру в чесність або любов іншої особи, або в правильність абстрактних принципів» [23, с. 34]. А. А. Гриценко, надаючи великого значення довірі в економічній сфері, визначає її як «ставлення до суб'єктів та інститутів, що виражає міру впевненості у відповідності їх поведінки уявленням про образ цієї поведінки, включений через різноманітні форми сумісно-розділеної діяльності у процес досягнення мети, без актуалізації засад відшкодування витрат та еквівалентності» [4, с. 42]. Ф. Фукуяма, досліджуючи проблему довіри, говорить про її велику інтегративну силу в сучасному кризовому суспільстві, відзначаючи те, що добробут країни, її конкурентна здатність на фоні інших країн визначаються однією універсальною культурною характеристикою – наявним в її суспільстві рівнем довіри [20, с. 6].

Довіра як на інституціональному, так і на міжособистісному рівнях розглядається як певна точка стабільності у вирі перманентно-кризової та мінливої соціальної реальності, як можливість для особистості та людських спільнот вгамувати ностальгію за колишньою визначеністю морально-етичного виміру свого існування.

Таким чином, принципи відповідальності, довіри та процес комунікації як трансцендентальний горизонт визначення практики міжсуб'єктної особистісної взаємодії, розкривають можливості для стабілізації морально-етичних орієнтирів індивіда, виступають кордоном обмеження індивідуальної сваволі, формуючи гуманістичний вимір нової духовності.

Втілення цих засад та принципів на індивідуальному рівні є можливим через механізми вироблення особистістю власного морально-етичного модусу (способу) існування, самоформування етичного аспекту своєї особистості, що є можливим як на основі «практикування себе» в процесі діяльності та комунікації, так і на основі осмислення життєвої установки «бути собою» у морально-етичному вимірі.

Якщо морально-етичний модус існування людини в попередні епохи був цілком визначеним та обумовленим зовні: як служіння блага полісу у давніх греків або слідування нормам, визначеним трансцендентальним суб'єктом моралі у християн, то зараз індивід поставлений в умови, коли змушений самостійно визначати свій морально-етичний модус існування, без звернення до зовнішніх «милиць». «Бути собою» в морально-етичному аспекті

для сучасної людини означає докладати певних зусиль по самоконструюванню своєї ідентичності, самотворення та осмислення власного Я. Ж. Дельоз зауважує з цього приводу: «Історія <...> не говорить нам, ким ми є, але показує, що від нас вимагається, щоб стати іншими, вона не встановлює нашу ідентичність, але розвіює її на користь чогось іншого, аніж ми самі <...> Ми не є ані греками, ані християнами, а стаємо зовсім іншими» [5, с. 126].

В якості висновків зазначимо, що в сучасних умовах вироблення та практикування власного морально-етичного модусу існування може бути розглянуте як механізм емансипації життєвого світу окремої особистості від дезорієнтуючого впливу перманентно-кризової нестабільної соціальної системи з її ідеологією споживацтва, врешті – від «одномірності» існування відчуженого індивіда як досконалого споживача, звільнення від диктату «масової свідомості».

В той же час, кордоном обмеження індивідуальної сваволі, запорукою гуманізації процесу комунікації, міжособистісних відносин, відповіддю на ностальгію за світоглядною визначеністю, що переслідує сучасну людину та суспільство в цілому, стає нова діалогічна духовність, заснована на принципах відповідальності та довіри. Трансцендентальним горизонтом нової духовності при цьому виступає процес інтерсуб'єктивної комунікації.

Контури нової духовності, її принципи, а також особистісні орієнтири вироблення морально-етичного модусу існування у вимірах нової духовності потребують подальшого вивчення, аналізу можливостей їх втілення в соціальній практиці, прогностичних досліджень щодо коротко- та довготермінових наслідків їх реалізації як на особистісному, так і на суспільному рівнях.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Андреева Е. В. Возвращение болота: к человеку постмодерна / Е. В. Андреева // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія: філософія. – Харків, 2006. – № 734. – С. 146-153.
2. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального / Ж. Бодрийяр ; [пер. с фр.]. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 2000. – 96 с.
3. Бусова Н. А. Модернизация, рациональность и право / Н. А. Бусова. – Харьков: Изд-во «Прометей-Прес», 2004. – 352 с.
4. Гриценко А. А. Довіра і гроші: проблема взаємозв'язку / А. А. Гриценко // Філософія фінансової цивілізації: людина у світі грошей: Матеріали III Міжнародних філософсько-економічних читань (25-26 травня 2010 року, м. Львів) / Університет банківської справи Національного банку України (м. Київ); [редкол.; відп. секретар З. Е. Скринник]. – Львів, 2010. – С. 36-44.
5. Делёз Ж. Переговоры. 1972-1990 / Ж. Делёз ; [пер. с фр. В. Ю. Быстрова]. – СПб: Наука, 2004. – 233 с.
6. Живая этика и наука. Сборник статей: [электронный ресурс]. – М.: Международный Центр Рерихов; Мастер-Банк, 2008. – Вып. 1. – 528 с. – Режим доступа: <http://lib.icr.su/node/1225>.
7. Загороднюк В. Від трансцендентального суб'єкта до трансцендентальної комунікації / В. Загороднюк // Філософія: Світ людини. Курс лекцій: [навч. посібник] / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. – К.: Либідь, 2003. – С. 304-313.
8. Идея культуры: виклики сучасної цивілізації / [Є. К. Бистрицький, С. В. Пролеєв, Р. В. Кобець, Р. В. Зимовець]. – К.: Альтерпрес, 2003. – 192 с.
9. Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації / Г. Йонас ; [пер. з нім. А. Єрмоленко, В. Єрмоленко]. – К.: Лібра, 2001. – 400 с.
10. Кричевская Т. А. Логико-исторический анализ доверия в контексте социально-экономических отношений / Т. А. Кричевская // Экономическая теория. – 2009. – № 3. – С. 5-19.
11. Ляско А. Проблема доверия в социально-экономической теории / А. Ляско. – М.: Институт экономики РАН, 2004. – 183 с.
12. Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе; [пер. с англ. А. Юдина] – М.: REFL-book, 1994. – 368 с.
13. Можейко М. А. От «этики кодекса» к «этике творчества»: трансформация нравственного сознания в современной культуре / М. А. Можейко // Живая этика и наука. Сборник статей:

- [электронный ресурс]. – М.: Международный Центр Рерихов; Мастер-Банк, 2008. – Вып. 1 – 528 с. – Режим доступа: <http://lib.icr.su/node/1239>.
14. Рікер П. Сам як інший / П. Рікер; [пер. з фр. В. Андрушко, О. Сирцова]. – 2 вид. – К.: Дух і Літера: Центр європейських гуманітарних досліджень Національного ун-ту «Києво-Могилянська академія», 2002. – 456 с.
  15. Степаненко І. В. Контури духовності у постсучасній перспективі / І. В. Степаненко // Наукові записки Харківського військового університету. Соціальна філософія, психологія. – Харків: ХВУ, 2004. – Вип. 3(21). – С. 25-33.
  16. Толстых В. И. Глобализация в социокультурном измерении / В. И. Толстых // Практична філософія. – 2001. – № 2. – С. 23-72.
  17. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / М. Фуко; [пер. с фр. С. Табачниковой] – М.: Касталь, 1996. – 448 с.
  18. Фуко М. Історія сексуальності: [у 3 т.] / М. Фуко; [пер. з фр. І. Донченка]. – Х.: Око, 1999. – Том 2. Інструмент насолоди. – 288 с.
  19. Фуко М. О трансгрессии / М. Фуко; [сост., пер., комм. С. Л. Фокин] // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 111-131.
  20. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма; [пер. с англ.]. – М.: АСТ – Ермак, 2004. – 730 с.
  21. Чаплигін О. К. Творчий потенціал людини: від становлення до реалізації (соціально-філософський аналіз): [монографія] / О. К. Чаплигін. – Харків: Основа, 1999. – 277 с.
  22. Ярошенко Т. М. Межовість як проблема сучасної філософської етики / Т. М. Ярошенко // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія: філософія. – Харків, 2006. – № 734. – С. 116-120.
  23. Giddens A. The consequences of modernity / A. Giddens. – Cambridge: Polity Press, 1990. – 186 p.

УДК 130.2+167

*Деніско Л. М.*

*Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*

*Мошинська О. Ю.*

*Національний університет «Юридична академія України імені Я. Мудрого» (м. Харків)*

*Соколова О. В.*

*Харківський національний технічний університет сільського господарства імені П. Василенка*

## **ФІЛОСОФСЬКА ЖУРНАЛІСТИКА ЯК РІЗНОВИД МЕДІЙНОГО СПІЛКУВАННЯ**

У статті розглядаються питання філософської журналістики в медійному спілкуванні. Підкреслимо, що вона – один із компонентів сучасних мас-медіа. Маніфестує себе як різновид наукового професійного та інтелектуального спілкування. Подана динаміка філософської журналістики.

**Ключові слова:** медіа, медійне спілкування, філософська журналістика, наукове, професійне спілкування, динаміка філософської журналістики.

В статье рассматриваются вопросы философской журналистики в медийном общении. Подчеркнем, что она – один из компонентов современных масс-медиа. Манифестирует себя как разновидность научного профессионального и интеллектуального общения. Дана динамика философской журналистики.

**Ключевые слова:** медиа, медийноеобщения, философская журналистика, научное, профессиональное общение, динамика философской журналистики.

The article reviews the issues of philosophical journalism in media intercourse. It's necessary to emphasize that philosophical journalism is one of the components of modern massmedia. It represents itself as

a variety of scientific professional and intellectual interaction. The dynamics of philosophical journalism is presented.

**Keywords:** media, media intercourse, philosophical journalism, scientific, professional intercourse, dynamics of philosophical journalism.

Філософська журналістика, хоча і виникла в європейській культурі наприкінці XVIII ст. та початку XIX ст., довгий час залишалася поза увагою дослідників. Ситуація змінилася в останнє десятиріччя XX ст. та на початку XXI ст. філософська журналістика стає одним із важливих компонентів мас-медіа, які стають основною детермінантою медіареальності в умовах інформаційного суспільства. Щодо медіареальності, як і до мас-медіа, то в останній період з'явилася досить численна наукова література, в якій подано філософське розуміння цих феноменів. У той же час філософська журналістика як різновид медійного спілкування ще не знайшла свого висвітлення у філософському дискурсі. Цим обумовлена актуальність теми статті та її предмет.

Філософська журналістика як соціокультурний феномен з'являється значно пізніше, ніж філософія і журналістика. Вона з'являється в інтелектуальному полі європейської культури наприкінці XVIII – початку XIX ст., про що свідчить історія і зародження в Німеччині і Франції, і набагато пізніше в Росії і Україні.

Філософська журналістика є одним із аспектів складного взаємозв'язку філософії і журналістики, який відтворює як розвиток самої філософії, так і розвиток журналістики, і відображає вплив який мають вони одне на одного.

Сучасне інформаційне суспільство презентує себе появою медійної реальності. Медіа стають однією з важливих домінант розвитку поряд з інформацією. Саме цією обставиною можна визначити актуалізацію наукового філософського осмислення мас-медіа, на підставі яких з'явилась медіареальність. На цю обставину вказують дослідники медіареальності Р. Марграйтер, І. П. Смірнов, П. Слотердайк, Д. Рашкофф, В. Савчук, Л. Пенто та інші.

Медіареальність в інформаційному суспільстві характеризується тотальністю, повторюваністю і загальністю. Реальність медіа пов'язана з виробництвом і споживанням медіапродукту. Відмінність медіареальності полягає в тому, що в ній відсутній розподіл на реальність суб'єктивну і об'єктивну, ідеальну і матеріальну, на реальне і уявне. Нові засоби комунікації створюють нову конфігурацію суб'єкта. З'явився медіасуб'єкт, відмінною рисою якого, як зазначають фахівці, стає децентрація. Апеляція до медіареальності базується на тому, що вони самі не стільки є предметом розгляду, скільки самі являють світ у його даності. Людина стала бачити світ очима медіа. Масовий характер медіа, або масовий формат медіа, саме та обставина, що змінює реальність.

Філософське осмислення мас-медіа полягає не тільки в тому, щоб відповідати на старі питання, а генерувати нові, не задовольняти зацікавленість, а збільшувати і розширювати її. Подібна стратегія лежить в основі появи такого філософського напрямку як філософія медіа, що оперує широким спектром нових категорій, понять, концептів, раніше невідомих: мас-медіа, медіа-середовище, медіа-реальність, медіа-простір, медіа-вірус, медіакратія тощо. Важливою складовою цих змін стало виникнення таких соціокультурних феноменів, як поп-наука і поп-філософія. Вони розглядаються як якась імітація реальної науки, філософії і виступають як альтернатива їх класичному академічному образу. Інший найважливіший аспект взаємодії мас-медіа та філософії – це активна присутність філософів в мас-медійному просторі, його змістовному форматі, наявність нової конфігурації філософської журналістики.

Інформаційне суспільство змінює функції як журналістики, так і філософії. Журналістика в сучасному суспільстві ладна рекламувати все, що завгодно. Машини, пральні порошки і одяг, засоби гігієни, людське тіло і навіть концепції. Філософія «розкриття простих істин», що зараз поляризується у численних біленьких книжечках Пауло Коельо, Антуана де Куатьє та багатьох інших «тлумачників життя», наштотує на думку, що все можна продати і купити. І навіть отримати за це великі гроші. Не останню роль грає у цьому мас-медіа, що великим павутинням розповсюджує, інформує та забезпечує звичайного користувача новим відкриттям сьогодні. Як гороскоп, що радить сьогодні утримуватися від конфліктів, ми створюємо для себе повсякденну філософію. Майже кожен повинен для себе зрозуміти, що філософія – це добре і це ознака освіченості. Філософія для мас. Філософія – кожному в дім.



Загалом, те знання, що створюється і накопичується одиницями, розчиняється серед мільйонів. Це як страва, над творенням якої працював професійний шеф-кухар, і котру потім, засунувши у мікрохвильову піч, смакує вся родина.

Такий вплив журналістики на філософію. Це те, що Ясперс називав здатністю до комунікації. Це може вважатися позитивним або негативним, осуджуватися вузькоспеціалізованими філософами-консерваторами чи, навпаки, проголошуватися геометричною прогресією у розвитку філософії тими, хто прагне поширювати її якомога більшими територіями. Та незважаючи на міцні оборони журналістики, вірніше, її відкриття кордонів для усього інноваційного, що наче сніговий шар, зліплюється у щось велике та впливове, філософія теж має, що привнести до постулатів. Наразі можна говорити про створення так званої інтелектуальної журналістики – філософської. Ті знавці слова та своєї справи, що вийшли поза сухість інформаційних новин та об'єктивність аналітичних статей, можуть сміливо відносити свої публікації до саме цього різновиду журналістики. На відміну від філософів, що поступаються простим на користь складному і більш глибокому осягненню речей, вони штурмують проблеми повсякденного життя, що потребують суб'єктивної думки. Багато випускників філософських факультетів вузів мають здатності та прагнення спробувати себе у галузі преси, та не менша кількість журналістів віддає перевагу на користь філософських есе. Звільнені від обмежень і вимог журналістського жанру, вони створюють свої концепції бачення світу укупі з професійним досвідом та знанням життя. Можливо, вони навіть продуктивніші за самих філософів, користуючись численними масками, що їх вимушений одягати журналіст у своїй щоденній праці. Але з іншого боку, це може спричинювати і неоднозначність їх поглядів, варіативність думки і нестабільність позиції.

Новий поворот у філософській журналістиці був майже на ура сприйнятий молодими фахівцями. Так, у всесвітній мережі Інтернет присутній електронний літературно-філософський альманах студентів факультету журналістики МДУ, які охарактеризували це таким влучним висловом: «Журналістика – крива лінія, у той час як філософія – множина відрізків, кожний з яких закінчується численною кількістю вихідних відрізків». Розшифрувати їх думку можна таким чином: журналістика – це намічений шлях, котрий характеризується типовими для усіх жанрів ознаками: актуальністю, інформативністю та оперативністю. Вона ніколи не поступається цими постулатами, лише іноді змінюючи вектор свого напрямку в залежності від навколишніх обставин. Філософія створює багато думок, багато концепцій, які можуть як знаходитися у пересічній площині, так і ніколи не зустрічатися. І кожна нова думка водночас є площею для розгортання нових суперечок, нових поглядів, та, як висновок, нових гілок (відрізків) філософської течії.

Філософія наразі опиняється у неоднозначному становищі. Світська література? Інтелектуальне письменництво, що розподіляє людей на «тих, хто в курсі справи» і «тих, хто ні»? Чи можливо, що популяризація журналістикою лише стимулює її розвиток? Вплив філософії на четверту владу можна оцінювати позитивно – коментатори навчилися мислити, чіпляючи на хвіст своє власне світосприйняття. Філософська журналістика = літературна культура?

Багато запитань, і не лише цих, постане перед тими, хто відкриє у собі здатність філософствувати у житті. Як їх вирішувати – справа самого як журналіста, так і філософа, бо кожен із них вже має право мислити суб'єктивно.

Поява медіареальності презентує множинні образи, нову конфігурацію філософської журналістики. Суб'єктами філософської журналістики стають не лише професіонали, вона відкрита для спеціалістів різних напрямків, набуває виразу своєрідної інтелектуальної гри. На думку Л. Пенто, філософська журналістика стає *par excellence* культурною формою, завдяки якій посередники, люди, що перетинають границі і здійснюють переходи, будь-то журналісти, літератори чи університетські викладачі, здійснюють вклад до того, щоб зробити колективно прийнятним вільне циркулювання в інтелектуальному полі [2, с. 30-35]. Саме в цьому і є сенс філософської журналістики як вільного засобу спілкування, як професійного і культурного, так і публічного в цілому. В сучасній філософській ситуації філософський журнал набуває характеру міжкультурного спілкування.

Філософію завжди цікавлять взаємовідносини між людьми, їх взаємодії і взаємовплив, не просто спілкування само по собі, а його роль в освіті, науці, культурі. Філософська

журналістика в цьому процесі є досить важливим інструментом. Про це свідчить динаміка видавництва філософських журналів у світі в ХХ ст.

На початку Першої світової війни 1914-1918 рр. у світі виходило більше 40 філософських журналів, у період війни видання багатьох філософських журналів урвалося, деякі припинили видаватися. У 1919-1939 рр. виникло 57 нових філософських журналів у Німеччині, Італії, Франції, США, вони почали видаватися в Китаї, Австралії, Індії; з'явилися спеціалізовані філософські журнали по логіці і методології науки [«Erkenntnis» (Lpz., 1930-1940 рр.); «Philosophy of Science» (Balt., з 1934 р.); «Theoria» (Goteborg, з 1935 р.)].

Під час Другої світової війни (1939-1945) 21 філософський журнал перестав видаватися. Нові філософські журнали створювалися переважно в США. У післявоєнні роки число філософських журналів зростає: у 1945-1950 рр. було створено 37 нових філософських журналів, у 1950 р. – близько 50, в 1951-1960 рр. також близько 50, в 1960-1966 рр. стало виходити приблизно 40 нових журналів. У цей період з'явилися філософські журнали у ряді країн Латинської Америки (Аргентині, Чилі, Бразилії, Мексиці, Еквадорі), Пакистані, Індії; сталася подальша спеціалізація філософських журналів по історії філософії, естетиці, методологічним проблемам соціальних наук, етиці, логіці, були створені реферативні філософські журнали, нові міжнародні філософські журнали. Основна тенденція в розвитку філософської журналістики – подвоєння загального їх числа за 15-20 років (у 1850 р. – 4, 1870 р. – 9, 1890 р. – 19, 1910 р. – 38, 1930 р. – 58, 1950 р. – 97, 1970 р. – близько 200).

На початку ХХІ ст. видаються філософські журнали *російською мовою* – 15, *англійською мовою* в Австралії – 1, Англії – 8, Нідерландах – 2, Норвегії – 1, США – 22, міжнародні філософські журнали – 7, *німецькою мовою* видаються в Австрії – 1, Німеччині – 19, *французькою* в Бельгії, Франції, Канаді – 15, а також 7 міжнародних, *іспанською мовою* – 1, *італійською* – 28, видаються філософські журнали в Болгарії – 2, Бразилії – 1, Польщі – 4, Румунії – 1, Фінляндії – 1, Естонії – 1. Щодо України, то в *Ulricp'si nternacional* зазначено в 1970 році лише один філософський журнал [6]. Але ситуація з філософською журналістикою змінилася. Філософські журнали видаються майже у всіх університетах країни, хоча, на жаль, перелік їх відсутній, оскільки більшість із них видаються за кошти викладачів та аспірантів. Чому маємо таку ситуацію? На думку С. Пролєєва, яку він виклав у статті «Призначення філософського журналу у дзеркалі статистики», вияв такого стану філософської журналістики на Україні є стрімким зменшенням філософії та суміжних із нею дисциплін у структурі університетської освіти. Маємо ситуацію своєрідної «шагренової шкіри», яка перебігом вітчизняної університетської ситуації зменшується у розмірах так швидко, що від усієї понад двадцятип'ятистолітньої поважної філософської традиції – цього інтелектуального стрижня європейської історії – в українських університетах невдовзі залишиться щонайбільше маленький клаптик, придатний хіба що – пардон! – прикривати причинне місце, як це вчиняють навіть дикуни. Складається враження, що вже сьогодні українські освітяни та керівництво університетів не позбавляються цієї речі лишень із сором'язливості, не вбачаючи для філософії жодної іншої корисної, власне освітянської, ролі. [4, с. 138]

Зазначимо, що це майже єдина за останні, як наприкінці ХХ ст., так і на початку ХХІ ст., роки всебічна стаття не тільки про долю українського філософського академічного журналу «Філософська думка», але й про долю філософії. Ця думка присутня і в інтерв'ю В. Анашвілі «Російському журналу». Він підкреслює, що без кількості кваліфікованих журналів множинної «направленості» та кількох «загальнонаціональних» гуманітарних журналів нас чекає науковий перелом. [1, с. 7] Аналізуючи стан філософської журналістики в Росії, він робить дуже песимістичний висновок: на філософському факультеті МДУ тиражем 6 300 екземплярів виходить «Вісник філософського факультету», а це ж МДУ – це світове ім'я. І журнал у нього повинен бути відповідним, масштабний, якщо не міжнародний. «Вопросы философии», так як і «Философские науки» давно втратили нерв сучасної гуманітарної журналістики, похмуру повертаючись до стилістики та тематики давно минулих часів. [1, с. 10]

В авторитетному філософському індексі «Philosopher's Index», що існує з 1967 року і який поновлюється кожні три місяці, не присутні до цього часу російські журнали та щорічники. На думку, Ю. В. Синєокої, це можна пояснити незацікавленістю видавців, не завжди відрефлексованим посиленням на самодостатність, герметичність, відсутність у

глобальному професіональному діалозі на рівних правах. [5, с. 115] Відсутня у поданому індексі і українська філософська періодика. Причини відсутності подібні до російських.

Позицію С. Пролєєва, В. Анашвілі, Ю. Синєокої поділяє В. Порус, який вважає, що склалося протиріччя між багатотисячним загоном професійних філософів і незначною кількістю філософських журналів, їх кількість жалюгідна, і не може бути порівняна зі станом у деяких європейських країнах. Він робить досить різку заяву, що навіть це «нікчемне» по сучасним міркам журнальне виробництво наповнюється компілятивно-реферативними описами, на фоні яких висококласні роботи стають винятком. Філософський журнал стає засобом виробництва «ускладнених» кадрів, що втрачають своє призначення. Ось тому, як вважає В. Порус, наші журнали не можна називати авангардними.

Аналізуючи філософську журналістику, слід підкреслити, що вона в інформаційному суспільстві є складовою мас-медіа. На цю обставину звернув увагу Н. Луман, підкреслюючи, що поняттям мас-медіа повинні бути охоплені всі суспільні заклади, які використовують для розповсюдження повідомлень технічні розмножувальні засоби, що продукцією мас-медіа є газети, журнали, фотокопії і т. д., але не рукописи, що були написані мовою під диктування в Середні віки, і не публічні виступи і доповіді в наш час. Техніка розповсюдження відіграла важливу роль у процесі відокремлення системи мас-медіа, таку ж якою була роль грошей по відношенню до економіки. [2, с. 15]

Сучасна інформаційна реальність внесла значні зміни щодо теорії і практики журналістики і філософського розуміння спілкування. Філософська журналістика стає все більш предметом наукового аналізу у зв'язку з низкою соціокультурних обставин. Змінилося розуміння самого феномена «журналістика». Вона стає структурним елементом мас-медіа.

У працях медіа аналітиків зазначається, що теорія журналістики, яку запропонували на початку ХХ ст., вже не може бути актуальною для сучасної дійсності. В останніх наукових працях як зарубіжних, так і вітчизняних йдеться про те, що журналістика не лише елемент мас-медіа, але й складова комунікації. Такий акцент дозволяє вбачати журналістику як різновид комунікації та спілкування. Спілкування являє собою не тільки передмову організації і здійснення спільної діяльності людей, а й фактично само є специфічним видом людської діяльності і навіть отримало спеціальну назву комунікативної діяльності. У такому розумінні праця фахівців у царині філософії практично складає основний сенс і зміст професійної діяльності або ж стає основним засобом здійснення професійних функцій.

Філософська журналістика є одним із професійних засобів спілкування, її слід віднести до наукового типу, оскільки філософія має статус науки. У той же час філософську журналістику можна інтерпретувати як різновид корпоративної культури. У такому ракурсі аналіз філософської журналістики відсутній, хоча є досить актуальним. Актуальним, бо ставить питання: філософська журналістика – лише і тільки для фахівців, чи вона змінює свій статус – стає публічною? Аналіз наукових публікацій (досить незначної кількості) свідчить про те, що в інтерпретації філософської журналістики окреслились два напрямки: класичний і посткласичний, традиція / новація. Якщо класичний напрямок у філософській журналістиці пов'язаний з її виникненням у лоні німецької філософії, то посткласичний – з появою посткласичної філософської думки, і перш за все – постмодернізму. Теоретики постмодернізму наголошують на депрофесіоналізації філософії, про надання їй статусу товару. Про це свідчать роботи Р. Ротрі, Н. Лумана та Д. Рашкоффа.

Р. Ротрі в публікації «Философия и будущее» зазначає, що настав період депрофесіоналізації у філософії, що не має необхідності турбуватися про чистоту нашої дисципліни [5, с. 31-32]. Така позиція Р. Ротрі пов'язана з тим, що філософське виробництво в сучасному світі стає товаром, і корелює з позицією У. Бека про те, що в сучасних умовах виникає єдиний світ – товарний світ. Стає в такому розумінні своєрідним товаром і філософська журналістика.

Цьому сприяють сучасні технології мас-медіа. Вони змінюють конфігурацію філософської журналістики. На початку свого виникнення в європейській культурі наприкінці ХVІІІ ст. – на початку ХІХ ст. філософська журналістика існувала як моножурналістика, тільки як журнал, як книга. Ця модель філософського журналу була втілена наприкінці ХІХ ст. у «Философском трехмесячнике», який видавався в Київському університеті

проф. В. Козловим. Це перший філософський журнал, що з'явився в ті часи як на теренах України, так і Росії.

Медіареальність презентує множинні образи, нову конфігурацію філософської журналістики. Вона стає різновидом медіафілософії, презентує себе як Інтернет-журнал, як блог, як візуальний образ тощо. Технологія стає головним чинником, що не тільки зумовлює розвиток нових конфігурацій філософської журналістики, але й засоби її маніфестації. Внаслідок такої ситуації наукові контакти, наукове співробітництво долає національні, регіональні кордони, вони стають спілкуванням без меж. Відбувається міжкультурний науковий зв'язок, міжкультурна наукова взаємодія. Як вважає Ю. В. Синеока, філософська періодика, починаючи з 1980 року, все більше відіграє роль модератора філософського дискурсу. Це стосується як експериментування з ідентифікацією філософії шляхом звернення до мови політики, мистецтва, психотерапії тощо., так і поширення простору самої філософії, конструювання нових дисциплін. [5, с. 135]

Отже, в сучасних умовах філософська журналістика є важливим елементом мас-медіа. Це один із засобів наукового спілкування, який в умовах інформаційного суспільства презентує нову конфігурацію. Філософська журналістика презентує себе як книга, як Інтернет-журнал змінюючи засоби медійного спілкування. Мас-медіа перетворюють у глобальному комунікативному просторі будь-яку проблему, що хвилює людей, в товар і розвагу, задають нову конфігурацію філософії і філософської журналістики, виступають як альтернатива їх класичному академічному образу.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Інтерв'ю В. Анашвілі, редактора журналу «Логос», кореспонденту «Російського журналу». 19.05.06: [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.russ.ru/publish>.
2. Луман Н. Реальность масс-медиа / Н. Луман; [пер. с нем. А. Ю. Антоновского]. – М.: Праксим, 2005. – 256 с.
3. Пэнто Л. Философская журналистика / Л. Пэнто; [пер. с фр. Е. Д. Вознесенской] // Социологос. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1997. – С. 30-56.
4. Пролесев С. Призначення філософського журналу у дзеркалі статистики / С. Пролесев // Філософська думка. – 2010. – № 6. – С. 137-142.
5. Рорти Р. Философия и будущее / Р. Рорти; [пер. с англ. Т. Н. Благовой] // Вопросы философии. – 1994. – № 6. – С. 29-34.
6. Ulrich's international: periodicals directory. – 1971. – С. 1278-1289.
7. Синеокая Ю. В. Опыт сравнения отечественных и западной философии (по страницам философских журналов) / Ю. В. Синеокая // Философские науки. – 2007. – № 12. – С. 114-135.
8. Електронний ресурс. – Режим доступу: <http://www.philifo.org.him>.

УДК 111

*Полякова О. А.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

#### **ПАРАДИГМАЛЬНЫЙ СТАТУС КАТЕГОРИИ ДИОНИСИЙСКОГО У Ф. НИЦШЕ**

Поднимается вопрос о сущности дионисийского в работах Ф. Ницше, анализируются его теоретические описания как эстетической категории в диалектическом единстве с аполлонийским. Дионисийское соотносится также с сократическим по линии рациональное-иррациональное, и с христианской традицией. Делается вывод о парадигмальном статусе категории дионисийского для европейской культуры.

**Ключевые слова:** дионисийское, аполлонийское, диалектическое единство, символ.

Піднімається питання про сутність діонісійського в роботах Ф. Ніцше, аналізуються його теоретичні описи як естетичної категорії в діалектичній єдності з аполлонійський. Діонісійське співвідноситься також з сократичним по лінії раціональне-ірраціональне, і з християнською традицією. Робиться висновок про парадигмальний статус категорії діонісійського для європейської культури.

**Ключові слова:** діонісійське, аполлонійське, діалектична єдність, символ.

A question rises about essence of dionisian in works of F. Nicshe, his theoretical descriptions are analysed as to the aesthetic category in dialectical unity with apollonian. Dionisian is compared also with socratian on a line rational-irrational, and with a Christian tradition. Drawn conclusion about paradigmatic status of dionisian for a European culture.

**Key words:** dionysian, apollonian, dialectical unity, symbol.

Как известно, в работах Ф. Ницше категория дионисийского получила философский статус. Аполлоно-дионисийская контроверза становится для него подобием призмы, через которую в своем труде «Рождение трагедии из духа музыки» философ рассматривает существенные характеристики античности. Но несмотря на тематическую ограниченность концепции рамками античности, становится понятным, что противопоставление аполлонической и дионисийской культур применимо к традиции европейского культурного сознания в целом. «Мы переживаем главнейшие эпохи жизни эллинского духа как бы в обратном порядке и теперь как бы переходим из александрийского периода назад, к эпохе трагедии» – отмечает Ницше [6]. Такой внеисторический подход в анализе культурных процессов сквозь призму аполлоно-дионисийской аппории позволяет из досократовского времени перебросить мост в современность, что и обуславливает *актуальность* указанной темы.

Следует подчеркнуть, что сами по себе бинарные оппозиции – своего рода ключ к мыслительным схемам, объединенным «кодом противоречия» (М. Фуко), – и, поскольку они в принципе претворяют антропоидные порядки мышления, – к самому его устройству. Еще предшественники Ницше выдвинули ряд дихотомий, очерчивающих горизонт культурных исканий Нового времени. У Шиллера разведены наивное и сентиментальное, Шеллинг актуализирует антитезу хаоса и космоса, Бахофен спекулирует по поводу диалектики мужского и женского (хтонического, интуитивного; небесного, разумного). То есть сам факт продолжения практики дихотомий у Ницше (как и принадлежность его философствования, при прочих равных, диалектической традиции), не есть нечто такое, что могло бы возвести аполлоно-дионисийскую контроверзу в ранг новаций. Однако, в отличие от своих предшественников, которые эти парные понятия рассматривали как выражение простой последовательности или симметрии обозначенных ими начал, Ницше возводит дионисийское в ранг основы аполлонийского, а его представляет как способ быть, форму – дионисийского. Следует также отметить, что и Винкельман, и Гельдерлин, и Йенские романтики, и Гете видели в доплатоновской культуре некий эталон (идеал, по И. Винкельману, «благородной простоты и спокойного величия»). Провозвестником понимания дионисийского, сформулированного у Ницше, отчасти стал и концепт Мировой Воли у Шопенгауэра. То есть концепция Ницше вырастает из ряда предпосылок и создает парадигматический статус дионисийского.

Так, Ницше не ограничивается признанием за дионисийским его места в культурно-историческом процессе как этапного явления, которое могло бы смениться более зрелым и структурированным опытом. Скорее дионисийское оказывается онтологической истиной, достигаемой посредством глубинных интуиций (возможно, таких, которые могут иметь место только в культовых практиках) и уходящей в свое основание через возникновение и оформление аполлонийского, чтобы возвращаться в новых формах и мутировать вплоть до современности. При этом аполлонийское выступает в качестве едва ли не служебной категории. Она привлекается как своего рода растр, накладываясь на реалии духовной жизни и позволяя упорядочить представления о ней.

Но нельзя согласиться с тем, что Ницше формулирует оценочные суждения по поводу дионисийского – позитивное, аполлонического – негативное [3], несмотря на их взаимную представленность и деалектическое единство. Дионисийское – более глубокое, в качестве категории, отсылающей к доверлективным факторам смыслообразования в различных формах

опыта и он не может быть удвоено. Пока аполлонийское делает дионисийское прозрачным для рефлексии, эстетизирует его, – оно позитивно и целесообразно. Когда же довлеет – негативно.

Таким образом, Ницше негативно оценивает преобладание аполлонистического над дионисийским, что приводит к метафизическому кризису. Ведь именно «аполлонийское зацветание дионисийского экстаза и музыки» породило аттическую трагедию, которая для Ницше являлась величайшим явлением античного духа.

При этом перевес аполлонистического в культуре, обусловленный преобладанием рационализма над духовным Ницше связывает с деятельностью Сократа, что порождает новую бинарную оппозицию: Дионис – Сократ (дионисийская и александрийская культура). На этом этапе происходит противопоставление культуры доклассической Греции – классической. С точки зрения Ницше, Сократ осуждал и порицал жизнь во имя высших ценностей, тогда как Дионис предчувствовал, что жизнь неподсудна. С Сократа начинается тирания разума и морали, вытеснившая жизнь в бессознательное.

В «Рождении трагедии» Ницше пишет, что «нашедшая свой первообраз в Сократе ненасытная жадность оптимистического познания превращается в трагическую покорность судьбе и жажду искусства, причем, конечно, эта же самая жадность на ее низших ступенях должна принять враждебное искусству направление и по преимуществу внутренне возненавидеть дионисическое трагическое искусство, что мы и видим при описании борьбы сократизма против эсхилловской трагедии» [6]. Таким образом, усиление аполлонического за счет вытеснения дионисийского ведет к метафизическому кризису культуры.

В последующих произведениях Ницше наблюдается трансформация оппозиции Дионис – Сократ в противостояние Дионис – Христос [5, 7 и др.]. Философ критикует христианское мировоззрение, которое ограничивает творческие силы личности нормами морали. Поскольку для него «существование мира может быть оправдано лишь как эстетический феномен» [6], то мораль и религия выводятся за рамки метафизики, а дионисийское выступает как категория эстетического опыта. Ницше приходит к выводу, что «было бы большим выигрышем для эстетической науки, если бы не только путем логического уразумения, но и путем непосредственной интуиции пришли к осознанию, что поступательное движение искусства связано с двойственностью аполлонического и дионисического начала» [6].

Новшество Ницше заключается в том, что в отличие от своих современников, он строит картину античности на противоборстве аполлонического и дионисийского. Однако он переосмысливает преемственность античности и западноевропейской культуры, стремясь дезавуировать в ней иудо-христианскую доминанту. Он производит своеобразную логическую редукцию культурно-исторических реалий посредством диалектической контраверзы Аполлон – Дионис, в которой, однако, Дионис перевешивает. Ницше кладет начало нелинейной логике, соотнося Аполлона и Диониса в философско-эстетической мысли. Отсюда – апология эстетического.

Соответственно идеальным творцом, который истинно передает бытийные основы культуры является именно «дионисийский художник».

В связи с этим представляется возможным показать специфику интерпретации у Ницше дионисийского, в его соотношении с аполлоническим, привлекая категорию символа. Символ обладает структурой, в которой при первом приближении выделяются «морфема» и «метаморфема» (К. А. Свасьян [9]). Символ – эстетическое явление, конституирование которого есть и структура и такой факт сознания, который по определению однократен и не может удваиваться (М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский [4]). Но уже в данности символа имплицитно присутствует множественность фигур смысла, в силу чего он выступает образом всеобщего бытия. Для Ницше сущность символа как явления, во всем богатстве возможного и в стихийном переплетении этих фигур смысла, является единственной и именно неудваиваемой, истинной, а структурирование, «остановка-означение» (В. А. Подорога [8]) данного – уже, по крайней мере, вторично. Эстетическое – это явление, а не шлейф смыслов его артистической детализации. С целью сравнения с этой позицией уместно, как нам представляется, актуализировать эстетику символизма, – идею литургии как двуединой практики искусства и духовного преображения его субъекта. В символизме формируется акцент на таком их синтезе, где аполлонийское, как носитель структурированного опыта эстетического переживания, несет

на себе отпечаток стихийной первозданности, позволяет ей просвечивать сквозь архитектуру своих форм, «работать» в ней. Здесь мы имеем дело с трансмутацией дионисийского, в то время как Ницше стремится очистить от налета времен – и от наслоений текстов культуры, от традиции, воспринятой им в специфически нигилистическом модусе – первозданную эстетическую сущность этой категории. То есть дионисийское развертывается в аполлонистическом и обретает некие законченные формы, но, будучи способом перевода бесконечности в величину актуального опыта, не может быть развернуто полностью или быть в абсолютном смысле высказано, рационализировано.

Поэтому лишь путем интуитивно всматривания в античность Ницше стремился проникнуть в бытийные основы культуры, показать ее корневые истоки, восходящие к человеческой природе. Торжество жизни нашло свое метафизическое подтверждение в Дионисе и дионисийской стихии изначальной сущности бытия.

Глубинная интуиция ментальных особенностей античности стала для Ницше способом установления онтологической истины, – по отношению как к формам культуры, так и к человеческой природе. Дионис концентрирует метафизику Ницше как образ человеческой самости, неотделимый от стихии «жизни» и в то же время экзистенциально целостный, не имперсональный и представляющий ее основание. Антропологизм Ницше выступает как способ выделить субъектность из массива витального в рамках дискурса, которому свойственно ниспровергать традиционные иерархии культуры.

Само искусство понимается Ницше как носитель указанных глубинных интуиций. Актуальное эстетическое бытие искусства является для него тем единственным языком, которым выражается взаимосвязь аполлонийского и дионисийского в ее специфике. Дело в том, что эту специфику практически невозможно передать в вербальных терминах. Структурная оформленность аполлонийского для дионисийского является способом быть; но последнее не ограничено ролью субстрата, и именно оно, а не аполлонийское, является носителем онтологической истины, которую аполлонийское концентрирует. Поскольку искусство имеет эту особенность всегда, Ницше распространяет сферу действия своей концепции за рамки античности. Дионисом в дискурсе Ницше именуется критерий онтологической истины, позволяющий распознать ее удвоения как неистинные жесты, как игру эстетствующего сознания. «Все, что мы зовем теперь культурой, образованием, цивилизацией, должно будет в свое время предстать перед безошибочным судьей – Дионисом» [6]. Дионисийское, тем самым, приобретает онтологический смысл как основание (в гегелевской номинации понятия) многообразных форм культуры.

Парадигматическая роль конструкта дионисийского у Ницше выявлена его современниками, последователями и современными философами [2, 3, 8]. Данная категория – и индикатор традиции, и вместе с тем некий инструмент ее синтеза. Он позволяет собрать иррациональные явления духа, циклически доминирующие в культуре над явлениями порядка, под знаком «телестического неистовства», и не просто собрать, но выявить неистинные фигуры и конструкты. Одновременно инструмент дионисийского развернут в направлении будущего культуры и адекватен сквозной трансцендентальной открытости многих ее новейших текстов. Это обстоятельство позволяет нам отправиться от философии Ницше для построения концепции исследования, вектор которой направлен от античности к модерну и постмодерну по линии нуминозного.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Ирицян Г. Э. Дионисизм Ф. Ницше как новая культурологическая парадигма / Г. Э. Ирицян // Теория и практика общественного развития. Электронное периодическое издание. – Вып. № 2. – 2010.
2. Калтишев С. В. Ніцшеанство в естетиці ХХ століття: дис...кандидата філософських наук: 09.00.08 / Калтишев Сергій Валерійович. – Луганск, 2011. – 185 с.
3. Лифинцева Т. П. Образ Диониса в философии Ницше: трагедия мыслителя / Т. П. Лифинцева // История философии. – 2001. – № 8 – С. 47-57.
4. Мамардашвили М. К. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. – 320 с.

5. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла / Ф.Ницше; [пер. с нем. И. Кучмы] // Малое собрание сочинений. – Спб.: Издательская Группа «Азбука – классика», 2010. – С. 555-727.
6. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Ф. Ницше; [пер. с нем. И. Кучмы] // Малое собрание сочинений. – Спб.: Издательская Группа «Азбука – классика», 2010. – С. 5-35.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра / Ф.Ницше; [пер. с нем. И. Кучмы] // Малое собрание сочинений. – Спб.: Издательская Группа «Азбука- классика», 2010. – С. 283-555.
8. Подорога В. А. Выражение и смысл / В. А. Подорога. – М.: Ad Marginem, 1995. – 426 с.
9. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии: [электронный ресурс] / К. А. Свасьян. – Режим доступа: <http://ru.philosophy.kiev.ua/library/katr/svas/svas-sym.html>.

УДК 821.521-312.1

Мозгова Т. А.

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова (м. Київ)

### КОНТЕКСТ «ЛОГІКИ НЕБУТТЯ» В ЯПОНСЬКІЙ КУЛЬТУРНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

В статті з'ясовуються особливості розуміння ідеї небуття в японській культурно-філософській традиції, що є наслідком історично існуючого синкретизму синтоїзму, буддизму та конфуціанства. Автором здійснюється спроба порівняти дві діаметрально протилежні культурно-філософські традиції – східну та західну – в їх розумінні ідеї небуття. Якщо для Заходу ідея небуття – це «післябуття», то для Сходу – це «передбуття».

**Ключові слова:** небуття, буття, дзен-буддизм, конфуціанство, синтоїзм.

В статье рассматриваются особенности понимания идеи небытия в японской культурно-философской традиции, которая является следствием существующего синкретизма синтоизма, буддизма и конфуцианства. Автором осуществляется попытка сравнить две диаметрально противоположные культурно-философские традиции – Востока и Запада – в их понимании идеи небытия. Если для Запада идея небытия выступает как «послебытие», то для Востока – как «добытие».

**Ключевые слова:** небытие, бытие, дзен-буддизм, конфуцианство, синтоизм.

In this article one can find the features of understanding of not-being idea in Japanese cultural-philosophical tradition as a result of syncretism of Shinto, Buddhism and Confucianism. The author tried to compare two opposite cultural-philosophical traditions, which are Eastern and Western one based on their idea of not-being. The idea of not-being appears as “after being” for the West and as “before being” for the East.

**Key words:** not-being, being, Zen-Buddhism, Confucianism, Shinto.

Було б дивовижним вважати сьогодні, що в основі будь-якої культури покладена ідея небуття в її західноєвропейському розумінні, тобто як ідея кінця, зникнення, знищення, смерті. І яскравим підтвердженням цієї думки виступає східна культурна парадигма, зокрема японська, для якої в цілому є характерним діаметрально протилежне ставлення до ідеї небуття.

*Актуальність* статті обумовлена необхідністю продовження розвитку діалогу між Сходом і Заходом з метою досягнення консенсусу у виведенні спільного та відмінного у східній та західній культурно-філософській традиціях.

*Метою* даної статті є спроба порівняти дві діаметрально протилежні культурно-філософські традиції – східну та західну – в їх розумінні ідеї небуття.

Сучасні дослідження японської культури загалом та особливостей її становлення зокрема, не рясніють великою кількістю наукових доробок вітчизняних вчених-філософів. І пояснюється це насамперед тим, що вивчення цього варіанту східної культури та філософії вимагає глибокого знання японської мови. Разом з тим слід підкреслити, що за радянських часів найбільш знаними вітчизняними спеціалістами у галузі вивчення японської культурно-філософської традиції були Т. Григор'єва [3] та Ю. Козловський [6]. В останні роки дослідження у галузі вивчення японської культури успішно вирішуються і починають



з'являться ґрунтовні роботи вітчизняних вчених-філософів, які зосереджують увагу на різноманітних аспектах вивчення культурологічної та філософської проблематики Японії як минулого часу, так і її сучасного періоду. Це такі дослідники як І. Безруков (Росія) [1], Г. Васик (Україна) [2], С. Капранов (Україна) [5], Солонін К. Ю. (Росія) [7], А. Стрелкова (Україна) [8].

Стверджувати сьогодні, що в основі японської культурної традиції лежить ідея небуття, але при цьому не розкривати зміст цієї ідеї – означає завести читача в оману саме тому, що у Західній Європі історично склалося діаметрально протилежне ставлення до феномену небуття та його відображенню у понятійному апараті мови. Зокрема, на Заході феномен небуття завжди розумівся як знак потойбічного світу та смерті, як протилежність буттю або як буття зі знаком мінус, як те, куди все безслідно зникає і неминуче наступає після буття, тобто це є «післябуття».

На Сході ми бачимо зовсім іншу світоглядну парадигму відносно ставлення до феномену небуття. На характер та особливості відношення японців до небуття вирішальну роль відіграла своєрідна національна духовна традиція, яка сформувалась в рамках синтоїстськи-окреслених буддистсько-конфуціанських світоглядних уявлень. Зокрема, вже у «І цзин» – давньому китайському творі – визнається первинність небуття, яка є не менш характерною і для японців: «У світі всі речі народжуються в бутті, а буття народжується в небутті» [4, с. 127]. Все виникає з небуття і здійснивши коло розвитку, знову повертається у небуття. У давньому трактаті «Чжуан-Цзи» ця думка висловлена наступним чином: «Існує начало і те, що ще не почало бути началом, а також і те, що ще не почало бути тим, що ще не почало бути началом. Раптово з'являється небуття, і невідомо, що ж насправді існує, а що не існує: буття чи небуття» [4, с. 257]. Ніщо не зникає, а лише повертається в небуття, щоб знову з'явитися у відповідний момент. Отже, те, що було, не менше (якщо не більше) є достовірним, ніж те, що є.

Аналогічне відношення до небуття характерне і для буддизму. Зокрема, в буддизмі справжній світ – це є світ небуття. У цьому небутті як в істинно-сущому вже існує все, але існує у прихованому стані. Єдиною реальністю буддизм вважає небуття форм, або порожнечу, де не існує залежності речей одна від одної. Реально лише те, що є сталим, незмінним, постійним і незнищуваним. У свою чергу незнищуваним є те, що не виникає, не створюється – це є *дхармата*, тобто першопочаткова природа речей. Суть осяяння Будди й полягає у повному розумінні *дхармати*.

Міркування Будди тісно перегукуються з думками даосів. Зокрема, небуття, порожнеча позбавлені форми, але при цьому приховують її у собі. Порожнеча є умовою існування речей, більш того вона надає цим речам їх природу. В «Дао де цзин» ми знаходимо наступні міркування: «Тридцять спиць поєднуються в одній ступиці [утворюючи колесо], але використання колеса залежить від пустоти між [спицями]. З глини роблять посудини, але використання цих посудин залежить від пустоти в них. Пробивають двері та вікна, щоб зробити будинок, але користування будинком залежить від пустоти у ньому» [4, с. 118].

Якщо ж порівняти погляди на порожнечу давніх греків і китайців та японців, то ми побачимо, що як для піфагорійців, так і для атомістів порожнеча не є менш реальною, ніж речі, але у греків атоми виконують функцію дискретизації порожнечі, тобто функцію роз'єднання та розмежування світу, а для китайців та японців порожнеча виступає навпаки об'єднуючим та інтеграційним началом, тобто таким началом, яке руйнує границі та інтегрує Єдине.

Отже, буття або світ видимий – це є процес, а небуття або світ невидимий – це є спокій, який утримує світ у рівновазі. Реальним є не стільки світ речовий, тобто світ феноменальний, скільки процес чергування ситуацій, які розписані у 64 гектограмах «І цзин». Реальною виступає та система координат, в якій відображається закон змін, обумовлений чергуванням двоєдиних сил *інь-янь* (*інь* – як спокій, темрява, холод; *янь* – як рух, світло, тепло, напруга). Все рухається за принципом «туди-назад», спадання-зростання. Речі самі по собі мало що говорять, якщо ж відкрити систему їх змін, то можливо передбачити, що відбудеться з ними у наступну мить. На підтвердження цих думок знову звернемося до «Дао де цзин»: «[В світі] велика різноманітність речей, але [всі вони] повертаються до свого начала. Повернення до начала називається спокоєм, а спокій називається поверненням до сутності. Повернення до сутності називається сталістю. Знання сталості називається [досягненням] прозорості, а незнання сталості приводить до безладу і [в результаті] до зла» [4, с. 119].

Слід зауважити, що категоріальна пара «небуття-буття» ні в якому разі не є аналогією щодо європейської категоріальної пари «ідеальне-матеріальне». Скоріше «небуття-буття» можна співвіднести з «несформованим-сформованим», тобто з тим, що не мало чіткої форми і згодом її набуло. На Сході «небуття» та «буття» не відносяться одне до одного як суперечності, навпаки вони переходять одне в одне, між ними не існує суттєвої різниці, і буття є лише тимчасовою маніфестацією небуття. Нам важко собі уявити, що границя між буттям і небуттям немовби взагалі відсутня. Згідно зі стереотипами мислення європейців нерідко ми ототожнюємо «буття» з матеріальністю, а небуття з ідеальністю, що є абсолютно невірним і неприпустимим.

У Платона форма (ейдос) міркується як субстанціональна ідея, тобто як дещо, що конкретно уявляється (напр., пірамідальний ейдос вогню), тобто абстрактні поняття в деякій мірі представлені у тілесному образі. Тобто головним джерелом пізнання для греків виступав зір, з допомогою якого реалізувався такий пізнавальний процес, який здатен був явити нам певну річ такою, якою вона була насправді. Саме тому вважається, що греки йшли від Землі, на противагу від китайців та японців, які йшли від Неба.

Для давніх даосів, навпаки, зорове спостереження не є шляхом до пізнання, а буддизм взагалі вважає зір однією з «шести перешкод» на Шляху, бо зір та слух є головними причинами омани. В *дзен*, практикують лише з закритими очима.

Отже, з традиційно-східної точки зору істинною реальністю виступає небуття, тобто відсутність форм, але в цьому небутті вже все є і час від часу впливає у феноменальний світ. Різниця між небуттям і буттям в даній системі мислення зводиться до того, що одне має форму, а друге – її не має. Але при цьому між небуттям і буттям не існує тієї безодні та світ не розривається навпіл і небуття та буття немовби постійно переливаються одне в одне. У китайців *Дао* уособлює єдність буття і небуття. Звідси впливає також відносність всіх опозицій, які в європейській культурі є амбівалентними: життя і смерті, добра і зла, руху і спокою. При постійній змінюваності світу сама собою відпадає необхідність протиставляти одну даність іншій, матерію – духові. Акцент переноситься на протиставлення одного стану світу, – де немає форм, границь, де існує спокій небуття, – іншому світові, де є форми, границі, де все перебуває у русі, у неспокої, тобто – у бутті.

Проблема буття-небуття гостро цікавила й античних філософів. Зокрема, Аристотель хоча і не розривав форму від матерії (матерія оформлена, форма матеріальна), тим не менш функціонально протиставляв одну іншій: форму, як вічне активне начало, матерії, як вічно пасивному началу, на яке має завжди діяти форма. Ці крайнощі все більше поляризувались й протиставлялись в системі Аристотеля, що в кінці кінців призвело до того, що крайньою формою всіх форм виступив бог, а першопочатком всієї матерії – матерія, як абсолютно пасивне начало.

Ксенофан же стверджував, що з ніщо нічого не виникає. Це твердження не суперечить ні буддизмові, ні конфуціанству, бо для останніх з нічого не може народитись дещо, бо спочатку воно вже існує, а потім лише народжується. Ксенофанівське «ніщо» нагадує *нірвану*, але якщо *нірвана* невід'ємна від *сансари*, і вони є недуальними, то у елеатів істинно-суще протиставляється фізичному світові, і вони є дуальними.

Зокрема, Парменід, заперечуючи Геракліта, заперечував і істинність ніщо. «Буття є, небуття немає» – стверджував він. Але для нього буття є вічним, незмінним, нерухомим, воно не виникає і не зникає всупереч чуттєвій природі, яка є змінною, плинною, рухомою, а отже знання про неї є хибним знанням, бо це знання вивчає те, що лише трапляється і не є вічним та необхідним. Складається таке враження, що Парменід називав буттям скоріше те, що давні китайці та японці вважали небуттям, а небуттям те, що останні вважали буттям.

Атомісти, всупереч елеатам, визнавали, що суще існує не більше, ніж не-суще. Деякі розглядали небуття як обернену сторону буття і т.д.

Таким чином, давні греки взяли за основу визначеність, конкретні категорії, китайці та японці – невизначеність, невловимий та рухливий образ. Це в кінці кінців послугувало тому, що в європейській культурі склався формально-логічний стиль мислення, а на Сході – інтуїтивно-образний. В японській мові відсутні категоріальні визначення, абстрактні поняття насамперед тому, що це суперечить уявленню про безперервність *дао*, про світ як процес становлення. Теорія східних мудреців абсолютно чужою є статика у будь-якому її проявленні.

Світ для них є невичинним процесом становлення, тому і уявлення про цей світ повинні невичинно змінюватись. Істинне знання полягає не в дослідженні об'єктів в ім'я оволодіння речами, а у досягненні єдиності зі світом.

Понятійна мова давньогрецької філософії є наслідком дуального відношення до світу, де розділяються суб'єкт і об'єкт. А мова східних мудреців (буддистів, дзен-буддистів, конфуціанців, даосів) демонструє недуальний принцип мислення, коли сутність є невід'ємною від явища, суб'єкт від об'єкту, ідея від образу. Звідси випливає і його художньо-образна форма, бо саме образ виступає засобом вираження ідеї та засобом осягнення істини. Також, саме цим обумовлюється ситуативність та неоднозначність східних термінів, так як вони несуть на собі лише натяк на щось: на настрій людини, на миттєву тінь від листка тощо. Тому східні терміни завжди важко перекласти і їм практично не існує аналогів в європейській системі мислення. Образи «І цзин» є невловимими, таємничими. Про це свідчать тексти, зокрема в § 21 «Дао де цзин» ми знаходимо: «*Дао* туманне і невизначене. Але в його невизначеності та туманності містяться образи. Воно туманне та невизначене. Але в його туманності та невизначеності приховані речі. Воно глибоко і темно. Але в його глибині і темряві приховані найточніші частинки. Ці найточніші частинки володіють найвищою дійсністю та достовірністю» [4, с. 121].

Особливо цікавим для нас виявився і той факт, що східна інтуїтивно-образна система мислення знайшла своє яскраве вираження і у філософських системах представників японського екзистенціалізму ХХ ст., таких як Нісіда Кітаро, Нішітані Кейджі, Масао Абе та Д. Судзукі. Ці філософи як носії сучасної філософії Японії на чолі з Нісіда Кітаро є представниками так званої Кіотської школи.

Центральною ідеєю майже всіх філософувань представників Кіотської школи є ідея пошуку вимірів істинного існування людини як такої. І в цьому контексті найзначущим із загальних, хоча і суперечливих концепцій, яка лежить в основі пошуку цих вимірів є концепція Абсолютного Ніщо або Порожнечі, що по суті найчастіше використовується як стрижень для визначення належності до школи, а тому Кіотську школу слід розуміти як групу філософів, які доклали зусиль до спільного теоретичного осмислення вищезазначених концепцій.

Основою концепцій, які виникли як результат нашарування ідей західного екзистенціалізму на традиційне світосприйняття і релігійну філософію, стала філософська царина дзен-буддизму. У філософії представників Кіотської школи паралельно розвивались поняття, які були класичними для дзен-буддизму та основоположні для європейського екзистенціалізму. Всі вони переплітались, взаємозамінювались та взаємодоповнювали один одне.

Ніщо у філософії дзен-буддизму – це не просто відсутність буття або певний вакуум, а це насамперед внутрішня сторона реальності, яка наповнена життєстверджувальним началом. Ніщо актуалізується лише у той момент, коли повсякденна плінність нашого життя порушується внутрішніми ваганнями, сумнівами та переживаннями, тобто у ті моменти, коли виникають проблеми пошуку вимірів та сенсу людського буття. Отже, буддійська та дзен-буддійська порожнеча не означає антитези буттю або його заперечення, а вона означає Ніщо як буття, порожнечу як додаток до буття як такого. Звідси стає зрозумілим, що поняття Порожнечі суттєво відрізняється від західноєвропейського поняття Ніщо. Для філософії західноєвропейського екзистенціалізму Ніщо найчастіше виступає синонімом небуття, як відправна точка суб'єктивності. Ніщо ж у східній традиції означає насамперед порожнечу, яка завжди спустошує саму себе. Порожнеча передбачає звільнення від прив'язаності до самості, до суб'єктивності, звільнення від Его.

Існувати у якості Абсолютного Ніщо у східній традиції означає бути максимальним, основним та граничним самозапереченням. Істинна самосвідомість самості існує лише завдяки трансцендуванню, тобто піднесенню над нашою буденною діяльністю. Самість від цього не страждає, бо вона перевищує себе зсередини самої ж себе. Вона завжди є динамічною та свідомо активною у якості само-детермінації абсолютного теперішнього.

Отже, філософсько-антропологічні ідеї представників Кіотської школи, як носіїв всієї сучасної філософії Японії, з однієї сторони, продовжили традицію дзен-буддизму, а з іншої, – започаткували так званий японський екзистенціалізм і змінили пануючу до того часу традицію популяризації західної філософії та спробували побудувати свою власну систему

філософування, яка хоча і включала західну методологію, залишалась за своєю тематикою суто східною.

Таким чином, є цілком очевидним, що в рамках Кіотської школи філософії сформувалась абсолютно оригінальна та самобутня філософська концепція із цілісною екзистенціальною спрямованістю. Особливістю цієї концепції стало те, що японські мислителі змогли створити власний, повноцінний напрям у розвитку сучасної японської філософії, який продовжив розвиток споконвічного діалогу Сходу та Заходу.

*Висновки.* Якісно різне уявлення про небуття на Сході та Заході має надзвичайно важливе світоглядно-гносеологічне значення. Адже це насамперед вказує на існування різних та одночасно діаметрально протилежних моделей світу, які базуються на різних протилежних системах мислення: формально-логічній та інтуїтивно-образній. Небуття є чимось потойбічним, чимось таємничим, яке сприймається лише під знаком неминучої смерті та жаху, що притаманне системі мислення Заходу, де, за словами Гайдеггера, страх виявляє ніщо. Предметом цього метафізичного страху являється ніщо і він одночасно є формою переживання людиною «ніщо». Отже, в європейській культурній традиції небуття не породжує буття, а знищує його.

Для Сходу – це зерно життя, потенція буття, це скоріше «добуття» або «співбуття», і ні в якому разі не «післябуття». Світ не є створеним, він спонтанно розвивається із самого себе, саме тому головне значення має джерело його саморозвитку – небуття, звідкіля все зростає.

Щодо ж до сучасної японської філософської традиції, яка своїм корінням сягає у сиву давнину певного синкретизму синтоїзму, дзен-буддизму та конфуціанства, то цілком є очевидним, що в рамках Кіотської школи філософії сформувалась абсолютно оригінальна та самобутня філософська концепція із цілісною екзистенціальною спрямованістю. Особливістю цієї концепції стало те, що японські мислителі змогли створити власний, повноцінний напрям у розвитку сучасної японської філософії, який успішно продовжив розвиток споконвічного діалогу Сходу та Заходу.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Безруков И. В. Нисида Китаро: Сравнительный анализ японской и западной философии: Автореф. дис. ...канд. филос. наук: 09.00.03 / И. В. Безруков // Санкт-Петербургский государственный университет. – СПб., 2010. – 23 с.
2. Васик Г. В. Экстатичність у західноєвропейській та японській екзистенційній філософії: порівняльний аналіз: Автореф. дис. ...канд. филос. наук: 09.00.04 / В. Г. Васик // Київський ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2012. – 19 с.
3. Григорьева Т. П. Японская художественная традиция / Т. П. Григорьева. – М.: Искусство, 1979. – 291 с.
4. Древнекитайская философия: [собрание текстов в двух томах]. – М.: Мысль, 1972. – Т. 1. – 363 с.
5. Капранов С. В. «Ісе моногатарі» як пам'ятка японської релігійно-філософської культури доби Хейан / С. В. Капранов. – К.: Вид. дім КМ «Академія», 2004. – 168 с.
6. Козловский Ю. Б. Философия экзистенциализма в современной Японии / Ю. Б. Козловский. – М.: Наука, 1975. – 183 с.
7. Солонин К. Ю. Хайдеггер и японская философия / К. Ю. Солонин // Хайдеггер и восточная философия: поиск взаимодополнительности культур / [отв. ред. Корнеев М. Я., Торчинов Е. А.]. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С. 77-94.
8. Стрелкова А. Ю. Принципы дзен-буддизму у філософії Дōгена: Автореф. дис. ...канд. филос. наук: 09.00.05 / А. Ю. Стрелкова // АН України, Ін-т філософії. – К., 2006. – 16 с.

УДК 130.2+18:7.01+111.852:75.051

Савченко В. В.

Одесский национальный университет имени И. И. Мечникова

### ВОСПРИЯТИЕ ЖИВОПИСИ: ОТ «ИСТОЛКОВАНИЙ» К «ПЕРЕЖИВАНИЮ»

В статье очерчиваются контуры сегодняшнего восприятия и понимания искусства живописи в свете социокультурных и методологических аспектов проблемы. Основное внимание уделяется попытке анализа феномена живописи с точки зрения философии «производства присутствия» известного современного германо-американского мыслителя и исследователя культуры Х. У. Гумбрехта.

**Ключевые слова:** «производство присутствия», искусство, живопись, репродукция, герменевтика, семантические и асемантические составляющие произведения, фактура, колорит.

У статті окреслюються контури сучасного сприйняття і розуміння мистецтва живопису у світлі соціокультурних і методологічних аспектів проблеми. Основну увагу приділено спробі імплікації філософії «виробництва присутності» відомого германо-американського мислителя і дослідника культури Х. У. Гумбрехта до аналізу феномену малярства.

**Ключові слова:** «виробництво присутності», мистецтво, живопис, репродукція, герменевтика, семантичні і асемантичні складові твору, фактура, колорит.

The contours of the contemporary perception and comprehension of the art of painting in the light of the sociocultural and methodological aspects of the problem are discovered in the article. The attempt of the application of the philosophy of “Production of Presence” by the well-known modern thinker and researcher of culture H. U. Gumbrecht to the analyses of the phenomenon of painting is the focus of this work.

**Key words:** “production of presence”, art, painting, reproduction, hermeneutics, semantic and asemantic components of a work of art, texture, colour.

Глобальные катаклизмы, пронизывающие современное общество, смены культурных – научных, художественных, этико-мировоззренческих парадигм, кризисы и архитектурные сдвиги в сознании человека и его бытии обуславливают *актуальность* пересмотра очень многих сегодняшних представлений и познавательных подходов. Одним из феноменов, позволяющих явственно увидеть необходимость изменения и обновления существующих методологических стратегий гуманитаристики, и далее – опирающихся на них культурных практик, является искусство, и в частности живопись. В ракурсе *проблемы восприятия живописи современным индивидуумом и обществом*, на наш взгляд, могут быть отчетливо обнажены «болевы точки» и существенные тенденции в понимании характера развития культуры, возможностей ее постижения, и в философско-антропологическом ракурсе – в выяснении шансов человека на оправдание своей бытийственной состоятельности.

Обращаясь к анализу феномена живописи с философско-эстетических позиций, мы отмечаем определенный эпистемологический тупик, в который привело распространение в науке, и шире интерпретационной практике, герменевтической «истолковательной» парадигмы, в основном имеющей сегодня характерно постмодернистское звучание. Проблема заключается в том, что внутри этих установок, и методологических следствий из них, происходит отход от направленности исследования на предмет в его бытийственной полноте, а размышление и анализ сосредоточивается исключительно на структурах сознания. Возвращение к онтологически значимым конститuentам мироздания, и, соответственно, учету их присутствия в гносеологии, на наш взгляд, – необходимый сегодня вектор познавательного движения, в частности, изучения и понимания живописи; в его выстраивании видится общая методологическая *цель*, которой подчинена и данная работа.

В нашем случае речь идет о преодолении принципиальной, оправдываемой в рамках герменевтики и постструктурализма, возможности бесконечно наращивать цепочки слов и значений, якобы обосновывающих статус живописного произведения. Здесь зачастую, сознательно либо бессознательно, возникает более или менее очевидная профанация живописи. Ухватившись за сюжет (его литературную наполненность), жанр, архетипические или

мифологические схемы, можно анализировать любое изображение и тем самым задвигать за границы обсуждения то, что создает ценность данного конкретного произведения собственно как живописного. Таким образом, порожаемое знание становится самодостаточным, автономным продуцированием значений, являющихся результатами процесса интерпретирования, не задающимся вопросом о принципиальных смыслах и целях человеческой деятельности, в данном случае создании/восприятии живописи, что приводит к глобальным расхождениям онтологического и гносеологического планов произведения, и культуры, в которой это происходит, в целом. Критическое отношение к постмодернистской герменевтике как распространенной интерпретативной практике живописи получает мощную интеллектуальную подпитку в связи со знакомством с идеями одного из ведущих современных гуманитариев, германо-американского литературоведа, историка и теоретика культуры, философа Х. У. Гумбрехта, прежде всего с его концепцией «производства присутствия». Интенции его научно-философского поиска, этапы пути, «нащупывания» ускользающих реалий эстетического «переживания» и способов его описания-объяснения, представляются нам достойными пристального внимания и изучения. Конкретной и ближайшей целью данной работы является установление связи между существенными с нашей точки зрения философскими идеями Х. У. Гумбрехта и поиском более глубокой, онтологически укорененной, нежели распространенные сегодня в научном мире, модели понимания феномена живописи.

Таким образом, анализ *проблемы восприятия живописи* осуществляется в данном случае в нескольких смысловых проекциях, в связи с которыми можно определить задачи статьи. Первая – раскрытие основных положений эстетики Х. У. Гумбрехта, принципиальных для нашей темы. Вторая – характеристика состояния искусства, в частности живописи, в ракурсе ее социального бытия – рецепции сегодняшнего общественного сознания. В этой связи весьма созвучными и актуальными для нас оказываются размышления Вальтера Беньямина, еще в 30-е годы XX столетия провидчески указывавшего на негативные последствия технического воспроизводства произведений искусства, которые в наше время все чаще оцениваются как разрушительные реалии культуры. Третий вектор рассуждений – попытка взглянуть на живопись в ключе концепции «производства присутствия»; рассмотрение граней и ракурсов понимания художественного творчества, не охватываемых областью «значения» или семантической интерпретации, выявление социокультурных и антропологических следствий этой ситуации.

Возможности применения идей философии присутствия Х. У. Гумбрехта к пониманию изобразительного искусства пока не получили широкого осмысления и освещения. Сам профессор Стэнфордского университета относительно мало, по сравнению с другими формами эстетической деятельности, размышлял над изобразительным искусством. При этом, на лекции, прочитанной 12 декабря 2012 г. в Одессе на заседании Одесского философского общества в Доме ученых, он посвятил последнюю треть выступления этой сфере, анонсируя ее как впервые представляемый общественному вниманию дискурс, и как то, что является в данный момент предметом его острой интеллектуальной увлеченности. Кроме того, некоторые точечные вкрапления в другие лекции, статьи и книги ученого, о которых мы скажем в заключение *обзора литературы по теме*, подтверждают его неравнодушие к этой области. Также показательна «обратная» связь между философией Х. У. Гумбрехта и рефлексией в художественной среде: в одном из последних интервью известного украинского графика Павла Макова среди наиболее близких для него философско-эстетических концепций было названо именно «производство присутствия» [23]. Тем не менее, пока соотнесение идей ученого с размышлениями об изобразительном искусстве только начинается [27; 25].

Поэтому для выявления концептов и суждений Х. У. Гумбрехта, которые можно было бы применить к сфере понимания живописи, необходимо было ознакомиться с различными трудами ученого и попытаться вычленив ход его мыслей в разных контекстах, в обращении к различным предметам исследования и областям знания.

Корпус научных трудов Х. У. Гумбрехта на сегодняшний день весьма обширен, он касается проблем медиевистики, литературоведения, истории и теории культуры, истории и методологии науки, философии. Гумбрехт начинал свою карьеру в Германии у всемирно известного литературоведа Х. Р. Яусса, основателя «рецептивной эстетики», ученика и

продолжателя идей герменевтики Г.-Г. Гадамера. Представляется, что укорененность генезиса идей Гумбрехта в традициях герменевтики и рецептивной эстетики, не вызывает сомнения, о чем свидетельствуют его книги, статьи, выступления, и, прежде всего, развернутый теоретический анализ истоков интеллектуальной биографии ученого в его философско-эстетической монографии «Производство присутствия: чего не может передать значение» («Production of Presence: what meaning cannot convey») [39]. Характер этого движения довольно сложен и противоречив; свое отношение к взрастившей его научной традиции Гумбрехт метафорически именуется «эдиповым». В статье «От эдиповой герменевтики – к философии присутствия» [10] ученый в форме «автобиографических размышлений» подвергает анализу собственную академическую «родословную», раскрывая этапы творческого пути с точки зрения личностных взаимоотношений со своими основными «учителями» – непосредственными и опосредованными – среди которых указывает Х. Р. Яусса [30; 31], Г.-Г. Гадамера, М. Хайдеггера [29] и Э. Гуссерля. Из этого контекста многое проясняется: например, почему Гумбрехт как литературовед и историк культуры, по роду своей деятельности постоянно занимающийся «толковательной практикой», так настоятельно «открещивается» от герменевтики или, свидетельствуя об очень значительном влиянии на свои воззрения философии М. Хайдеггера, в то же время категорически протестует против определения «хайдеггерианец» [7; 10; 11; 15; 20; 39; 33]. Несомненный вывод из этих объяснений в том, что в целом резкое отмежевание от «отцов» рецептивно-герменевтической традиции происходит у Гумбрехта по этическим соображениям. Тогда как в собственно философских диспозициях можно заметить, как принципиальные новации ученого, так и глубокие связи с его alma mater: в частности, обращение к хайдеггеровскому Dasein [39; 15], акцент на индивидуально прочувствованном переживании, и сущности в этом смысле воспринимающего индивида, безусловно, отзываются сильным эхом в традициях рецептивной эстетики и герменевтики XX века. Тем не менее, методологические претензии Гумбрехта по отношению к последним весьма значительны. Основная причина, по которой, как нам представляется, исследователь стремится отойти от (или точнее – показать границы радиуса действия) герменевтико-истолковательных практик, заключается в нарастании ложной самодостаточности результатов этих толкований. Рецептивная эстетика, развиваясь в этом русле, усиливает и даже постулирует безграничность интерпретационного процесса, в результате чего исходный артефакт, в частности произведение искусства, фактически теряет собственное значение, растворяется в смысловых потоках всевозможных перетолкований. Более того, бесконечная толкующая перспектива приобретает дурную незавершенность: делая в постижении произведения акцент на сознании воспринимающего субъекта, она сосредоточивается на непрерывном, нередко беспочвенном продуцировании все новых и новых цепочек значений. В этой связи восприятие художественного произведения уподобляется разгадыванию гигантского кроссворда, с той лишь разницей, что умозрительность смысловых построений окутывает туманом безразличия импульсы живой игры, ощущение остроты вопроса, переживаемые в реальном разгадывании всевозможных ребусов. В связи с этим Гумбрехт, следуя призыву своего философского «прадедушки» Э. Гуссерля [10], устремляется «назад к вещам», и, отталкиваясь от бесчисленности значений, порождаемых воспринимающим сознанием, пытается зафиксировать моменты не сознания, но бытия. Для Гумбрехта существенно, что даже если они ухватываются «принимающим устройством» индивидуального сознания, тем не менее, их свидетельства касаются чего-то принципиально большего и иного, нежели само постигающее существо, и в этом, в частности, принципиальное расхождение Гумбрехта с рецептивной эстетикой и многими другими вариантами постмодернистской герменевтики. Здесь начинается гумбрехтовское хайдеггерианство. Однако необходимо также отметить другую принципиально важную оппозицию, в которой формируется его философская интенция. Стремясь нащупать онтологическую почву восприятия и понимания искусства, исследователь обращает внимание на материальные аспекты произведения, условия его пространственного выражения и существования, то, от чего в основном «отрывается» значение в интерпретационных процедурах (олицетворяя умозрительность мыслительных операций со всевозможными идеализациями, порожденными сознанием).

В то же время справедливо отметить, что, по существу, и сам Гумбрехт, отождествляя герменевтическую, «толкующую» традицию с работой со «значением», не отвергает ее вовсе (что он почти всегда оговаривает [11; 12; 39]), но пытается очертить ее пределы, настаивая на том, что мы должны оставлять люфт для всего того, что пока не осознаваемо нами, не укладывается в теоретические конструкции нашего разума, что воздействует на нас не значениями и смыслами, а неким континуумом рационально необосновываемых чувственных восприятий, реакций «тела» на материальные воздействия мира, на его пространственные репрезентации. Несомненно, что принципиально важной в теоретических построениях Гумбрехта является связь размышлений о «присутствии» – его фундаментальной идеи – с философией М. Хайдеггера [29]. О самом «производстве присутствия» профессор Стэнфордского университета говорит, что именно оно было предметом внимания в четырех его разнообразных по тематике и характеру письма книгах: [35-38] [\* 1]. Добавим, что в наиболее поздней (2012 г.) из изданных им монографий [34], с моей точки зрения, с помощью других слов и понятий, акцентируя несколько иные аспекты, ученый опять, на другом витке своей интеллектуальной траектории, возвращается к ситуации «присутствия». Здесь вновь на материале искусства, прежде всего литературы, философии, но также в некоторых случаях и изобразительного искусства, он говорит о едва уловимом, очень слабо или вовсе не семантизируемом пространстве произведения. Речь идет о его «атмосфере», «настроении», «Stimmung» (понятии из немецкого языка, которое, по мнению исследователя, очень много теряет при переводе) [20; 7; 34; 33]. Но каковы бы ни были нюансы смысловой конкретизации этого понятия, совершенно очевидна его генетическая связь с феноменом «присутствия».

Помимо постоянного чтения лекций и ведения семинаров в вузах, как методолог гуманитарного познания Гумбрехт организовал, начиная с 60-х гг. прошлого столетия серию крупных научных коллоквиумов, в частности в Дубровнике, посвященных различным аспектам того, что сегодня в самом широком смысле относят к сфере проявления чувственного или эстетического. Продумывание происходящего дало обильную почву для развития идей философии «присутствия» [39; 36]. Материалы коллоквиумов издавались и переиздавались под редакцией самого Гумбрехта и его единомышленников [42; 41]. Дополнения и добавления, в частности в виде дописываемых послесловий, свидетельствуют о не утраченной актуальности рассматриваемой проблематики и постоянных попытках ее нового осмысления [\* 2]. Эти труды дают представления об интеллектуальном ландшафте, в котором зарождались и обсуждались идеи о материальных условиях восприятия эстетических феноменов, в том числе в аспекте формирования их смыслов и значений. В то же время они позволяют увидеть широту и объемность предметного поля гумбрехтовских исследований, которые в целом справедливо определить как разноаспектное и многомерное изучение феномена «присутствия» в истории и культуре [\* 3] [2-21, 33-42].

В контексте этого мыслительного блока уместно говорить и собственно о «Cultural Studies», которым близки и созвучны разнообразные социокультурные расширения методологического горизонта, что определяет, и сходство их интересов с интенциями Гумбрехта (особенно на этапе выработки его собственной позиции), и одновременно размежевание с этим направлением, акцентируемое в последние годы [2; 5; 8; 19].

Идеи Х. У. Гумбрехта в последние 10-15 лет вызвали значительный интерес и внимание в странах Восточной Европы, в России и Украине. В России издательством «Новое литературное обозрение» переведены на русский язык книги и статьи профессора Стэнфордского университета [\* 4], известны и доступны видеозаписи его доклада в Москве на Банных чтениях и лекции, прочитанной во время визита в Украину (Харьков, 2011) [12]. Внимательно, причем преимущественно критическому, анализу была подвергнута первая из переведенных на русский язык книга Х. У. Гумбрехта «В 1926 году: На острие времени» («In 1926. Living at the edge of time») [35; 3] И. П. Смирновым [26], ныне проживающим в Констанце, городе, с которым была тесно связана научная биография Гумбрехта. В то же время одной из обстоятельных, хотя и прямо противоположной вышеуказанной по общему тону и оценке, современных рефлексий идей ученого является статья харьковского философа А. С. Филоненко, модератора встречи с Х. У. Гумбрехтом в Украине в 2011 году, рассмотревшего концепцию последнего в проекциях философии науки, постсоветской культурологии и современной богословской мысли. Украинский исследователь увидел в этих



сопоставлениях глубокие параллели и сближения, позволившие ему сделать вывод о мыслительном схватывании и фиксации Х. У. Гумбрехтом новой культурной парадигмы [27].

Исследования обсуждаемого немецко-американского профессора в целом, и как таковая его концепция «производства присутствия», вызывают широкий интерес в современном научном мире, его труды активно переводятся и переиздаются; высокий индекс цитируемости свидетельствует о плодотворности авторской мысли для дальнейшего развития современной гуманитаристики [\* 5]. Рассмотрение гумбрехтовской теоретической модели в применении к анализу изобразительного искусства, и в частности к живописи, пока не являлось предметом специального глубокого изучения. В этой связи несомненную ценность представляют, хотя и фрагментарно представленные, собственные замечания, наблюдения, обобщения, которые встречаются у самого автора концепции «производства присутствия», обнаруживающиеся при ее объяснении [11; 12; 19; 33; 39; 35]. Вслед за А. С. Филоненко отметим определенное созвучие идей Гумбрехта о «присутствии» и размышлений самого харьковского философа и культуролога о тенденциях в современном искусстве и культуре в целом, определяемые в терминах «новой культурной чувствительности» [27; 28]. Несомненно, что эта тема требует для своего осмысления значительных разработок, поэтому приводимые ниже размышления претендуют лишь на обозначение некоторых первых шагов к ее научному освоению, обещающему быть весьма актуальным и перспективным.

Эстетика производства присутствия Ханса Ульриха Гумбрехта, изложенная им наиболее обстоятельно в книге «Production of Presence: what meaning cannot convey» [39], (русский перевод «Производство присутствия: чего не может передать значение» [15] был осуществлен в 2006 году, через два года после издания монографии на английском языке), несомненно, является сегодня одной из наиболее интересных, важных и в значительной мере революционных эстетических теорий. Теория Гумбрехта исходит из того, что эстетические феномены не могут и не должны сводиться исключительно к своему смысловому значению, семантической интерпретации. Те компоненты эстетических явлений, которые элиминируются интерпретацией, т.е. истолкованием, проговариванием компонентов значения, имеют не меньшую эстетическую ценность, составляя существенную часть наших эстетических переживаний. Компоненты, выпадающие из описания эстетического опыта при «интерпретационном» («герменевтическом») подходе, Гумбрехт объединяет понятием «присутствие». Оно характеризуется ученым как «материальный», чувственный фактор нашего восприятия и сопрягается с понятиями «вещь», «тело», «субстанция», «осязание», «пространство» в противовес «значению» и другим «метафизическим» конструктам. Компоненты произведения, не возводимые непосредственно к значению, можно было бы определить как асемантические. По мнению ученого, ни одна из двух сторон восприятия эстетического явления – ни сторона значения, ни сторона присутствия – не может игнорироваться и нивелироваться при его изучении. Только совокупное воздействие на человека, как значения, так и присутствия способно привести к возникновению подлинного эстетического эффекта, глубокого эстетического переживания. Эффект взаимодействия этих двух сторон эстетического явления оказывается не столько суммарным, когда материально-телесная, чувственная сторона восприятия полностью подчинена смысловой и направлена исключительно на ее усиление, сколько стереоскопическим, взаимодополнительным [10; 11; 12; 36; 13; 14; 39; 15]. Этот момент в концепции Гумбрехта является принципиальным и ключевым, поскольку в различных моделях структурно-семиотического, феноменологического, герменевтического подходов связь между содержательными и формальными компонентами постулируется как прямая, или «прямопропорциональная», а если компоненты формы не являются выражением смыслового мотива, то они опускаются за скобки интерпретации. (В отношении толкования литературы эту жесткую связь между формой и содержанием автор определяет как «теорию поэтической сверхдетерминации» [11].) У Гумбрехта общее эстетическое впечатление содержит в качестве неустраняемой составляющей недоговоренность, точнее непроговариваемость, неизъяснимость словами, которая своей исходной и неустраняемой инаковостью по отношению к моментам значения создает событие художественного произведения, определяет его бытийственную полноту.

То есть следует говорить о двух существенных моментах. Во-первых, материальная сторона произведения не может быть в принципе адекватно «переведена» на язык слов, она неизбежно сохраняет своё «иносказание». Во-вторых, полнота раскрывается в антропологическом модусе. Событие произведения «здесь и сейчас» определяет индивидуально чувствующий и думающий человек. Именно он сопрягает в своем восприятии моменты «значения» и то, что относится к несемантизируемым (или очень вариативно наделяемым смысловой нагруженностью) аспектам формы. Мы переживаем обе стороны эстетического феномена по-разному, параллельно и еще точнее, по словам самого Гумбрехта, колебательно, по принципу «осцилляции» [12], благодаря чему и образуется объемный, рельефный и экзистенциально значимый эффект, полностью захватывающий все наше существо, как эмоционально-чувственно, так и интеллектуально. Иначе говоря, эстетические явления, согласно эстетике производства присутствия, это такие культурные механизмы, которые производят не только смыслы, но и присутствие, т.е. переживание настоящего момента существования здесь и сейчас. Более того, эти механизмы способны производить глубокие и значимые смыслы именно в той мере, в которой они способны производить присутствие.

Эстетика Гумбрехта обещает возможность прояснения многих методологических неувязок и пробелов, которые существуют в сложившемся научном видении искусства, в стремлении его более адекватного понимания. Попытаемся применить идеи Гумбрехта к изучению живописи, выявляя, что же добавляет и раскрывает «оптика» такого взгляда.

Первое, о чем фактически не говорят практики, направленные на семантическое истолкование, это такой элемент художественной формы, как живописная фактура. Несомненно, что помимо традиционно описываемых и изучаемых эстетикой визуально-оптических характеристик, фактура играет отнюдь не меньшую роль в нашем восприятии оригинального произведения. Это те тактильные, осязательные свойства, которые напрочь снимаются в репродуцировании, и в то же время являются в живописи максимально выраженной «присутственной» характеристикой, позволяющей наиболее непосредственно ощутить «вещность», пространственность произведения. Фактура живописного произведения нерасторжимо связана с его поверхностью, с субстанциями полотна, красок, кистей, мастихина, т.е. всех тех предметов, в материальном взаимодействии которых рождается законченный эстетический объект. Фактура художественного произведения не поддается интерпретации и не передается при техническом воспроизведении, и, тем не менее, без ее восприятия невозможно полноценное, аутентичное эстетическое переживание живописи. Знатоку и ценителю искусства фактура произведения способна сказать о многом: о характере и темпераменте художника, об эмоциональных и технических особенностях творческого процесса, которые в совокупности (совместно с семантическими компонентами) и создают особость, уникальную бытийственную наполненность этой художественной «вещи». Фактура являет нам предельную конкретность пространственно-временного момента создания произведения. Сюжетную сторону картины художник может повторить, он может ее развить, сделать авторское повторение – реплику, но он в принципе не способен воспроизвести в точности те мазки, их точную последовательность и силу удара, все нюансы нанесения краски на холст, которыми создается полотно.

Во многом в такой же степени можно говорить о живописном цвете. Выдающийся одесский живописец Юрий Егоров говорил в таких случаях о «ткани» произведения, отделяя таким образом искусство живописи от ситуации иллюстраций идей на полотне. В понятие ткань входила и фактура произведения – характер мазка, его живое трепетание, неукоснительное присутствие на холсте, и сложный цвет, рождающийся в соединении красок здесь и сейчас, непроговариваемым и невыговариваемым вербально образом возникающий на работе. И это также в большинстве случаев невозможно адекватно воссоздать на репродукции. Живописи это касается в большей степени, чем графики. Поскольку переход из одной изобразительной системы в другую в этом случае связан с изменением большего количества материальных составляющих. То есть, в пределе полноценную живопись принципиально невозможно передать в репродукции, поскольку последняя неизбежно искажает оригинал. При этом мы, люди по преимуществу эпохи и культуры «значения», не только пренебрегаем этим фактом, но фактически совершенно забываем о нем, идентифицируя само произведение с его искаженной копией. Мы не стремимся увидеть подлинник, вполне удовлетворяясь суррогатом,

который предлагает репродуцирование или, что сегодня еще более актуально, электронное воспроизведение в Интернете. Мы разучаемся видеть, чувствовать, воспринимать саму живопись, довольствуясь ее упрощенными подменами. Причем, современная цифровая печать способна, казалось бы, очень точно воссоздать цветопередачу, а современные способы репродуцирования сегодня активно эксплуатируют соединение высокоцифровой печати и холста (имитируя в копии и реальную цветопередачу, и основу подлинника). Тем не менее, нюансы живописного колорита и особенности фактуры даже самые совершенные технические средства воспроизвести не в состоянии, не говоря уже о продукции массового тиражирования.

Фатальность этих замещений очень остро, еще в первой трети прошлого столетия, почувствовал немецко-еврейский философ и писатель Вальтер Беньямин. В своем эссе «Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости» [1] он говорил о том, что в свое время в масштабах общекультурных изменений культовая ценность сакральных предметов трансформировалась в аутентичность художественного произведения. Но в этом случае оригинальное произведение заключало в себе и сохраняло подлинность и уникальную духовно-энергетическую «ауру». С того же момента, когда произведения стали копироваться и репродуцироваться, начиная с типографских копий, человечество пошло по пути распыления этой «ауры», растворения целостности подлинника в повторениях и, соответственно, постепенной утраты искусства, его бытийственной сути. Сегодня мы живем в эпоху информационного переизбытка и дефицита подлинных переживаний, причем не только эстетических. Отсюда наши равнодушие и эстетическая «спячка», у нас создается самонадеянно-обманчивое впечатление, будто мы все уже видели, слышали, знаем. С этим, конечно, связано культивируемое в «актуальном искусстве» настоятельное желание всеми силами и любыми способами, включая самые примитивные и низменные, взбудоражить зрителя, встряхнуть его и избавить от этой тотальной апатии. При этом и в искусстве новые художники, уже устав от концептуального засилья или ставшего пресно невыразительным постмодернистского иронического самоповторения, нередко обращаются к практике «чувственного» искусства, связанного с образностью, фигуративностью и/или особым вниманием к параметру фактуры.

Погруженность в мир симулякров проявляется в нашем сегодняшнем существовании на уровне культурной константы. Подмены возникают даже там, где, казалось бы, сосредоточен оплот подлинности и вещиности, например, в такой институции, как музей. Недавно мне довелось побывать в одном европейском музее небольшого, но, вне сомнений, значимого в культурно-историческом отношении города (отмеченного в качестве всемирного памятника ЮНЕСКО) Чески Крумлов. Здесь находится музей известного европейского художника Эгона Шиле, мать которого родилась в местных окрестностях, и где он некоторое время жил сам, воссоздавая на своих полотнах городские и природные ландшафты (Центр Шиле в Ческом Крумлове [32]). В пространстве музея представлены биографические стенды и витрины с подлинниками некоторых документов, небольшие залы с оригиналами графики и зал, где представлены репродукции (!) живописных пейзажей художника. Последние, несомненно, несут определенную информацию, представление о подлинных холстах. Но они не заключают в себе жизнь, единственность и неповторимость, хрупкую мимолетность и уязвимость бытия, представленного в своей кульминационной точке воспроизведения, Dasein сотворенного здесь и сейчас.

Характерно, что этимологически слово живопись восходит к понятию «живо писать» или «писать жизнь». То есть живопись, по сравнению с другими изобразительными видами искусства, по определению предназначена для максимального улавливания жизни, бытия в его полноте, а не в редукциях сознательной рефлексии, для которой в большей степени предназначены рисуночная графика и скульптура. Цвет, пятно, фактура – менее «рассудочны» по своему *modus vivendi*, по природе и характеру возникновения в действе художественного акта. Композиция или рисуночно-графическая основа произведения продумывается, нередко ищется весьма продолжительное время, но решается она – осуществляется, наполняется плотью краски – в большей степени интуитивно, спонтанно, неосознанно. Поэтому так очевидны ее утраты, нередко фактическое нивелирование в процессе репродуцирования.

Эстетика производства присутствия не только выделяет и подчеркивает момент присутствия в качестве неотъемлемой составляющей эстетического явления, но и призывает

уделять этому моменту особенное внимание, в виду того, что он был вытеснен на периферию исследовательского интереса сложившейся эстетической традицией.

Эстетика производства присутствия, несомненно, оказывается привязанной к той историко-культурной ситуации, к тому, выражаясь бахтинским языком, хронотопу, внутри которого мы существуем в последние десятилетия. Актуальной культурной ситуации свойственно особое понимание и переживание пространства-времени, особая организация пространственно-временной структуры. Как отмечает сам Х. У. Гумбрехт, современный хронотоп существенно отличается от хронотопа, переживаемого картезианским мыслящим субъектом. Для картезианского субъекта настоящее сводится лишь к переходу от опыта, накопленного прошлым, к разворачивающимся перспективам будущего. Но для нас будущее перестало быть завораживающе-привлекательным и приобрело пугающие, отталкивающие черты. В силу этого мы более не стремимся совершить поспешный переход к настораживающему нас будущему, а наоборот пытаемся задержать, продлить настоящее, расширить его плацдарм, отвоевывая его у будущего, делая настоящее все более протяженным и замедленным. И живопись в полноте своей самореализации в этом смысле предлагает нам один из самых ценных эстетических опытов. Она дает возможность максимально насыщенного переживания, что настоятельно обращает нас к осознанию ее оригинальной эстетической ценности и необходимости с ее помощью осуществления нашего собственного «производства присутствия».

Таким образом, краткие *выводы* из приведенных размышлений могут быть сведены к следующему. Искусство живописи может и должно быть осмыслено как одна из важнейших форм «производства присутствия», как одна из культурных форм-альтернатив, позволяющая ощутить бытийственную составляющую человеческого существования, вернуть ему ощущение и переживание подлинного, в противовес тенденциям тотальной иллюзорности и упрощенной суррогатности современной массовой культуры. Эстетическая теория Х. У. Гумбрехта позволяет увидеть и объяснить существенные лакуны нашего понимания/непонимания искусства и самоосознания современного человека в культуре в целом.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. За исключением одной, первой по выпуску и наиболее филологической по содержанию [37], остальные три переведены на русский язык [3; 13; 15] и одна – на украинский [14].

\* 2. Помимо упомянутых выше источников, сюда можно также отнести Gumbrecht H. U. *Aesthetic Experience in Everyday Worlds: Reclaiming an Unredeemed Utopian Motif* [33], Hans Ulrich Gumbrecht; Robert Pogue Harrison; Michael R. Hendrickson; Robert B. Laughlin. *What Is Life? The Intellectual Pertinence of Erwin Schrödinger* [40]; *Streams of Cultural Capital* [44] и др.

\* 3. Одновременно отметим неразрывность интеллектуальных интуиций Х. У. Гумбрехта, с одной стороны, радикально расширяющих диапазон эстетических феноменов, а с другой, сосредоточенных на выявлении собственно эстетического начала, сопрягаемого, прежде всего, с понятиями «производства присутствия» и «переживания». Здесь к называвшимся ранее источникам следует добавить остальные статьи и интервью Х. У. Гумбрехта из приведенного списка литературы: [2, 4-9, 16-21, 33, 38].

\* 4. См. преобладающую часть списка литературы на русском языке к данной статье, который мог бы быть еще дополнен рядом не указанных в нем публикаций, в том числе Гумбрехт Х. У. *Дороги романа* // НЛЮ. – 2004. – № 70; Гумбрехт Х. У. *Диктабланда: Эпоха Франсиско Франко и ее место в испанской истории* // НЛЮ. – 2009. – № 100 и др.

\* 5. Кроме указанных аналитических рассмотрений гумбрехтовской методологии И. П. Смирновым [26] и шире философии А. С. Филоненко [27], укажем лишь несколько позиций из большого числа исследований, в которых идеи ученого служат продуктивной отправной точкой для дальнейших собственных импликаций авторов, например, у М. А. Гусаковского [22], И. В. Минакова [24], В. В. Савченко [25], М. Saler [43], J. Nelson Bradley [45] и мн. др.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости: [электронный ресурс] / Вальтер Беньямин; [пер. с нем. С. Ромашко]. – Режим доступа: [http://www.chaskor.ru/article/proizvedenie\\_iskusstva\\_v\\_epohu\\_ego\\_tehnicheskoj\\_vosproizvodimosti\\_18738](http://www.chaskor.ru/article/proizvedenie_iskusstva_v_epohu_ego_tehnicheskoj_vosproizvodimosti_18738).
2. Гумбрехт Х. У. Братъ на себя риск (вместо становления «научным»): [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт // Дина Гусейнова, Татьяна Венедиктова, Марк Липовецкий, Сергей Зенкин, Александр Эткинд, Виктор Живов, Константин Богданов, Марина Могильнер, Брюс Грант, Ханс-Ульрих Гумбрехт. Десять отзывов на статью Кевина Платта / [пер. с англ. К. В. Бандуровского] // «Новое литературное обозрение», 2010. – № 106. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2010/106/gu5.html>.
3. Гумбрехт Х. У. В 1926 году: На острие времени / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. с англ. Е. Канищевой]. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 568 с.
4. Гумбрехт Х. У. Есть и должно ли быть сегодня что-то устойчивое в «национальной принадлежности»? [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. с англ. Андрея Захарова] // Неприкосновенный запас. – 2009. – №4 (66). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2009/4/gu2.html>.
5. Гумбрехт Х. У. Должны ли гуманитарные науки быть научными? [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. с нем. М. Сокольской] // Неприкосновенный запас. – 2004. – №3 (35). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2004/35/gum13.html>.
6. Гумбрехт Х. У. Как «антропологический поворот» может затронуть гуманитарные науки: [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. с англ. А. Маркова]. – М.: Новое литературное обозрение, 2012. – № 114. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2012/114/g3-pr.html>.
7. Гумбрехт Х. У. Как (если вообще) возможно обнаружить то, что остаётся латентным, в текстах? [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. с англ. Л. Я. Лозовой, Ю. В. Скубицкой] // Койнония. Вестник ХНУ им. В. Н. Каразина. – 2010. – № 904. – С. 49-74. – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/vsник-harkvskogo-naconalnogo-unversitetu-men-vn-ka/vsник-harkvskogo-naconalnogo-unversitetu-904/12067-kak-esli-voobsche-vozmozhno-obnaruzhit-to-chto-ostaetsya-latentnym-v-tekstah.html>.
8. Гумбрехт Х. У. Ледяные объятия «научности», или Почему гуманитарным наукам предпочтительнее быть «Humanities and Arts»: [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. с англ. Е. Канищевой]. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – № 81. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/81/gu1.html>.
9. Гумбрехт Х. У. Начала науки о литературе... и ее конец? [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. с англ. Е. Канищевой] // Новое литературное обозрение, 2003. – № 59. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2003/59/gum.html>.
10. Гумбрехт Х. У. От эдиповой герменевтики – к философии присутствия: [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт // Новое литературное обозрение, 2005. – № 75. – С. 34-43. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2005/75/gu3.html>.
11. Гумбрехт Х. У. Присутствие в языке или присутствие, достигаемое вопреки языку? [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт // Койнония. Вісник Харківського університету ім. В. Н. Каразіна. – 2010. – № 904. – С. 75-88. – Режим доступа: <http://clement.kiev.ua/ru/node/370>.
12. Гумбрехт Х. У. Присутствие и атмосфера в повседневной эстетике: [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт. – 2011. – Режим доступа: <http://koinonia-project.blogspot.com/2011/06/blog-post.html>.
13. Гумбрехт Х. У. Похвала красоте спорта / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. с англ. В. Фещенко]. – М.: Новое литературное обозрение, 2009. – 176 с.
14. Гумбрехт Г. У. Похвала спортивній красі / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. з англ. Марії Бистрицької]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2012. – 216 с.
15. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. с англ. С. Зенкина]. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.

16. Гумбрехт Х. У. Размышления о роении: [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт // Неприкосновенный запас. – 2008. – № 3 (59). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2008/3/gu2.html>.
17. Гумбрехт Х. У. «Современная история» в настоящем меняющегося хронотопа: [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. с англ. Е. Канищевой] // Новое литературное обозрение, 2007. – № 83. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2007/83/gu5.html>.
18. Гумбрехт Х. У. Три загадки моды: [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. с англ. О. Литвиновой] // Теория моды: одежда, тело, культура. – 2006. – № 1. – С. 16-26. – Режим доступа: <http://alexmedwedev.blog.ru/88454387.html>.
19. Гумбрехт Х. У. Форма насилия. Похвальное слово красоте спорта: [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. с англ. Е. Канищевой] // Неприкосновенный запас. – 2004. – №3 (35). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2004/35/gu20.html>.
20. Гумбрехт Х. У. Чтение для «настроения»? Об онтологии литературы сегодня: [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт; [пер. с англ. Н. Мовниной] // Новое литературное обозрение. – 2008. – № 6 (94). – С. 22-28. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/94/gu2.html>.
21. Гумбрехт Х. У.: «Я люблю делать неожиданные вещи»: [электронный ресурс] / Ханс Ульрих Гумбрехт; [Беседа с К. Мильчиным] // Книжное обозрение. – 2006. – Режим доступа: <http://1001.ru/arc/knigoboz/issue78/>.
22. Гусаковский М. А. Образование как производство присутствия // Политики субъективации в университете: образовательное событие: [сб. науч. тр.] / [под редакцией Д. Ю. Короля и М. А. Гусаковского]. – Минск: Изд. центр БГУ, 2008. – С. 69-83.
23. Маков П.: «Если Вам не страшно – не стоит туда идти»: [электронный ресурс] / Павел Маков; [интервью с А. Баздыревой] // Art Ukraine. – 2012. – № 5 (29-30). – Режим доступа: <http://www.artukraine.com.ua/articles/991.html>.
24. Минаков И. В. Эко и Гумбрехт: чем заканчивается (всякий) постмодернизм или от наивного к серьезному и обратно: [электронный ресурс] / Игорь Минаков // Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. – Серія «Філософія. Філософські перипетії». – 2011. – № 984. – С. 49-74. – Режим доступа: [http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&ved=0CEsQFjAC&url=http%3A%2F%2Fwww.nbuv.gov.ua%2Fportal%2Fnatural%2Fvkhnu%2FFp%2F2011\\_984%2F7\\_Minak.pdf&ei=29j1UKDxJMTZsgacq4DwBQ&usg=AFQjCNFchWf10CfbFTtRpRWQ\\_NvGrF6iQ&bvm=bv.41018144,d.Yms](http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=3&cad=rja&ved=0CEsQFjAC&url=http%3A%2F%2Fwww.nbuv.gov.ua%2Fportal%2Fnatural%2Fvkhnu%2FFp%2F2011_984%2F7_Minak.pdf&ei=29j1UKDxJMTZsgacq4DwBQ&usg=AFQjCNFchWf10CfbFTtRpRWQ_NvGrF6iQ&bvm=bv.41018144,d.Yms).
25. Савченко В. В. Живопись и эстетика «производства присутствия» / Вера Владимировна Савченко // Посвящения Марату: [сб. науч. ст.] / [под редакцией Л. Н. Богатой и С. М. Повторевой]. – Одесса: Печатный дом, 2012. – С. 92-99.
26. Смирнов И. П. Ханс Ульрих Гумбрехт. В 1926: На острие времени. Рец. на книгу «Х. У. Гумбрехт. В 1926: На острие времени»: [электронный ресурс] / И. П. Смирнов // Критическая масса. – 2006. – № 1. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/km/2006/1/smi25.html>.
27. Филоненко А. «Производство присутствия» и новая культурная чувствительность: «нескромное предложение» Ханса Ульриха Гумбрехта и его академические расширения: [электронный ресурс] / Александр Семенович Филоненко // Койнония. Вестник ХНУ им. В. Н. Каразіна. – 2010. – № 904. – С. 49-74. – Режим доступа: <http://www.intelros.ru/readroom/vsник-harkvskogo-naconalnogo-unversitetu-men-vn-ka/vsник-harkvskogo-naconalnogo-unversitetu-904>.
28. Филоненко А. Утопия Макова: [электронный ресурс] / Александр Семенович Филоненко // Павел Маков. Утопія. Хроніки 1992-2005. – Харьков, Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. – С. 170-171.
29. Хайдеггер М. Исток художественного творения / Мартин Хайдеггер [пер. с нем. А. В. Михайлова] // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. – М.: Гнозис, 1993. – С. 50-116.
30. Яусс Х. Р. История литературы как провокация: [электронный ресурс] / Х. Р. Яусс. – Режим доступа: <http://www.big-library.info/?act=books&autor=14437>.

31. Яусс Х. Р. К проблеме диалогического понимания: [электронный ресурс] / Х. Р. Яусс; [пер. с нем. Е. А. Богатыревой] // Вопросы философии. – 1994. – № 12. – С. 97-106. – Режим доступа: [http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article\\_full.php?aid=1228](http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=1228).
32. Egon Schiele Art Centrum Český Crumlov, 2012: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.schieleartcentrum.cz/>.
33. Gumbrecht H. U. Aesthetic Experience in Everyday Worlds: Reclaiming an Unredeemed Utopian Motif: [электронный ресурс] / Hans Ulrich Gumbrecht // New Literary History. – Vol. 37. – Number 2. – Spring 2006. – P. 299-318. – Режим доступа: [http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/new\\_literary\\_history/v037/37.2gumbrecht.html](http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/new_literary_history/v037/37.2gumbrecht.html).
34. Gumbrecht H. Atmosphere, Mood, Stimmung: On a Hidden Potential of Literature: [электронный ресурс] / Hans Ulrich Gumbrecht; [translated by Eric Butler]. – 2012. – 140 p. – Режим доступа: <http://books.google.com.ua/books?id=y03dkyI7HeQC>.
35. Gumbrecht H. U. In 1926. Living at the edge of time: [электронный ресурс] / Hans Ulrich Gumbrecht. – Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1997. – 507 p. – Режим доступа: <http://books.google.com.ua/books?id=xCENRue3idwC>.
36. Gumbrecht H. U. In Praise of Athletic Beauty / Hans Ulrich Gumbrecht. – Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006. – 263 p.
37. Gumbrecht H. U. Making Sense in Life and Literature. Minneapolis, 1992. – 368 p. [электронный ресурс] / Hans Ulrich Gumbrecht. – Режим доступа: <http://books.google.com.ua/books?id=JXzsmz9rSyMC>.
38. Gumbrecht H. U. The Powers of Philology: Dynamics of Textual Scholarship. – Urbana; Chicago; University of Illinois Press, 2003. – 104 p. [электронный ресурс] / Hans Ulrich Gumbrecht. – Режим доступа: <http://books.google.com.ua/books?id=Z2rdiQKU1ZYC>
39. Gumbrecht H. U. Production of Presence: what meaning cannot convey: [электронный ресурс] / Hans Ulrich Gumbrecht. – Stanford, California: Stanford University Press, 2004. – 200 p. – Режим доступа: <http://ua.bookfi.org/book/1073294>.
40. Gumbrecht H. U. What Is Life? The Intellectual Pertinence of Erwin Schrödinger: [электронный ресурс] / Hans Ulrich Gumbrecht; Robert Pogue Harrison; Michael R. Hendrickson; Robert B. Laughlin. – 2011. – 160 p. – Режим доступа: <https://www.waterstones.com/waterstonesweb/advancedSearch.do?buttonClicked=1&author=Hans%20Gumbrecht>.
41. Mapping Benjamin: The Work of Art in the Digital Age: [электронный ресурс] / [ed. by Hans Ulrich Gumbrecht und Michael Marrinan]. – Stanford, 2003. – Режим доступа: <http://books.google.com.ua/books?id=zGu3jAHbAZIC>.
42. Materialities of Communication: [электронный ресурс] / [ed. by Hans Ulrich Gumbrecht, K. Ludwig Pfeiffer]. – Stanford, 1988. – 447 p. – Режим доступа: <http://books.google.com.ua/books?id=WDmrAAAIAAJ>.
43. Saler M. Modernity and Enchantment: A Historiographic Review: [электронный ресурс] / M. Saler // The American Historical Review. – June 2006. – Vol. 111. – No. 3. – Режим доступа: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/ahr.111.3.692>.
44. Streams of Cultural Capital: [электронный ресурс] / [ed. by David Palumbo-Liu, Hans Gumbrecht]. – 1997. – Режим доступа: <http://books.google.com.ua/books?id=fjKhAAAIAAJ>.
45. Nelson Bradley J. The Persistence of Presence: Emblem and Ritual in Baroque Spain: [электронный ресурс] / J. Nelson Bradley. – Toronto: University of Toronto Press, 2010. – 288 p. – Режим доступа: <http://www.jstor.org/stable/10.1086/660424>.

УДК 111.85.7.01.78.01

Рябинина Е. В.

Национальный университет гражданской защиты Украины (г. Харьков)

### ОБИТАЕМО ЛИ МУЗЫКАЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО?

В статье поднимается проблема пространства как категории философии музыки. Показаны дискуссионный характер и междисциплинарный масштаб данной проблемы, а также ограниченность лингвосемиотических аббераций в понимании музыкального пространства; тогда как оно является уникальной формой, в которой сущностные характеристики пространства в принципе эстетически доступны. Очерчен подход, позволяющий переосмыслить опыт интерпретации пространственно-временных отношений в музыке.

**Ключевые слова:** музыкально-символический континуум, музыкальное пространство, эстетическое бытие музыки, музыкальный знак.

У статті піднімається проблема простору як категорії філософії музики. Показано дискусійний характер і міждисциплінарний масштаб цієї проблеми, а також обмеженість лінгвосеміотичних аберацій у розумінні музичного простору; тоді як він є унікальною формою, в якій сутнісні характеристики простору в принципі естетично доступні. Окреслено підхід, що дозволяє переосмислити досвід інтерпретації просторово-часових відношень у музиці.

**Ключові слова:** музично-символічний континуум, музичний простір, естетичне буття музики, музичний знак.

In the article the problem of music space as a category of philosophy of music rises. Debatable character and interdisciplinary scale of this problem and also limitation of lingual-semiotic aberrations in understanding of musical space are shown; whereas the musical space is a unique form in which intrinsic characteristics of space in principle are esthetically available. The approach, allowing to rethink existing experience of interpretation of the existential relations in music is outlined.

**Keywords:** musical and symbolical continuum, musical space, esthetic life of music, musical sign.

*Актуальность* статьи обусловлена потребностью современного знания в постижении пространства. Опыт *разработки проблемы* в эстетике музыки и теоретическом музыкознании, неоднородный и дискуссионный, нуждается как в упорядочении (при отдельных попытках классификации сложившихся подходов [2]), – так и в философско-эстетическом переосмыслении; в чем и состоит *новизна данной статьи*. *Цель работы* – анализ онтологических особенностей пространства в музыке.

... Колокола, мысленно подвешенные в колоннаде собора св. Петра в Риме, или квакающие в Сан-Марко лягушки, – не принципиально, если речь идет об установлении различий пространства музыкального и физического. В очерке «Музыкальное пространство и его обитатели» С. Бейст (Beust) ставит своей целью показать, как в музыке преобразуются реальные характеристики пространства, понимаемого в данном случае как взаимное расположение тел.

Специфику музыки автор усматривает в создании ее выразительными средствами (фактура, метроритм, гармония, тембр) аналога воспринимаемого реального континуума и анализирует эти средства в связи с производимыми эффектами. Для слушателей, а нередко и для исполнителей, музыки такая «технология» остается не выявленной. Но музыка воссоздает не собственно предметную среду, а взаимосвязь моментов экспрессии, маркеров движений и состояний, – волений (*wills*), обеспечивающую, по С. Бейсту, интегральный эффект восприятия реального мира [6].

Таким образом, отличие музыкального пространства от физического имеет двойной формат. Во-первых, речь идет о переводе воспринимающим сознанием звуковых качеств – в образные; во-вторых, – о целостном образе (мира). В первом отношении мы имеем дело со свойством художественного языка порождать «перцептивный фиктум» (Э. Гуссерль). Эффекты сгущений и разрежений, сплошность или структурность, в силу которых трактовку пространства связывают с явлениями «картинности», принадлежат в музыке к подобному



уровню явлений. С. Бейст отмечает, что и свойства реального континуума, и движение вверх-вниз имитируются музыкой за счет регистров и тембров, исполнители же чаще не движутся. Более того, их перемещение, как показал проделанный автором мысленный опыт, не дает такого эффекта движения.

Во втором отношении, в аспекте качества символизации, посредством которой переживание звуков восходит к образу мира, позиция автора, как нам представляется, не достигает сущности пространства. На первый взгляд, мысль Стефана Бейста, поднимая ассоциативные механизмы восприятия, прежде всего, высоты и тембра звука, как «мужских» или «женских» голосов, и действительно создавая картину множества взаимодействующих «волений» (к движению) – «обитателей» музыкального пространства, – очерчивает его специфику. Ведь такая картина достаточно типична. Ключевым образом в ней является движение. Каждый момент, данный в «повороте переживания» (Э. Гуссерль) сознания и тем самым выделенный в некое «теперь», содержит, следовательно, изменения, движение, переводимое в пространственный план «феноменального тела» (М. Мерло-Понти), – и оформляется взаимодействием процессуальных характеристик и эффекта объемности. Механизмы действия этого фактора пространства – и поворот переживания, и перевод слышимого звукосочетания из темпорального в образно-пространственный план, и само восприятие этого звучания как музыкального, предполагающее внутреннюю коммуникацию, – показывают, что оно существует эстетически; но и что, при этом, такое эстетическое бытие музыкального пространства опосредствуется. Оно требует посредников для поддержания акта эстетического. Впечатление объема, задаваемое кинестетическими ассоциациями, дополняется в данном отношении фактурными и тембровыми средствами, аккордикой, ритмом (не в последнюю очередь). Вполне естественно, что теоретики приходят к мысли о сюжетности развертывания музыкального целого [3]. Поэтому и у С. Бейста мы как будто обретаем «разгадку» пространства музыки и его персонажей. Весьма реалистична его концепция и в том отношении, что она учитывает обобщенность ассоциируемых с музыкой (которую Б. В. Асафьев не случайно называет «искусством интонируемого смысла») человеческих образов. Они, иногда смутные, то размытые и почти слитные, то отчетливо-характерные, – не обязательно знакомые нам люди, их жесты и голоса. Искусству присуща типизация. И если, например, в «Приключениях» Д. Лигети на первом плане чувственно-конкретный образный ряд, то в оратории А. Онегера «Жанна д'Арк на костре» детские голоса в последнем разделе 11 части связываются с образом ангельского хора (впечатление усиливает звучание песни соловья). То есть музыкальное, и вообще художественное, пространство, «населенное» неисчислимыми живыми сущностями, близко к мифологическому не только в силу стихийного пантеизма, который в определенной степени свойственен данному типу мышления; но в силу самой своей эстетической безусловности, единства переживания и понимания, благодаря которому художественный знак является не удвоением реальности, а ее носителем. Яркий пример такого рода – метафора Андрея Белого о «мировом мышлении»: «танец духовных существ с воздушной струей во рту». Само словоупотребление «духовных» в данном случае отсылает к особому чувственному истоку эстетизации бытия. То есть музыкальное пространство – эстетически переживаемое и мыслимое, по определению, – опосредуется на эмоционально-смысловом уровне некими персонифицированными событиями.

Характерны представление о полиморфизме пространства и решение апории материального и идеального в неомифологическом духе, за которыми стоят реминисценции раннегреческой натурфилософии. Но отличие научного постижения мира, не предполагающего перевода символа бесконечности в величину актуального опыта, от искусства, – очевидно. Искусство не вторит естественнонаучному познанию законов природы, не ищет их за фактами сознания, а говорит такими фактами – то есть интуициями мироздания; где эстетическое предстает в своем исконном облике духовных чувствований, составляющих основание мимесиса. Музыкальное пространство не есть, как отсюда очевидно, пространство-картина, – будь то даже картина мироздания или хора ангелов. Картина – это «маяк», влекущий эстетическое сознание к онтологической истине. Однако так как именно свойства и диспозиции предметного мира позволяют нам установить пространственные отношения, мыслить пространство вообще и восходить к его пониманию как категории сущности, то и для

восприятия музыки характерен «форпост» изменяющихся состояний, за которым стоит «глубокая геометрическая связность бытия» (выражение В. Суханцевой [4]).

Тем самым, возникает иерархия пространства и времени. Время, пусть и в качестве способа осознавать музыку, выступает как агент пространства, мыслимого нами, как это уже очевидно, в духе элеатов. Но в этом качестве агента оно замыкает на себе и первичное эстетическое восприятие, и, в ряде случаев, теоретическую мысль, которая, устанавливая признаки сюжетности, не стремится к распознаванию латентных свойств музыкального пространства. Возможный камень преткновения – интенция к идее *Musica mundana*, или, как у А. фон Тимуса, к идее неслышимого центра звукоряда, – поворот в направлении неопифагореизма. А, возможно, и принципиальное нежелание покидать пределы материалистического представления об образе, а с ним – и теории отражения, инерция которой все еще не преодолена в музыкознании.

Но за итальянской поговоркой *Il tempo è un galant'uomo*, которой как нельзя более соответствует музыкальное время, не обязательно скрывается религиозное представление о Вечности и бесконечности. Ведь и фольклор, и искусство (не случайно богато аранжирующие современные тексты, начиная с Хайдеггеровских) поднимают мифологическое и магическое переживание пространства (что убедительно показывает категория «плоти мира»; как у П. Флоренского, так и, – в плане феноменологии нуминозного, – у М. Мерло-Понти). «Исток художественного творения», эстетическое конституирование мира, – и есть основание музыкального пространства.

Но именно основание; ведь музыкальное пространство упорядоченно, так как оно – художественное. Исследующая мысль влечется к этому порядку и останавливается там, где логический разум взыскует мистического. Отсюда вопрос. Можно ли «поверить алгеброй гармонию», применить параллелизм антропоидных образов мира в ключе научной рациональности; проделать путь, обратный пути Кеплера? Такие надежды побуждали интерпретировать музыкальное целое и пространство с позиций общей теории систем; но это противоречит природе образа, – ведь музыкальное пространство существует эстетически, а не акустически. Так что попытки выявить «золотое сечение» у Моцарта и «качественную симметрию мира» в сонатных формах Бетховена вкупе с идеей имитации мироустройства фактурой и аккордикой чреваты редуциацией музыкального (по типу знаменательного кода да Винчи). Однако, и структурный параллелизм музыкальных и физических идей пространства (Л. Г. Бергер), и анализ архитектоники музыкальных композиций средствами теории систем, и другие естественнонаучные контексты музыки важны как свидетельство способности сознания постичь многомерность пространства, – по крайней мере, в совокупном опыте «мира».

Итак, специфика эстетического бытия музыкального пространства дает возможность понимать его как некую «изначальную» статику (в диапазоне от мифа – до гармонии по Лейбницу и Кеплеру), относительно которой время будет производным; но не «четвертым измерением». Пространство, далее, не скрыто, а время не форма пробуждения и приведения наших чувствований к Богу, как в чтении иконы. Пространство, будучи сущностным по отношению к экзистенциальному модусу времени, участвует в его конституировании, что позволяет мыслить их взаимную представленность в категориях всеобщего и особенного. Конечное в бесконечном – символ – в музыке имеет свойство все более четко оформляться по мере становления целого. Всеобщее эстетически дано в аспекте особенного, как длящийся образ полноты бытия, который в то же время уникален (стиль, произведение). То есть иерархия пространства и времени не означает «впадения» мысли в русло эстетики иконописи, она не абсолютна; но она есть. Особенное отсылает ко всеобщему. Таким образом, музыкальное пространство – это мыслимый в символически-звуковом модусе порядок мира, который дан в актуальном эстетическом опыте посредством времени как формы (сознания) музыки и «аттрактора» ее экзистенциальной образности.

Пространство и время взаимно представлены посредством катарсиса и той модальности понимания, где оно онтологически не дифференцировано. Но, выявляя трагичность символа, в нашем случае музыкального, катарсис делает доступной границу открытого, которую сознание не может перейти, в силу чего открытое эстетически представлено целым. На заключительной стадии, не случайно именуемой у Б. В. Асафьева *terminus*, интерпретирующая музыку мысль и

атрибутирует «абсолютную субъективность» (Э. Гуссерль), и необходимо конституирует для этого ее контекст – «бесконечное». Таким образом, музыкальное время открывает стоящее за ним пространство.

Но, опять-таки, со Стефаном Бейстом мы остаемся в экзистенциальной плоскости, размеченной движением и временем, волнениями сознательного живого и его действиями по ритмическому упорядочению своей реальности; то есть в маркируемом ассоциациями «измеримом» аспекте пространства. Хотя, следует отметить, что автор не использует возможности прибегнуть к понятию «чистой», или «абсолютной», музыки, для того чтобы показать, что музыкальное пространство имеет имманентные законы и не удваивается; но, работая с общим качеством музыкального, лиризмом, преодолевает и идею музыкальной картинности, и дисциплинарные границы музыковедения.

Последнее обстоятельство принципиально важно в силу особенностей музыковедческого дискурса, которые мы считаем целесообразным в данном контексте затронуть.

Понятийный ряд теоретического музыкознания существует в «режиме» открытости канала генетической связи с метафорой, удерживая тем самым актуальную связь со спецификой музыкального мышления и пространством. Вместе с тем, теоретическая мысль, восходящая к обобщениям музыкальной символизации, покидает поле этой связи. Идея пространства распадается на аналитику средств музыкальной выразительности и эстетическое описание, а в позднейших своих явлениях тяготеет к психологии восприятия музыки (Е. В. Назайкинский, Г. А. Орлов, Г. В. Иванченко). Каждый из подходов, при абберациях, растущих от одного корня, – приведения музыкального письма к знаковости, а последней – к форме фиксации и трансляции опыта познания на базе теории отражения, – представляет значительный шаг в постижении музыкального пространства.

Впрочем, психология музыкального восприятия постепенно вовлекает в поле анализа идею гештальта (Г. А. Орлов, Л. Г. Бергер). Таким образом, у музыкознания появляется возможность сочетать представление о сплошном и многомерном качестве музыкального с идеей иерархии, где акустическое образует базу перцептивного и концептуального пространства. Эта иерархия, позволяющая не расставаться с представлением о физических предпосылках («материальной основе») музыкального целого и его актуальным бытием в интерпретации, одновременно, стала сквозной для музыкознания, равно как и идея сюжетности, за которой стоит материалистическая трансмутация идеи мимесиса.

«Сюжет», «событие» – ключевые термины исследований музыкальной логики и психологии восприятия музыки у Е. В. Назайкинского. В его учении музыкальное пространство характеризуется особой мерностью, к которой, по мысли исследователя, кроме известных измерений, относится также глубина. Речь идет о «поэтическом пространстве» музыкального произведения как мира родственных или контрастных, то есть близких или удаленных друг от друга, художественных образов» [3, с. 87]. Следует отдать должное автору в отношении систематизации существующего опыта аналитики пространства в музыке. Е. В. Назайкинский рассматривает, среди многих других, концепцию Э. Курта, которому принадлежит глубокая, на наш взгляд, идея о безусловной – не столько образной, сколько «энергетической», психической – природе данного феномена; а также учения Ревеша, Веллека и Келера, образующие дискуссию вокруг его ассоциативной или имманентной содержательности, в рамках психологии музыки. Следует отметить, что, в частности, идеи Келера о роли вокальной моторики в формировании музыкального пространства наиболее близки проанализированным нами выше идеям С. Бейста.

Таким образом, речь все время идет о физическом континууме, так или иначе воспроизводимом средствами музыки; и о психической реальности, в которой это воспроизведение существует. Не удивителен тот разительный контраст, которым прозвучала на этом фоне мысль А. Ф. Лосева о музыке, «сбросившей пространство», в его работе «Музыка как предмет логики». Позиция философа, противостоящая «психологизму» и «физикализму», в свою очередь, представляет христианский неоплатонизм; и поэтому для него оказывается совершенно естественным видеть в материальности мира не его единство, а иллюзию. Однако чисто логический аргумент Лосева – тот, что пространство есть внеположность предметов относительно друг друга, и она музыке, бытие которой слитно, совершенно не свойственна.

Следуя мысли А. Ф. Лосева, мы не можем не принять его идеи о качественном своеобразии музыкального бытия как «взаимной проникнутости всех частей, моментов», имеющей непосредственное отношение к пониманию нами музыкального пространства. Вместе с тем, последнее действительно предполагает некое различие и структурность, а, кроме того, эстетически конституируется при посредстве музыкального времени. Следует также отметить, что, так как в аргументе А.Ф. Лосева полностью воспроизводится логика Платона (Тимей, 6), из текста, в котором разграничивается Одно и Различное, сущность – и существование, выводимо и многое другое, помимо идеи тринитарности. В нем заложены предпосылки к пониманию анарративности музыки и природы музыкального времени, заряженного пространством; из него вполне явствует и представление о многомерности мироздания, идущее от Пифагора и не несущее никакой «физикалистской» редукции пространства. В принципе, опираясь на присущий, в качестве методологического регулятива, античной классике принцип красоты, можно говорить о ней как свойстве пространства, вызывающем все вещи к бытию и побуждающем к взаимопроникновению; а следовательно, – об эстетическом пространстве музыки.

Характерно, что стихийное и нерасчлененное музыкально-эстетическое «предпонимание» (этим термином М. Хайдеггера возможно охарактеризовать синестезию) также может трактоваться и психофизически, и метафизически, что имеет прямое отношение к проблеме пространства. Свойства синестезии демонстрирует пример К. Сараджева, жившего в первой половине XX века мастера колокольного звона. Сараджев различал в октаве 1701 тон. Каждый тон, тональность имели свою окраску или оттенок и связывались в сознании мастера с тем или иным существом или небесным телом. Данное явление в течение ряда десятилетий привлекает внимание музыковедов. Так, в теории ладового ритма Б. Яворского установлена связь пространственных ощущений и ладовых отношений, что призвано выявить безусловность музыкальной перцепции пространства. Последующие опыты так или иначе развивают эти идеи. Таким образом, очевидно, что в музыкально-эстетической практике находят свою новую жизнь глубинные интуиции пространства, выдвинутые на суд истории в глубокой древности.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Лосев А. Ф. Музыка как предмет логики / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. Форма. Стиль. выражение. – М.: Мысль, 1996. – 975 с.
2. Мозгот С. А. К проблеме исследования моделей концептуального пространства в музыке К. Дебюсси / С. А. Мозгот // Проблемы музыкальной науки. – 2007. – № 1. – С. 78-89.
3. Назайкинский Е. В. О психологии музыкального восприятия / Е. В. Назайкинский. – М.: Музыка, 1972. – 384 с.
4. Суханцева В. К. Музыка как мир человека. От идеи Вселенной к философии музыки / В. К. Суханцева. – К.: Факт, 2000. – 176 с.
5. Система. Симметрия. Гармония / [под ред. Тюхтина В. С., Урманцева Ю. А.]. – М.: Мысль, 1988. – 315 с.
6. Beyst S. Musical space and its inhabitants an inquiry into three kinds of audible space: [electronic resource] / S. Beyst. – Mode of access: <http://d-sites.net/english/musicalspace.htm>.
7. Harmony and Proportion by John Boyd-Brent: [electronic resource]. – Mode of access: <http://www.aboutscotland.com/harmony/prop.html>.

УДК 111.7:[78:82-1]

Шапченко Т. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

## ОНТОЛОГИЯ МУЗЫКАЛЬНО-ПОЭТИЧЕСКОЙ РЕАЛЬНОСТИ

Статья посвящена онтологическим особенностям музыкально-поэтической реальности. Анализируется ее структура, субъективные и объективные аспекты, дается определение понятия «операнд» и его решающее значение в понимании «двуязычной» природы музыкально-поэтической реальности. Особое внимание уделяется описанию основных этапов ее формирования, а также исследуется специфика творческого процесса на примере вокально-инструментальных жанров И. С. Баха.

**Ключевые слова:** реальность, творческий процесс, операнд, язык, художественный образ

Стаття присвячена онтологічним особливостям музично-поетичної реальності. Аналізується її структура, суб'єктивні та об'єктивні аспекти, дається визначення поняття «операнд» і його вирішальне значення в розумінні «двомовної» природи музично-поетичної реальності. Особлива увага приділяється опису основних етапів її формування, а також досліджується специфіка творчого процесу на прикладі вокально-інструментальних жанрів І. С. Баха.

**Ключові слова:** реальність, творчий процес, операнд, мова, художній образ.

The article is devoted to the ontological characteristics of a musical and poetic reality. Analyze its structure, subjective and objective aspects, defines the term "operand" and its crucial importance in terms of "bilingual" nature of musical and poetic reality. Special attention is paid to the description of the main stages of its formation, investigate the specificity of the creative process as an example of vocal-instrumental genres of Bach.

**Keywords:** reality, the creative process, the operand, language, artistic image.

Цель данной работы состоит в разъяснении специфики музыкально-поэтической реальности. Ее актуальность обусловлена востребованностью и доминированием вокально-инструментальных жанров в современной культуре. Задача данной работы – анализ структуры музыкально-поэтической реальности с позиций онтологии. Эта тематика исследуется в музыковедческом, литературоведческом, культурологическом направлениях, однако в контексте онтологии она не получила столь широкого рассмотрения.

Музыкально-поэтическая реальность – это особый вид реальности, своеобразная полиреальность, которая порождается творческими процессами создающих ее субъектов: поэтом, композитором, исполнителями, слушателями. В онтологической интерпретации этого понятия возможны два взаимодополняющих подхода: 1. целостноаналитический, в котором музыкально-поэтическая реальность представлена как исток, импульс или, напротив, как итог творческого процесса, где все компоненты этой реальности целенаправленно подчинены созданию, воплощению единого художественного образа; 2. формальноаналитический или двуязычный, где музыкально-поэтическую реальность следует рассматривать в двух бытийных плоскостях – условно назовем их горизонтальной и вертикальной. Горизонтальная указывает на три основные фазы существования (развертывания) творческого процесса во времени: от фазы зарождения идеи через фазу художественной реализации к фазе воспроизведения и восприятия. Вертикальная плоскость музыкально-поэтической реальности представляет собой собственно двуязычие этой реальности, представленное поэтическим и музыкальным языками, которое выполняет методологическую функцию основного способа реализации художественной идеи.

Рассмотрим подробнее первый подход – целостноаналитический. В соответствии с научными взглядами на любую реальность музыкально-поэтическую реальность следует представлять как объективную или (и) как субъективную реальность. Как объективная реальность она существует независимо от сознания или мышления создающих ее субъектов (а именно поэта или музыканта) и воплощается в бытии самого универсума, сосредотачивая в себе вечные эстетические ценности; например, через воплощение музыкально-поэтических образов любви, веры, прекрасного и пр. Этот аспект музыкально-поэтической реальности в

виде ее объективной составляющей следует понимать как часть бытия человеческих духовных ценностей в масштабах всей культуры, а также в более узком рассмотрении – как элемент бытия определенной эпохи, конкретного временного «среза» художественного стиля, направления, жанра. Применимо к отдельно взятому какому-либо музыкально-поэтическому артефакту и позиционируя музыкально-поэтическую реальность в субъективной плоскости, можно утверждать, что она отражает часть субъективного бытия личности поэта или музыканта, его индивидуальные механизмы творческого процесса, так как каждое произведение несет в себе отпечаток определенных эмоционально-волевых состояний личности, ее самосознания и мировоззрения. Тем более в музыкально-поэтических жанрах субъективная реальность «разрастается» по вертикали: от первичной поэтической формы к единой музыкально-поэтической художественной структуре. В данном случае эта субъективность формируется множеством причастных к ней индивидуальностей: поэт, композитор, исполнитель, слушатель. Итак, музыкально-поэтическая реальность одновременно является и субъективной, и объективной, формируясь как в сознании отдельной творческой личности и декларируя конкретные художественные образы, так и существуя в глобальном пространстве духовной культуры человечества и представляя собой социокультурный феномен в рамках исторической эпохи.

Как видим, формирование музыкально-поэтической реальности с точки зрения ее субъективности или объективности – процесс неделимый и динамичный, поскольку любые субъективные творческие механизмы так или иначе отображают объективную действительность и оперируют какой-либо общепринятой знаковой системой – языком.

Далее рассмотрим формирование музыкально-поэтической реальности с точки зрения формальноаналитического или двуязычного подхода, который и отображает собственно бытие описываемого творческого процесса. Первая фаза такого бытия – это фаза появления идеи, рождения замысла, концепции, поэтического образа. Первичная, еще недетализированная поэтическая реальность зарождается как образ-эмоция, образ-душевное состояние в стадии предвербализации. Следующая ступень – это фаза реализации образа. Это фаза перехода внеязыковой идеи-замысла в языковую форму, где поэтическая «монореальность» представлена в виде словесного поэтического текста. Здесь уместно использование предлагаемых М. Г. Арановским понятий «тип операндов» и «канал связи»: «Операнды могут быть различными. Это могут быть слова-понятия, математические или иные символы, геометрические фигуры, линии и краски, изображения, звуки, природные или искусственные материалы (например, камень, бронза), фигуры орнамента, декоративные элементы витража, предметы интерьера, любые детали дизайна и т.д. Человеческая мысль способна оперировать любыми предметами и образами предметов, причем не только реальными, но и создаваемыми фантазией. Главную роль при этом играют операнды, т.е. тот материал, те объекты, которыми оперирует мышление» [1, с. 21]. Итак, на этой фазе творческого процесса реальность формируется с помощью слов-понятий, организованных особым способом – стихотворным с использованием – рифмы, ритма, метра и пр. Теперь, когда поэтическая реальность сформирована, наступает этап воспроизведения – трансляции поэтического артефакта, который может быть воспринят и усвоен другим творческим субъектом – композитором. Если это происходит, то «третья фаза» бытия поэтической реальности (фаза воспроизведения) становится одновременно «первой фазой» (фазой идеи-концепции) для уже музыкально-поэтической реальности. Музыкант считывает, воспринимает образы, персонажи, сюжетную линию, другие компоненты поэтического текста, которые в дальнейшем будут реализованы в музыкальных звуках и звукоритмических структурах. Фаза так называемой «музыкальной материализации» происходит с помощью музыкальных операндов. «Музыкальные операнды представляют собой единство звучащей материи и соответствующих ей слуховых представлений. Они организованы, упорядочены и предстают в виде многоярусной системы музыкального языка» [1, с. 24].

Даная работа не предполагает анализ природы взаимодействия поэзии и музыки. Подобные исследования проводятся такими дисциплинами как музыковедение, лингвистика, теория стихосложения, герменевтика. При рассмотрении этой тематики внимание исследователей направляется также на проблемы синтеза искусств и межъязыкового взаимодействия. Современные нейропсихологические исследования доказали, что музыка и

речь – «нейропсихологические родственники», поскольку ими руководят одни и те же или близкорасположенные отделы мозга. Нейрофизиологи постоянно отмечают сходство музыкальных и речевых расстройств. Музыка и словесная речь – «нейропсихологические соседи». Путь эволюции показывает, что вначале был Звук, от которого отделилось Слово, которое есть носитель смысла, а Музыка – осмысленное интонирование. Ученые предполагают [3], что музыкальные отделы мозга сформировались раньше, и с развитием речи «предоставили часть своей территории» речевой зоне. Теснейшая взаимосвязь музыкальных и речевых отделов образует в человеческом мозгу единое «речемузыкальное пространство». Главное доказательство этой близости – пение. По сути, творческое поле любого творческого процесса, от начальной до завершающей стадии – это языковая среда, а для данного вида творчества – это своеобразный музыкально-поэтический синтез. Учеными установлена более тесная связь поэтического и музыкального языков, чем музыки и литературной (повседневной) речи [3].

М. Г. Арановский предлагает 6 онтологических уровней музыкального языка: тональность, функциональная гармония, гармоническая тональность (горизонталь и вертикаль звуковой организации), грамматику метра, синтаксис и композиционную систему. «Музыкальный синтаксис содержит стандартные модели музыкальных структур, из которых складывается текст: мотивы, синтагмы, фразы, а также сверхфразовые единства. Здесь наблюдается полная аналогия синтаксическим структурам вербального языка. И не случайно. Речь идет об общей закономерности всех коммуникативных систем» [1, с. 29].

В качестве примера обратимся к особенностям формирования музыкально-поэтической реальности в кантатах великого И. С. Баха. Кантата – это вокально-инструментальное произведение, которое исполняется певцами (солистами и хором) в сопровождении оркестра. Насчитывается около 200 кантат, написанных Бахом, и в контексте интересующей нас темы они представляют особый интерес. Выдающийся исследователь творческого наследия Баха Альберт Швейцер не случайно определяет гениального композитора «музыкант-поэт». В баховских кантатах настолько гармонично и уравновешенно соединены поэзия и музыка, что их можно причислить к самым совершенным образцам вокально-инструментального жанра всей мировой музыкальной литературы. Безусловно, для полноценного восприятия кантат, как и любого другого вокально-инструментального произведения, необходимо понимать, о чем в них идет речь, т.е. знать сами поэтические тексты на языке оригинала или в варианте художественного перевода. Так, П. Серкова называет кантаты Баха «музыкальной интерпретацией текста» [4], принадлежащего немецкой духовной поэзии 16-18 веков. Образным центром этой поэтической реальности являлся Бог как абсолют и бесконечность, которого постепенно вытесняет Человек, греховный и конкретный, мыслящий и чувствующий, отделенный от божественного начала, бросающий вызов Миру как абсолютному злу и уповающему на высшее благо – Смерть и Царство небесное. Основную смысловую нагрузку несут в себе слова-образы (их можно назвать эмблемами, смысловыми знаками): житейское море, тихая гавань, волны, буря. Подобная метафоричность и символичность типична для немецкой духовной поэзии того времени. Слова-образы формируют поэтическую реальность, направляют внимание слушателя, образуют особый уникальный контекст каждого поэтического артефакта, являясь источником творческих процессов для композитора. Особым образом Бах трансформирует данную поэтическую реальность в музыкально-поэтическую: из всех компонентов поэтического языка, проще говоря, из всех элементов текста он «выбирает одно конкретное слово, которое и определяет все настроение произведения. В основном это слова, указывающие на динамику, движение, активное действие» [4]: просыпаться, возноситься, вздыматься, торопиться, воскресать, отступать, колебаться, погружаться. Также для Баха важны слова, выражающие эмоциональное состояние – радость, смех, ликование или скорбь, вздохи, плач, тревога. Итак, поэтические слова, передающие движение и эмоцию, являются тем субстратом, на основе которого появляются их музыкальные эквиваленты – мотивы, темы или лейтмотивы. Подобный мотив представляет собой ритмоинтонационное ядро, онтологический узел, который презентует в концентрированном виде ведущую концептуальную идею, музыкальный образ и смысл произведения. Самый распространенный лейтмотив в кантатах Баха – мотив Шага. Шаг, в данном контексте, наилучшим образом воплощает саму онтологическую суть музыкального искусства – процесс упорядоченного

временного развертывания звукового материала, временную линейность музыкального бытия. Каждый такой мотив несет свою эмоциональную окраску и, как следствие, – определенную ритмоформулу и скорость движения или развертывания: например, мотив бега, спокойного шага или боязливого неуверенного шага. Таким образом, лейтмотив у Баха – это стержень всей образованной музыкально-поэтической реальности; на нём строится общий принцип синтеза поэзии и музыки у Баха: «Он ищет в тексте, прежде всего, образ или мысль, способные вызвать пластичность музыкального выражения. Стоит ли избранный им образ в центре поэтической мысли или скорее случайно упоминается в тексте – для Баха безразлично: он выражает музыкой выделенные им слова» [5, с. 338]. Из поэтических текстов Бах черпает идеи и реализует их в музыке. Поэзия настолько преобразуется в музыке Баха, что исчезает ее первоначальная конкретная форма. Остается лишь исходная концепция, сущность, идея, которая и преобразуется в свою музыкальную аналогию. Итак, в музыкальной составляющей кантат Баха ведущим оказывается лейтмотив-образ, проходящий на протяжении всего процесса развертывания музыкального материала и подчиняющий себе аспекты формы и содержания.

По поводу механизма самого творческого процесса отметим следующее. Самонаблюдения композиторов, литераторов, а также работы исследователей и ученых (М. Граф, А. Пуанкаре, Ж. Адамар [см.: 1]) доказывают факт разделения творческого процесса на сознательный и бессознательный уровни, причем с неоспоримым преимуществом бессознательного. Итак, поэтическая и музыкальная реальность имеют общий слуховой канал связи и благодаря взаимодействию музыки и слова, как бы на новом «витке творческой спирали» возникает музыкально-поэтическая реальность. С точки зрения онтологии отдельно взятые поэтическая и музыкальная реальности отражают одно и то же бытие и художественный образ, только каждая – средствами и возможностями своего языка (поэтического или музыкального). Превосходство и сила музыкального звука перед словом в том, что музыка расширяет, раздвигает, абстрагирует слово и движет его к обобщению, целостности и трансцендентности. Эти положения составляют *выводы и элементы новизны* данной статьи.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Арановский М. Г. Музыка и мышление: [сборник статей] / М. Г. Арановский // Музыка как форма интеллектуальной деятельности / [ред.-сост. М. Г. Арановский]. – М.: URSS, 2009. – 240 с.
2. Кремер А. Г. Вокальные циклы Д. Шостаковича как семиосфера поэтического и музыкального текстов: автореферат канд. диссертации на соискание уч. степени канд. искусствоведения / А. Г. Кремер. – М.: Российская академия музыки имени Гнесиных, 2003. – 23 с.
3. Музыка и слово: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vp-ch.ru/Muzyka-i-slovo>.
4. Серкова П. Поэтическое и музыкальное в кантатах И. С. Баха: [электронный ресурс] / П. Серкова. – Режим доступа: <http://kogni.narod.ru/polina.htm>.
5. Швейцер А. Иоганн Себастьян Бах / А. Швейцер; [пер. с нем. Я. С. Друскина под ред. М. С. Друскина]. – М.: Музыка, 1965. – 728 с.



УДК 94 (470+571)

Каплин А. Д.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

### **МЫСЛИТЕЛЬ, ПУБЛИЦИСТ, КРИТИК Н. И. ЧЕРНЯЕВ (1853-1910): КРАТКИЙ ОЧЕРК ЖИЗНИ И НАСЛЕДИЯ**

В статье впервые в историографии даётся краткий очерк жизни, деятельности и наследия выдающегося русского мыслителя, талантливого публициста, литературного, музыкального, театрального критика, общественного деятеля Н. И. Черняева (1853-1910). В том числе он рассматривается и как теоретик монархии, русского самодержавия.

**Ключевые слова:** Н. И. Черняев, «Южный край», Ю. Н. Говорухо-Отрок, монархия, русское самодержавие, «Мирный труд».

У статті вперше в історіографії надається короткий нарис життя, діяльності та спадщини видатного російського мислителя, талановитого публіциста, літературного, музичного, театрального критика, громадського діяча М. І. Черняєва (1853-1910). У тому числі він розглядається і як теоретик монархії, російського самодержавства.

**Ключові слова:** М. І. Черняєв, «Южний край», Ю. М. Говорухо-Отрок, монархія, російське самодержавство, «Мірний труд».

In the article a brief essay of the life, work and heritage of an eminent Russian thinker, talented publicist, literary, musical and theater critic, social personality N.I. Chernyaev (1853-1910) is given for the first time in the historiography. In particular, he is considered as a theorist of a monarchy and the Russian autocracy.

**Keywords:** N. I. Chernyaev, "Southern Region", Yu. N. Govoruko-Otrok, monarchy, the Russian autocracy, "Peaceful Work".

Имя выдающегося русского мыслителя, талантливого публициста, литературного, музыкального, театрального критика, общественного деятеля Николая Ивановича Черняева многие десятилетия не было известно не только широкому читателю, но даже и специалистам по русской общественной мысли. Последнее его сочинение в досоветской России было опубликовано в харьковском журнале «Мирный труд» сразу после его кончины [5]. Здесь же была помещена (единственный раз в печати) и его фотография.

В советские десятилетия о Н. И. Черняеве, если и вспоминали, то только пушкиноведы. И лишь в конце XX – начале XXI вв. наконец-то были изданы его основные сочинения о монархии и самодержавии [21; 26]. Недавно он был оценен и как театральный критик, историк театра [11]. Однако биографические сведения о Н. И. Черняеве до сего дня остаются всё еще недостаточно полными, что не позволяет в полной мере оценить его и как замечательного русского мыслителя.

В настоящей статье мы предпринимаем попытку частично восполнить этот пробел, предлагая обзор его жизни и наследия.

Родился Николай Иванович Черняев в 1853 г. в старинной дворянской семье, внесенной в Родословные дворянские книги Харьковской губернии [1, оп. 11, д. 11; 8, с. 24, 39]. Учился он во 2-й харьковской гимназии, которую окончило немало впоследствии известных людей, таких как художник Г. И. Семирадский, композитор Н. В. Лысенко, правовед А. Д. Градовский и др. [2; 10]. Вместе с Н. И. Черняевым (но двумя-тремя классами старше) здесь учился будущий талантливый публицист, литературный, музыкальный, театральный критик Ю. Н. Говорухо-Отрок, о котором Николай Иванович после смерти последнего оставил интересные воспоминания [29]. В гимназии Н. И. Черняев особенное внимание уделял классической литературе.

31 августа 1870 г. он поступил на юридический факультет Императорского Харьковского университета, который закончил кандидатом в 1874 г. [13, с. 22; 14, с. 23]. В студенческие годы Н. И. Черняев много читает, увлекается театром, углубленно изучает иностранные языки (под редакцией профессора кафедры энциклопедии права А. Н. Стоянова, знатока международного права, перевел сочинение французского юриста Поля Жиде «О

гражданской правоспособности женщин по древним и новым законодательствам»). Его кандидатское сочинение «Обзор главнейших теорий по истории древнерусского государственного устройства» [30, с. 81-82] показало как знание автором источников по отечественной истории, так и глубокое усвоение теории юриспруденции и внимательное изучение современной литературы по истории права.

Как успешно окончивший курс и проявивший склонности к научной деятельности, в 1875 г. Н. И. Черняев был избран в стипендиаты для приготовления к профессорскому званию по кафедре истории русского права Харьковского университета, а в октябре того же года юридический факультет ходатайствует о его командировании в С.-Петербургский университет для занятий под руководством проф. В. И. Сергеевича [30, с. 82].

И это было не случайно. В. И. Сергеевич был учеником известного знатока памятников русской старины профессора И. Д. Беляева. Магистерская диссертация В. И. Сергеевича («Вече и князь. Русское государственное устройство и управление во времена князей Рюриковичей») была успешно защищена в декабре 1867 г. Через три с небольшим года он становится доктором государственного права за работу «Задачи и метод государственных наук». Здесь были подвергнуты острой критике способы исследования немецких политических писателей, начиная с Канта; показана непригодность чисто философских или смешанных приёмов, объяснено неудовлетворительное состояние государственных наук в Германии. В 1872 г. В. И. Сергеевич единогласно избирается на должность заведующего кафедрой русского права в С.-Петербургском университете.

Так что Харьковский университет не только посылал в столичный университет одного из своих лучших выпускников, но и, учитывая тему его магистерского сочинения, избрал в качестве руководителя одного из лучших тогдашних русских специалистов как по древнерусскому, так и по государственному праву. В 1876 г. юридический факультет Харьковского университета предоставил Н. И. Черняеву и необходимую стипендию в 300 руб. [30, с. 104].

В 1878 г. Н. И. Черняев подготовил магистерскую диссертацию по истории русского права «Земские соборы Московского государства в XVI и XVII ст.», однако юридический факультет Харьковского университета предложил ему исправить текст на основании замечаний рецензии молодого (1847 г.р.) профессора Демидовского юридического лицея в Ярославле И. И. Дитятин, который в 1877 г. защитил докторскую диссертацию в С.-Петербургском университете, а в 1878 г. был избран ординарным профессором по кафедре истории права в Харьковском университете.

И.И. Дитятин ещё в своей магистерской диссертации поставил себе цель проследить судьбу отношений между центральным правительством и организацией местных обществ. В основу его труда «Устройство и управление городов в России. Т. I. Города в XVIII столетии» (СПб., 1875) легла идея, что при московской централизации не могла развиваться сколько-нибудь прочная группировка самоуправляющихся местных обществ. В докторской диссертации на основании архивного материала он проследил судьбу общественного городского управления до реформы 1870 г.

Н. И. Черняев не принял предложений И. И. Дитятин и факультета, отказался от исправлений и 17 мая 1878 г. подал прошение об увольнении его от звания стипендиата Харьковского университета по истории русского права [30, с. 82]. Но с университетом он еще не порывает.

В юности Николай Иванович мечтал стать профессиональным актером и даже выступал в старом дяковском харьковском театре, участвуя в постановках классических произведений. С годами он всё больше внимания обращает на литературно-журнальную деятельность. Первая его значительная статья о старинном харьковском театре была опубликована в «Древней и новой России» [27].

В 1881 г. Н. И. Черняев окончательно оставляет университет и с конца этого же года он становится постоянным сотрудником новой харьковской газеты «Южный край», которая начала издаваться с декабря 1880 г. А. А. Иозефовичем, и к концу 1890-х гг. стала одной из крупнейших провинциальных газет в России с тиражом до 5 тыс. экз.

Вскоре Н. И. Черняев становится идейным руководителем редакции, печатая множество статей по самым разным проблемам. Одним из талантливейших его сотрудников являлся

Ю. Н. Говорухо-Отрок, который учился в Харьковском университете (на физико-математическом факультете).

По свидетельству Н. И. Черняева, Ю. Н. Говорухо-Отрок был пылким и увлекающимся юношей. Во время так называемого «хождения в народ» (1874 г.) по доносу за его разговоры на революционные темы, он был обвинен в участии в противозаконном сообществе и в распространении преступных сочинений. Ю. Н. Говорухо-Отрока привлекли к следствию по так называемому «делу 193-х» («о пропаганде в Империи»).

С 24 декабря 1874 г. по 13 декабря 1875 г. Ю. Н. Говорухо-Отрок находился в одиночной камере Петропавловской крепости, где с полгода имел «лишь Библию и Евангелие» [см.: 29]. В 1875 г. Ю. Н. Говорухо-Отрока переводят в Дом предварительного заключения, где он остается в течение более двух лет. Здесь происходит его основательное знакомство с сочинениями славянофилов, а после прочтения «России и Европы» Н. Я. Данилевского, произведений Н. Н. Страхова, А. А. Григорьева и др., которые произвели на него сильное впечатление, коренное переосмысление своих идеологических, политических, эстетических, литературных воззрений. Аполлон Григорьев стал для него «новым открытием в художественной критике» еще в Петропавловской крепости.

На процессе 193-х (с 18 октября 1877 г. по 23 января 1878 г.). По ходатайству суда Ю. Н. Говорухо-Отроку был учтен срок предварительного заключения, 11 мая 1878 г. он был выпущен на свободу и в конце лета того же года прибыл в Харьков [29, 1896. – 13 октября], где получил место сверхштатного помощника университетского библиотекаря [3, с. 18-19], а затем Н. И. Черняев привлек его к сотрудничеству в газете «Южный край».

В 1881 г. Н. И. Черняев первоначально публиковал здесь многочисленные статьи о театре, гастролях, искусстве и т.д. Часть этих публикаций впоследствии была опубликована [28]. Их он неизменно подписывал «Н. Ч.», о проблемах же родного города он писал в многолетней серии «Из харьковской летописи» за подписью «Престарелый библиограф». И лишь с 1896 г., с воспоминаний о покойном друге, Ю. Н. Говорухо-Отроке, он стал подписываться «Н. Черняев».

С середины-конца 1880-х гг. Н. И. Черняев в «Южном крае» помещает материалы все более разнообразного содержания. Весьма заметными стали его публикации о пребывании на харьковской кафедре архиепископа Филарета (Гумилевского), об Иоанне Кронштадтском (его биографический очерк, где приведены и примеры исцеления больных, о большой народной любви в Харькове к кронштадтскому пастырю; св. прав. Иоанн во время одного из своих приездов в Харьков (в июле 1890 г.) посетил и редакцию «Южного края») [см.: 31].

В 1890 г. в Москве стал издаваться ежемесячный журнал «Русское обозрение», объединивший творческие силы русских монархистов, с которым начал сотрудничать переехавший в столицу Ю. Н. Говорухо-Отрок. «Говорухо, – писал Л. А. Тихомиров, – был прежде всего – до мозга костей православный. Не в какие-нибудь социальные строи верил он, не в программы, а в Бога. Как православный – он был монархист, убежденный, искренний. Как православный же, он имел ряд требований к личности, конечно, не представляющих ничего общего с тою беспорядочною распушенностью, которую нынче выдают за ее свободу. Как православный, Говорухо любил народ за его веру, за его христианскую выработку» [9, с. 9].

Он предложил и Н. И. Черняеву начать печататься в этом журнале. Именно здесь (в № № 8, 9 за 1895 г.) и было опубликовано первое крупное историко-теоретическое сочинение Н. И. Черняева «О русском Самодержавии».

Редакция, в которой ведущую роль играл Л. А. Тихомиров, угадав значение этой работы для русского общества, одновременно издала работу «О русском Самодержавии» и отдельной книгой. Труд этот был действительно неординарным явлением в русской политической литературе, будучи первой попыткой систематизации представлений о русской монархии как о государственном феномене.

Как напишет впоследствии Н. И. Черняев в «Записной книжке русского монархиста»:

«Почему антимонархические теории получили у нас в последнее время такое широкое распространение, а сознательных монархистов, которые могли бы не только с убеждением, но и вполне отчетливо разоблачить все извороты антимонархической пропаганды, встречается так мало? Между прочим, потому, что у нас не существует монархической литературы. Пять-шесть книг, пять-шесть брошюр, несколько десятков статей – вот и весь ее перечень. Учащейся

молодежи не из чего заимствовать монархических понятий. Ее заваливают «оригинальными» и переводными произведениями, восхваляющими антигосударственные идеалы или, по крайней мере, представительное правление. Голоса же, раздающиеся в пользу нашей исторически сложившейся формы правления, единичны и едва слышны. Что ж удивительного, что в русском обществе господствует самое близорукое, самое грубое и самое невежественное представление о русском Самодержавии, о его особенностях, историческом значении и призвании? *Одна из главных задач русской политической мысли заключается в том, чтобы понять его*» [15, 1904. – № 6. – С. 91].

В «Русском Обозрении» Н. И. Черняев писал: «Есть у нашего самодержавия и еще одна великая и, быть может, самая трудная задача – это отстоять неприкосновенность коренных устоев русской жизни против стремительного натиска социальной революции, если ей будет суждено охватить весь Запад и произвести такие потрясения, каких не видели ни конец прошлого века, ни XIX век. Об этой революции, как о деле решенном, давно говорят ее глашатаи и поклонники; в том, что она будет, не сомневаются и многие из серьезных мыслителей, посвятивших всю жизнь на то, чтобы разоблачить лживость ее идеалов. Поэтому нам, русским, нужно готовиться к предрекаемой некоторыми зловещими признаками буре как к делу весьма возможному» [23, № 9, с. 249].

Автор здесь весьма оптимистичен: «Русское самодержавие еще не сказало своего последнего слова. Оно не есть нечто законченное: оно живет и развивается и несомненно имеет долгую и блестящую будущность. К чему оно придет в конце концов – это узнают со всей точностью наши потомки, мы же, на основании указаний минувшего опыта и современной действительности, можем предугадывать лишь в общих чертах, что внесет Россия в великую сокровищницу человеческого духа своей национальной формой правления» [23, № 9, с. 249-250].

Через год «Русское Обозрение» в нескольких номерах (а затем и отдельно) публикует еще одно крупное сочинение Н. И. Черняева – первое монографическое исследование о пушкинской «Капитанской дочке», которое не утратило своего значения и в наше время [17; 18].

Он был убежден, что «"Капитанская дочка" по-прежнему остается для наших романистов недостижимым идеалом, к которому они могут только стремиться, ибо из всех наших романов одна "Капитанская дочка" дает полное и наглядное представление о том, что такое художественная правда, в чем заключается разгадка слияния простоты с совершенством формы и как нужно воспроизводить русскую действительность; по своему же стилю и по его выдержанности, "Капитанская дочка" в полном смысле слова бесподобное произведение, и нам, русским, следует дорожить им и чтить его, как один из величайших памятников, какие создавало и когда-либо создаст русское искусство» [18, с. 3].

Одновременно с этюдом «Капитанская дочка» он публикует тонкое историко-критическое исследование о стихотворении «Пророк» А. С. Пушкина «в связи с его же подражаниями Корану» [24; 25]. Творчество А. С. Пушкина Н. И. Черняев изучал и в последующие годы, издав целый том критических статей и заметок о нем [19].

К сожалению, в 1898 г. «Русское Обозрение» перестало издаваться, но Н. И. Черняев активно печатался в «Южном крае». Помимо литературной работы Николай Иванович становится видным харьковским адвокатом. Состоя присяжным поверенным при Харьковской судебной палате и отличаясь блестящей эрудицией и ораторским талантом, он не гнался за адвокатской практикой, принимая защиту как тогда говорили «со строгим разбором», лишь в тех случаях, когда был убежден в невиновности обвиняемых или в необходимости облегчения их участи [7].

Продолжением, развитием идей, изложенных в книге «О русском Самодержавии», стал изданный в 1901 г. в Харькове большой сборник работ Н. И. Черняева под общим названием «Необходимость Самодержавия для России. Природа и значение монархических начал». Автором был задуман грандиозный труд о развитии монархических начал, освещенных русской литературой начиная с древних времен и кончая трудами Л. А. Тихомирова. Части этого сочинения он поместил в сборнике «Необходимость Самодержавия для России» под общим заглавием «Теоретики русского Самодержавия». Напечатанные очерки монархических

воззрений не претендовали ни на полноту, ни на цельность. Они составили отрывки из так и неизданного сочинения о развитии монархических начал в русской литературе.

Не может не вызвать интерес программа этого сочинения, которую «в общих чертах» автор видел такой:

«Политическая мысль в России до Иоанна Грозного. – Иоанн Грозный, его завещание и его переписка с Курбским. – Феофан Прокопович. – Посошков. – Татищев. – Болтин. – Екатерина II. – Державин. – Тихон Задонский. – Платон, митроп. Московский. – Карамзин. – Жуковский. – Митрополит Московский Филарет. – Хомяков, Тютчев, братья Аксаковы, Н. Я. Данилевский и вообще славянофилы. – Пушкин. – Грибоедов. Гоголь. – Лермонтов. – Белинский. – Катков. – Романович-Славатинский. – Блок. – Амвросий архиепископ Харьковский. – А. Н. Майков. – К. Н. Леонтьев. – К. П. Победоносцев. – Л. А. Тихомиров» [22, с. 349].

Для Н. И. Черняева эта программа представляла «лишь неполный перечень писателей, которые работали над вопросами о значении, природе и задачах русского Самодержавия». К числу поименованных писателей, он считал, что можно прибавить, «между прочим, и Салтыкова (Щедрина), не раз вышучивавшего наших парламентаристов, которые, по его выражению, не всегда знают, чего им хочется: «не то севрюжины, не то конституции» [22, с. 349].

В сборнике «Необходимость Самодержавия для России» Н. И. Черняев говорит не только о русском Самодержавии, но и о монархизме древнего Востока, и о византийском империализме. Его внимание привлекали все виды монархии. Он считал одной из важнейших задач сравнительное изучение русских монархических начал и иноземных монархий, поэтому сборник представляет собой огромный, энциклопедический материал о Монархии, о ее природе и о ее значении.

В революционную смуту начала XX в. Н. И. Черняев и редактор газеты «Южный край» первоначально занимали в целом единую консервативную позицию. Неудивительно, что в статье «Отдача в солдаты 183-х студентов», напечатанной во втором номере «Искры» (1901, февраль), В. И. Ленин дал «Южному краю» такую характеристику: «Праздновался юбилей этой паскудной газеты, травящей всякое стремление к свету и свободе, восхваляющей все зверства нашего правительства. Перед редакцией собралась толпа, которая торжественно предавала разодранию номера «Южного Края», привязывала их к хвостам лошадей, обертывала в них собак, бросала камни и пузырьки с серо-водородом в окна с кликами: «долгой продажную прессу» [6, с. 302].

Дальнейшая радикализация общества привела к тому, что «любимое детище» Н. И. Черняева под влиянием издателя «Южного края» А. А. Юзефовича с 1905 г. сменила политический курс, повернув резко влево. Николай Иванович наотрез отказался продолжать своё участие в газете.

К этому времени он уже сотрудничал с новым харьковским журналом «Мирный труд», ставшем со временем лучшим провинциальным «толстым» журналом правого толка. «Мирный труд» начал издавать с февраля 1902 г. Императорского Харьковского университета А. С. Вязигин. Первый номер открывался программной вступительной статьей редактора-издателя, которая представляла собой своего рода манифест. В полном соответствии с учением классиков славянофильства автор писал: «Вне народности нет мышления, нет познания, нет творчества. Стало быть, и каждый русский не может отрешиться от своей национальности, ибо еще ребенком, с первым своим лепетом, начал проникаться ею, постепенно все теснее и неразрывнее сливаясь всем существом с родной стихией». Причем, как и славянофилы, А. С. Вязигин специально оговаривался: «Нам нельзя поворачиваться спиной и к Западу стране святых чудес, по выражению родоначальника нашего славянофильства А. С. Хомякова». Редактор призывал читателя не предаваться унынию и пессимизму, стеною по поводу утраты русским народом самобытности: «Наш великий народ не утратит своего облика и своей духовной самобытности, пока на земле будет звучать живая русская речь».

В статье давалось объяснение и названию журнала. Редактор писал: «Не пустые и звонкие слова, не боевые кличи и громкие речи, способные сладким дурманом опьянить юные головы, нужны нашей дорогой, терзаемой столькими общественными недугами, родине... Наше отечество, прежде всего, нуждается в скромных тружениках, делающих свое «маленькое дело»

ради подъема общего культурного уровня, являющегося следствием настойчивой работы каждого из нас над самим собою, а не туманных стремлений к насильственным и коренным переворотам, заранее осужденным историей на полную неудачу: единственной зиждущей силой, выдержавшей вековые испытания, был и остается мирный труд».

1 января 1904 г. журнал стал выходить в существенно обновленной форме с постоянным штатом сотрудников (за этот год журнал «содержал в себе 2405 стр. убористого шрифта»). В письме к К. П. Победоносцеву от 10 октября 1904 г. по поводу статьи Д. А. Хомякова «О классицизме» Н. М. Павлов высоко отзывается о А. С. Вязигине, как о «достойном всякой поддержки» редакторе «очень симпатичного по направлению, журнала «Мирный труд», «гонимому многокрайними недоброжелателями русско-православного направления» [4].

Под псевдонимом «Semper idem» Н. И. Черняев с первого номера в «Мирном труде» за 1904 г. публикует свои новые работы: «Мистика, идеалы и поэзия русского самодержавия» и «Из записной книжки русского монархиста» [20; 15].

Для Н. И. Черняева русское Самодержавие было одновременно и тайною, и идеалом, и поэзией. Он был уверен, что: «Мистика русского Самодержавия всецело вытекает из учения Православной Церкви о власти и из народных воззрений на Царя как на «Божьего пристава».

Русский монархизм, как народное чувство и народный инстинкт, коренится в той глубокой и таинственной области *бессознательного*, которое дает начало и опору всем великим проявлениям человеческого духа [15, 1904. – № 1. – С. 30].

Идеалы русского Самодержавия были для Н.И. Черняева идеалами «всего того, что оно творит в области внутренней и внешней политики, сводятся к созданию истинно христианской монархии и к утверждению христианских начал в жизни государственной, общественной и семейной в духе Вселенской Правды, мира и любви» [15, 1904. – № 2. – С. 10].

Что же касается поэзии, то автор был совершенно убежден, что «изучать русский монархизм, оставляя в стороне русскую лирическую поэзию и, вообще, русскую поэзию, значило бы лишать себя возможности понять русское Самодержавие и то влияние, которое он оказывает на умы и сердца» [15, 1904. – № 3. – С. 1]. Ибо «иной стих Пушкина или Жуковского объясняет цель и сущность русского Самодержавия гораздо лучше, чем может объяснить ученый трактат» [15, 1904. – №3. – С. 1].

Заметки «Из записной книжки русского монархиста» были «связаны единством идеи, вытекающей из убеждения, что человечество многим обязано монархическому началу и что устойчивость русского Самодержавия составляет залог единства, могущества, благосостояния и культурных успехов нашей родины» [16, с. 1].

Размышляя на протяжении всей своей жизни о сущности Монархии, Н. И. Черняев в конце своего земного пути издал последние записки без изменений в виде книги под тем же названием [16]. Автор рассматривал ее в своем роде как «исторический документ тех чаяний и упований, которые возлагались одним из русских монархистов на Самодержавие во время войны с Японией» [16, с. 1].

Это сочинение состоит более чем из полутора сот небольших заметок о всевозможных проявлениях монархической мысли и чувства у разных народов мира. Сборник миниатюр, «опавших листьев», представлял собою особый вид литературы, используемый многими писателями в XX столетии (вспомним хотя бы «Опавшие листья» В. В. Розанова). В специально же монархической литературе такая книга была единственной в своем роде [12, с. 12].

Н. И. Черняев считал, что «русский монархизм нужно изучать и как форму правления, и как русскую политическую мысль, и как русское политическое чувство, русский политический инстинкт.

Только при таком всестороннем изучении русского монархизма можно понять его надлежащим образом» [15, 1904. – № 2. – С. 1].

Он был непримиримый противник всякой анархии, бунтов и нестроений, а потому искренне считал, что «Горе поколению, которое воспитывается на идеализации таких людей, как Стенька Разин и Емелька Пугачев!..

Ведь и Разин, и Пугачев внесли в русскую историю самые печальные и мрачные страницы, ибо они уверовали в злодейство и поклонились ему» [15, 1904. – №8. – С. 70].

В середине 1890-х годов Николай Иванович Черняев тяжело заболел. Впоследствии, пораженный параличом, он был одно время полностью бездвижен, затем подвижность вернулась только рукам. Не имея возможности физической свободы передвижения всю оставшуюся жизнь, он, по свидетельству знавших его современников, оставался бодр и весел духом и, что самое главное, не прекращал публицистической деятельности.

Как безусловный монархист (верящий в свой политический принцип и, главное, знающий, во что верует), он был активным и уважаемым деятелем харьковского «Русского собрания» – первого провинциального отдела в Российской империи.

Николай Иванович был глубоковерующим, истинным православным христианином. В последние годы его жизни, когда он лежал прикованный к постели тяжелой болезнью, вера помогала ему переносить со смирением и терпением мучительные физические страдания. При этом он сохранил неизменную приветливость, доброту, природный живой юмор, чем невольно привлекал к себе окружающих, прежде всего любимую и заботливую семью.

Умер Николай Иванович Черняев 13 мая 1910 г. и был похоронен на харьковском Городском кладбище. На заупокойную литургию пришли не только родные и близкие, но и «много личных друзей и сотрудников местных газет без различия направлений», считая нужным «отдать безукоризненно-нравственной светлой личности свой последний долг» [7].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Государственный архив Харьковской области (ГАХО). – Ф. 14. Харьковское губернское дворянское собрание.
2. ГАХО. Ф. 639. Харьковская вторая мужская гимназия (1848-1908 гг.).
3. Гончарова О. А. Русская литература в свете христианских ценностей (Ю. Н. Говорухо-Отрок – критик) / О. А. Гончарова. – Харьков, 2006. – 163 с.
4. Институт рукописей Национальной Библиотеки Украины им. В. И. Вернадского. – Ф. XIII. – Архив Синода. – Ед. хр. 4624. Павлов Н. М. Письмо Победоносцеву К. П. от 10 октября 1904 г.
5. Кое-что о Кольцове (под впечатлением кольцовских дней) // Мирный труд. – 1910. – № 5-6. – С. 163-180.
6. Ленин В. И. Полн. собр. соч. / В. И. Ленин. – М.: Изд. полит. литературы, 1965-75. – Т. 4.
7. Николай Иванович Черняев // Харьковские губернские ведомости. – 1910. – 16 мая.
8. Палкин Ю. И. Списки дворян Харьковской губернии / Ю. И. Палкин. – Харьков, 2008. – 79 с.
9. Памяти Ю. Н. Говорухо-Отрока. – М.: Русск. Обозр., 1896. – 82 с.
10. 50-летие 2-й Харьковской мужской гимназии // Харьковские губернские ведомости. – 1891. – 17 дек.
11. Полякова Ю. Николай Иванович Черняев и его статьи по истории харьковского театра / Ю. Полякова // Черняев Н. Из харьковской театральной старины. – Харьков, 2010. – С. 3-9.
12. Смолин М. Спасительная Реакция и идея Монархии / Михаил Смолин // Черняев Н. И. Мистика, идеалы и поэзия русского Самодержавия. – М., 1998. – С. 3-8.
13. Список студентов и посторонних слушателей лекций Императорского Харьковского университета на 1870-1871 академический год. – Харьков, 1870.
14. Список студентов и посторонних слушателей лекций Императорского Харьковского университета на 1873-1874 академический год. – Харьков, 1873.
15. Черняев Н. И. Из записной книжки русского монархиста / Н. И. Черняев // Мирный труд. – 1904. – № 1. – С. 68-75; № 2. – С. 104-119; № 3. – С. 171-186; № 4. – С. 135-151; 1905. – № № 1-4, 6-7.
16. Черняев Н. И. Из записной книжки русского монархиста / Н. И. Черняев. – Харьков: Тип. губ. правл., 1907. – 4, 248 с.
17. Черняев Н. И. «Капитанская дочка» Пушкина: Ист.-крит. этюд. / Н. И. Черняев // Русское обозрение. – 1897. – № № 2-4, 8-12; 1898. – № 8.
18. Черняев Н. И. «Капитанская дочка» Пушкина: Ист.-крит. этюд. / Н. И. Черняев. – М.: Универ тип., 1897. – 207, III с. (Оттиск из «Русского обозрения»).
19. Черняев Н. И. Критические статьи и заметки о Пушкине / Н. И. Черняев. – Харьков: Тип. «Южн. край», 1900. – 648 с.

20. Черняев Н. И. (Подп. *Semper idem* (Н. Черняев)) Мистика, идеалы и поэзия русского самодержавия / Н. И. Черняев // Мирный труд. – 1904. – № 1. – С. 25-30; № 2. – С. 1-10; № 3. – С. 1-7.
21. Черняев Н. И. Мистика, идеалы и поэзия русского самодержавия / Н. И. Черняев; [вступ. ст. и коммент. – М. Б. Смолина]. – М.: Москва, 1998. – 430 с.
22. Черняев Н. И. Необходимость самодержавия для России, природа и значение монархических начал. Этюды, статьи и заметки / Н. И. Черняев. – Харьков, 1901. – [4], IV, 373 с.
23. Черняев Н. И. О русском Самодержавии / Н. И. Черняев // Русское обозрение. – 1895. – № 8. – С. 761-797; № 9. – С. 220-252.
24. Черняев Н. И. «Пророк» Пушкина в связи с его же подражаниями Корану / Н. И. Черняев // Русское обозрение. – 1897. – № № 1, 2, 3, 11, 12.
25. Черняев Н. И. «Пророк» Пушкина в связи с его же подражаниями Корану / Н. И. Черняев. – М.: Универ тип., 1898. – 75 с.
26. Черняев Н. И. Русское самодержавие / Н. И. Черняев; [сост., предисл., примеч., имен. словарь А. Д. Каплина]. – М.: Ин-т русск. цивилизации, 2011. – 864 с.
27. Черняев Н. И. Старинный харьковский театр / Н. И. Черняев // Древняя и новая Россия. – 1881. – Т. XIX. – С. 209-236.
28. Черняев Н. И. Харьковский иллюстрированный театраль альманах: Материалы для истории харьковской сцены / Н. И. Черняев. – Харьков, 1900. – 107 с.
29. Черняев Н. И. Юрий Николаевич Говоруха-Отрок / Н. И. Черняев // Южный край. – 1896. – № № 5556-5621. – 27 сент. – 9 дек.
30. Юридический факультет Харьковского университета за первые сто лет его существования (1805-1905). – Харьков, 1908. – 365 с.
31. Южный край. – 1890. – 21, 22, 29 июля.

УДК 291. 2

*Шудрик І. О.*

*Харківський державний університет харчування та торгівлі*

### **ФІЛОСОФСЬКИЙ ДОРОБОК ПРОФЕСОРІВ БОГОСЛОВСЬКИХ КАФЕДР ІМПЕРАТОРСЬКОГО ХАРКІВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ**

У статті аналізується філософський доробок професорів богословських кафедр Імператорського Харківського університету.

**Ключові слова:** богослов'я, філософія, історія церкви, церковне право.

В статье анализируется философское наследие профессоров богословских кафедр Императорского Харьковского университета.

**Ключевые слова:** богословие, философия, история церкви, церковное право.

The philosophical heritage of the Kharkiv Emperial University Professors of Divinity is analysed in this article.

**Key words:** Divinity, Philosophy, History of Church, Church Law.

У дореволюційний період у Імператорському Харківському університеті, як і в інших університетах Російської імперії, зі світоглядних кафедр, крім кафедри філософії, були кафедра богослов'я, кафедра історії церкви та кафедра церковного права [див.: 21, с. 124-148]. До 1863 року вони існували як одна кафедра і очолювала її одна особа – професор богослов'я. На цих кафедрах викладачі, як правило, мали солідну не лише богословську, а й філософську підготовку, отриману в духовних семінаріях та академіях. Філософські проблеми, поставлені



професорами богословських кафедр Харківського університету та пропозиції їх вирішення були актуальними не лише в минулому, вони залишаються актуальними і в сучасних умовах.

Метою даної статті є аналіз соціально-філософського доробку професорів богословських кафедр Харківського університету в дореволюційний час. Після Лютневої революції 1917 року ця проблема аналізується вперше.

У 1797 році імператор Павло I видав указ про відкриття в Росії духовних академій. У Російській імперії було відкрито чотири духовні академії: Санкт-Петербурзька (1809), Московська (1814), Київська (створена 1819 року на базі Києво-Могилянської академії) та Казанська (1842). У цих академіях вивчення філософії відбувалось відповідно до програм, розроблених Баумейстером для університетів Німеччини. У духовних академіях викладанню філософії надавали великого значення. Щоденно по чотири години студенти слухали історію філософії, логіку, метафізику, етику, природну історію та фізику.

Утиски філософії і філософів та закриття філософських факультетів і кафедр філософії у 1850 році в університетах Російської імперії з передачею філософії на богословські кафедри мало позначились на філософській освіті в духовних академіях. У 30-ті роки XIX століття, як і раніше в університетах, в духовних академіях відбувалася відмова від філософської системи Вольфа-Баумейстера, зростав вплив Канта і Шеллінга. Статут духовних академій 1814 року надав можливість викладачам створювати авторські філософські курси. Аналогічне право університетським професорам надавалось лише у кінці 30-х років XIX століття.

Відповідно до статуту духовних академій та семінарій 1871 року були створені сприятливі умови для подальшого розвитку філософської освіти. У програму семінарій були введені логіка, психологія, основи філософії та історія філософії. Таким чином, випускники семінарій, які вступали в духовні академії, були значно краще підготовлені з філософії, ніж випускники гімназій, які вступали в університети, оскільки філософська освіта в гімназіях обмежувалась лише логікою. У духовних академіях філософську освіту забезпечували три кафедри – логіки, психології, метафізики та історії філософії. Філософська освіта в духовних академіях проводилась впродовж усіх чотирьох років навчання. У кінці XIX століття студенти I курсу вивчали гносеологію та онтологію, II – історію філософії та психологію, III – історію філософії та метафізику, IV курсу – логіку.

Для розвитку філософської думки в духовних навчальних закладах виняткове значення мала видавнича діяльність. Кожна духовна академія випускала власний журнал: Київська – «Труды Киевской духовной академии», Московська – «Богословский вестник», Петербурзька – «Христианское чтение» та «Православное обозрение», Казанська – «Православный собеседник». При Харківській духовній семінарії з січня 1884 до серпня 1917 року виходив богословсько-філософський часопис «Вѣра и Разумъ». Це був перший філософський часопис у Російській імперії, а не московський «Вопросы философии и психологии» М. Грота, як вважалося досі [12, с. 14-28; 13, с. 182-190; 14, с. 355]. З часописом «Вера и Разумъ» успішно співробітничали професори Харківського університету [19, с. 5-9]. У філософській рубриці російської журнальної літератури XIX – початку XX століття широко була представлена православно-академічна думка.

У 1850 році під час другого гоніння на філософію та філософів у Харківському університеті була ліквідована кафедра філософії, яку очолював професор М. М. Протопопов. Одночасно надійшло розпорядження передати філософію в скороченому вигляді професору кафедри богослов'я, протоієрею П. І. Лебедеву, який читав філософські предмети до 1858 року. З 1858 до 1861 року курс практичної психології та логіку читав протоієрей В. І. Добротворський.

Відповідно до Статуту 1853 року кафедра богослов'я з філософських предметів забезпечувала читання лише логіки, психології та історії філософії. У 1860 році були зняті заборони стосовно утисків філософії. Статутом 1863 року в університетах Росії дозволено відродження кафедр філософії, з метою читання усіх філософських дисциплін. Проте кафедра філософії Харківського університету до 1874 року не мала професора філософії. У 1860/1861 навчальному році викладання психології на факультеті словесності було доручено магістру О. О. Потєбні, який зацікавився філософськими проблемами мовознавства.

Серед викладачів кафедр богослов'я Харківського університету, які займалися розробкою філософських проблем, варто виділити професорів В. І. Добротворського, Т. І.

Буткевича та М. С. Стелецького. Серед викладачів *кафедри історії церкви* – професорів А. С. Лебедева, Й. О. Бродовича та приват-доцента І. Філевського. На *кафедрі церковного права* юридичного факультету – екстраординарного професора М. А. Остроумова.

Відповідно до університетського статуту 1804 року на відділенні (факультеті) моральних та політичних наук мали бути дві кафедри: 1) богослов'я догматичного і морального; 2) тлумачення священного писання та церковної історії. Обидві ці кафедри в усіх російських університетах обіймала, як правило, одна особа – професор богослов'я. Не дивлячись на те, що за статутом 1804 року не вимагалось ученого ступеня і навіть ученого звання від кандидата на посаду професора богослов'я, проте біля 15 років кафедра богослов'я у Харківському університеті залишалась незайнятою «за неимением достойных кандидатур». Міністерство народної освіти було стурбовано таким становищем і вимагало від керівництва університету щоб упродовж усього навчання студенти відвідували уроки «богопізнання».

За рекомендацією Харківського єпископа Павла та розпорядженням попечителя навчального округу З. Я. Карнеєва, професором богослов'я в Харківському університеті 16 серпня 1819 року був призначений кафедральний протоієрей **Афанасій Григорович Могилевський** (1774-1850 рр.). Він закінчив Чернігівську духовну семінарію. 11 квітня 1816 року був призначений учителем вищого красномовства Харківського колегіуму, а у травні 1817 року – інспектором та професором філософських наук цього ж колегіуму. Могилевський А. Г. очолював кафедру богослов'я Харківського університету впродовж 18 років. З 16 серпня 1829 року він протягом декількох років також виконував обов'язки декана морально-політичного відділення [4, с. 274]. Архієпископ Харківський Філарет (Гумилевський) – відомий богослов і філософ зазначав, що Могилевський «<...> не отличался ни глубиной, ни увлекательностью изложения своих лекций, а потому и не имел влияния на своих слушателей <...>, устные беседы его были скучны для студентов – говорил он вяло, сухо, утомительно» [5, с. 3]. Філософських праць А. Могилевський не мав, усього декілька опублікованих богословських промов. У 1817 році опублікував навчальний посібник для студентів «Российская риторика, основанная на правилах древних и новейших авторов» (2-ге видання 1824 року). Відповідно до нового університетського статуту від професора богослов'я вимагали магістерського ступеня. Тому 1-го серпня 1837 року А. Могилевський був відправлений на пенсію. На його місце призначили протоієрея Зиміна.

**Зимін Іван Олексійович** (1789-після 1850 р.) закінчив Московську духовну академію. У 1820 році отримав ступінь магістра і був направлений у Харківський колегіум учителем церковної історії та французької мови. У 1837 році призначений на посаду професора Харківського університету на кафедрі догматичного і морального богослов'я, церковної історії та церковного права. Пропрацювавши 14 років завідувачем кафедри богослов'я, відповідно до його прохання, звільнився 27-го вересня 1850 року. Після себе не залишив ніяких друкованих праць. Лекції професора богослов'я Зиміна «<...> для высшего учебного заведения были несколько элементарны, недостаточно обоснованы, а поэтому слушателей не вполне удовлетворяли» [5, с. 5]. На його місце був призначений протоієрей П. І. Лебедев.

**Лебедев Павло Ісаєвич** (1807-1866 рр.) – професор богослов'я Харківського університету, магістр богослов'я, протоієрей. Після закінчення Київської духовної академії був призначений у Харківський колегіум професором філософських наук. У 1850 році після ліквідації кафедри філософії в університетах за рекомендацією єпископа Харківського Філарета (Гумилевського) був затверджений у званні ординарного професора кафедри богослов'я Харківського університету. Тоді на кафедру богослов'я було переведено викладання логіки та психології. 1-го червня 1858 року П. І. Лебедев звільнений на пенсію. Колишні слухачі згадували професора Лебедева як талановитого лектора. Проте професор Лебедев не залишив після себе друкованих творів.

Після Лебедева кафедру богослов'я посів протоієрей В. І. Добротворський, який, на відміну від своїх попередників, був досить освіченою людиною, знаним викладачем і вченим. **Добротворський Василь Іванович** (1823-1894 рр.) – професор богослов'я, магістр богослов'я, протоієрей; 1847 року закінчив Київську духовну академію з атестатом першого розряду. У 60-70-ті роки XIX століття очолював кафедру богослов'я Харківського університету. Був одним із достойніших професорів університету.

Після закінчення духовної академії направлений у Смоленську духовну семінарію учителем логіки і психології. 26 квітня 1848 року переведений у Київську духовну академію викладачем грецької та французької мов. Четвертого травня 1849 року отримав ступінь магістра богослов'я і призначений бакалавром кафедри вчення про богослужіння православної церкви, канонічного права і предметів місіонерського відділення.

31 липня 1858 року В. І. Добротворський був призначений законовчителем і викладачем логіки і психології в Харківському університеті, а 29-го жовтня того ж року був удостоєний звання ординарного професора на кафедрі богослов'я, логіки і психології. У зв'язку з тим, що В. І. Добротворський ще був призначений на посаду настоятеля університетської церкви, то 13 серпня 1858 року він був рукопокладений у священника, а 19 червня наступного року отримав сан протоієрея.

Професор Добротворський очолював кафедру богослов'я в Харківському університеті, а також одночасно у Харківському ветеринарному інституті, продовж 36-ти років: з 1859 до 12 вересня 1894 року (до дня своєї смерті). Під час викладання богослов'я у Харківському університеті професор Добротворський при підтримці архієпископа Макарія (Булгакова) видавав у Харкові щомісячний журнал «Духовный вестник».

Журнал виходив продовж п'яти років з 1862 до 1867 року. Професор Добротворський був редактором цього журналу. Всього вийшло 64 книги в 16 томах. Багалій Д. І. і Міллер Д. П. відзначали: «Журнал цей визначається фахівцем покійним професором А. С. Лебедевим дуже цінним за чисельністю серйозних наукових статей, надрукованих у ньому, зокрема, і статей самого видавця, а також інших професорів університету, співробітників журналу» [1, с. 790]. У «Духовном вестнике» крім богословських друкувалися і філософські статті. Істомін К. Є. опублікував статтю «Сучасні стоїки та епікурейці», Фабрі – «Листи проти матеріалізму».

Рункевич С. зазначав, що «"Духовный вестник" звертав на себе увагу новизною, жвавістю, і взагалі добротною постановкою «літописного листка» журналу, який містив огляд журналістики того часу <...>». Далі С. Рункевич зазначав, що журнал: «<...> дав рідкісний науковій цінності додаток: покажчик усіх своїх 64-х книг» [див.: 15, с. 216].

Після смерті професора Добротворського редакція «Богословского Вестника» надрукувала його навчальні курси «Основи Богослов'я» і «Догматичне Богослов'я», які він читав студентам Харківського університету. Професор А. С. Лебедев зазначав, що ці курси «<...> дають виклад лише головних, основних пунктів християнського віровчення, виклад стислий, але яскравий і чіткий, який ґрунтується не на чисельних, але абсолютно ясних і прямих місцях Св. Писання, і супроводжується ґрунтовним аналізом учень, переважно новітніх (філософських, натуралістичних і теологічних), які не протирічать догматам, що викладаються» [5, с. 7].

Добротворський В. І. проголосив і опублікував 11 промов і проповідей у день храмового свята в університетській Антонієвій церкві (17 січня). У «Духовном Вестнике» професор опублікував серію богословських статей, серед яких можна назвати низку статей, що носять соціально-філософський характер: «З приводу одного зауваження М. І. Пирогова на проект загального статуту Імператорських російських університетів»; «Один із духовних недугів у сучасному освіченому суспільстві»; «Несторіанство і монофізитизм у зв'язку з віруваннями і долями Сходу»; «Декілька слів про зв'язок між вірою і наукою»; «Замітка про книгу Ренана "Шляхом Ісуса"; «Огляд викладання на богословському факультеті Берлінського університету»; «Питання про перетворення наших духовно-навчальних закладів з точки зору історії політичного права»; «Критичний метод у дослідженні книги Святого писання». У 1877 році в часописі «Православное обозрение» професор Добротворський опублікував статтю «Біблійна хронологія у зв'язку з хронологією древніх східних народів, відповідно до новітніх досліджень».

Після смерті В. І. Добротворського, 12-го вересня 1894 року, міністр народної освіти, граф Делянов, призначив професором кафедри богослов'я Харківського університету протоієрея Буткевича, «у зв'язку з особливою рекомендацією з боку його високопреосвященства, архієпископа Харківського і Охтирського Амвросія» [5, с. 8].

**Буткевич Тимофій Іванович** (1854-1925 рр.) – відомий український богослов і філософ кінця XIX – початку XX століття. Народився у сім'ї священника с. Велика Рогозянка Харківського повіту. З 1863 до 1875 року навчався у Харківському духовному училищі та

Харківській духовній семінарії. 1879 року закінчив Московську духовну академію, отримавши ступінь кандидата богослов'я. 1884 року за твір «Життя Господа нашого Ісуса Христа» (Москва, 1883 р.) Священим Синодом присвоєно ступінь магістра богослов'я, а за твір «Релігія, її сутність та походження (Огляд філософських гіпотез)» 1903 року радою Московської духовної академії присвоєно вчений ступінь доктора богослов'я. З 1882 року – священик Харківської цвинтарної Іоано-Усікноvensької церкви. З 1884 року – священик, а з 1891 року – ключар Харківського кафедрального Успенського собору. З 1894 року призначений професором богослов'я Харківського університету та одночасно настоятелем університетської Антоніївської церкви. Двічі обирався в Харківську міську думу – у 1893 і 1897 роках. У 1906 і 1909 роках від білого духовенства на альтернативній основі двічі був обраний у члени Державної Ради Росії. У 1910-1912 роках – священик Олександро-Невської церкви. Похований у Харкові біля Іоано-Усікноvensької церкви.

Професор-протоіерей Т. І. Буткевич опублікував понад 70 творів із богослов'я та філософії. Він регулярно друкувався у харківському богословсько-філософському часописі «Въра и Разумъ». Потім ці публікації, як правило, виходили окремими виданнями. Серед його творів лише філософського змісту у часописі «Въра и Разумъ» були опубліковані такі: «Значення філософії в системі семінарської освіти» (1884); «Як викладається філософія в деяких філософських факультетах західноєвропейських університетів» (1885); «Віра і знання, віра і життя» (1885); «Датський філософ Серен Кіркегор, як проповідник іфічних начал в розвитку особи» (1886); «Новий російський філософ М. М. Мінський» (1890); «Метафізичні погляди Сергія Трубецького» (1890); «Релігійні переконання декабристів» (1899).

Крім того, Тимофій Буткевич у інших виданнях опублікував низку своїх філософських творів: «Песимізм Шопенгауера і його порівняння з християнським аскетизмом», (Москва, 1883); «Лактанцій і його філософські судження» (Харків, 1885); «Спіритизм» (Харків, 1886); «Розумові сили тварини» (Харків, 1886); «Самовиправдовування або самообвинувачення (відповідь князю С. Трубецькому і редакції «Православного огляду»)» («Въра и Разумъ», 1891); «Зло, його сутність і походження» (Харків, 1897); «Останній твір графа Л. М. Толстого «Царство Божіє всередині нас» (Критический анализ)» (Харьков, 1897); «Упанішади Вед» (Харків, 1989); «Філософія монізму» (Харків, 1899); Огляд російських сект та їх напрямів (Харків, 1910), (перевидання 1915 р. в Санкт-Петербурзі).

У 1907 році професор-протоіерей Т. Буткевич, тоді член Держради Росії, у своїй праці «Уроки первой французской революции» у шести номерах часопису «Въра и Разумъ» здійснив порівняльний богословсько-філософський аналіз французької революції 1789-1794 років і російської революції 1905-1907 років. У цій праці Т. Буткевич зазначає, що в республіках і конституційних державах править не народ, а лише партії: «Достигнув власти, партия тот час же изменяет, согласно со своею политическою программю, всю систему государственного управления: она изгоняет всех прежних министров, чиновников, а на их места назначает своих единомышленников». І далі: «<...> партия не то же, что народ; она составляет лишь незначительную часть народа, – и именем народа она не имеет никакого права властвовать в государстве. Достигнув власти, партии прибегают к насилию для одержания победы над противными партиями» [2, 1907, т. III, с. 303-304; див.: 18, с. 14]. Прошло понад століття після виходу цієї праці професора-протоіерея Тимофія Буткевича, а ніби він сказав про наше недалеке минуле, і сучасне, і не лише про наше...

Харківський філософ Тимофій Буткевич на сторінках часопису «Въра и Разумъ» полемізував із відомими філософами В. Розановим та С. Трубецьким, що знайшло відображення в Московському часописі «Вопросы философии и психологии» за 1891 рік і в сучасному словнику «Философская мысль восточных славян» (Київ, 1999, с. 274; автори І. В. Огородник, В. В. Огородник, М. Ю. Русин, В. Ф. Діденко). У своїх творах Т. Буткевич критикує релігійно-філософське вчення Л. М. Толстого, вчення протестантських сект та старообрядництва. Володіючи іноземними мовами, зокрема німецькою, аналізує зарубіжну філософську та богословську літературу, яка регулярно надходила у Харківську громадську бібліотеку (зараз бібліотека ім. В. Г. Короленка).

1906 року Т. Буткевич у залі думських засідань в присутності членів «Російського зібрання» виступив з доповіддю «Як Держдума вирішила аграрне питання». А 1907 року на засіданні Держради виступив із доповіддю «До питання про смертну кару».

Богословський та філософський доробок професора Т. Буткевича заслуговує на увагу. У 1909 році під час проводів духовенством Харківської єпархії Т. Буткевича, з приводу обрання його в Держраду, професор-протоіерей Харківського університету Микола Стелецький говорив: «Про Вас, як про Орігена, без перебільшення можна повторяти слова блаженного Ієроніма що за своє життя він міг стільки написати, скільки інший за своє життя не може прочитати» [2, 1910, т. I, с. 543]. Протоіерей О. Мень у своїх працях посилається на твори Т. Буткевича.

В останні роки активно досліджується творчість нашого земляка. Правнучка професора Буткевича А. В. Парфьонова 2006 року у Харкові опублікувала книгу про життєвий і творчий шлях свого знаменитого прадіда – «Духовный подвиг в деле служения Церкви Христовой». Ім'я професора-протоіерея Тимофія Буткевича увійшло в «Енциклопедію Сучасної України» та у «Православную енциклопедию Харьковщины» [9, с. 121-122]. Повертається до нас після тривалого забуття слобожанський мислитель.

1909 року після другого обрання професора Т. Буткевича членом Державної Ради Росії, на його місце професором і завідувачем кафедри богослов'я Харківського університету був призначений протоіерей М. С. Стелецький, який був останнім професором цієї кафедри.

**Стелецький Микола Семенович** (1862-1919 рр.) – професор-протоіерей Харківського університету на кафедрі богослов'я. Народився у сім'ї священика слободи Мурафа Богодухівського повіту Харківської губернії (нині Краснокутський район). Закінчив Харківську духовну семінарію, потім, у 1888 році – Київську духовну академію зі ступінню кандидата богослов'я. Стелецький М. був залишений у академії в якості стипендіата для підготовки до професорського звання. За відсутності на кафедрі вакансії з його спеціалізації прийняв сан священика, і розпочав пастирську діяльність у Київській Набережно-Нікольській церкві. Одночасно викладав «Закон божий» у кращих київських гімназіях. 1893 року після захисту дисертації Свяшеним Синодом затверджений у ступені магістра богослов'я. Через три роки призначений на посаду священика Київського Софіївського собору. 1909 року М. С. Стелецький призначений професором та завідувачем кафедри богослов'я Харківського імператорського університету. Одночасно виконував обов'язки протоіерея Антонієвої університетської церкви, професора богослов'я Вищих жіночих курсів, Жіночого медінституту і Вищих комерційних курсів. За визначні успіхи в науково-педагогічній діяльності М. С. Стелецький був нагороджений Великою срібною медаллю.

Після того, як на початку 1919 року в Харкові був відновлений більшовицький режим, деякими професорами університету зацікавилися радянські органи безпеки. Харківська Надзвичайна Комісія під керівництвом її коменданта Саєнка 19 червня заарештувала декількох професорів університету, серед яких був і професор-протоіерей М. С. Стелецький. Під час наступу денікінської армії 24 червня 1919 року з Харківського концтабору Губернської Надзвичайної Комісії (першого в країні) було вивезено до міста Суми 38 заручників, серед яких був і професор Стелецький. Частина з них, 22 чоловіка, по зв'язчому була знищена в Сумах. 2 липня Стелецький у листі дружині й двом донькам повідомляв: «<...> пока жив и здоров, хотя и не совсем» (слово «пока» підкреслено тричі, немов би повідомляючи про швидку свою трагічну загибель). Тому додав: «Мое вам благословение и привет» [3, с. 66]. Олександр Мень зазначає, що професор-протоіерей Стелецький був знищений більшовиками у місті Орлі влітку 1919 року, після перевезення його з Сум.

Разом із пастирською і педагогічною діяльністю М. С. Стелецький активно займався науковою діяльністю. Професор Харківського університету І. О. Бродович назвав М. Стелецького «истинным тружеником науки», який богослов'ю «предан в высшей степени» [2, 1915, т. 1, с. 110-111, 120].

За 30 років пастирської та педагогічної діяльності професором Стелецьким опубліковано понад 40 праць із богослов'я, історії церкви, філософії та історії літератури. Ще в Києві, працюючи рядовим священиком, 1892 року видає в Києві книгу за темою своєї майбутньої магістерської дисертації «Шлюб у древніх євреїв». До 100-ліття від дня смерті Г. С. Сковороди 1894 року в «Трудах Киевской духовной академии» опублікував одне з перших досліджень про життєвий і творчий шлях нашого земляка «Мандрівний український філософ Григорій Савич Сковорода», яке згодом вийшло окремим виданням. 1894 та 1902 року в Харкові публікує своє дослідження про Хорошевський Вознесенський дівочий монастир, а

1914 року – про Дмитрієвський Ряснянський монастир. У часописі «Въра и Разумъ» 1894 року надрукував історичну довідку про Каплунівський Божої Матері Чудотворний образ. До речі, ця ікона за повелінням Петра I була привезена на поле Полтавської битви.

1895 року в часописі «Въра и Разумъ» М. Стелецький публікує велике наукове дослідження «Харківський колегіум до перетворення його у 1817 році», яке у тому ж році вийшло у Харкові окремим виданням. У цій праці М. Стелецький детально розглянув історію створення Харківського колегіуму, навчально-виховний процес, значення колегіуму, підкреслюючи при цьому, що «уже в 30-х роках XVIII ст. Харківський колегіум як навчальний заклад став гордістю не лише Слобідської України, але і усїєї Росії» [2, 1895, т.1, с. 644]. Автор визначає «загальностановий характер колегіуму». У цьому творі М. Стелецький аналізує стан викладання філософських дисциплін у Харківському колегіумі.

1901 року в Києві виходить книга М. Стелецького «Нариси вчення про християнську мораль», яку авторитетний богослов, архієпископ Харківський Амвросій оцінив так : « чудова праця за стислістю і простотою розкриття і за внутрішнім змістом» [2, 1915, т.1, с. 113]. А 1902 року в «Трудах Киевской духовной академии» опублікував статтю «Релігійно-моральне світобачення Гоголя».

1909 року М. Стелецький у Києві видав свою працю «Сучасне декадентство і християнство». У цій праці автор критично оцінює і розкриває культурно-історичний сенс декадентства: у Франції (Бодлер, Метерлінк та ін.), в Німеччині (Вернер, Ніцше), Норвегії (Ібсен), Польщі (Пржибишевський). У Росії предтечами декадентства, на думку М. Стелецького, були Ф. Достоєвський і Л. М. Толстой. Після них пішли Мінський, Мережковський, Гіппіус-Мережковська, Сологуб, Брюсов, Горький, Андрєєв та ін. У другому розділі книги автор дає ґрунтовну оцінку декадентству, послідовно зупиняючись на усіх сферах його впливу: в поезії, філософії, моралі та релігії.

Упродовж 1911-1912 років у часописі «Въра и Разумъ» М. Стелецький опублікував серію статей із критики теоретичних основ соціалістичного вчення і застерігав суспільство про можливі негативні наслідки у випадку реалізації їх на практиці. 1912 року ця серія статей під загальною назвою «Новітній соціалізм і християнство» виходить у Харкові окремим виданням. Заслугує на увагу пояснення професором Стелецьким причин непримиренної боротьби новітнього соціалізму з релігією і державою. Він вважав, що соціалізм прагне «у решті-решт знищити християнство якоюсь новою релігією <...> з метою найбільш успішного проникнення соціалістичного вчення в душу народної маси». У статті «Політичний радикалізм» М. Стелецький критикує соціалістичне вчення, орієнтоване на ліквідацію приватної власності та держави. Автор висловив свою незгоду з твердженням марксистів про «повне знищення держави у майбутньому».

У статті «Революційний характер соціалізму» М. Стелецький полемізував із соціалістами, які виступають проти власності, держави та релігії. На переконання професора послідовники цього «фанатичного вчення <...> готові пролити потоки людської крові та зробити нещасними цілі покоління людей, щоб досягти результатів» [2, 1912, № 6, кн. 2, с. 729]. Стелецький М. висловив сумнів у тому, що люди, які звикли усе валити і руйнувати, можуть бути «організаторами загального щастя». Такі «невизнані дбайливці загального добробуту» ставали «жорстокими тиранами і деспотами», коли їм доводилося хоча б на короткий час захоплювати владу у свої руки. Для підтвердження цієї тези він згадує про «революційний терор у Франції кінця XVIII століття, або суворий спосіб дій вождів Паризької комуни 1871 року, коли хотіли встановити соціально-демократичний режим».

Автор статті стверджував, що насилля як «тимчасовий захід», про який говорять соціалісти і «сучасні марксист», згодом може перетворитися в «саму сутність цього вчення». Стелецький М. зазначав, що у численних творах нашої літератури «на чолі яких стоять твори Максима Горького, відомого популяризатора марксистських і ніцшеанських ідей», пропагується насилля. При цьому автор наводить приклад горьківського «буревісника», який «жаждет бури и борьбы».

Стелецький М. вважав, що класова боротьба, яку проповідують марксист, призведе не до суспільного добробуту, а до «<...> ще більш жахливих злиднів і рабства – з одного боку, казкового багатства і дикого свавілля – з іншого <...>» [2, 1912, № 6, кн. 2, с. 739].

Багаторічний досвід пастирської та викладацької діяльності, зокрема і в Харківському університеті на кафедрі богослов'я, професор-протоіерей М. Стелецький вирішив узагальнити е тритомнику своїх праць. Спочатку ця праця була опублікована на сторінках часопису «В'єра и Разумь», а в 1914 році у Харкові вийшов 1-й том його праці «Досвід морального православного богослов'я в апологетичному висвітленні». 1916 року виходить у світ другий том. Третьому тому не пощастило вийти, оскільки невдовзі розпочалися криваві революційні події. Але впродовж 1916-1917 років у чотирьох номерах часопису «В'єра и Разумь» окремим додатком було надруковано переважно більшість третього тому.

У своїх творах професор М. Стелецький визнавав, що «<...> захоплення соціалізмом зараз велике і є явищем модним». У зв'язку з цим автор вважав: «Враховуючи сильне зростання соціалістичного руху необхідно нам вступити в мирну боротьбу з цим суспільним злом» [2, 1912, № 7, кн. 1, с. 51]. При цьому автор посилався на позитивний досвід Німеччини та Англії, де спромоглися значно обмежити вплив соціалістичних ідей завдяки соціальним реформам. Стелецький М. робить висновок: «Нам необхідно наслідувати їхньому прикладу, і чим швидше, тим краще. Є ще надія уникнути загрозливої небезпеки, якщо негайно серйозно взятись за справу соціальних реформ».

Не зважаючи на те, що М. Стелецький закликав до «мирної боротьби» з соціалізмом, нова більшовицька влада до нього поставилася далеко не мирно. Він був заарештований і по зв'язному закатований жорстоким більшовицьким режимом. Професор М. Стелецький у своїх застереженнях мав рацію. Те, про що він застерігав, на превеликий жаль, сталося.

Життя і творчість професора-протоіерея Харківського університету Миколи Семеновича Стелецького є яскравою сторінкою в історії духовного життя України, зокрема, Слобідського краю. Ім'я Миколи Стелецького внесене в тритомний енциклопедичний словник «Християнство» [11] та «Православную енциклопедию Харьковщины» [9]. Життєвому і творчому шляху М. С. Стелецького присвячена наша стаття у відродженому часописі «Віра і Розум» [16, 2000, № 1, с. 71-78]. Ім'я М. С. Стелецького також увійшло в історичну енциклопедию «Словянофили» [6, с. 520].

Статутом 1863 року при історико-філологічному факультеті Харківського університету була заснована *кафедра «церковної історії»* (статутом 1884 року названа «*історії церкви*»). Постановою Міністерства народної освіти від 17 січня 1873 року передбачалося, що для заняття кафедри церковної історії, перш за все, необхідно було мати вищу богословську освіту. Кандидати духовних академій, які закінчили церковно-історичне відділення, допускалися до читання лекцій в університеті з церковної історії у званні приват-доцентів. Магістри духовних академій призначалися на посаду доцента, а доктори богослов'я – на посади екстраординарних і ординарних професорів, до того ж у тому випадку, коли вони в духовній академії пройшли курси по церковно-історичному відділенню і захистили дисертацію за тематикою цього відділення.

Доцентами і професорами церковної історії в університеті також могли бути кандидати з духовних академій, які пройшли курси на церковно-історичному відділенні духовних академій і здобули в університеті ступені магістра та доктора з російської або загальної історії.

До отримання вищезгаданого розпорядження Міністерства освіти, рада історико-філологічного факультету 9 квітня 1869 року обрала магістра богослов'я, професора Московської духовної академії А. С. Лебедева на посаду екстраординарного професора на кафедрі церковної історії. Після виходу за штат А. С. Лебедева, наказом міністра народної освіти 1 квітня 1903 року був призначений на посаду виконуючого обов'язки екстраординарного професора приват-доцент Київської духовної академії Й. О. Бродович. З 1904 року на посаді приват-доцента кафедри історії церкви працював священник І. І. Філевський.

**Лебедєв Амфіан Степанович** (1833-1910 рр.), магістр Московської духовної академії, потім доктор російської історії *honoris causa* (лат. – «заради поваги» – учений ступінь, який присуджується за наукові досягнення без захисту дисертації – І. Ш.), заслужений професор по кафедрі історії церкви Харківського університету. Серед видатних учених університету другої половини ХІХ – початку ХХ століття ученому-історичу А. С. Лебедеву належить гідне місце. Понад сорок років його життя було пов'язане з Харківським університетом. Його називали

«охоронцем кращих університетських традицій», «патріархом історико-філологічного факультету» [8, с. 216].

Народився А. С. Лебедев у Московській губернії в сім'ї священика. 1856 року закінчив Московську духовну академію зі ступінню магістра. Тема його магістерської дисертації «Про моральні достоїнства громадянських законів Моїсеєвих». Після закінчення академії призначений помічником інспектора Московської духовної семінарії. У 1858 році переведений на посаду викладача всевітньої історії у тій же семінарії. У 1860-х роках, в умовах деякої лібералізації суспільного життя, А. С. Лебедев двічі виїздив за кордон для лікування, продовження освіти і проведення наукових досліджень. У Женевській академії слухав богословсько-філософські лекції відомого на той час реформатського богослова, професора Навіля.

1869 року на засіданні ради історико-філологічного факультету Харківського університету А. С. Лебедев одностайно був обраний на посаду екстраординарного професора на кафедру історії церкви. У 1894 році за наукові праці з російської історії, передусім історії Слобідської України XVII-XVIII століть (опублікував понад 25 таких праць), був удостоєний ступеня почесного доктора російської історії [20, с. 179]. З 1891 до 1899 року А. С. Лебедев був деканом історико-філологічного факультету [5, с. 298].

Лебедев А. С. опублікував понад 70 праць, значна частина яких присвячена історії церкви на Слобожанщині. З філософської точки зору інтерес викликають такі його праці: «Про свободу совісті у стародавній вселенській церкві» («Бесіда», 1871); «Полеміка про Платона та Арістотеля у XV столітті» («Православное обозрение», 1875); «Боротьба духовенства в Слобідській Україні у XVIII столітті проти вечорниць» («Мир», 1881); «Грецькі силлагі» («Въра и Разумъ», 1884); «Харківський колегіум як просвітницький центр Слобідської України» (Харківський календар, 1885); «Харківський колегіум як просвітницький центр Слобідської України до запровадження у Харкові університету» (М., 1886); «Г. С. Сковорода як богослов» («Вопросы философии и психологии», 1895); «Погляд графа Л. Толстого на історичне життя Церкви Божої» (Харків, 1903).

Лебедев А. С. на урочистих зібраннях університету проголосив декілька промов: «Харківський колегіум як просвітницький центр Слобідської України до запровадження у Харкові університету»; «Університети у царювання Імператора Олександра І»; «Про участь харківської громадськості у відкритті Харківського університету»; «Г. С. Сковорода як богослов».

Професор Лебедев розкрив просвітницьку роль Харківського колегіуму, єдиного загальноосвітнього навчального закладу краю, випускники якого несли освіту та культуру у віддалені куточки регіону і далеко за його межі. Вчений висловив думку, що Харківський колегіум «значною мірою обумовив виникнення у Харкові університету». Лебедев А. С. називав колегіум «першою сторінкою в історії Харківського університету» [див.: 8, с. 222]. У своєму дослідженні про Г. С. Сковороду А. С. Лебедев називав його «тим типом богослова, який був не зовсім звичайним для свого часу, так як це був тип непокірливий, який веде свій початок від древніх і славетних «батьків і учителів» церкви» [див.: 8, с. 221].

На думку А. С. Лебедева богословські погляди Г. Сковороди брали початок не з західної (Тертуліан), а зі східної (Олександрійської) школи, яка прагнула примирити віру і знання. Професор А. С. Лебедев писав: «Глибоке переконання Григорія Савича, що істина відкривається Богом не лише іудеям і християнам, проте як і добра моральність не належить лише християнам, так як і в стародавньому світі нерідко процвітала висока моральність; визнання за язичницькими філософами високого просвітницького значення і, як наслідок того, широке використання їхніх ідей (Сократа, Платона, стоїків) <...>» [див.: 8, с. 221]. Лебедев А. С. підкреслював, що Григорій Сковорода визнавав за розумом право широкої участі у справах віри, участі в поясненні релігійних питань, в поясненні Писання. Деякі освічені сучасники Г. Сковороди вбачали прихильність філософа до давніх церковних вчителів. Адже белгородський єпископ Іоасаф, який ставився до Г. Сковороди дуже прихильно, запропонував йому посаду вчителя в Харківському колегіумі та умовляв його прийняти чернецтво, обіцяючи довести його до високого ієрархічного сану. Таким чином, єпископ Іоасаф не сумнівався стосовно християнського способу думок Г. Сковороди. Ім'я А. С. Лебедева увійшло в «Православну енциклопедію Харківщини» [9, с. 283-284].



Після професора А. С. Лебедева нетривалий час, з 1903 до 1904 року на кафедрі історії церкви виконуючим обов'язки екстраординарного професора працював Й. О. Бродович.

**Бродович Йосип Олександрович** (1871-1920 рр.) – у 1897 році із «магістрантом» (кандидатом богослов'я) закінчив Київську духовну академію. Рішенням ради академії залишений професорським стипендіатом на рік, а потім був призначений виконуючим посаду доцента на кафедрі загальної церковної історії. У 1901 році захистив магістерську дисертацію і невдовзі отримав звання доцента. В академії читав курс церковної історії. У 1903 році переведений на посаду виконуючого обов'язки екстраординарного професора Харківського університету на кафедрі історії церкви.

Чисельні публікації Й. О. Бродовича надруковані у різних богословських виданнях. Він друкувався у Харківському часописі «Вѣра и Разумъ». За працю «Книга пророка Осії» (магістерська дисертація) навчальним комітетом при Священному Синоді нагороджений Макарієвською премією. З філософських праць Й. О. Бродовича можна назвати: «Бібліографічна замітка про брошуру професора Завітневича «Місце О. С. Хом'якова в історії російської народної самосвідомості» («Вера и Церковь», 1904); «Бібліографічна замітка про брошуру професора А. С. Лебедева «Погляд графа Л. Толстого на історичне життя Церкви Божої» («Вера и Церковь», 1904); «Професор-протоієрей Т. І. Буткевич (до 25-річного ювілею пастирської діяльності)» («Южный край», 1905); бібліографічна замітка «Православна богословська енциклопедія» («Вѣра и Разумъ», 1906, т. I, с. 118-120).

**Філевський Іоан Іоанович** (1865 – після 1923 р.) – вищу освіту здобув у Київській духовній академії. У 1891-1896 роках – законовчитель 3<sup>ї</sup> Харківської гімназії (два роки) та Харківського комерційного училища. У 1901-1902 роках брав участь у підготовці та проведенні XII Археологічного з'їзду в Харкові. З 1904 року – приват-доцент кафедри історії церкви Харківського університету.

Під час революційних подій 1905-1907 років він очолив у Харкові так званий «обновленський рух» за демократизацію церковного життя. А в лютому-липні 1906 року був редактором-видавцем «Церковної газети». Після революції вільнодумство в університеті не припинялося. Міністр внутрішніх справ у 1909 році серед нелояльних, з особливо лівими поглядами професорів університету називає Філевського [20, с. 252, 254, 256].

У списку службовців Харківського університету на 1 січня 1913 року знаходимо прізвище приват-доцента на кафедрі історії церкви, магістра богослов'я, священника Філевського І. І. А в часописі «Вѣра и Разумъ» на кінець 1914 року виявляємо останню публікацію І. І. Філевського – «Слово...», проголошене в університетській церкві. Після 1917 року – активний учасник різних ініціатив у церковному житті, «обновленського розколу». У 1923 році на обновленському Соборі в Москві був серед членів почесної президії. Подальша його доля, на жаль, невідома.

Філевський І. у багатьох богословських часописах, зокрема, Харківському «Вѣра и Разумъ», опублікував велику кількість статей релігійного характеру. Він опублікував брошуру «Благовіщенська церква міста Харкова» та книгу «Харківські архіпастирі (до 100-літнього ювілею Харківської єпархії 16 жовтня 1899 р.)».

Філевський І. І. опублікував значну кількість статей філософського змісту: «Сутність християнської моральності на відміну її від моральної філософії графа Л. М. Толстого (з приводу статті професора Грота у «Вопросах философии и психологии» за 1903 рік)» («Вѣра и Разумъ», 1903); «Моральні ідеали нашого часу» («Вѣра и Разумъ», 1903); «З приводу літературних міркувань про графа Л. М. Толстого (аналіз статті М. Страхова про Толстого у «Вопросах философии и психологии», 1892)» («Вѣра и Разумъ», 1892); «Про дух і плоть (аналіз статті Д. С. Мережковського в «Мире искусства» за 1902 рік); «Лев Толстой и Достоевский» (релігійно-філософський лист в часописі «Миссионерское обозрение» за 1902 рік); «Християнська релігія і культура» (аналіз «Філософських розмов» М. Мінського в «Мире искусства» за 1902 рік); релігійно-філософський лист в часописі «Миссионерское обозрение» за 1902 рік; «Про ставлення до життя і смерті в християнстві та язичництві» (оцінка релігійно-філософських поглядів В. В. Розанова на християнство); релігійно-філософський лист у часописі «Миссионерское обозрение» за 1902 рік (Розанов у своєму творі «Сімейне питання в Росії» у 1903 році в передмові посилається на цю публікацію Філевського); «Про ставлення інтелігенції до церкви» (аналіз поглядів В. А. Тернавцева у його доповіді на

релігійно-філософських зібраннях у Санкт-Петербурзі «Російська церква перед великим завданням»); релігійно-філософський лист у часописі «Миссионерское обозрение» за 1903 рік; «Філософський аскетизм» (пам'яті В. С. Соловйова, який помер 31 липня 1900 року) у газеті «Южный край», № 7103 за 1901 рік; «Підмінені діалектично і текстуально сторінки віри» (з приводу статті В. В. Розанова «Тема нашого часу» («Новое Время») в часописі «Странник» за 1901 рік; «Релігійно-філософські погляди Ф.І. Тютчева» (до 100-річного ювілею від його народження) в часописі «Мирный труд» за 1904 рік; «Культ науки і християнська релігія» (з приводу книги І. І. Мечникова «Етюди про природу людини») в часописі «Въра и Церковь» за 1904 рік; «Біблія і наука» (апологетична оцінка положення з теорії астронома Фая, висловленого у творі «Про походження світу», що Земля створена раніше Сонця) в часописі «Въра и Церковь» за 1902 рік; «Декадентство – душевна хвороба нашого часу» (аналіз публічної лекції Касперовича про декадентство) в «Харьковских Ведомостях» за 1903 рік, № 320; «Нове звання графа Л. Толстого» (оцінка терміну «Боговидец», висловленого В. В. Розановим стосовно Толстого) в часописі «Душеполезное чтение» за 1899 рік; «Паназіатизм Японії і Росія», лист в редакцію «Юного Края» за 1904 рік, № 8331; «З приводу картини І. Рєпіна: «Иди за мною, сатано», на XXXII пересувній виставці» (у часописі «Православное русское слово» за 1904 рік); «До питання про нову програму з морального богослов'я» (проти ідеалу і мотивів моральності в статті Ф. Тернера в часописі «Въра й Разумъ» за 1902 рік; часопис «Въра и Церковь» за 1902 рік); «Слово в день преподобного Антонія Великого» (про союз між вірою та наукою) («Въра и Разумъ» за 1908 рік); «Слово під час поховання професора Є. К. Рєдіна» («Въра и Разумъ», 1908 рік).

Як свідчать вище названі публікації, І. Філевський на сторінках богословсько-філософського часопису «Въра и Разумъ» та інших богословських часописів з богословсько-філософських позицій полемізував із М. Гротом, Л. М. Толстим, М. Страховим, Д. Мережковським, М. Мінським, В. Розановим та І. Мечниковим.

На кафедрі церковного права юридичного факультету з 1887 року на посаді екстраординарного професора працював М. А. Остроумов, який у своїй науково-педагогічній діяльності значну увагу приділяв філософським проблемам.

**Остроумов Михайло Андрійович** (1847-1920 рр.) – 1874 року закінчив Московську духовну академію з магістерським званням. У часописі «Въра и Разумъ» 1884 року Остроумов в дев'яти номерах опублікував велику критичну працю про богословсько-філософські погляди Л. Толстого – «Наші нові "філософи та богослови"». А 1887 року видає книгу, присвячену аналізу релігійно-філософських поглядів Л. М. Толстого. У 1879 році опублікував «Обзор философских учений», визнаний Св. Синодом підручником з цього предмету і нагороджений повною Макарієвською премією.

Восени 1887 року за запрошенням попечителя навчального округу і за розпорядженням архієпископа Харківського і Охтирського Амвросія Остроумов переходить на посаду екстраординарного професора кафедри церковного права Харківського університету. Окрім церковного права на юридичному факультеті він читав логіку та історію філософії.

У 1905 році після вислуги 30 років науково-педагогічної діяльності, переведений у число професорів поза штатом [22, с. 266-270] У «Списку службовців Харківського університету на 1 січня 1913 року» знаходимо прізвище ординарного професора кафедри церковного права, доктора церковного права, дійсного статського радника М. А. Остроумова, який перебував за штатом [10, с. 12].

Наприкінці XIX – на початку XX століття професор Остроумов брав активну участь у читанні лекцій на публічних курсах при університеті. З 21 березня 1903 до 27 квітня 1906 року був редактором «Харьковских Губернских Ведомостей». Під час революційних подій 1905-1907 років дотримувався консервативних поглядів, негативно ставився до революційних виступів студентства. Був одним із засновників у Харкові монархічної організації «Русское собрание». У лютому 1906 року обраний гласним (депутатом – І. Ш.) Харківської міської думи, головою якої став Д. І. Багалій [20, с. 250, 252, 254].

Професор Остроумов опублікував біля 250 статей із політичних, суспільних, правових та церковних питань. Крім того, ним надруковані такі філософські твори: «Огляд філософських вчень» (удостоєна Священим Синодом повної Макарієвської премії); «Про викладання філософії права в духовних академіях» («Православное обозрение»); «Значення Сократа в

древній грецькій філософії» («Въра и Разумъ», 1884); «Граф Л. М. Толстой. Аналіз його сповіді» («Въра и Разумъ», 1885; та окремою брошурою); «Історія філософії у відношенні до Одкровення. Погляд на умови історичного розвитку філософії» (МДА удостоїла Макарієвської премії); «Фалес Мілетський» («Въра и Разумъ», 1884; та окремо – Харків, 1902); «Про фізіологічний метод у психології» («Въра и Разумъ», 1884).

«Русский исторический журнал» (1921, № 7) повідомляв, що професор Остроумов помер у 1920 році. Ім'я М. А. Остроумова увійшло до «Православної енциклопедії Харківщини» [9, с. 360-361].

Таким чином, професори богословських кафедр Імператорського Харківського університету в умовах переслідувань філософії і філософів, закриття кафедри філософії, успішно займалися розробкою філософських проблем, тож їхній філософський доробок заслуговує на увагу.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Багалея Д. И. История города Харькова за 250 лет его существования (1655-1905): [истор. моногр. в 2 т.] / Дмитрий Иванович Багалея, Дмитрий Петрович Миллер. – Харьков, 1993. – Том II (XIX – нач. XX века). – 973 с. – (Репринтное издание).
2. Въра и Разумъ: [текст; богословско-философский журнал]. – Харьков, 1884-1917.
3. Державний архів Харківської області. – Фонд-Р, оп. 3, один. зберіг. 43.
4. Зайцев Б. П. Первый профессор Богопознания и христианского учения Харьковского университета, протоиерей Афанасий Могилевский / Б. П. Зайцев, Б. К. Мигаль // Віра і Розум, 2002. – № 3. – С. 272-277.
5. Историко-филологический факультет Харьковского университета за первые 100 лет его существования (1808-1905). История факультета. Библиографический словарь профессоров и преподавателей / [под редакцией М. Г. Халанского и Д. И. Багалея]. – Харьков: Адольф Дорре, 1908. – 264 с.
6. Каплин А. Стеллецкий Николай Семенович / А. Каплин, И. Шудрик // Славянофилы. Историческая энциклопедия. – Москва: Институт русской цивилизации, 2009. – 736 с.
7. Краткий очерк истории Харьковского университета за первые сто лет его существования (1805-1905) / [сост. проф. Д. И. Багалея, Н. Ф. Сумцов и В. П. Бузескул]. – Харьков, 1906. – 329 с.
8. Кунденко Л. В. Професор Харківського університету А. С. Лебедев: сторінки біографії та наукової творчості / Л. В. Кунденко, С. І. Посохов // Віра і Розум. – Х., 2000. – № 1. – С. 216-223.
9. Православная энциклопедия Харьковщины / [сост., отв. ред. А. Д. Каплин]. – Х.: Майдан, 2009. – 564 с.
10. Список лиц, служащих в Императорском Харьковском университете (на 1-е января 1913 года). – Х.: Печатное дело, 1913. – 26 с.
11. Христианство. Энциклопедический словарь: [в 3-х томах] / [под ред. С. С. Аверинцева и др.]. – Москва, 1995. – т. II.
12. Шудрик И. А. Богословско-философский журнал «Въра и Разумъ»: возвращение из забвения / И. А. Шудрик // Віра і Розум. – Х.: 2000. – № 1.
13. Шудрик И. А. О богословско-философском журнале «Въра и Разумъ» / И. А. Шудрик, А. Т. Щедрин // Вопросы философии. – М., 2004. – № 10.
14. Шудрик И. А. Богословско-философский журнал «Въра и Разумъ» / И. А. Шудрик, А. Т. Щедрин // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 г.). – М., 2005. – Том 2.
15. Шудрик І. О., Богословські журнали Харківської єпархії (друга половина XIX – перша чверть XX ст.) / І. О. Шудрик, А. Т. Щедрін // Вісник Харківської державної академії культури. – Х.: ХДАК, 2009. – Вип. 24. – 300 с.
16. Шудрик И. А. Жизнь, духовное наследие и мученическая смерть профессора, протоиерея Николая Стеллецкого (К 80-летию его трагической гибели) / И. А. Шудрик // Віра і Розум. – Х., 2000. – № 1.
17. Шудрик И. А. Стеллецкий Николай Семенович / И. А. Шудрик // Православная энциклопедия Харьковщины. – Х.: Майдан, 2009. – 564 с.

18. Шудрик И. А. Богословско-философский анализ французской революции протоиереем Тимофеем Буткевичем / И. А. Шудрик // Культурна спадщина Слобожанщини. Історія, краєзнавство, археологія: [збірка науково-популярних статей]. – Харків: Мачулін, 2007. – № 6. – 208 с.
19. Шудрик І. О. Співробітництво професорів Харківського університету з харківським богословсько-філософським часописом «Вера и Разум» / І. О. Шудрик // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філологія». – 2007. – № 6. – 208 с.
20. Харківський національний університет ім. В. Н. Каразіна за 200 років / В. С. Бакіров, В. М. Духопельников, Б. П. Зайцев та ін. – Харків: Фоліо, 2004. – 750 с.
21. Шудрик І. О. Історія філософської думки в Слобідській Україні: [монографія] / І. О. Шудрик. – Х., 2012. – 423 с.
22. Юридический факультет Харьковского университета за первые сто лет его существования (1805-1905) / [под ред. проф. М. П. Чубинского и проф. Д. И. Багалея]. – Х.: Печатное дело, 1908. – 309 с.

\* \* \*

## Хроніка наукового життя

### ПАЙДЕЙЯ ПЛАТОНА

14 декабря 2012 г. в специализированном ученом совете Д 64.051.18 в Харьковском национальном университете имени В.Н. Каразина состоялась защита диссертации **Владимира Владимировича Прокопенко** «Пайдейя Платона». Это – первая защита докторской диссертации по специальности 09.00.05 – история философии, которая прошла на философском факультете Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина Поэтому редакция Вестника решила подробнее проинформировать читателей об этом событии (следующий далее текст представляет собой сокращенный вариант стенограммы заседания специализированного ученого совета).

Председатель совета доктор философских наук, профессор **А.А. Мамалуй** объявил о присутствии на заседании совета 16 из 17 членов совета, в том числе – 5 докторов наук по специальности 09.00.05 – история философии. Работа выполнена на кафедре теоретической и практической философии Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина. Научный консультант – заведующий кафедрой теоретической и практической философии Харьковского национального университета имени В.Н. Каразина, доктор философских наук, профессор **И.В. Карпенко**. Официальные оппоненты – **В.Н. Петрушов**, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и социологии Украинской государственной академии железнодорожного транспорта; **В.И. Пронякин**, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара; **И.А. Радионова**, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры политологии, социологии и культурологии Харьковского национального педагогического университета имени Г.С. Сковороды.

После выступления ученого секретаря специализированного ученого совета доктора философских наук, доцента **Я.В. Тарароева**, который информировал совет о том, что представленные диссертантом документы соответствуют требованиям пункта 12 «Порядку присуждения научных ступенів і присвоєння вченого звання старшого наукового співробітника, затвердженого постановою Кабінету Міністрів України від 7 березня 2007 року № 423 щодо дисертацій на здобуття наукового ступеня доктора наук» слово для выступления предоставляется соискателю.

**В.В. Прокопенко**: «Уважаемый председатель, уважаемые члены специализированного ученого совета, уважаемые присутствующие! Вашему вниманию предлагается диссертационная работа на соискание ученой степени доктора философских наук на тему «Пайдейя Платона».

В истории мировой философии мы находим не так много учений, которые по своему значению и влиянию могли бы быть сравнимы с платонизмом, так что Платон по праву может быть назван одним из основателей философского мышления как такового. Попытки проникнуть в суть философии Платона не прекращаются на протяжении уже более, чем двух тысяч лет. Был создан гигантский массив исследовательской литературы, даже если говорить только об исследованиях последних двух столетий. Почему мы вновь обращаемся к Платону? Во-первых, признавая роль Платона в качестве творца философии, мы возвращаемся к нему в попытках познать свои собственные философские предпосылки и основания нашего мышления. Во-вторых, все предыдущие исследования показали, что несмотря на все усилия исследователей, комментаторов и интерпретаторов, Платон по-прежнему ускользает от написания «окончательной книги о Платоне», что вновь и вновь провоцирует исследовательский интерес к нему. В-третьих, фигура Платона возникает перед нами при обращении к вопросам, казалось бы, далеким от истории древней философии. В нашем случае так произошло при размышлении над причинами кризиса современного образования и путями выхода из него. Наконец, надо сказать, что состояние исследований философии Платона всегда являлось своеобразным индикатором состояния философии, причем речь идет не только об историко-философской науке. Очень точно, как нам кажется, об этом сказал А.Л. Доброхотов: «есть верная культурологическая примета: если появляются радикально новые прочтения Платона, значит, жди больших перемен». Заметим, что нам не удалось обнаружить появления в профессиональном философском пространстве Украины, как минимум, за последние 20 лет, ни одного монографического или диссертационного исследования о философии Платона, которое носило бы обобщающий характер.

Мы думаем, что все вышеперечисленные причины позволяют говорить о теме нашего исследования как актуальной.

Основная гипотеза, выдвинутая в нашей работе, является результатом методологической рефлексии относительно методов и результатов научного платоноведения последних столетий, обобщения, сравнения и типологизации основных платоноведческих подходов в отечественной и

зарубежной историко-философской мысли. Этому посвящена большая часть первого раздела «Платоновский вопрос: историография и методология исследования». Наш основной тезис состоит в следующем: философия Платона не есть умозрительное учение, которое также имеет политические, педагогические и всевозможные прочие следствия. Изначальная интенция платоновского творчества – политическая, которая в силу невозможности своей реализации сменилась, как сказал Г.-Г. Гадамер, «окольным путем философии», который закономерно привел Платона к проблемам воспитания, инициировав тем самым рождение у Платона проекта философской пайдейи. Гадамер утверждает: «понятие государственного мужа для Платона решающим образом изменилось: именно Сократ и его эленктическое, не дающее покоя, существование кажутся ему теперь выполнением подлинной политической задачи. Таким образом, даже его «Государство» – это не реформаторская система государственного устройства, которая, как и все прочие политические реформаторские предложения, должна быть непосредственно политически действенной, а некое государство воспитания. Такая конституция желает не реформировать в качестве наиболее ловко придуманного учреждения какое-либо существующее государство, а основать новое, а значит, сформировать таких людей, которые смогут построить подлинное государство. «Государство» Платона, как государство воспитания – проект человека, а основатель такого государства – ваятель человека. И если Платон и возлагал всю свою жизнь надежды на силу политического воздействия и даже сам пробовал свои силы в политике, то происходило это всегда на пути философии». Мы разделяем это понимание и рассматриваем в нашей работе философию образования и воспитания как интегральный элемент всего творчества Платона. В определенном смысле понятия философии и пайдейи у Платона совпадают.

И вторая сторона нашего исследовательского проекта, которая основана на общепризнанном требовании адекватности метода предмету исследования: если философия Платона по сути своей и есть пайдейя, то метод изучения платоновских текстов должен учитывать их педагогическую суть. Платоновские диалоги не есть просто сообщения, передающие некую сумму информации, они являются непосредственными программами упражнений в воспитании добродетелей философской души, сценариями или партитурами. Это пример образцового открытого текста, в котором читатель (слушатель) является главным персонажем и соавтором одновременно. Поэтому, утверждаем мы, прагматика платоновского текста нуждается в особенном внимании. Предложенный нами метод прочтения диалогов Платона мы назвали пайдейтическим из-за того, что, в отличие от сторонников сходного с ним драматического (жанрового) подхода, он утверждает, что драматургия, поэтика и риторика диалогов Платона определяются их целью, воспитанием философской души.

Исходя из вышеизложенного, мы поставили перед собой в настоящем исследовании главную цель, которая состоит в раскрытии содержания платоновской образовательной философии, ее метафизического, политического и педагогического смысла, в обосновании положения о том, что, как содержательная, так и выразительная сторона платоновских текстов, их поэтика, риторика и драматургия определяются пайдейтическим предназначением *Cogrus Platonicum*.

Для достижения этой цели был поставлен ряд задач:

- проанализировать исследования Платоновского вопроса последних двух столетий, составить типологию основных подходов;
- обосновать необходимость обращения к пайдейтическому подходу при решении Платоновского вопроса;
- рассмотреть историческое развитие образовательных систем в Древней Греции, определить их социально-политические, культурные и философские основания;
- на основании критического изучения источников рассмотреть жизнь и деятельность Платона в педагогическом аспекте, как ученика Сократа и основателя Академии, с целью построения целостного внутреннего образа личности Платона;
- установить характер использования текстов Платона в педагогическом процессе в Академии;
- выяснить сущность и характер программы воспитания философов-правителей в «Государстве»;
- провести анализ пайдейтических стратегий и инструментов, используемых Платоном в текстах диалогов, показать их роль в воспитании главных добродетелей философской души.

В процессе исследования нами был использован ряд методов, которые все вместе направлены на достижение главной цели, историко-философской реконструкции платоновского учения о воспитании как основы всей его философии, при этом применение отдельных методов определялось спецификой конкретных задач и своеобразием предметов исследования. Были использованы следующие методы:

- историко-компаративный, герменевтический, структурный, группа текстологических методов: контент-анализ, риторический и прагматический анализ, являющийся в нашей работе главным инструментом изучения текстов Платона.

Работа состоит из введения, пяти разделов, выводов и списка использованных источников (415 позиций на 39 стр., из них – 185 на иностранных языках) общим объемом 380 страниц.

В процессе исследования были проанализированы объективные предпосылки становления платоновской пайдейи, которые мы обнаруживаем в истории древнегреческого воспитания и образования, социально-политической истории Греции, истории ранней греческой философии. Установлено, что единая общегреческая пайдейя как гармоническое сочетание образования, нравственного, физического и гражданского воспитания – абстракт, который никогда не существовал в реальности. Пайдейю следует рассматривать как конкретно-исторический феномен в связи с культурными, социальными и политическими реалиями определенного времени;

- были выделены основные исторические формы греческой пайдейи: древняя, последним этапом которой явилось афинское аристократическое воспитание, софистическая, риторическая и философская пайдейя, показано, что отношения между сменявшимися друг друга греческими воспитательными системами носили характер конкуренции, а смена их происходила посредством кризисов и революций;

- философская пайдейя явилась реакцией на всесторонний кризис полиса и, прежде всего, Афинского государства, спасение государства и восстановление «отеческих обычаев» как цель философской пайдейи обусловили ее ретроградный характер, но только по видимости. За ним скрывалась новаторская программа, «антипайдейя» (выражение Дебры Нейлз для обозначения истинной природы платоновского проекта);

- основным признакам философской пайдейи (воспитание общества в целом как конечная цель, воспитание человека как философа, на основе идеи Блага-истины, практически-политическая направленность) в полной мере соответствует только проект Платона;

- философская пайдейя была обусловлена не только потребностями государства, но и потребностями самой философии, которая ко времени появления Сократа исчерпала возможности своего первоначального космоцентрического концептуального потенциала, когда стало очевидно, что восприятие истины требует особого воспитания этой воспринимающей души. Поэтому философская пайдейя есть проект не только политического, но и метафизического характера.

Субъективные предпосылки платоновской пайдейи выявлены нами в результате герменевтического исследования внутренней личности (das Gestalt) Платона на основании биографических и автобиографических источников. Проанализированы отношения Платона с его учителем и раскрыта роль Сократа в формировании личности Платона. Особое внимание уделено деятельности Платона как учителя, структуре, характеру и деятельности Академии, рассмотрен вопрос о роли платоновских текстов в академическом учебном процессе.

Нами была проанализирована программа воспитания философской души в диалоге «Государство», особенное внимание обращено на миф о пещере, который мы рассматриваем как аллегорическое выражение всей платоновской пайдейи. Нами также проанализированы дискуссии вокруг платоновской спелеологии. В последнем разделе нами предпринято текстологическое исследование ряда диалогов Платона с целью выявления и анализа психагогических техник, используемых в письме Платона, проанализирована и раскрыта содержательная взаимосвязь метафизических оснований учения Платона и майевтических стратегий его педагогики.

В итоге проведенного исследования был получен ряд результатов, которые в совокупности позволяют решить важную теоретическую проблему целостного представления учения Платона:

- впервые осуществлена целостная историко-философская реконструкция платоновского учения о пайдейе как основы платоновской философии;

- разработан и обоснован новый, пайдейитический, подход к прочтению текстов Платона;

- впервые представлена упорядоченная история Платоновского вопроса с учетом новейших исследований начала XXI в., построена типология подходов и определены причины, обуславливающие их неполноту;

- впервые исследованы исторические условия и теоретические предпосылки возникновения проекта философской пайдейи, установлены отличия между философской, софистической и риторической пайдейей;

- определены субъективные предпосылки обращения Платона к пайдейитической проблематике в контексте его исторического и личного опыта;

- на основе критического исследования источников впервые выдвинута целостная модель деятельности платоновской Академии, как одновременно педагогического, исследовательского и политического института;

- выдвинута и обосновано новое положение о принципиально незавершенном характере платоновских текстов, определяемом спецификой их использования в Академии;

- реконструирована платоновская программа воспитания стражей в качестве целостного метафизического и политического проекта;

- в результате критического анализа интерпретаций М. Хайдеггера, В. Йегера и П. Фридендера, определены и уточнены скрытые смыслы платоновского мифа о пещере;

- впервые проведенный в отечественной литературе анализ диалогов Малого и Раннего Платона доказал их важное значение в образовательной философии Платона как упражнений в добродетели;

- посредством прагматического анализа доказано единство формы и содержания диалогов Платона, понятых в качестве пайдейтических инструментов, построена модель объяснения особенностей платоновской риторики, поэтики и драматургии;

- в результате проведенного исследования впервые сформированы теоретические предпосылки, позволяющие обосновать тезис о пайдейтической функции философии как таковой, что является перспективным тезисом для будущих исследований в этой области».

Диссертанту был задан ряд вопросов.

Доктор философских наук, профессор **В.Д. Титов**: «Как Вы относитесь к критике Поппером политического мифа Платона? Есть ли в Вашей диссертации соображения по этому поводу?»

- «Дело в том, что Поппер критикует не тот предмет, который был в действительности – не вдаваясь в детали, я утверждаю, что главная ошибка, которую совершает Поппер, состоит в том, что он воспринял платоновское учение о государстве как политологический проект. Однако Платон не проектирует идеальное государство, он его припоминает».

Доктор философских наук, профессор **Т.А. Андреева**: «О вскрытии каких именно скрытых смыслов мифа о пещере речь идет в Вашей работе?»

- «Известные интерпретации мифа М. Хайдеггером, В. Йегером, Б. Снеллем и П. Фридендерем не видят политического смысла платоновской аллегии. Мы же обращаем внимание на то, что Платон заставляет философов вернуться в пещеру – угрозами, насилием и убеждением. В пещере философы подвергаются нападкам и оскорблениям, но именно эта их деятельность, которую мы и называем политической и воспитующей, есть истинный результат пайдеи в целом».

Доктор философских наук, профессор **Н.С. Кораблева**: «Вы критикуете некоторых современных авторов за искажение образа Платона, но ведь и Вы даете свой собственный образ Платона?»

- «Я говорил об авторах, которые сознательно используют учение Платона не в качестве предмета исследования, а в качестве материала для построения своих собственных концепций. Различие между нашей позицией и позицией таких авторов, как, например, Деррида и Рансьер, состоит в том, что мы ставим перед собой задачу всего лишь попытаться понять философию Платона, их же задача – заставить Платона «работать» на их собственные идеи».

Доктор филологических наук, профессор **Е.И. Морозова**: «Вы утверждаете, что особенностью платоновских диалогов является их перформативно-информативный характер. Но, по Серлю, в каждом высказывании есть три составляющие: локутивное, иллюкутивное и перлокутивное. В чем же здесь своеобразие платоновского текста?»

- «Наше утверждение, сознательно заостренное и, действительно, уязвимое со строгой филологической точки зрения, оправдывается, как нам кажется, целью и адресатом сообщения: мы обращаемся к тем историкам философии, которые по традиции склонны рассматривать платоновские тексты исключительно в информативном аспекте».

Доктор политических наук, профессор **А.А. Фисун**: «Как Вы относитесь к подходу, предложенному Штраусом и его школой?»

- «Это, я сказал бы, очень вдохновляющий подход. Он очень эвристичен и раскрывает очень непривычные для классической истории философии аспекты».

Доктор философских наук, профессор **А.А. Мамалуй**: «Как совместить два утверждения – первое, достаточно распространенное, состоит в том, что Платона, в отличие от Аристотеля, нельзя признать создателем философской системы. По Гадамеру это было бы «ужасающим анахронизмом». Но, с другой стороны, весьма правдоподобно звучит Ваше предположение о том, что пайдейя принимает у Платона систематическую форму, форму систематической стратегии и деятельности, воспитательной и образовательной. Здесь есть противоречие, как из него выходить?»

- «Я думаю, что противоречие здесь есть только до тех пор, пока мы не найдем опосредующие моменты между двумя этими крайностями. Во-первых, когда противопоставляют несистемного Платона и системного Аристотеля, то делают сильное упрощение, подставляя на место исторического Аристотеля его схоластическую интерпретацию. В методологическом плане Аристотель использует платоновский метод выдвижения гипотез, которые потом отбрасываются как отработанный материал. Во-вторых, Платон нам показывает нестандартный тип системности: когда мы говорим об отсутствии у Платона системы, то это значит, что мы не находим ее в результатах. Но сама работа мышления у Платона вполне системна. Я думаю, что принципиального противоречия по сути между этими тезисами, таким образом, нет. Все зависит от того, на какой момент мы обращаем большее внимание и от цели исследования».

Доктор философских наук, профессор **А.А. Мамалуй**: «Я согласен с Вами, но считаю, что здесь есть противоречие, если не учитывать различные значения слов «система» и «системный». В первом утверждении система становится «ужасающим анахронизмом» потому, что имеется в виду система



закрытая. А вот Вы в своей работе показываете, что платоновские диалоги – открытые тексты. И если с такой точки зрения подходить, то иначе нужно смотреть на систематичность, на систематичность философии и, тем более, самой пайдеи Платона».

Слово предоставляется научному консультанту, доктору философских наук, профессору **И.В. Карпенко**:

«Уважаемые коллеги! Если в слове научного консультанта, произнесенном на защите, видеть дополнительный аргумент к тому содержанию, которое донес до нас докторант, то в таком аргументе он не нуждается, потому что его выступление, его ответы на вопросы и его монография, которая, не успев выйти, стала библиографической редкостью и речь уже должна идти о втором, дополненном, издании – все это говорит о хорошем качестве работы. Мой отзыв как научного консультанта, достаточно подробный, находится в диссертационном деле Владимира Владимировича. Я хочу сказать несколько слов о том, что не вошло в мой отзыв. Мои отношения с диссертантом не были отношениями консультанта и консультируемого, это были отношения между людьми, которые думают в одном направлении, это, скорее, отношения сотрудничества, которое, по крайней мере, мне, доставляло удовольствие, надеюсь, что Владимир Владимирович подобные ощущения иногда тоже переживал. И второе: когда традиционно речь идет о практическом значении работы и некоторые авторы кандидатских и докторских диссертаций вымучивают это значение в авторефератах и текстах своих диссертаций, то чаще всего речь не идет дальше возможного использования результатов в курсах и спецкурсах философского факультета. Здесь же, когда речь идет о практическом значении работы Владимира Владимировича, мы можем говорить о действительном социально-практическом значении. Весь вопрос в том, чтобы кто-то услышал то, о чем говорит Владимир Владимирович и должным, соответствующим образом на это отреагировал, но это опять в русле тех пайдейтических идей, о которых говорит Владимир Владимирович. И, наконец, последнее: у нас на кафедре, на факультете, есть несколько преподавателей, и когда я хочу узнать о том, что представляет собой студент философского факультета, я смотрю на ведомости этих преподавателей, на то, какую оценку получил этот студент по тому или иному предмету. И в этой связи мне всегда очень важно и интересно посмотреть на ведомость по курсу истории античной философии, которую у нас на факультете ведет Владимир Владимирович. Во-первых, этот предмет преподается у нас на первом курсе и знакомство Владимира Владимировича со студентами начинается с самого начала. Его оценки очень точны и совпадают с последующей судьбой этого студента. Мне очень приятно, как декану и как заведующему кафедрой, отметить, что Владимир Владимирович работает у нас на кафедре, читает этот потрясающий по сложности и по тому интересу, который вызывает у студентов, курс истории античной философии».

Ученый секретарь совета сообщает, что на автореферат диссертации В.В. Прокопенко получено 6 отзывов: главного научного сотрудника отдела философии культуры, этики и эстетики Института философии имени Г.С. Сковороди доктора философских наук, профессора **В.А. Малахова**, заведующего кафедрой истории философии Львовского национального университета имени Ивана Франко, доктора философских наук, профессора **А.И. Пащука**, профессора кафедры философии Донецкого национального технического университета, доктора философских наук, профессора **А.О. Панича**, заведующего кафедрой политологии Северо-Западного института управления Российской академии народного хозяйства и государственной службы при президенте Российской Федерации, доктора политических наук, профессора **В.А. Волкова**, Вице-президента Российской Ассоциации политической науки, заведующего кафедрой теории и философии политики Санкт-Петербургского государственного университета, доктора философских наук, профессора **В.А. Гуторова**, профессора кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета, доктора философских наук, профессора **В.М. Камнева**. Все отзывы положительные; диссертант ответил на содержащиеся в них критические замечания.

Далее свои отзывы зачитывают официальные оппоненты. Доктор философских наук, профессор **В. Н. Петрушов** отмечает актуальность диссертационной работы В.В. Прокопенко, высокий теоретический уровень исследования и его методологическую выдержанность, делает вывод о полном соответствии диссертации В.В. Прокопенко действующим требованиям и нормам. Оппонентом был высказан ряд замечаний, на которые последовали следующие ответы:

«Уважаемый оппонент замечает, что мы слишком преувеличиваем разрыв между софистической и философской программой воспитания. Следует сказать, что на преемственность Платона в отношении софистов неоднократно указывали сторонники т.н. реабилитации софистики: Г.В.Ф. Гегель, Дж. Грот, В. Йегер и другие. И с главным их аргументом о том, что именно софисты привлекли внимание Сократа и сократиков к самой проблеме обучения мудрости, я, конечно, спорить не буду. Другое дело, что сам Платон акцентированно подчеркивает отличие своей позиции от софистической, и в целях нашей работы было необходимо понять именно это платоновское стремление противопоставить софистику и философию. Мы считаем, что этого требовала необходимость самоопределения проекта философской пайдеи. Поэтому в диалогах Платон в описании софистической жизни не считает необходимым

придерживаться соответствия фактическим обстоятельствам жизни Продика или Гиппия: софисты в диалогах всегда гиперболизированы в своих отличительных признаках – упрямстве, коварстве, недобросовестности. Что касается нашего тезиса о том, что пайдейтическая гипотеза не является единственно возможной стратегией прочтения Платона, то речь идет о том, что пайдейтическое прочтение не исключает другие подходы, но некоторым образом синтезирует их, предлагая новую фокализацию общего взгляда на Платона.

Второе замечание – о желательности анализа параллелей между теорией анамнезиса у Платона и концепцией сродного труда у Сковороды. К сожалению, исследование этого вопроса, как и многих других, пришлось оставить в стороне, т.к. это могло бы привести к тому, что работу в целом не удалось бы завершить никогда.

Относительно третьего замечания о соотношении исследования и интерпретации мы можем сказать, что наша пайдейтическая гипотеза не представляет собой новое истолкование платоновского учения, но при этом она предлагает радикальное смещение самого угла зрения на платоновские тексты и на способ их прочтения, поэтому при пайдейтическом прочтении платоновские тексты не застывают в системе фиксированных идей, привязанных к теоретическим убеждениям интерпретатора и, соответственно, мы не предлагаем единственной и «объективной» их интерпретации, однако, получаем взамен широкий спектр возможностей использования любого интерпретативного материала в соответствующей фокализации».

Доктор философских наук, профессор **В.И. Пронякин** в своем отзыве отмечает удачную постановку основной исследовательской задачи, правильно выбранную методологию, серьезную подготовку диссертанта в области первоисточников и исследовательской литературы. Отзыв заканчивается выводом о соответствии рецензируемой работы требованиям, предъявляемым к докторским диссертациям по специальности 09.00.05 – история философии и профилю совета. Официальный оппонент рекомендует диссертацию к защите, а ее автора к присуждению ученой степени доктора философских наук. Профессор **В.И. Пронякин** высказал ряд замечаний, на которые диссертант дал следующие ответы:

- «Что касается замечаний, то по первому из них, в котором говорится о недостаточной обоснованности в тексте работы тезиса о том, что проект идеального государства Платона носит не технический, а метафизический характер, я хочу заметить, что мой уважаемый оппонент, как видим, не оспаривает здесь содержание самого утверждения («його слід цілком підтримати»). Вероятно, мы не очень хорошо изложили наши аргументы в пользу данного тезиса, рассредоточив их по разным частям работы. Так, в частности, в подразделах 3.3 «Академия как практический опыт философской пайдеи. Общий характер, статус и структура Академии» и 3.4 «Характер и специфика обучения в Академии. Роль платоновских текстов в академическом педагогическом процессе» мы доказываем, что в Академии, где у Платона была возможность хотя бы локального воплощения своего проекта, он почему-то не пользовался той программой воспитания, которая излагается им в «Государстве». Более того, мы привлекаем аргументы из классической работы Гарольда Чернисса («Загадка Древней Академии»), который обращает внимание на то, что в некоторых частях эта программа и не могла быть воплощена. Например, математическое образование, которое у Платона в «Государстве» рассматривается как важнейшая подготовительная часть воспитания философов, не только не практиковалось в Академии в полном объеме, но и в какой-то своей части (математическая астрономия и стереометрия) было вовсе неосуществимым, поскольку эти науки еще не были открыты (с. 205). Кроме того, я обратил бы внимание на с. 224, где мы приводим слова Сократа, сказанные в «Государстве» после того, как Сократ тщательно разбирает вопрос о качествах, необходимых правителям: «Позабыв, что все это у нас – только забава, я говорил, напрягаясь изо всех сил» [Resp., 536.c]. В работе мы также ссылаемся на слова Платона о том, что то, что говорится о справедливом государстве, касается на самом деле справедливой души.

- Второе замечание касалось необходимости более четкого определения авторской позиции в вопросе о сущности герменевтической методологии. К сожалению, рамки работы не позволяли нам определить более развернуто свою позицию в данном вопросе, поскольку это привело бы к втягиванию в давнюю и широкую дискуссию о сущности герменевтической методологии, которая одна поглотила бы весь объем работы. Поэтому мы ограничились ссылками на Г.-Г. Гадамера, которые, как нам казалось, ясно указывают на избранную нами позицию. Мы считаем, что герменевтическим исследованием делает его цель, понимание. В свете такого подхода становится ясно, что биографический метод, как и множество других, становится герменевтическим тогда, когда он направлен на понимание. В подразделе, на который обращает внимание уважаемый оппонент, движение к пониманию внутренней личности Платона только начинается, в нем представлена в первую очередь *критика* биографических источников. По мере углубления в процесс понимания платоновского гештальта, мы обращаемся уже к автобиографическим источникам – письмам и, главное, самим текстам диалогов Платона. И уважаемый оппонент также замечает, что «в інших підрозділах цього розділу таке враження вже не виникає».

Третье замечание, как говорит об этом и сам уважаемый оппонент, не является радикально критическим, речь идет об отсутствии в списке литературы нескольких весьма известных авторов. Действительно, в своей работе мы старались опираться на те исследования, которые, тем или иным образом, затрагивают важные для нашей темы вопросы. Если бы работа была посвящена, скажем, философии Эмпедокла, то отсутствие в списке литературы работ А. Семушкина было бы странным, так же, как говоря о диалектике античности, трудно было бы обойтись без работ Д. Джохадзе. Но мы указывали в списке только те источники, которые цитировались или другим способом реально использовались в нашем исследовании».

Слово имеет официальный оппонент доктор философских наук, профессор **И.А. Радионова**, которая особенно отмечает практическое значение диссертационной работы В.В. Прокопенко: «я полностью поддерживаю прозвучавшую мысль Ивана Васильевича Карпенко о том, что данная работа имеет ярко выраженное практическое значение. Для работы по истории философии это чрезвычайно важная черта. Мы все отлично понимаем, что вместе со временем модерна от нас ушли большие теории, так что, по выражению Александра, мы живем в посттеоретическое время. Конечно, сейчас разрабатываются различные вопросы, но они не дают нам путей выхода из кризиса, который, по моему мнению, носит не финансово-экономический, а социально-духовный характер. Нужна большая теория, но большая теория не появится только потому, что она нам нужна. Важно обратиться к истокам больших теорий, а это Платон. Второй мой тезис: важно, что Платон рассматривается с точки зрения пайдеи. Это принципиальный для нашего времени поворот. Вот такой поиск большого ответа на большие вопросы является несомненной заслугой диссертанта. Совершенно неслучайно также, что он уже видит дальнейшее развитие своей работы и указывает в диссертации на перспективы дальнейшего исследования. Он говорит о пайдейтической функции философии и этот тезис является одновременно и выводом из проделанной работы, и программным положением будущей работы. В целом, надо сказать, работа высокого международного уровня, при чтении которой получаешь удовольствие». Оппонент присоединяется к ранее высказанному выводу о соответствии диссертационной работы В.В. Прокопенко всем действующим требованиям и рекомендации ее автора к присуждению ученой степени доктора философских наук. Оппонент высказала ряд замечаний, на которые диссертантом были даны ответы:

- «Во-первых, уважаемый оппонент указала на ту особенность работы, которая, действительно, представляла для нас проблему на протяжении всего исследования: в самом деле, тема нашей работы раскрывается одновременно в двух аспектах, теоретическом и методологическом, каждый из которых обладает своей спецификой, и совместить эти две стороны не всегда просто. Но мы хотим обратить внимание на то, что эта двойственность проявляется на фоне их единства. Исследование и реконструкция платоновской философии образования и воспитания проводились нами с точки зрения пайдейтического подхода, который в процессе исследования совершенствовался и приобретал черты развитой методологии. В свою очередь, чем более обоснованной становилась пайдейтическая методология исследования, тем глубже мы проникали в суть платоновской пайдеи. Что касается количественного перевеса методологических вопросов в общем объеме работы, то это, как мы считаем, было неизбежно, поскольку отдельные вопросы программы воспитания и образования, предложенной Платоном в «Государстве» и «Законах», относительно неплохо исследованы в рамках традиционного историко-философского, историко-филологического и историко-педагогического подхода (мы указываем на это на с. 66-67), тогда как пайдейтический подход в качестве последовательной методологической стратегии впервые разрабатывается именно в настоящей работе.

Во-вторых: замечание о принципах отбора диалогов для анализа. Избирательность нашего исследования относительно текстов Платона вызвана степенью их изученности в исследовательской литературе. Что касается книг «Государства», то здесь сказывается еще и своеобразная структура данного произведения, которое, как уже неоднократно отмечалось исследователями, не представляет собой последовательного изложения, а скорее, движется по нескольким кругам. Мы решили, в соответствии с нашей основной гипотезой, что ключ к пониманию диалога скрыт именно в трех «философских» книгах. Точно так же положения о воспитании, представленные Платоном в «Законах» и выдержанные в духе скорее риторического, чем философского воспитания, неоднократно подвергались исследованию, так что еще одно обращение к этому пространному диалогу добавило бы сравнительно мало нового нашему исследованию.

Третье замечание уважаемого оппонента о том, что мы неоднократно называем платоновское учение о государстве проектом, хотя при этом и утверждаем, что перед нами не проект. Это замечание мы принимаем в главном – действительно, нам следовало более четко представить наше понимание понятия «проект», что исключило бы возможные недоразумения. С нашей точки зрения, термин «проект» можно понимать в узком, технологическом, и в широком, метафизическом, смысле. Для проекта в техническом смысле принципиально важны как его новизна, так и его осуществимость. Но в диссертационной работе мы утверждаем, что Платон – не политтехнолог, он не выдумывает новое воспитание и новое государство в соответствии со своими субъективными идеалами. Он *припоминает*, и знание о том, каким должно быть

хорошее государство, есть *припоминание*, ἀνάμνησις. Особенность платоновского государства не в том, что оно могло бы быть построено, в Сиракузах, в Мегалополисе или любой другой колонии, как считает Рассел, а в том, что оно поистине уже всегда существует, вечное и неизменное в том «умном месте», «занебесной области» (ὑπερουράνιον τόπος – [Phaedr, 247.c.3]), где пребывают эйдосы.

Уважаемый оппонент замечает, что в работах, адресованных широкому кругу читателей, правила научной вежливости предписывают древнегреческие термины представлять в латинской транскрипции: мы признаем справедливость данного замечания уважаемого оппонента и обязательно учтем его в своей дальнейшей научной работе. Впрочем, следует иметь в виду, что докторская диссертация предназначена для специалистов».

#### **Публичное обсуждение.**

Слово предоставляется доктору исторических наук, профессору **А.Д. Каплину**: «Я читал и монографию, и диссертацию, и автореферат, так что мне есть, что сказать, но я постараюсь кратко изложить свои мысли. Первое: обратите внимание на краткость названия, в этом проявилась смелость автора, которая меня удивляет, поражает и заставляет с уважением относиться к его делу. Я часто читаю авторефераты и должен сказать, что ни в философии, ни в истории сейчас так не пишут. Это, конечно, подставляет автора под критику, но вслед за этим он выдвигает очень сильное положение, положение о традиции. Я посмотрел дальше в диссертации, не отходит ли он потом от этого положения – нет, не отходит. Традиция – это не просто смело, это – по-государственному и по-духовному, утверждать свою причастность к нашей духовной традиции. Вслед за этим идет перечисление имен, составивших эту традицию. Здесь мне хотелось бы увидеть имя Флоренского, которого, к сожалению, в этом списке нет. Но далее, в тексте диссертации, я встретил Флоренского, он в работе есть. О Флоренском Лосев сказал, что у него он встретил самое глубокое понимание Платона. Да, в работе Флоренский есть, но что бы дало его упоминание уже здесь, в начале? Флоренский ведь не просто Флоренский, он отец Павел Флоренский, так же, как Гиляров, о котором идет речь в работе, он ведь сын Никиты Петровича Гилярова-Платонова. Это дало бы нам возможность сказать, что это традиция религиозная, православная, что в наших семинариях и академиях Платона изучали раньше Соловьева и бывшего марксиста Булгакова, раньше обоих Трубецких. Это уже весь девятнадцатый век. Можно вспомнить Кудрявцева-Платонова и других Платоновых, которые получали эту фамилию за отличную учебу. То есть можно было бы Владимиру Владимировичу дополнить светскую традицию еще и религиозной. Еще одно очень сильное утверждение диссертанта: «оновлення всього українського антикознавства і реінтеграція до світової наукової спільноти». Это замечательно, причем автор и делает в своей работе эти шаги. Это просто здорово, посмотрите на список литературы, особенно иностранной – это же не просто переведено через Гугл. Это источники, которые он знает, это разные школы, которые он знает. Здесь очень ценные сведения: о Штраусе, о философии в гитлеровской Германии. В тексте масса ценных выходов на вопросы, которые очень много дают нам. Дальше о постановке задачи: поразительно, как это сделано. Владимир Владимирович ни разу не упоминает Ивана Ильина, но методологически он поступает именно как Ильин: расчищает поле и ставит задачу. Так Ильин поступал в своей знаменитой докторской диссертации по Гегелю. Я просто удивился, не знаю, читал ли диссертант Ильина. Впрочем, конечно, читал. И очень хорошо в работе прописана методология, а также, что именно при помощи названных методов делает автор. Это совершенно ответственный подход к методологии. И вот тут мой пафос заканчивается, потому что вот то, что я вижу: автор говорит, что теоретико-методологической основой работы являются работы украинских философов, список имен и работ которых приводится. Среди них работы, например, 1968 года. Приводится набор имен, на которых невозможно строить теоретико-методологическую базу. С чего это рядом: и монахи, как Лосев, и безбожники-атеисты? Я думаю, что диссертант тут просто не доглядел.

Вы немножко пренебрежительно отозвались о Тихомирове, который-де сильно углублял во времени русскую платоновскую традицию. Тихомиров заканчивал Киевскую, если не ошибаюсь, духовную семинарию, а там знали свой предмет. Теперь еще одно суждение о работе: здесь замечательный язык. Как сказано у Твардовского, «вот стихи, а все понятно, все на русском языке». Сейчас очень часто философские работы так перенасыщены специальной терминологией, что авторы иногда сами не понимают своего текста. В работе Владимира Владимировича замечательный ясный язык, автор понимает свой предмет и спешит поделиться этим пониманием с читателем. И еще: в диссертации упоминается о Зеленогорском и всей харьковской традиции платоноведения. Я в этой связи вспомнил бы о журнале «Вера и разум», в возрожденной версии которого помещена была статья Шудрика и Щедрина о харьковской традиции изучения античной философии. Я думаю, что в лице Владимира Владимировича мы видим достойного наследника и продолжателя этой традиции, он уже сделал шаги в этом направлении. Конечно же, я буду голосовать за истинного философа, за присуждение ученой степени, которую он соишет».

Доктор философских наук, профессор **Н.А. Бусова**: «Здесь уже говорилось о смелости в формулировке темы Владимиром Владимировичем. Мне вспомнилось, как Чарльз Тилли назвал свою работу простенько: «Демократия», вот и все. Такая смелость не очень характерна для

историко-философских работ, где историк, с его компетентностью в деталях часто вытесняет философа с его буйным полетом мысли. Здесь этого не произошло, историк философа не стреножил. Перед нами не только добротное и тщательное историко-философское исследование, но и работа, выходящая на общеполитические проблемы, креативно защищающая классическое философствование в ситуации кризиса, в постметафизическое время. Работа, как уже говорилось, поражает своей удивительной целостностью. Я думаю, что это результат реализации очень удачной основной гипотезы. И совершенно верно замечает диссертант, что его пайдейтический подход является синтетической методологией, которая позволила представить все аспекты философии и деятельности, и даже биографии Платона в единстве. Работа целостна и органична, целостна по замыслу и органична по результатам. Возникает четкое впечатление, что перед нами удивительно естественный текст, текст-организм. Создается удовольствие от текста, причем создается оно не только логической последовательностью, но и, как уже отмечалось, языком, естественным и понятным. Кроме того, здесь высказывалось замечание о том, что Владимир Владимирович уделяет слишком большое внимание англоязычным источникам, я же считаю, что во многом это повлияло в лучшую сторону на стиль и язык его работы. Как говорится, английский язык – это «честный человек», так что эта ясность – не только личное качество Владимира Владимировича, но еще и результат воспитания текстом. Работа, в целом и в деталях, конечно, новаторская. Но я вспоминаю почему-то одиннадцатый тезис Маркса о Фейербахе, о том, что философы только объясняли мир. А вот в этой работе убедительно показано, что с самого начала философы не были чисто умозрительными деятелями, а вели активную деятельность по изменению мира, и политическую, и педагогическую. Есть в работе и такие находки, которые мне кажутся уж слишком смелыми: в частности, тезис о том, что диалоги Платона являются партитурами или сценариями, по которым проходили занятия в Академии. Говоря бюрократическим языком нашего времени, это – методические разработки к семинарским занятиям. Если эта идея приживется, то педагогика вкупе с методикой просто обязана будет признать Владимира Владимировича своим патроном, защитником и покровителем, потому что до сих пор никто не возводил скромные педагогические упражнения на такой уровень. Признаем, что большинство преподавателей их тихо ненавидят и никто до сих пор не возносил их на такие философские высоты. В общем, работа – оригинальная, при этом в целом совпадает с современной тенденцией выдвижения практической философии на первый план. Меня при этом только несколько смущает примета, о которой Владимир Владимирович пишет, что новые подходы к Платону это вестники больших изменений в философии. А поскольку перед нами – большое исследование, то я со страхом думаю о том, какие перемены нас ждут? Безусловно, диссертация В.В. Прокопенко «Пайдейя Платона» представляет собой законченную, зрелую и самостоятельную научную работу, а В.В. Прокопенко заслуживает присуждения ученой степени доктора философских наук по специальности 09. 00. 05 – история философии».

Доктор философских наук, профессор **Н.С. Кораблева**: «Стараясь не повторять предыдущие выступления, хочу сказать, что написать четырехстраничную пайдейю Платона – это большой научный подвиг, а автор – человек высококвалифицированный специалист, достаточно хорошо знакомый с текстами, с высоким уровнем общеполитической культуры, это очень пытливый и многосторонний ум. Посмотрите в работе: нужен Сковорода – пожалуйста, нужен постмодерн – пожалуйста, компьютерный контент-анализ Платона, исследование терминов в различных словарях – все это есть в работе и, по-моему, это плюс для работы. Профессор Петрушов нам говорил о харьковском варианте Платона. Что же, у нас уже есть украинский Сократ, будет и украинский Платон, но все же, в первую очередь, автор диссертации – по-европейски мыслящий человек. Когда я читала текст диссертации, то получила настоящее интеллектуальное удовлетворение, в том числе и профессиональное. Диссертант не заискивает перед иностранными авторами, он общается с ними на равных, хотя и уважительно, без впадения в провинциальное чванство. Конечно, как здесь уже говорилось, он создает собственный ключ к Платону, но это, по-моему, то, что и требуется от докторской диссертации. В силу своей биографии, диссертант больше тяготеет к русскоязычной философской литературе, но и украинские сюжеты он тоже прописывает. Если взять хотя бы учебник Огородникова по украинской философии, то Платон там присутствует у многих, особенно в период становления профессиональной украинской философии на рубеже девятнадцатого – двадцатого века. В Харьковском университете, как сегодня уже говорили, была не только немецкая классическая философия, но и Платон был тоже. И последнее, что я хотела бы сказать: диссертант, безусловно, достоин присуждения докторской степени, его работа – это вклад не только в историко-философскую науку, но и в философию вообще. Поэтому я, конечно, без всякого сомнения, буду голосовать за присуждение ученой степени В.В. Прокопенко».

Доктор философских наук, профессор **В.В. Гусаченко**: «Я вижу основную заслугу Владимира Владимировича в том, что он сумел согласовать учение Платона с фактами платоновской биографии, закрыть ту пропасть, которая между ними существовала. Факты были сами по себе, учение – само по себе. Владимир Владимирович показал, что все путешествия Платона, так же, как и то, что он не занимался политикой в Афинах, нашли свое объяснение в философии Платона. И Платон, как показано,

не ошибся, выбрав философию. Я так же, как и другие выступавшие, хочу отметить язык работы. Автор избежал излишнего академизма с одной стороны и постмодернизма – с другой).

Доктор философских наук, профессор **Е.Н. Юркевич**: «Я присоединяюсь к положительным оценкам работы Владимира Владимировича Прокопенко. Безусловно, это зрелая и оригинальная работа, это действительно новый авторский подход к философии Платона. Работа очень добротная, на протяжении более чем десяти лет он писал ее, а продумывал, наверное, еще больше. Здесь определенное совпадение философии и жизни, посвященной образованию и воспитанию. В педагогическом опыте, в присутствии учителя, под воздействием его риторики, его языка, ученик облагораживается. Так понимал образование и Платон, так что я рассматриваю эту работу как возвращение к самим истокам философии. Все отметили целостность и органичность работы, я понимаю это как единство текста и личности. То же можно сказать о логичности и целостности композиции работы, которые, по-моему мнению, также отражают педагогический опыт автора. Дело в том, что Владимир Владимирович совместил преподавание философии с преподаванием логики. Это нашло свое отражение в работе. Методология, как уже сказано, продумана, и автор придерживается ее. Хочу также сказать, что данную защиту нужно рассматривать как образцовую для последующих соискателей, потому что она показывает уровень владения греческими и другими первоисточниками, которой надо учиться, свободное ориентирование в современной литературе на нескольких языках. Эти требования к ученому традиционно предъявлялись еще в дореволюционной России, так же обстоит дело сегодня в Европе. Ну а такие свойства, как системный ум, относятся к тем понятиям, по которым у нас также сегодня наблюдается ностальгия. Хотелось бы, чтобы больше было системных умов в нашем окружении. И я бы еще раз отметила наличие у нашего соискателя настоящего мышления историка, когда есть и бережное отношение к источникам, и личное эмоциональное отношение к прошлому, которое становится уже профессиональным качеством. Еще я хочу сказать, что среди форм апробации, которые указаны Владимиром Владимировичем в автореферате, не указана еще одна, новаторская. Я имею в виду трехчасовой семинар, проведенный Владимиром Владимировичем со студентами по теме «Пайдейя Платона», записанный на видео и выложенный на ресурсе YouTube. По-моему, такая форма снимает все возможные вопросы по апробации. Это апробация всемирного масштаба, когда посмотреть может каждый желающий. И хочу сказать, что количество просмотров там достаточно велико. Поэтому я, со своей стороны, всячески поддерживаю эту работу и подтверждаю, что работа соответствует всем необходимым требованиям, а ее автор заслуживает присуждения ученой степени доктора философских наук».

Доктор философских наук, профессор **Т.А. Андреева**: «Я присоединяюсь к положительным оценкам работы. Действительно, в наше время бесконечно важно обращение к фундаментальным проблемам философии античности, такое обращение в работе, которую мы сегодня рассматриваем, заслуживает уважения. Хорошо, что автор и с языком оригинала работает, и то, что он, как это и положено в докторской диссертации, пытается свою точку зрения высказать, сформировать новое направление. Но что новое – то и дискуссионное. Я отмечу буквально только одно положение, которое вызвало у меня стремление поспорить с автором. Вот предметом исследования он называет «комплекс освітніх ідей Платона, які складають політичну, метафізичну та педагогічну основу його вчення». Возникает вопрос (а нам сказали, что диссертант преподает также и логику): давайте попробуем изложить эти идеи хотя бы на кругах Эйлера. У нас возникает здесь определенная путаница, а должна вот такая иерархия быть. У меня сложилось впечатление, что автор перевернул треугольник: в основе у него получились образовательные идеи, а политические, метафизические и педагогические у него сверху. На мой взгляд, это не согласуется с позицией самого Платона. Это было бы, конечно, формальным замечанием, если бы, говоря об элементах новизны, Вы не сказали, что впервые совершили целостную историко-философскую реконструкцию платоновского учения о пайдейе как основы платоновской философии. Я не могу согласиться с тем, что учение о пайдейе может быть основой всей платоновской философии. Так, возникает вопрос об онтологии. Или нужно было уточнить, что именно выводится из платоновской пайдейи, или четко прописать в соответствии с этим перевернутым треугольником, о котором я говорила. В противном случае возникает некоторая противоречивость и неуточненность Вашей позиции. Еще одно, методическое, замечание: я думаю, что в автореферате надо было выражение «Сократ-овод» все-таки перевести на украинский язык. Завершая, скажу: Гегель говорил о развитии философии как не просто о накоплении знания, но как о прогрессирующем развитии истины, и я думаю, что то, что было сделано Платоном в этом прогрессирующем развитии истины и составляет основу, как здесь говорили, платонианы».

Доктор философских наук, профессор **В.Д. Титов**: «По поводу замечаний предыдущего выступающего: мне кажется, что как раз очень легко показать на кругах Эйлера соотношение между метафизическими, политическими и педагогическими идеями или аспектами. Но ведь весь пафос работы нашего уважаемого диссертанта как раз и состоит в том, чтобы перевернуть наши традиционные представления о сугубой иерархичности мышления Платона. Он как раз показывает (и для меня это совершенно ново), что речь идет именно о взаимодействии, а не об унылой пирамидальной структуре».

Доктор философских наук, профессор **Т.А. Андреева**: «Но ведь автор все-таки говорит о детерминанте».

Доктор философских наук, профессор **Н.А. Бусова**: «Нет, здесь говорится о нераздельности составляющих учение Платона, о том, что пайдейя не имеет отчетливого разделения частей и аспектов».

Профессор кафедры истории философии Санкт-Петербургского государственного университета, доктор философских наук, профессор **В.М. Камнев**: «Я внимательно и с большим интересом прислушиваюсь к тому, что здесь говорится, и мне подумалось, что все-таки все справедливо в этой жизни. Владимир Владимирович Прокопенко занимается этой темой тридцать лет. И сегодня стало ясно: достаточно тридцать лет заниматься Платоном, чтобы написать о нем хорошую работу. Пример этот доказывает, что человек, захваченный по-настоящему каким-либо мыслителем, никогда уже не сможет от него отказаться. И в заключение скажу, что мне очень приятно видеть такую доброжелательную и рабочую обстановку в вашем совете».

Доктор философских наук, профессор **А.А. Мамалуй**:

«Прежде всего, я разделяю суждение диссертанта о том, что состояние современного платоноведения просто обязывает исследователя, если он хочет получить значимый результат, взять на себя риск выдвижения свежих гипотез. Как следует из прошедшего обсуждения, автор не только решился на подобный риск и выдвинул собственное оригинальное прочтение Платона, которое он назвал пайдейтическим. Кстати, для справки: в переводе йегеровской «Пайдейи» на русский язык переводчики использовали термин «пайдеветический». Ну, тут еще надо подумать. Хотя Ваш вариант звучит красивее. Автор сумел развить довольно развернуто обоснование и подтверждение своей гипотезы о пайдейтическом эйдосе философии и, соответственно, этосе философа Платона. Здесь, по-моему, уместно воспользоваться мыслью Гадамера, слегка откорректировав ее применительно к нашей ситуации, и сказать, что подход диссертанта оправдывается не тем, что он полностью и в избытке подтверждается текстами Платона, хотя текстологическая база диссертации вполне добротна, но тем, что этот подход оказывается полезным для уточнения интерпретации Платона в целом. Это сложнее и не так часто случается. Это позволяет, во-первых, не замыкаться на частностях, которые сами по себе, вне соотнесенности с Платоновским вопросом в целом, остаются за пределами герменевтического круга и, как следствие, лишаются собственно философского смысла. Во-вторых, это позволяет отнести проведенное исследование не просто к историко-философскому, как это отмечали многие выступавшие, но именно к *философской* истории философии. Данное обстоятельство особенно важно для университетской диссертации, оно навеяно богатой практикой преподавания Владимира Владимировича и особенно важно для авторского курса».

Далее хочу сказать, что тому, кто не знаком с монографией или диссертацией, некоторые положения автореферата могут показаться не столь уж новыми. Я хотел бы предостеречь от возможного упрощения или тривиализации. Такая возможная тривиализация может быть связана с привычным отношением к дежурному пониманию актуальности, когда нужно, вроде бы, отдать дань привычной конъюнктуре. Тем более спорным это становится, когда речь идет об истории древней философии. Нужно сказать, что в данном случае это вовсе не так, ни о какой конъюнктуре здесь нельзя говорить, поскольку речь идет о вполне оправданных вещах. Я хотел бы напомнить слова Хайдеггера: «Повторить вопрос Платона не значит вернуться к ответам греков». Я позволю себе эти слова переформулировать следующим образом: мыслитель велик настолько, насколько вечно актуальными остаются его вопросы, и, стало быть, насколько потенциально многообразны ответы, которым он, в конечном счете, положил начало».

А теперь приведу пару примеров. Возьмем тезис об открытости или незавершенности платоновских текстов, которые «не столько пишутся, сколько записываются». Актуально ли это положение? Нам известно, что все современные «диалогисты» любят говорить о сократическо-платоновских диалогах как, по сути своей, монологических произведениях. По-моему, результаты обсуждаемого исследования заставляют усомниться в безоговорочной правоте этих утверждений, во всяком случае, требуют уточнить границы применимости данного утверждения. Далее, о платоновской «спелеологии». Говоря о платоновском мифе о пещере, который рассказывает об освобождении от апайдевсии и пути к пайдейе, автор делает ударение на завершающем этапе этого движения, обратном спуске философа в пещеру. Мне представляется акцентирование этого момента очень своевременным. Я бы мог говорить по этому поводу более пространно, но попробую сказать кратко. По сути, речь идет о пределах принуждения к свободе, точнее, о двойном принуждении к свободе, так сказать, о принуждении к принуждению к свободе. Во-первых, освобожденный не только добровольно превращается в освободителя, потому что для этого он должен преодолеть самого себя. Освободитель должен освободиться от себя для освобождения другого. Это момент принуждения к свободе по отношению к себе самому. Во-вторых, принуждение узников пещеры к свободе со стороны возвращающегося освободителя – это, по-сути, трагический процесс, в этом – трагедия самой свободы. И формула: нельзя освободить извне другого, за него и вместо него, но нельзя освободить и самого себя без усилий по освобождению другого. Думаю, что если это место немного развить, то это поможет пониманию наших собственных реалий, не совсем для нас прозрачных».

И теперь общий вывод: я думаю, не будет преувеличением сказать, что по своей источниковедческой оснащённости, доскональному знанию и добросовестному анализу обширного круга классических и современных платоноведческих исследований (а, отвечая одному из выступавших, скажу, что перед Владимиром Владимировичем вообще не стояла задача охватить всех, кто, так или иначе, «красиво причастен» к Платону, он выполнил задачу более крупную, он проинтерпретировал новейшую, в особенности, зарубежную, не переведенную и мало известную литературу по этому поводу), по степени оригинальности и аргументированности авторской концепции, культуре исследования и изложения монография и диссертация Прокопенко находятся вполне на уровне не только отечественной, но и международной литературы. Я уверен, что именно по этому высокому критерию мы должны оценивать эту работу».

**В заключительном слове В.В. Прокопенко** выразил благодарность всем тем, кто помог в написании работы, взял на себя труд прочесть и проанализировать ее, всем, кто участвовал в обсуждении диссертации, всем присутствовавшим на защите.

Объявляется переход к процедуре **тайного голосования**, выбирается счетная комиссия во главе с профессором **В.В. Гусаченко**, которая по завершении голосования объявляет его результаты: «ЗА» – 16 членов совета.

Председатель совета доктор философских наук, профессор **А.А. Мамалуй** объявляет, что на основании тайного голосования и принятого заключения специализированный ученый совет Д 64.051.18 Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина присуждает Прокопенко Владимиру Владимировичу ученую степень доктора философских наук по специальности 09.00.05 – история философии.



## Content

<i>Prokopenko V.</i> DIALOGUE “MENO” AND ITS PLACE IN THE EDUCATIONAL PROGRAM OF PLATO.....	5
<i>Azarova J.</i> THE <i>KEHRE</i> IN MARTIN HEIDEGGER’S PHILOSOPHY .....	12
<i>Tiaglo A.</i> ON THE LEGAL ARGUMENT EVALUATION.....	35
<i>Morozova E.</i> PRESENT-DAY RESEARCH PROGRAMS FOR INVESTIGATING LANGUAGE.....	43
<i>Loyko V.</i> DELEUZE’S CONCEPTUAL PERSONAGE AND ACTANTIAL MODELS OF STRUCTURALISM.....	47
<i>Perepelitsa O., Khrabrova O.</i> RITUALIZATION OF SOCIAL: REPEAT OF REPEAT.....	54
<i>Rogovskyi A.</i> MARGINALITY IN THE CONTEXT OF SOCIALIZATION: BASIC FACTORS AND TRENDS.....	59
<i>Besha A.</i> NOSTALGIA FOR THE LOST HARMONY: DESTRUCTION AND BECOMING-OTHER.....	64
<i>Funtusov E.</i> ON PURE AND CONVERTED FORMS OF GIFT.....	71
<i>Saltanov M.</i> FROM “POLITICS OF REDISTRIBUTION” TO THE “POLITICS OF RECOGNITION”? .....	78
<i>Batrakina E.</i> MORAL AND COGNITIVE INCOMMENSURABILITY OF FRAMEWORKS IN THE ETHNOCULTURAL GROUPS AS A CHALLENGE FOR DELIBERATIVE CONCEPT OF LEGITIMACY.....	83
<i>Hapieieva A.</i> THE PROBLEM OF VALUE EVALUATION IN A MODERN CONSEQUENTIALISM.....	88
<i>Chistilina T.</i> TRANSFORMATIONS OF INDIVIDUAL ETHICS ORIENTATIONS WITHIN FRAMEWORKS OF NEW SPIRITUALITY.....	95

<i>Denisko L., Moshinskaya E., Sokolova O.</i> PHILOSOPHICAL JOURNALISM AS A VARIETY OF MEDIA INTERCOURSE.....	103
<i>Polyakova O.</i> PARADIGMATIC STATUS OF CATEGORY OF DIONISIAN AT F. NIETZSCHE.....	108
<i>Mozgova T.</i> THE CONTEXT OF “NOT-BEIGN LOGIC” IN JAPANESE CULTURAL-PHILOSOPHICAL TRADITION.....	112
<i>Savchenko V.</i> PERCEPTION OF PAINTING: FROM “INTERPRETATIONS” TO “EXPERIENCE”.....	117
<i>Riabinina O.</i> IS THE MUSICAL SPACE HABITUAL? .....	128
<i>Shapchenko T.</i> ONTOLOGY OF MUSICAL AND POETICAL REALITY.....	133
<i>Kaplin A.</i> THINKER, PUBLICIST, CRITIC N. I. CHERNYAEV (1853-1910): A SHORT HISTORY OF LIFE AND LEGACY.....	137
<i>Shudrik I.</i> THE PHILOSOPHICAL HERITAGE OF THE KHARKIV IMPERIAL UNIVERSITY PROFESSORS OF DIVINITY.....	144

\* \* \*

### **Chronicle of scientific life**

PLATO’S PAIDEIA.....	157
----------------------	-----

## ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРІВ

### Порядок подачі матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

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

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

### **Параметри тексту:**

- шрифт – Times New Roman Сур;
- 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 (місто) видання, 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., 2012.
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  
№ 1039

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 47

Збірник наукових праць

*Українською, російською та англійською мовами*

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

Підписано до друку 24.12.12. Формат 60x84/8.  
Ум. друк. арк. 18,5. Обл.-вид. арк. 21,5.  
Папір офсетний. Друк ризографічний.  
Тираж 100 пр. Ціна договірна. Зам. №

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

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