

ISSN 2226-0994

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ

ВІСНИК

*Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна*

№1012

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Заснована у 1965 р.

Випуск 46

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 № 7 від 25 травня 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;

Кривуля Олександр Михайлович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Кулгаєва Марія Дмитрівна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Харківського національного педагогічного університету імені Г. С. Сковороди;

Сазонов Микола Іванович – доктор філософських наук, професор кафедри політології Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Шкода Володимир Васильович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри соціології Мелітопольського державного педагогічного університету.

Адреса редакційної колегії:

61022, Харків, майдан Свободи, 6, к. 293

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Кафедра теоретичної і практичної філософії
т. (057)707-52-71, philosophy@univer.kharkov.ua

Статті прорецензовано

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> ПОСТКОЛОНИАЛЬНАЯ ИДЕОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ.....	5
<i>Азарова Ю. О.</i> ВРЕМЯ ПРЕЖДЕ ВРЕМЕНИ: ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ У АРИСТОТЕЛЯ, ХАЙДЕГГЕРА И ДЕРРИДА.....	12
<i>Дейнека В. В.</i> РЕЦЕПЦИЯ УЧЕНИЯ ГЕРАКЛИТА РАННЕЙ СТОЕЙ НА ПРИМЕРЕ «ГИМНА ЗЕВСУ» КЛЕАНФА.....	38
<i>Шильман М. Е.</i> БИНАРНЫЕ КОМПОЗИЦИИ КОНФУЦИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	43
<i>Сокурченко Е. В.</i> НАЧАЛО КРИТИКИ МОРАЛЬНЫХ СУЖДЕНИЙ В РАННИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ И. КАНТА.....	50
<i>Мухина Е. Н.</i> СВЯЗЬ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА С ЕГО АНТРОПОЛОГИЧЕСКИМ УЧЕНИЕМ.....	57
<i>Толстов І. В.</i> ЩО СКАЗАВ БИ І. КАНТ ПРО СВІТОВЕ ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО СЬОГОДНІ?.....	62
<i>Филоненко Б. А.</i> ЦВЕТ В ФИЛОСОФИИ ЛЮДВИГА ВИТГЕНШТЕЙНА. ОТКРЫТИЯ ПОСЛЕДНЕЙ РАБОТЫ.....	68
<i>Лойко В. В.</i> ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ЖИЛЯ ДЕЛЁЗА: МЕТОД ДРАМАТИЗАЦИИ.....	74
<i>Семикозов Г. Е.</i> ДИАЛЕКТИКА ТОТАЛЬНОСТИ КАПИТАЛИЗМА Ф. ДЖЕЙМИСОНА.....	79
<i>Шевченко М. А.</i> ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИИ СОБЫТИЯ А. БАДЬЮ: ПРЕЛОМЛЕНИЕ В «GÉNÉRIQUE».....	92
<i>Андреева Е. В.</i> «ИЗМ-ИЗАЦИЯ» ПОСТМОДЕРНА: ОТ УТВЕРЖДЕНИЯ МНОЖЕСТВЕННОСТИ К ОТРИЦАНИЮ РАЗЛИЧИЯ.....	98
<i>Закревский В. Э.</i> «БЛЕСК» ГЛОБАЛЬНОГО СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ И ЕГО СОЦИАЛЬНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ «НИЩЕТА».....	106

<i>Перепелица О. Н.</i> ОБЩЕННАЯ МЕДИАЛЬНОСТЬ ЯЗЫКА.....	112
<i>Фунтусов Е. В.</i> ДАР И ЭКОНОМИЯ: КОНТУРЫ ПРОБЛЕМНОГО ПОЛЯ.....	121
<i>Кайдалов Д. С.</i> КОНЕЦ ТРУДА ИЛИ «КОММЕРЦИАЛИЗАЦИЯ» ВСЕОБЩЕГО ТРУДА?.....	128
<i>Прятельчук А. О.</i> КАПІТАЛІЗМ: ПОЛІТИКО-ЕКОНОМІЧНЕ ТА СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ТЛУМАЧЕННЯ.....	133
<i>Льїн І. В.</i> ВЛАДА СПОЖИВАННЯ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ.....	139
<i>Авксентьев А. А., Самброс А. С.</i> ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ РЕССЕНТИМЕНТА В УКРАИНСКОМ КОНТЕКСТЕ.....	148
<i>Беши А. А.</i> DAS DING КАК МЕТАФОРА ОБЪЕКТА «А»: РЕКУРСИВНОСТЬ И ТРАНСГРЕССИИ НАСЛАЖДЕНИЯ.....	155
<i>Лаптинова Ю. И.</i> ИНТЕРАКТАНТ В НЕДИСКУРСИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОЦИАЛЬНОСТИ.....	163
<i>Бабина С. И.</i> ЛИЦО И МАСКА В КОММУНИКАЦИИ.....	167
<i>Корабльова В. М.</i> ТРАНСФОРМАЦІЇ ТІЛЕСНОГО ЛАНДШАФТУ: ТІЛО-АВАТАР, ТІЛО-ІНТЕРФЕЙС І ШИЗОСУБ'ЄКТ.....	173
<i>Тесленко Ф. О.</i> СМИСЛОТВОРЕННЯ У ПОВСЯКДЕННОСТІ: ВІД ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ГОРИЗОНТУ ДО КОНЦЕПЦІЇ ПЕРФОРМАТИВНОГО СЕРЕДОВИЩА.....	179
<i>Сухина И. Г.</i> ЦЕННОСТЬ И КУЛЬТУРА В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ РАКУРСЕ (ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ АКСИОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ).....	185
<i>Батаева Е. В.</i> ПОНЯТИЕ ОБРАЗА В КОНЦЕПЦИИ ИКОНОГРАФИИ.....	194
<i>Полякова О. А.</i> ДИОНИСИЙСКОЕ: СТАНОВЛЕНИЕ САКРАЛЬНОГО.....	199
<i>Дёмина Е. В.</i> РОМАНТИЧЕСКАЯ КИНОКОМЕДИЯ В КОНТЕКСТЕ АМЕРИКАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ГЕНЕЗИС, НАРРАТИВНАЯ СТРУКТУРА И КОНВЕНЦИИ ЖАНРА.....	203
<i>Абашиник В. А.</i> ХАРЬКОВСКИЙ ПРОФЕССОР ФИЛОСОФИИ В. М. КАРИНСКИЙ (1874-193?).....	209

УДК 1(091)

Прокопенко В. В.
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ПОСТКОЛОНИАЛЬНАЯ ИДЕОЛОГИЯ И ИСТОРИЯ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье анализируются так называемые афроцентристские теории греческой философии. Теоретики афроцентризма считают, что греческая философия была позаимствована в Египте, а египетскую древнюю цивилизацию эти авторы считают частью Черной Африки. Европоцентризм 19 века фальсифицировал реальную историю древнегреческой философии при помощи расистской Арийской модели. В статье доказывается несостоятельность этих теорий, но автор полагает, что они могут содействовать совершенствованию науки об античности.

Ключевые слова: афроцентризм, античная философия, Древняя модель, Арийская модель.

У статті аналізуються так звані афроцентристські теорії грецької філософії. Теоретики афроцентризму вважають, що грецька філософія була запозичена в Єгипті, а египетську древню цивілізацію ці автори вважають частиною Чорної Африки. Європоцентризм 19 століття фальсифікував реальну історію давньогрецької філософії за допомогою расистської Арійської моделі. У статті доводиться неспроможність цих теорій, але автор вважає, що вони можуть сприяти вдосконаленню науки про античність.

Ключові слова: афроцентризм, антична філософія, Стародавня модель, Арійська модель.

This article analyzes the so-called afrocentric theory of Greek philosophy. Afrocentric theorists believe that Greek philosophy was borrowed in Egypt. Ancient civilization of Egypt, these authors considered as a part of Black Africa. Eurocentrism of the 19th century had falsified the real history of of ancient Greek philosophy with the racist Aryan model. In this paper we prove the failure of these theories, but the author believes that they can contribute to improving the science of antiquity.

Key words: Afrocentrism, ancient philosophy, Ancient model, Aryan model.

Наша стаття посвящена обсуждению проблемы мировоззренческих и культурных оснований в исторических исследованиях античной философии.

Актуальным поводом для обсуждения явился выход в свет ряда работ исследователей, специализирующихся в области т. н. постколониальных исследований и руководствующихся идеями весьма радикальной версии постколониалистской идеологии, афроцентризма, – Друзиллы Хьюстон, Шейх Анта Диопа, и, особенно, Мартина Бернала и Джорджа Джеймса [см.: 6; 10; 15; 17], которые предложили совершенно особый взгляд на традиционные темы классического философского антиковедения.

Учитывая откровенно провокативный характер этих работ, изначально можно было предположить активную реакцию на них со стороны научного сообщества. В настоящее время *степень разработанности идей*, предложенных вышеназванными авторами, достаточно высока: их работы сразу стали бестселлерами и, выдержав несколько изданий, вызвали серьёзный резонанс, как в научном мире, так и за его пределами [11; 14; 19; 20; 22]. В отечественной исследовательской литературе, однако, за десятилетия, которые уже прошли после появления первых из этих работ, взгляды их авторов до сих пор не получили никакого отзыва (в отличие от, скажем, такого классика постколониалистской идеологии, как Э. Саид). Особенно это касается отечественных исследований античной философии, которые избирательно, но прочно унаследовали закрытость и консерватизм классических *Altertumswissenschafts*.

Мы видим нашу задачу в том, чтобы рассмотреть афроцентристскую трактовку античной философии, оценить аргументы ее авторов, обсудить некоторые особенности генезиса греческой философии, которые легли в основание антиковедческого афроцентризма, а также оценить те идеологические установки европейского антиковедения, которые дали повод для афроцентристской критики. Это позволит, по нашему мнению, более глубоко понять суть

действительного генезиса и характера ранней греческой философии, во-первых, и приблизиться к большей открытости историко-философских исследований античности – во-вторых.

Попытки осмыслить проблему возникновения античной философии, анализ причин и обстоятельств, сопутствующих этому процессу, давно (по меньшей мере, начиная с 80-х годов XVIII столетия) составляют атрибут историко-философских исследований в этой области. Загадка «греческого чуда» (Э. Ренан) особенно занимала исследователей на рубеже позапрошлого и прошлого веков, когда количество работ, посвященных генезису греческого философского мышления, стало поистине необозримым. Тогда же сложились и основные концептуальные схемы, объясняющие предпосылки, причины и общий характер греческой философии в процессе ее возникновения. Наиболее распространенная из них изображает становление философской мысли в Греции в виде своеобразной интеллектуальной революции, которая привела к рождению рационального мышления. Эта схема была поддержана авторитетом таких классиков антиковедения, как Эдуард Целлер, она получила развернутое изложение в работах Ф. Корнфорда [12], Дж. Бернета [9], Б. Снелля [23] и множестве других. В энциклопедиях, справочных, популярных и учебных пособиях представление возникающей греческой (прежде всего, ионийской) философии в качестве рождающегося рационализма подается в качестве безусловной, своего рода стандартной, интерпретации: «досократики открыли саму идею науки и философии. Они рассматривали мир и природу рациональным образом» (Дж. Барнз [3, с. 5]).

Положительных предшественников философии эта теория не предполагает: Дж. Бернет, говоря о предпосылках возникновения философии, отбрасывает мифы и древние космогонии, говоря: «эти вещи, однако, не имеют прямого отношения к философии. С платоновской точки зрения не может быть философии там, где нет рациональной науки <...> рациональная наука есть творение греков и мы знаем, когда она возникла. Все, что этому предшествовало, мы философией не считаем» [9, с. 4]. Философия в процессе своего возникновения отнеслась к современным ей нефилософским формам духа – прежде всего к религии и мифологии – исключительно посредством критики и отрицания. Об этом говорит и знаменитая формула Вильгельма Нестле: «От мифа – к логосу» (нам более известная в исполнении Ф. Х. Кессиди [21; 4]): философия возникла как критическое преодоление мифологического сознания, его рационализация и даже сциентификация. В предельном, позитивистском, варианте, как, например, у Карла Поппера [5, с. 250-270] гносеогенная версия генезиса греческой философии представила возникающую философию уже вовсе неотличимой от науки. В «мягком» варианте этой концепции философия все же, якобы, использовала некоторые мифологические идеи и образы, так что между ними возникало некое подобие преемственности, но все же, философия не является прямой наследницей религии и мифологии: «религия выражает себя в поэтических символах и в образах мифических персонажей, тогда как философия предпочитает язык сухих абстракций, говоря о субстанции, причине, материи и т.д.» [12, с. V].

Некоторые авторы замечают, что в отдельных случаях (например, относительно т. н. древних пифагорейцев), гносеогенная схема явно не срабатывает. При всей своей ненадежности и фрагментарности, источники по истории пифагореизма рисуют нам картину школы и учения, которые никак не вписываются в стандарты рациональной научной деятельности. Поэтому К. Поппер и утверждает: «среди греческих философских школ ранние пифагорейцы были исключением» [5, с. 256]. То же самое очевидно и в отношении некоторых других философов – Ферекида, Эмпедокла, Гераклита. Более взвешенную и примиряющую концепцию представили Вернер Йегер [16] и Грегори Властос [24], которые увидели в ранних философских учениях теологические элементы, неразрывные в формирующейся рациональности. После выхода в свет фундаментального труда Э. Доддса [13], ранних работ В. Буркерта [8] и впоследствии, П. Кингсли [18] академическое антиковедение фактически легитимизировало ницшевскую (изрядно, впрочем, ослабленную) гипотезу о дуальном характере греческой культуры и согласилось с идеей не революционного, а эволюционного характера генезиса греческой философии, в том числе и под влиянием иррациональных элементов культуры, от орфизма до шаманизма. Включение философии греков в широкий культурный и социальный контекст привело к появлению исторических исследований совершенно нового характера и позволило добиться впечатляющих результатов в

переосмыслении генезиса греческой философии (работы П. Адо, П. Видаль-Накэ, М. Фуко). Но изоляционизм был поколеблен только относительно греческой мифологии и религии. Изменения практически не коснулись вопроса о возможном участии в процессе рождения философии древних восточных культур. Разумеется, сам факт нахождения Греции в тесном соседстве с государствами Передней Азии и Египтом заставляет предположить факт контактов и обменов между греческой и восточной культурами, эти контакты изучались историками и филологами, но практически никогда не входили в сферу интересов историков философии [* 1]. Историки, впрочем, также не склонны к признанию сколько-нибудь существенного значения восточных влияний на процесс самого формирования «греческого чуда»: «Если культурный обмен с Востоком, которому способствовал географический фактор, и сыграл особую роль в VIII – V вв. до н. э., то для этого нужно искать какие-то исторические причины, и притом в самой Греции, а не в истории Лидии, Фригии, а затем Персии, роль которых сводилась, в целом, к роли передаточной инстанции, и не в истории культуры Египта и Двуречья, для которых I тысячелетие до н. э., если не считать развития вавилонской астрономии, было эпохой застоя или даже упадка» [2, с. 19].

Именно такие представления о генезисе античной философии вызвали решительный протест у представителей афроцентристской идеологии. Степень решительности этого протеста была неодинаковой – от довольно сдержанной у Д. Хьюстон и автора основательного, вполне академичного по форме, проекта «Черная Афина» М. Бернэла – до экстремизма Дж. Джеймса, который заявляет, что «с самого начала следует заявить, что сам термин «греческая философия» является неправильным, поскольку такой философии не существует. Это древние египтяне разработали саму религиозную комплексную систему, получившую название мистерий, которая стала также первой системой спасения» [17, с. 1]. Именно египетские мистериальные учения, по мнению Джеймса, были заимствованы греками и позднее выданы ими за собственные интеллектуальные достижения. Более сдержанную версию того же взгляда предлагает М. Бернал, который ответственность за европоцентристское видение истории возникновения греческой культуры возлагает на ученых XIX века. Бернал, в начале своей научной карьеры занимавшийся Китаеведением и владевший рядом азиатских и африканских языков, применил привычные для него практики сравнительного языкознания к египетскому, финикийскому и греческому языкам и, как он говорит, «в течение нескольких месяцев я установил, что можно найти в египетском языке удовлетворительные этимологии для более, чем 20-25 % греческого словаря, так же, как для большинства имен греческих богов и географических названий. Сведя индоевропейские, семитские и египетские корни вместе, я убедился в том, что дальнейшее исследование может обеспечить удовлетворительное объяснение для 80 – 90 % греческого словаря – пропорция, которую трудно надеяться найти в любом ином языке» [6; Т. I, с. XIV]. Так Бернал объясняет свою убежденность в том, что не существовало никакого самостоятельного праэллинического основания, а все восточное Средиземноморье представляло собой единое культурное образование, выросшее из египетской древности. По его словам, Бернал был удивлен тому, что этого очевидного факта не замечают ученые, но затем обнаружил, что точка зрения, утверждающая полную независимость эллинического духа, возобладала относительно недавно. До начала XIX века (начиная с самих греков) господствовало родственное взглядам самого Бернала видение, которое не отделяло греков от египтян и семитов и представляло их всего лишь учениками афро-азиатской цивилизации. Бернал назвал такой взгляд «Древней моделью» (Ancient Model), которая не отделяла греков от египтян и семитов и представляла их всего лишь учениками афро-азиатской цивилизации. Более того, Бернал обнаружил, что вся европейская средневековая и ренессансная культура постоянно чувствовала свою тайную историческую связь с египетской древностью. Это чувство поддерживалось использованием элементов мистериальной египетской символики и, возможно, каких-то элементов древних египетских культов в масонских ложах. Велика была роль и финикийских религиозных верований, так что Бернал утверждает, что «финикийцы, которые в Библии тесно связывались с египтянами, поскольку и те, и другие считались сыновьями Хама, были ядром масонской мифологии. Хирам Абиф, полуфиникийянин, строитель храма Соломона, был частью масонской легенды» [6; Т. I, с. 173]. Апофеозом египтофильства в Европе Бернал считает Египетскую экспедицию Наполеона, которая, по его мнению, имела крайне сомнительное военно-политическое значение, но была

огромным по важности идеологическим и мистическим предприятием, устанавливающим родство и слияние европейской культуры с ее древними корнями [там же, с. 183-188].

К 30-м – 40 годам утвердилась иная, «Арийская», как ее называет Бернал, модель объяснения, которая утверждает, что все предпосылки «греческого чуда» были созданы арийскими племенами, несколькими волнами пришедшими с севера. На вопрос о причинах, приведших к утверждению в науке о древнем мире Арийской модели, которая распространилась также и на область обыденных представлений о происхождении культуры и цивилизации, Бернал отвечает, подчеркивая не научный, а идеологический характер Арийской модели: «падение Древней модели, датируемое 20-ми и 30-ми годами, было результатом действия внешних сил: распространением романтизма, возрождением христианства и постоянным расизмом, лежащим в основе всех этих явлений» [11, с. 2]. Романтизм, присутствующий среди причин крушения Древней и становления Арийской модели, проявился, по мнению Бернала, в утверждении идеи более высокой жизненной силы северных и горных народов. В применении к истории античности это означало, что индоевропейцы, пришедшие в Грецию, сохранили свои творческие способности, которые расцвели в более комфортабельном климате. Персональную ответственность за распространение романтического филэллинского идеала, искажающего, якобы, тот реальный факт, что Египет был истинным древним источником зарождающейся европейской культуры, Бернал возлагает на немецких романтиков, прежде всего, – Иоганна Винкельмана.

Еще одним фактором, способствовавшим утверждению европоцентристской Арийской модели, был утвердившийся в Европе антисемитизм. Под влиянием антисемитских настроений, европейская наука попыталась (Бернал датирует эти попытки 80-ми годами XIX столетия) исключить из числа прародителей европейской культуры не только египтян, но и финикийцев. Бернал выделяет две субкатегории Арийской модели: «широкую Арийскую модель, которая утверждает, “египтяне – нет, финикийцы – может быть” и радикальную, которая говорит, “египтяне – нет, финикийцы – нет, только греки и северное влияние на Грецию”» [там же, с. 3].

Наконец, ведущей силой в складывании Арийской европоцентристской модели явился традиционный, по мнению Бернала, европейский расизм. Конечно, признает он, всякая культура обладает, в той или иной мере, потенциалом нетерпимости к чужому, кроме того, мы не можем сказать ничего о расизме европейских народов до начала их массового и постоянного контакта с народами других континентов в XVI веке. Однако, говорит он, случаи преследования цыган и евреев, которые в европейской истории были регулярно встречающимся примером массовых репрессий, говорит о готовности североευропейских народов к принятию идеологии нетерпимости к людям с темным цветом кожи. Кроме того, с самого начала освоение других континентов европейцами сопровождалось другим процессом, развитием рабовладения и работорговли. Именно европейцы превратили рабство в чрезвычайно доходное занятие, Big Business, в котором они не видели ничего постыдного и предосудительного. Даже наиболее видные умы из европейцев были заражены расистскими предрассудками, в оправдание которых они всегда имели возможность сослаться на авторитет Аристотеля, оправдывавшего рабство варваров. Например, пишет Бернал, «совершенно определенно можно сказать, что Локк и большинство англоговорящих мыслителей XVIII столетия, таких, как Дэвид Юм и Бенджамин Франклин, были расистами: они открыто выражали популярное мнение, что темный цвет кожи связан с моральной и интеллектуальной неполноценностью» [6; Т. I, с. 203]. Указание именно на англоязычных интеллектуалов у Бернала имеет определенное значение: он считает, что вклад европейских народов в создание европоцентристской расовой модели исторического сознания был неодинаков. Если «латинские» средиземноморские народы менее склонны к идеям расового превосходства, то у северных народов, особенно англичан и немцев, расизм выражен более ярко. Соответственно, английские и немецкие историки и стали основными разработчиками арийской модели древней истории.

Поскольку именно расизм является своеобразным интегральным элементом Арийской модели, то особенное значение приобретает вопрос, к какому расовому типу принадлежали древние египтяне. Ответ на этот вопрос критически важен для афроцентристских исторических теорий. Ясно, что Египет, взятый в географическом отношении, принадлежит к Африке, однако

здесь речь идет об Африке, противостоящей Европе именно в качестве особого культурного типа, в основе которого лежит расовое единство. Так обстоит дело у всех философов, культурологов и политологов, отстаивающих идеи африканского культурного своеобразия. Для Кваме Нкрума и Сенгора, так же, как и для Дж. Джеймса, Африка – это Черная Африка. Насколько Египет, с его действительно несомненными культурными достижениями, может быть отнесен к Черной Африке? Ответы на этот вопрос в анализируемых нами теориях так же, как и ранее, различаются степенью категоричности. Дж. Джеймс решительно утверждает, что население Египта – «черный народ» (black people). При этом он ссылается в качестве аргумента на некоторые изображения и египетские статуи с черными лицами, затем проводит линию преемственности между изображениями Изиды с младенцем Гором в Египте и средневековым культом Черных Мадонн в Европе, делает весьма смелое, но решительно ничем не обоснованное заявление: «Вспомним, что имя египтян – греческое слово Aiguptos, что значит “черный”» [17, с. 178].

М. Бернал занимает ту же позицию, но выражает ее более взвешенно и осторожно. Он говорит, что, скорее всего, такого ответа на этот вопрос, с которым были бы согласны все, достичь не удастся, в том числе и с помощью анатомических и антропометрических исследований. Но сам Бернал убежден, что, по крайней мере, 7000 лет назад, население Египта представляло собой смесь африканского, средиземноморского и юго-западноазиатского типа, однако он все же заключает: «я считаю, что египетская цивилизация была по сути африканской и что африканский элемент был сильнее в прошлом, во время Древнего и Среднего царства, до вторжения гиксосов. Я убежден, что многие из наиболее могущественных династий, которые происходили из Верхнего Египта – 1-я, 11-я, 12-я и 18-я состояли из фараонов, которых можно назвать черными» [6; Т. I, с. 242]. Итак, если бы не европоцентристский, христианский и расистский поворот в исторических исследованиях позапрошлого века, то сейчас для нас были бы очевидны восточные и африканские основания европейской современной культуры – с этим тезисом соглашаются все известные нам афроцентрически настроенные авторы, хотя некоторые из них (Дж. Джеймс) предлагают и самим грекам разделить ответственность с английскими и немецкими учеными за эту, якобы, грандиозную фальсификацию. Особенно важным звеном этой «фальсификации» является искажение действительной истории возникновения философии. Акцент на истории возникновения античной философии понятен, поскольку для всех исследователей проблемы «греческого чуда» ясно, что именно философия стала тем локомотивом культурных изменений, который привел к неслыханному расцвету культурного творчества в Греции классического периода.

Исходный тезис афроцентристских историков: греческая философия есть результат заимствования мудрости из египетских мистерий, научных знаний из вавилонской и финикийской науки, собственные же достижения греков весьма невелики, потому что африканское и семитское влияние не было только первотолчком, его можно проследить на протяжении почти всей греческой истории. Аргументы, приводимые авторами в пользу этого тезиса, опираются, во-первых, на свидетельства самих греков, которые, действительно, любили говорить о восточной мудрости и часто упоминали о путешествиях своих философов в Египет, Вавилон и даже Индию. М. Бернал указывает, что в будущем отцы церкви будут говорить о греческой философии, как о воплощенной мудрости Египта. Он же привлекает свидетельства Исократ, описывая его позицию следующим образом: «Исократ восхищался кастовой системой, правлением философов и строгой египетской философско-жреческой пайдейей, которая воспитывала «теоретического» человека, использовавшего свою мудрость на благо государства. <...> Он настаивал, что философия была исключительно египетским продуктом» [6; Т. I, с. 104]. Подобные утверждения он находит также у Плутарха, Цицерона и многих других. Дж. Джеймс обращает внимание на то, что ионийские и италийские философы никогда не оспаривали первенства египтян в открытии мудрости, и только Аристотель предпринял попытку построить исторический обзор философии, который начинался с греческих авторов [17, с. 11]. Особая роль Аристотеля и его учеников Теофраста, Евдема и Андроника Родосского связывается Джеймсом с конкретным историческим событием, завоеванием Египта Александром. По утверждению Джеймса, «узурпация египетской философии» участниками Ликея была своеобразным идеологическим сопровождением военной интервенции Александра [там же, с. 15]. Еще одним важным событием, как говорит Джеймс,

следует считать основание Александрийской библиотеки, в которой идеологически ангажированные греческие философы пополняли свои знания из древних и не дошедших до нас египетских рукописей, выдавая впоследствии эти знания за свои собственные открытия.

Подводя итоги, можно сказать следующее: конечно, оценивая приведенные аргументы, нельзя не отметить их уязвимость, прежде всего, со стороны критики источников. Ясно, что вырванные из контекста и сведенные вместе похвалы греческих авторов египетской мудрости скорее отражают их стремление продемонстрировать свою причастность к некоей великой традиции и сделать свои достижения более весомыми и значительными. При всей своей ярко выраженной агональности, греческая культура зачастую вовсе не стремилась к четкой фиксации авторских прав на интеллектуальный продукт (см. детальное исследование этого вопроса: [7]). Самый известный пример – Платон, который часто добровольно отказывается от авторства и отдает свои идеи легендарным и вымышленным персонажам. Причем, самый известный из них, об Атлантиде, он отдает выдуманному египетскому жрецу, так же, как и важнейшее рассуждение о письме в «Федре» – фараону и египетскому богу Тевту (Тоту).

Некоторые аргументы (особенно Дж. Джеймса) выглядят несообразными с точки зрения хронологии и исторического контекста представленных событий: так из всех перипатетиков никто, за исключением Деметрия Фалерского, не имел прямого отношения к Александрийскому Мусейону, а характер отношений Аристотеля и Александра в последние годы его жизни вряд ли мог позволить осуществление некоего коварного совместного плана идеологического покорения Египта. Джеймс посвящает египетским истокам мудрости Платона целую главу [17, с. 95-112], стремясь доказать свой тезис: «Учения Платона эклектичны и указывают на свое египетское происхождение» [там же, с. 101]. В качестве аргумента используется ничем не обоснованное утверждение о будто бы имевшем место посвящении Сократа в египетские мистерии и ссылка на египетское путешествие Платона, которое, по общему мнению современных платоноведов, никогда не имело места.

И наконец, самый весомый, как нам кажется, изъян афроцентрической концепции античной философии состоит в том, что никто из названных нами авторов не сумел критически подойти к вопросу о соотношении преемственности и разрыва в интеллектуальной истории. Даже если египетские мистерии, зороастрийские и иные азиатские культы и воспринимались греками не только в качестве варварской экзотики (а так это часто и бывало), если греки старательно перенимали астрономические, математические и географические знания у египтян, халдеев и иудеев, то все это не отменяет того факта, что именно греки придали заимствованным знаниям совершенно новую форму. Публичность, открытость к обсуждению и требование аргументации, исследование идеальных и часто – предельно абстрактных предметов не были заимствованы, они есть проявление собственной греческой культурной формы, которая и составила своеобразие и величие греческого духа. В рассмотренных выше работах особое значение придается деятельности так называемых пифагорейцев, которые рассматриваются как основные проводники египетской мудрости в греческий мир. Но даже легенды, которых большинство в сумме наших знаний о Пифагоре, говорят о том, что Пифагор не просто заимствовал свою теорему у египетских жрецов – он нашел ей *доказательство*, немислимое и вовсе ненужное в Египте.

Вместе с тем, мы не стали бы присоединяться к тем, кто оценивает афроцентризм в антиковедении только как курьез или невежественную идеологическую подделку. Некоторые из рассмотренных нами работ содержат огромное количество тщательно подобранного исторического и филологического материала, способного привести (несмотря на всю свою идеологическую ангажированность) в небесполезное смущение умы антиковедов. Как уже говорилось выше, классическое антиковедение, которое на протяжении длительного времени претендовало на статус своего рода научного идеала, высшего стандарта гуманитарного познания, еще в конце позапрошлого века начало превращаться в образец консерватизма и бесплодного пуризма. И если бы не «дикие интерпретации» Ф. Ницше, путешествия в античность дилетанта М. Фуко или (вообще-то, – медиевиста) П. Адо, то наука об античности могла бы, наверное, перейти в разряд совершенно архивных занятий. Поэтому, мы считаем оправданным и, возможно, полезным лекарством против закрытости и консерватизма в

исследованиях античности появление даже таких одиозных теорий, как те, что рассмотрены в настоящей статье.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. В качестве исключения обычно приводят работы Мартина Уэста [25], к которым мы добавим публикации Марины Вольф, молодого исследователя из Новосибирска [1]. Кроме того, большое значение продолжают иметь классические труды Вальтера Буркерта.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вольф М. Н. Ранняя греческая философия и Древний Иран / М. Н. Вольф. – СПб.: Алетейя, 2006. – 224 с.
2. Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции VIII – V вв. до н. э./ А. И. Зайцев. – Ленинград: Издательство Ленинградского университета, 1985. – 208 с.
3. Канто-Спербер М. Греческая философия: [в 2-х т.] / М. Канто-Спербер, Дж. Барнз, Л. Бриссон, Ж. Брюнсвиг, Г. Властос. – М.: «Греческо-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 2006. – Т. 1. – 499 с.
4. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу (становление греческой философии) / Ф. Х. Кессиди. – М.: Мысль, 1972. – 311 с.
5. Поппер К. Р. Предположения и опровержения: Рост научного знания / К. Р. Поппер; [пер. с англ.]. – М.: АСТ; Ермак, 2004. – 638 с.
6. Bernal M. Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization / Martin Bernal. – New Brunswick: Rutgers University Press. – Vol. I – III, 1987 – 2006.
7. Burke S. The Ethics of Writing. Authorship and Legacy in Plato and Nietzsche / Seán Burke. – Edinburg: Edinburgh University Press, 2008. – 243 p.
8. Burkert W. Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon / W. Burkert. – Nuremberg: Verlag Hans-Carl, 1962. – 496 p.
9. Burnet J. Greek Philosophy. Thales to Plato / John Burnet. – London: Macmillan and Co. Ltd, 1950. – 377 p.
10. Cheikh Anta Diop. Precolonial Black Africa: a comparative study of the political and social systems of Europe and Black Africa, from antiquity to the formation of modern states / Cheikh Anta Diop; [translated by Harold J. Salemson]. – Westport; L. Hill, 1960. – 240 p.
11. Cohen W. An Interview with Martin Bernal / W. Cohen, M. Bernal // Social Text – 1993. – Vol. 0. – Issue 45. – pp. 1-25.
12. Cornford F. M. From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation / F. M. Cornford. – London: Arnold, 1912. – 276 p.
13. Dodds E. The Greeks and the Irrational / E. R. Dodds. – Berkeley and Los-Angeles: University of California Press, 1951. – 311 p.
14. Goonatilake S. Black Athena and the Geopolitics of Knowledge / Susantha Goonatilake // Economic and Political Weekly. – 1992. – Vol. 27, No. 42. – pp. 2302-2303.
15. Houston D. D. Wonderful Ethiopians of the Ancient Cushite Empire / Drusilla Dunjee Houston. – Oklahoma City: Universal Publishing Company, 1926. – 216 p.
16. Jaeger W. The Theology of the Early Greek Philosophy. The Gifford Lectures 1936 /Werner Jaeger. – Oxford: Clarendon Press, 1947. – 267 p.
17. James G. G. Stolen Legasy / George G. James. – New York: Philosophical Library, 1954. – 232 p.
18. Kingsley P. Ancient Philosophy, Mystery and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition / Peter Kingsley. – Oxford: Clarendon Press, 1995. – 422 p.
19. Lefkowitz M. Not Out Of Africa: How «Afrocentrism» Became an Excuse to Teach Myth as History / M. Lefkowitz. – New-York: Basic Books, 1996. – 292 p.
20. Levinson R. B. Review on: George G. M. James. Stolen Legacy / Ronald B. Levinson // Books Abroad. – 1955. – Vol. 29, No. 2. – pp. 232.
21. Nestle W. Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates / Wilhelm Nestle. – Stuttgart: Alfred Kröner, 1940 – 1942. – 572 S.
22. Savvas M. Review on: Martin Bernal. Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization / Minas Savvas // The Classical World. – 1989. – Vol. 82, No. 6. – pp. 469-470.

23. Snell B. The Discovery of the Mind / Bruno Snell. – Cambridge: Harvard University Press, 1953. – 324 p.
24. Vlastos G. Theology and Philosophy in Early Greek Thought / Gregory Vlastos// The Philosophical Quarterly. – 1952. – Vol. 2, No. 7. – pp. 97-123.
25. West M. Early Greek Philosophy and the Orient / M. L. West. – Oxford: Clarendon Press, 1971. – 257 p.

УДК 130:2 + 140:8

*Азарова Ю. О.
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

ВРЕМЯ ПРЕЖДЕ ВРЕМЕНИ: ПОНЯТИЕ ВРЕМЕНИ У АРИСТОТЕЛЯ, ХАЙДЕГГЕРА И ДЕРРИДА

В статье представлен анализ концепций времени Аристотеля, Хайдеггера и Деррида в свете их «перекрестной критики». Если Хайдеггер подвергает критике понятие времени Аристотеля как метафизическое, то Деррида подвергает критике феноменологическое понятие времени, обнаруживая в нем скрытый аристотелизм. Возникает вопрос: если обе модели времени – метафизическая и антиметафизическая – принадлежат одной логике, то возможно ли радикально иное видение времени? Ответ на этот вопрос предлагает Деррида. Автор статьи исследует аргументы и ставки данной полемики.

Ключевые слова: время, бытие, онтология, деконструкция

У статті представлено аналіз концепцій часу Аристотеля, Гайдеггера та Дерріда у світлі їх «перехресної критики». Якщо Гайдеггер піддає критиці поняття часу Аристотеля як метафізичне, то Дерріда піддає критиці феноменологічне поняття часу, розкриваючи його прихований аристотелізм. Постає питання: якщо обидві моделі часу – метафізична та антиметафізична – належать до однієї логіки, чи можливе зовсім інше бачення часу? Відповідь на це питання пропонує Дерріда. Автор статті досліджує аргументи й ставки даної полеміки.

Ключові слова: час, буття, онтологія, деконструкція

In this article presented analysis concept of time by Aristotle, Heidegger and Derrida through «interchange critic». If Heidegger insists on critic Aristotle's definition of time as metaphysical, then Derrida insists on critic phenomenological definition of time and demonstrates its hidden Aristotle'sism. The question for us: if two models of time – metaphysical and antimetaphysical – repeats in the same circle, then we able to say: is a radical new understanding of time? Derrida's answer the question is considered. Aruments and strategec bets of this discission are present.

Key words: time, being, ontology, deconstruction

«Что же такое время? Если никто меня об этом не спрашивает, я знаю, что такое время; если бы я захотел объяснить спрашивающему – нет, не знаю»

Августин, *Исповедь* (XI, 14, 17)

1

Одной из наиболее важных реалий, которые конституируют бытие человека, является время. Проблема времени становится главным предметом философского анализа уже в античности. Позднее характер исследования времени, способ включения его в систему других категорий, определяет не только специфику различных концепций, но и саму парадигму философствования в целом.

Предметом обсуждения данной статьи будут три концепции времени:

1) традиционное понятие времени, сформулированное Аристотелем в «Физике». Именно оно стало основой дальнейших концепций времени вплоть до Бергсона и Гуссерля;

2) критика традиционного понятия времени и разработка феноменологического понимания времени Хайдеггером в книгах «Бытие и время» и «Время и бытие».

3) пересмотр теории Хайдеггера и создание деконструктивистской концепции времени в работах Деррида «Differance» и «Ousia и gramme: замечание к примечанию из „Бытия и времени”».

Главный тезис, который я выношу на защиту, состоит в следующем:

Если Хайдеггер, развивая феноменологический подход к проблематике времени, остается еще в пределах метафизики, то Деррида, предлагая деконструктивистский подход, преодолевает метафизическое прочтение времени.

2

Сопоставляя позиции Хайдеггера и Деррида, я рассуждаю таким образом:

1. Хайдеггер, практикуя феноменологию, полагает феномен предельной или конечной точкой анализа; Деррида, осуществляя деконструкцию, ищет условия возможности самого феномена.

2. Обнаруживая условия возможности феномена в том, что Деррида называет темпорализацией, т. е. «процессом становления времени-пространства (*devenir temps de l'espace*) и пространства-времени (*devenir espace du temps*)», он радикализирует феноменологию.

3. Данная темпорализация, как «общий исток времени и пространства», есть необходимое условие появления самого бытия. Выступая в качестве условия возможности бытия, она «старше», чем само бытие. Предшествуя ему *а-темпоральным* способом, она превышает любое присутствие.

4. Соответственно, если Хайдеггер сохраняет приоритет бытия и остается в поле присутствия, то Деррида, проблематизируя то, что предшествует бытию и времени, разрывает с «метафизикой присутствия».

3

Отправным пунктом данного исследования я беру проект Хайдеггера и те стратегические ставки, которые он преследует. Проект Хайдеггера может быть квалифицирован как попытка преодоления традиционного (аристотелевского) понимания бытия и времени.

Как известно, основная цель «Бытия и времени» – постижение смысла бытия. Вопросание о *собственном* (*das Eigene*) бытия – это вопросание о времени, т. к. бытие разворачивается во времени и носит временной характер. Вопросать о бытии – значит мыслить *исходное* существо бытия из *исходного* существа времени, и *исходное* существо времени – из *исходного* существа бытия.

Однако такое *исходное время* (*ursprunglichen Zeit*) не может быть рассмотрено через традиционное или «расхожее» понятие времени. Чтобы понять *исходное* время мы должны «отвести все навязываемые расхожей концепцией времени значения „прошлого”, „настоящего” и „будущего”» [16, с. 326].

Таким образом, постижение бытия и времени требует возвращения к истоку [* 1]. Для этого необходим *пересмотр* окостеневшей традиции, которая «делает исток вообще забытым» [16, с. 21]. «Только посредством деструкции онтология может обеспечить себе подлинность своих понятий» [19, с. 28].

4

Поскольку *время и бытие взаимно имплицитуют друг друга, то, подвергая критике традиционное понятие времени, мы, –* пишет Хайдеггер, *– также будем ниспровергать и традиционную онтологию.* Такое сотрясение истории онтологии Хайдеггер называет *деструкцией* и анонсирует свой проект следующим образом: «Если для самого бытийного вопроса должна быть достигнута прозрачность его истории, то требуется расшатывание окостеневшей традиции <...> Эту задачу мы понимаем как проводимую *по путеводной нити бытийного вопроса деструкцию* <...> онтологии до исходного опыта, в каком были добыты первые и с тех пор ведущие определения бытия» [16, с. 22].

Подчеркивая, что «только в проведении деструкции онтологической традиции бытийный вопрос достигает своей истинной конкретизации» [16, с. 22], Хайдеггер считает *деструкцию традиции необходимым условием новой феноменологической конструкции бытия*.

Деструкция традиции сопровождается заключением в скобки основных понятий онтологии. А так как новые понятия пока еще находятся в процессе созидания, то деструкция предполагает использование и, одновременно, стирание традиционных понятий.

5

Разрабатывая свой проект, Хайдеггер ищет новый теоретический фундамент. Поскольку смысл бытия открывается только через понимание того сущего, которое вопрошает о бытии (*Dasein*), то исследованию бытия Хайдеггер предпосылает анализ *Dasein*.

«Если вопрос о бытии должен быть отчетливо поставлен и развернут в его полной прозрачности, то разработка этого вопроса требует экспликации способа всматривания в бытие» [16, с. 7]. «Разработка бытийного вопроса значит высвечивание определенного сущего – спрашивающего – в его бытии» [16, с. 7]. «Это сущее мы терминологически схватываем как *Dasein*» [16, с. 7].

То же касается и времени. «Если временность (*die Zeitlichkeit*) конституирует бытийный смысл человеческого *Dasein*, а бытийному устройству *Dasein* принадлежит понимание бытия, то понимание бытия становится возможным только на основе временности» [19, с. 19].

Временность Dasein не есть нечто частное, характеризующее конечность Dasein. Она показывает, что само бытие выражает себя через структуру временности. Соответственно, в исследовании времени как горизонта бытия Хайдеггер опирается на *временность*.

6

Действительно, временность *Dasein* – это не просто способ, которым бытийствует *Dasein*. *Временность – это то, что свойственно самому бытию*. «Поскольку временит *Dasein*, есть также и мир» [16, с. 365]. «Если никакое *Dasein* не существует, нет и *Da*- никакого мира» [16, с. 365].

Окружающий нас мир временит потому, что «временность *Dasein* создает счет времени» [16, с. 325]. Время – не форма, получаемая извне. Время экзистенциально конституировано. «Расчеты *Dasein* со своим временем оказываются решающими» [16, с. 325].

Опыт временения *Dasein* причастен опыту временения мира. Именно *Dasein* пребывает во времени и только из перспективы *Dasein* может быть осмыслено время мира. *Временность Dasein служит базисом для анализа времени самого бытия*.

Таким образом, *аналитика Dasein выступает отправным пунктом феноменологического подхода*. «Фундаментальную онтологию <...> надо искать в экзистенциальной аналитике *Dasein*» [16, с. 13]. «Аналитика *Dasein* должна оставаться первой задачей в вопросе о бытии» [16, с. 16].

7

Данная трактовка бытия и времени является принципиально новой. Онтология Хайдеггера, в отличие от прежней, есть онтология «временности», а не «вечности». «В противоположность метафизике, которая абсолютизирует вневременность (т. е. вечность), бытие, по Хайдеггеру, может быть постигнуто лишь как бытие конечное» [31, с. 399].

Время – это способ раскрытия бытия. Бытие не существует отдельно от времени, вне его. «Бытие уловимо лишь ввиду времени» [16, с. 19]. Поэтому *бытие имеет временный и конечный характер*. «Конечность – это самораскрытие бытия в форме его присутствия» [31, с. 399].

Присутствие выражает динамичный, длящийся характер бытия как особого временного опыта. Присутствие есть сущность (*ousia*) бытия. «*Ousia* онтологически темпорально означает пребываемость (присутствие)» [16, с. 25].

«Полагание конечности в качестве исходной характеристики бытия определяет принципиальную новизну подхода Хайдеггера» [31, с. 399] [* 2]. «Понимание новизны этого подхода, в первую очередь, упирается в понимание того, что есть *Dasein* [31, с. 399].

8

Итак, укореняя «исходное время» во временности *Dasein*, Хайдеггер предпринимает критику традиционной концепции времени.

Характерной особенностью данной концепции является то, что понятие времени формулируется на основе определенного модуса времени, – модуса *настоящего*, т. е. «*теперь*». То же самое присуще традиционной онтологии, которая мыслит бытие как *настоящее*. Быть – это существовать *здесь и сейчас*, в *настоящий* момент.

Для классической традиции *настоящее* оказывается *отправной точкой* в осмыслении как бытия, так и времени. «От Парменида до Гуссерля привилегия настоящего времени никогда не ставилась под вопрос. Этого и не могло быть. Ведь настоящее – это то, что самоочевидно» [29, с. 34].

Между тем, по мнению Хайдеггера, времяобразующее (*Zeithafle*) самого времени не располагается в *теперь*, т. к. в *теперь* мы постигаем не исходный, а производный феномен времени. *Подлинное же прочтение времени формируется не на основе настоящего, а будущего*.

Для того, чтобы показать это более наглядно, Хайдеггер сначала разбирает традиционную концепцию времени, делая акцент на теориях Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля, Гуссерля и Бергсона, а затем в качестве альтернативы дает свое понятие времени.

9

Первую полную и развернутую концепцию времени предложил Аристотель в IV книге «Физики». Поскольку она стала не просто источником, но содержательной основой всех дальнейших теорий времени, то свой разбор Хайдеггер начинает с Аристотеля [16, с. 26].

Рассматривая «Физику», Хайдеггер отмечает, что Аристотель эксплицирует время как пространственную модель сменяющихся друг друга моментов *теперь*, используя при этом фигуры точки (*stygme*), линии (*gramme*) и круга (*sphaira*).

Действительно, в 10-14 главах IV книги «Физики» Аристотель пишет, что время опирается на изменение и движение моментов *теперь*. Поэтому анализ времени Аристотель помещает после анализа «изменения» (*metabole*) и «движения» (*kinesis*), который он предварительно провел в III книге «Физики» [Phys. III, 1, 200 b 10 – 202 a 10; 2, с. 103-107].

10

Исследуя проблему времени, Аристотель ставит два ключевых вопроса:

- 1) «принадлежит ли время к числу существующих или несуществующих вещей?», – т. е. существует ли время?
- 2) «какова природа времени?» [Phis. IV, 10, 217 b 30; 2, с. 145].

Однозначно ответить на первый вопрос невозможно.

То, что существует, – говорит Аристотель, – есть. Время же течет, изменяется и, следовательно, представляет собой сочетание «того, что существует» и «того, чего не существует». Поэтому четко сказать существует ли время нельзя.

Однозначно ответить на второй вопрос также невозможно.

Чтобы понять природу времени, мы должны определить из чего состоит время. Время состоит из мгновений *теперь*. Однако мгновение неуловимо. Оно всегда находится на границе между «уже-не-теперь» и «еще-не-теперь». Поскольку же *теперь* не имеет длительности или протяженности, то сказать какова природа времени сложно.

11

Апорию, связанную с пониманием времени, Аристотель формулирует так:

«Что время или совсем не существует, или едва [существует], можно предполагать на основании следующего. Одна часть его была, и ее уже нет; другая – будет, и ее еще нет; из этих частей слагается и бесконечное время, и каждый раз выделяемый [отрезок] времени. А то, что слагается из несуществующего, не может быть причастным к существованию» [218 a; 2, с. 145].

«Кроме того, для всякой делимой вещи, если она существует, необходимо, чтобы пока она есть, существовали бы и ее части; а у времени, которое также делимо, одни части уже были, другие – будут, и ничто не существует» [218 a; 2, с. 145].

Таким образом, – резюмирует Аристотель, – разработка общего понятия времени, требует разрешения «затруднений, проистекающий из присущих времени особенностей» [218 а 30; 2, с. 146].

12

Апория, обсуждаемая Аристотелем, представляет собой переформулировку [* 3] известного парадокса Зенона Элейского «Стрела», который утверждает, что времени и движения не существует. Доказать обратное – значит разрешить этот парадокс.

Данная апория, – полагает Аристотель, – связана с тем, что мы обычно (*doxa*) мыслим время, опираясь на определенный отрезок времени, – на мгновение *теперь*; а само время представляем как *линейную последовательность сменяющих друг друга мгновений теперь*.

Между тем, длительность, характеризующая время, не присуща самому мгновению *теперь*. Она возникает тогда, когда есть совокупность *теперь*. Но если одно *теперь* сразу разрушается и исчезает, превращаясь в другое *теперь*, то утверждать, что время существует в форме *наличия* нельзя. Разделение времени на серию отрезков *теперь* не будет давать экспликацию времени. А это уже парадокс (*paradox*) [* 4].

13

Действительно, хрестоматийный парадокс Зенона «Стрела» гласит, что «стрела, летящая из пункта А в пункт Б, фактически всегда стоит на месте» [13, прим. 27, с. 309-310].

Если взять любое мгновение движения стрелы из точки А в точку Б, то стрела, занимающая в это мгновение пространство, равное самой себе, остается в покое. Поскольку же в каждое мгновение своего полета стрела находится в покое, то движения либо нет, либо оно есть, – но есть не как что-то *наличное*, а как то, что являет себя *между* одним мгновением и другим.

Будучи учеником Парменида, Зенон приводит этот парадокс с тем, чтобы также показать, что *время, делимое на серию отрезков теперь, не существует как наличное*. Если сумма *покоев* не дает движения, то и *сумма мгновений теперь не дает времени*. Времени не существует. Есть только Единое, а оно не делится на части [Parm. 128 b; 15, с. 348].

14

Рассматривая апорию времени, Аристотель отмечает, что она вполне разрешима. Подобно тому, как Аристотель решает апорию движения Зенона в III книге «Физики», он поступает и здесь.

Аристотель признает, что если мы пожелаем сосчитать каждую потенциальную порцию в серии $\frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \frac{1}{16} + \frac{1}{32} <...>$ то, конечно, будем испытывать трудность. Однако, мы легко справимся с задачей, если предположим нечто *единое*, например, единицу как целое число [* 5], *которое есть по ту сторону бесконечной серии*. Именно это единое и представляет собой время как таковое [* 6].

Вообразим себе отрезок АВ и движущееся тело (стрела). «Так как движущееся тело движется от одного места к другому месту, то здесь <...> предыдущее и последующее относятся к месту. Во времени также есть предыдущее и последующее». «Когда мы разграничиваем <...> предыдущее и последующее, тогда и говорим, что протекло время» [219 а 10-15; 2, с. 148].

Таким образом, «когда мы мыслим две крайние точки (*eskhaton*) <...> и душа отмечает два *теперь*, – предыдущее и последующее, – то именно это мы и называем временем» [219 а 15-30; 2, с. 148]. «Время есть число движения (*arithmos kinesis*) по отношению к *предыдущему* и *последующему*» [220 а 20-25; 2, с. 150].

15

Аристотель, подобно Зенону, сохраняет модель линии, но мыслит время иначе.

Если у Зенона линия – это цепь точек, части которой соприкасаются, то у Аристотеля линия – это цепь точек, части которой взаимопроникают. У Зенона точки – это одно *в* другим, поэтому время у него предстает как *множественность соположения*. У Аристотеля же точки – это одно *в* другом, поэтому время для него предстает как *целостность взаимопроникновения* [* 7].

Соответственно, в отличие от Зенона, который определяет время как путь, расщепленный на серию *теперь*, Аристотель мыслит *время как целое*, когда *сущность процесса раскрывается в конце действия, согласно содержащейся в нем цели или телеологическому идеалу* [* 8].

Проблема «исчезающих» *теперь* [218 а 10-30; 2, с. 146], – которая состоит в том, что моменты *теперь*, сменяющие друг друга, не могут *ни разрушаться* (ибо только их последовательность образует время), ни *сохраняться* (ибо тогда «произошедшее десять тысяч лет назад и произошедшее сегодня будет совпадать») – разрешается Аристотелем как *процесс трансформации потенциального теперь в актуальное теперь* [* 9].

16

Данное решение апории времени нашло отражение в форме круглого циферблата часов, где уже присутствуют все моменты *теперь*. Линия представляет последовательность точек или *теперь*. Сам же бесконечный процесс превращения *теперь* в прошлое и будущее образует цикл или круг.

Наблюдая движение стрелки часов, мы видим, что «*теперь (nun)* соответствует точке (*stigma*)» [220 а 10; 2, с. 146]. «Так как точка соединяет длину и разделяет», то «*теперь* выступает как мера или *граница (oros)*, отделяющая *предыдущее* и *последующее*» [220 а 20; 2, с. 146]. «Поскольку *теперь* есть граница <...> и поскольку *теперь* служит для счета – оно число (*arithmos*)» [220 а 20; 2, с. 146].

Мы говорим прошлое и будущее, имея ввиду расстояние от *теперь*. «Если *теперь* <...> есть *конец* прошлого и *начало* будущего, то, подобно *кругу (sphaira)*, который в одном и том же месте выпукл и вогнут, время всегда начинается и кончается» [222 b; 2, с. 155]. «Время измеряется круговращением» [223 а 30; 2, с. 158].

17

Трактат Аристотеля о времени, – резюмирует Хайдеггер, – «определяет все последующее осмысление времени до Бергсона включительно» [16, с. 26].

Например, «из анализа Аристотелевского понятия времени становится <...> ясно, что осмысление времени у Канта движется в выявленных Аристотелем структурах, и что онтологическая основоориентация Канта – при всех отличиях нового вопрошания – остается *греческой*» [16, с. 26].

Также «можно показать, – продолжает Хайдеггер, – что понятие времени у Гегеля даже прямо почерпнуто из „Физики“ Аристотеля. В „Йенской логике“ раздел о времени оказывается <...> *парафразой* аристотелевского трактата о времени. <...> Аристотель видит существо времени в *nun*, Гегель – в *теперь (jetzt)*. Аристотель схватывает *nun* как *oros*. Гегель берет *теперь* как *границу (Grenze)*. Аристотель понимает *nun* как *stigma*. Гегель интерпретирует *теперь* как *точку*. Аристотель характеризует *nun* как „*tode ti*“. Гегель называет *теперь* „*абсолютным этим*“ (*das „absolute Dieses“*). Аристотель традиционно приводит *kronos* во взаимосвязь со *sphaira*. Гегель подчеркивает *круговой бег (Kreislauf)* времени. От Гегеля ускользает, правда, центральная тенденция аристотелевского анализа времени – обнаружение *фундирующей взаимосвязи (akolouthiein)* между *nun, oros, stigma, tode ti*. <...> Указание на прямую взаимосвязь между понятием времени Гегеля и аристотелевским анализом времени призвано не засчитать Гегеля какую-то „зависимость“, но привлечь внимание к *принципиальной онтологической весомости этой филиации для гегелевской логики*» [16, с. 432-433].

И, наконец, «Бергсоновское восприятие времени также возникло из интерпретации аристотелевского трактата о времени. Это не просто совпадение, что одновременно с „Essai sur les donnes immediates de la conscience“ Бергсона, где излагается проблема *temps* и *duree*, появился его трактат „Quid Aristoteles de loco senserit“. С учетом аристотелевского определения времени как *числа движения (arithmos kinesis)* Бергсон предпосылает анализу времени анализ числа. Время <...> есть *квантитативная* последовательность. Длительность же описывается как *квалитативная* последовательность» [16, с. 432-438].

18

Предлагая новую концепцию времени, Хайдеггер кардинально разрывает с традиционным или «расхожим» понятием времени.

Почему же Хайдеггер его не приемлет?

Традиционная концепция времени – это концепция, где время представляет собой движение моментов *теперь*, складывающихся в линию: прошлое → настоящее → будущее. Соответственно, «время – мыслится ли оно механически или динамически, или же как распад атомарного *теперь*, – есть измерение количественной последовательности или качественной длительности как прогрессии» [34, с. 176].

Это видение времени отливается в «физическое» или «публичное» время, измеряемое с помощью часов как дни и годы. Здесь смена времени опирается на *теперь*. *Теперь – это первично датируемое в том, что оно детерминирует собой прошлое и будущее* [см.: 16, с. 416].

Таким образом, традиционная концепция времени, по сути, определяется тремя принципами: 1) время мыслится на основе *теперь*; 2) время является *нейтральным* или *индифферентным*; 3) время имеет *линейный* характер.

19

Отмеченные пункты неприемлемы для Хайдеггера по следующим причинам:

1. Понятие времени, опирающееся на приоритет *теперь*, не учитывает «*конечной будущности* временности *Dasein*» [16, с. 425].
2. Мыслимое как количественная последовательность, время предстает нейтральным, т. е. *исключающим темы временности и конечности* [16, с. 425].
3. Линейное течение времени *не дает асимметрию темпорального момента* [16, с. 426].

В таком времени, – пишет Хайдеггер, – «нивелированная череда *теперь* остается совершенно неузнанной со стороны ее происхождения из временности отдельного *Dasein*» [16, с. 425]. Поэтому традиционное понятие времени, не принимающее во внимание исходную временность *Dasein*, не может быть основой для фундаментальной онтологии.

20

Традиционная «характеристика времени как бесконечной, уходящей, необратимой череды *теперь*», несомненно, имеет право на существование. Даже, более того, «*расхожее представление времени имеет свою естественную правоту*. Оно принадлежит повседневному способу присутствия» [16, с. 426] [* 10].

Однако «это толкование времени теряет свое исключительное и приоритетное право тогда, когда притязает на умение добыть „истинное“ понятие времени и наметить для интерпретации времени единственно возможный горизонт» [16, с. 426].

«Лишь из временности *Dasein* и ее временения делается понятно, *почему и как к ней принадлежит мировое время*. Интерпретация почерпнутой из временности полной структуры мировремени впервые дает путеводную нить, чтобы вообще „увидеть“ лежащее в расхожей концепции времени сокрытие и оценить нивелировку экзистенциально-горизонтного устройства временности» [16, с. 426].

Принятый «ориентир на временность *Dasein* позволяет вместе с тем выявить исток и фактическую необходимость этого нивелирующего сокрытия» [16, с. 426], показав, *почему в русле «расхожего разума времени временность остается недоступной»* [16, с. 426].

21

Общий ход рассуждений Хайдеггера можно представить так:

1. Поскольку онтологический смысл бытия *Dasein* составляет временность, то экспликация времени как горизонта смысла бытия из временности *Dasein* – это единственный путь, который ведет к подлинному понятию времени.

2. Признавая временность в качестве основной характеристики *Dasein*, Хайдеггер считает первичным для *Dasein* не настоящее, но «бросок-вперед», «экзистенциальное будущее» [* 11].

3. Осознавая конечность своего бытия, человек проецирует себя в будущее и создает жизненный проект, цель которого – не просто реализация конкретных планов, но реализация собственного «я», т. е. *становление субъекта как личности*.

4. Поскольку забота человека о себе, о близких, о мире определяется его временностью, смертностью, конечностью, то именно в бытии-к-смерти *Dasein* раскрывает свою экзистенцию. Такой «забегающий вперед» подход-к-себе Хайдеггер называет феноменом «экзистенциального будущего» или «грядущего» (*Zukunft*).

5 «Экзистенциальное будущее» («грядущее») – это движущий мотив человеческого бытия; феномен, который придает смысл нашему существованию. Здесь «грядущее» – это не то будущее, которое идет вслед за настоящим, а то будущее, которое *созидает* само настоящее.

6. Именно такое парадоксальное *присутствие будущего в настоящем*, смерти – в жизни фундирует экзистенциальную аналитику *Dasein* и открывает время как истинный горизонт понимания бытия.

22

Почему же Хайдеггер отдает приоритет будущему и неоднократно говорит о том, что «первичный феномен исходной и собственной временности есть будущее» [16, с. 329]?

Ответ на этот вопрос очевиден. Поскольку «будущее делает онтологически возможным сущее, которое есть так, что оно экзистирует, понимая в своей возможности быть» [16, с. 336], то именно *будущее задает телеологический идеал бытия Dasein* [* 12]. Здесь то, что кажется концом (*eskhaton*), на самом деле, является началом (*arche*).

Действительно, как показывает «герменевтика фактичности», *Dasein* обретает свою целостность и завершенность исключительно в момент смерти. До этого момента *Dasein* всегда открыто. *Dasein* есть бытие как возможность сбыться или не сбыться определенным образом. Поэтому только то «бытие, которым я стану, на исходе моего *здесь-бытия* <...> эта возможность представляет мое собственнейшее я» [20, с. 330].

Таким образом, *априорная открытость будущего конституирует отношение Dasein к себе и к миру. Именно она определяет весь метод «герменевтики фактичности» Dasein и, тем самым, способ понимания бытия. Без нее не может быть движения от метафизических детерминаций бытия и времени к подлинному пониманию бытия.*

Тогда приоритет будущего – не простой, частный элемент, который может быть сохранен или отброшен. Данный элемент определяет весь проект «Бытия и времени». Именно этот элемент играет решающую ставку в том, что Хайдеггер называет «деструкцией истории онтологии»!

23

Итак, согласно Хайдеггеру, только будучи открытым по отношению к своей конечности, *Dasein* открывается навстречу самому бытию. Именно в бытии-к-смерти *Dasein выходит за свои пределы, экзистирует*, закладывая фундамент для понимания подлинного времени.

Возникает чрезвычайно важный вопрос: какова же специфика исходной временности?

Временность *Dasein* как то, что конституирует любой феномен в мире, «*есть исходное „вне себя“*» [20, с. 329]. Временность, – подчеркивает Хайдеггер, – *не есть сущее*. «Она не есть, а временит» [20, с. 328]. Временность не имеет сущности или субстанционального тождества; она «оплетена» прошлым, настоящим и будущим как *экстазами* времени. Это, в свою очередь, означает, что *время также эксталично в смысле ex-stasis как «стоящее вне-себя»!*

Следовательно, исходное время, в отличие от традиционного понятия времени, не может мыслиться как «сущее», как «то, что есть» (*to on*). Такое понимание времени в корне отличается от традиционной интерпретации времени, которая маркирована вопросами «что во времени есть существующего?» и «в чем его сущность?» (Аристотель).

Исходное время не опирается на «существующее» или «теперь». Оно не может быть прочитано как объект онтологического вопрошания: «*что есть это?*» (*ti esti?*). Скорее, напротив, сама традиционная онтология построена на этом «*есть*», следуя модусу *настоящего времени!*

24

Рассматривая специфику исходного времени, можно увидеть, что у Хайдеггера критика прежнего понятия времени, *неслучайно* сопряжена с критикой понятия субъекта. Хайдеггер отходит от картезианско – кантианско – гуссерлианского предприятия, которое мыслит человека на основе субстанции, противопоставляя *res cogitans* и *res extensa* [* 13].

Тематизируя *Dasein*, Хайдеггер отмечает, что *Dasein* – это не субъект, находящийся в оппозиции к объекту. Прежде какого-либо мышления, которое полагает себя как субъект, противостоящий объекту, имеется *фактичность* как уже данная *компликация* бытия с миром: *Da- Sein* (здесь-бытие).

Частица *Da-* в слове *Dasein* имеет не только пространственно-временной оттенок конкретности. *Da-* в связке с *Sein* придает онтологической теме дополнительный экзистенциальный смысл, выражая идею в-брошенности (*Geworfenheit*) человека в мир, в-строенности в бытие.

Соответственно, «*Dasein* – это не просто человек метафизики» [9, с. 77]. *В отличие от ego cogito, которое тождественно самому себе, Dasein не есть точечное или атомарное образование. Dasein – это более обширное понятие, чем субъект или сознание.*

25

Двойственность *Da- Sein*, как вторая философская ставка проекта Хайдеггера, также имеет принципиальное значение для верного понимания бытия.

Когда человек мыслится как здесь-бытие (Da- Sein), то он постигается уже не из самого себя, в качестве субъекта (ego cogito), а из экзистенциально-бытийного отношения, т. е. из отношения между бытием и сущим. Это отношение характеризуется открытостью (Ershlossenheit), посредством которой Da- пребывает в своем Sein.

А это означает, что в фундаментальной онтологии Хайдеггера бытие оказывается не трансцендентным, т. е. запредельным по отношению к сущему, а трансцендирующим, т. е. встроенным в само сущее так, что заставляет это сущее экзистировать, выходить из себя.

Особенно это важно, когда речь идет о бытии *Da-* (*Sein des Da-*), т. е. о том способе бытия, который обеспечивает *Dasein* его характер *Da-*, и, тем самым, позволяет ему быть собой, – т. е. о способе «вхождения *Dasein* в свое собственное», о способе обретения им своего бытия.

Следовательно, *то, что в «Бытии и времени» получает имя «фундаментальной онтологии» – это один из аспектов анализа Dasein в «герменевтике фактичности». Да, по своей задаче это – онтология, но по методу и принципам – это герменевтика Dasein.*

26

Теперь давайте посмотрим, что радикально нового дает герменевтика *Dasein*?

Если в *онтологическом* аспекте *Dasein* не является атомарным образованием, субъектом, субстанцией или самотождественным сущим, а представляет собой изначальную *связку*, то и в *темпоральном* аспекте «*Dasein* также никогда не является полностью наличным (*wholly present*)» [36, с. 123].

Действительно, поскольку *Dasein* постоянно экзистировать и пребывает *вне* себя, то *герменевтика фактичности Dasein, оставаясь полностью феноменологической* (об этом будет сказано ниже), *имеет эффект – причем, продуманный эффект – компликации момента.*

Данный эффект демонстрирует, что любой мгновение *теперь* никогда не будет логически простым или «атомарным» ни в смысле «налично-сущего» (*Anwesenden*), ни в смысле «живого настоящего» (*lebendige Gegenwart*). Такое *теперь* – или, как называет его Хайдеггер «*мгновение ока*» [16, с. 337], – представляет собой «дизъюнктивный синтез» антиципации и ретроспекции, причем оба движения, – которые лишь условно могут быть названы антиципацией (предвосхищение, бросок вперед) и ретроспекцией – не являются актами *Dasein* как субъекта, а скорее описывают *саму структуру экзистенции (Ex-istenz) как изначального «вне себя».*

27

Итак, проект фундаментальной онтологии Хайдеггера, развернутый в «Бытии и времени», позиционирует себя как критика «метафизики присутствия» и разрыв с традиционной концепцией бытия и времени.

Однако, исследуя концепцию Хайдеггера, Деррида обнаруживает, что Хайдеггер не достигает конечной цели своего проекта, т. к. «экстраординарная встряска классической онтологии, заявленная в *Sein und Zeit* остается в рамках грамматики и лексики метафизики» [29, с. 63].

В связи с этим анализ Деррида, представленный в работе «*Ousia и gramme*: замечание к примечанию из „Бытия и времени“», с одной стороны, восполняет (следуя логике *supplement*) анализ Хайдеггера и, таким образом, завершает его, а, с другой стороны, делимитирует проект «Бытия и времени», указывая на «собственный аристотелизм Хайдеггера».

Свое восполнение и делимитацию данного проекта Деррида проводит руководствуясь «формальным правилом» (*formal rule*), которое «исследует отношение любого метафизического текста к своим истокам и границам». Именно это правило, – отмечает Деррида, – «должно направить наше прочтение в самую сердцевину хайдеггеровского текста» [29, с. 62].

28

Изучая хайдеггеровскую критику традиционной концепции времени, Деррида также обращается к Аристотелю. Разбор Аристотеля, проводимый Деррида, на первый взгляд, кажется вполне академическим. Здесь Деррида идет тем же путем, который предлагает Хайдеггер, и останавливается на тех же местах «Физики», которые акцентирует немецкий философ.

Деррида сознательно избирает эту стратегию: если аристотелевское толкование времени – важнейший пункт в понимании метафизики как серии *этико-теоретических решений*, то все последующее обсуждение времени – в духе традиции или же в духе „Бытия и времени“ – определяется этим прочтением.

Принимая во внимание, что в своей критике Аристотеля Хайдеггер отдает приоритет будущему, а также, что привилегия будущего – главный элемент фундаментальной онтологии, Деррида строго проверяет аргументацию, опирающуюся на этот тезис.

Таким образом, разбор Деррида, – обнаруживающий точки пересечения между концепцией времени Аристотеля и ее ниспровержением у Хайдеггера – призван прояснить: оправдан ли приоритет будущего, и если – нет, то *имеет ли понятие времени альтернативу*, или, скажем так, имеет ли оно будущее вообще?

29

Рассматривая апорию времени, излагаемую Аристотелем, Деррида признает, что время здесь мыслится на основе *существующего (сущего)* и выводится из *настоящего (теперь)*. Вопрос о том, *что есть время?* – это вопрос о том *что-во-время-есть-сущего?* Ответ очевиден: *настоящее (теперь)* [217 b 30; 2, с. 145].

Если Аристотель утверждает, что *время существует* и выводит его из *настоящего* (это, как мы помним, соответствует «общему» или представлению о времени, т. е. *доксе*), то Зенон, который утверждает, что *время не существует* (это противоречит данному представлению и является *парадоксом*), занимает логически противоположную позицию.

Однако, вопреки Зенону, – говорит Деррида, – утверждать, что *время не существует*, можно только *на основе настоящего*, т. к. сначала необходимо представить настоящее как логическую посылку: «Для того, чтобы установить, что время не существует, мы уже должны быть обращены к предпониманию времени, к функционирующим в языке глагольным временам <...> Бытие темпорально детерминировано как присутствие-в-настоящем. Поэтому, чтобы определять время как не-сущее и не-наличное, мы уже должны знать присутствие и настоящее» [29, с. 50-51].

В связи с этим Деррида выдвигает гипотезу, что «Бытие и время», которое отвергает приоритет *теперь* и *сущностную* трактовку времени, на самом деле, не избегает детерминации бытия как присутствия, и, что Хайдеггер, подобно Зенону, также движется по этому кругу.

30

Далее, анализируя аргументы Аристотеля, Деррида акцентирует *два момента*.

Первое замечание связано с тем, что Аристотель постулирует *различие* между временем и пространством как *данность* и не видит, что в «таком объяснении уже присутствует некая неконцептуализированная «*темпорализация*» [29, с. 57].

Эта темпорализация, – подчеркивает Деррида, – незаметно проникает в исходную данность пространства и времени, хотя она не есть ни время, ни пространство. Отмечая подобный факт, Деррида выделяет слово *hama*, которое по-гречески означает *вместе* и появляется во фрагменте 218 *a* пять раз (!).

Слово «вместе» индифферентно пространственным и временным коннотациям [см.: 29, 56-57], но оно принципиально необходимо, т. к. проблема бытия не может быть ни поставлена, ни, тем более, осмыслена без изначальной связки (компликации) пространства и времени.

31

Деррида согласен с Аристотелем, что понятие времени не может быть разработано без первичного со-полагания пространства и времени, т. к. именно их *со-вместность* есть основное условие существования мира.

Поскольку со-полагание идеи времени с идеей пространства дает единую картину мира как последовательности во времени и одновременности в пространстве, то «апория оказывается опровергнутой в самой очевидности такого *вместе*» [29, с. 56]. Не случайно Аристотель разрешает проблему времени, соотнося его с пространством, а также использует для своего анализа пространственно-временную аналогию: теперь – точка, длительность – линия, время – круг, *etc.*

Термин *вместе*, который использует Аристотель, является, по мнению Деррида, весьма симптоматичным. То же самое касается и термина *akolouthein*, который по-гречески означает *следовать* либо *соответствовать*.

Принцип *компликации*, заключенный в понятиях *hama* и *akolouthein* раскрывает природу этой необходимой и нередуцируемой *темпорализации*: «общий исток времени и пространства, который оказывается также истоком самого бытия» [29, с. 56].

32

Второе замечание Деррида связано с тем, что Аристотель тематизирует понятие времени, опираясь на телеологическую модель. Эта модель, представленная в образе в круглого циферблата часов, также базируется на пространственной аналогии.

Аристотель мыслит время не просто на основе *ousia*, т. е. сущности или присутствия, но также на основе *parousia* как *повторного вхождения* в свою сущность и в свое присутствие [см.: 16, с. 25; 29, с. 61].

Рассматривая проблему смены мгновений *теперь*, Аристотель, заключает, что «время есть число движения по отношению к “прежде и после”» [220 *a* 25; 2, с. 150]. В таком движении каждое *теперь* актуально становится тем, чем оно есть, из того, чем оно было потенциально. Исток (*arche*) движения, таким образом, есть то же самое, что и его конец (*telos*). «Подобная цикличность также присуща идее энтелехии как „имения-себя-в-конце”» [33, с. 6].

Именно так, – подчеркивает Деррида, – чистое присутствие *точки* или *теперь*, – которое *a priori* исключает присутствие других *точек* или *теперь*, – не нарушается, а перерабатывается в форму круга. Более того, *линия времени или движения между arche и telos становится длительностью только на основе этого „имения-себя-в-конце”, только на основе этой цикличности!*

33

Изучая ход рассуждений, фундирующих традиционную концепцию времени, Деррида обнаруживает ее главный «теоретический ключ» и резюмирует:

«*Gramme* помещается метафизикой между точкой и кругом, между потенциальностью и актом присутствия, *etc.* И вся критика опространствления (*spacialisation*) времени от Аристотеля до Бергсона, находится в рамках этого полагания» [29, с. 60].

Поскольку метафизика избирает за «единицу времени» *теперь*, а за «единицу пространства» – *точку*, то легко сформулировать [как это делает Зенон] апорию (согласно которой «помыслить время на основе *теперь* – означает исключить временность из порядка сущего») – разрешив ее [как это делает Аристотель] наиболее простым и очевидным образом, привлекая идею энтелехии.

Описание движения времени как энтелехии гениально тем, что оно хорошо объясняет почему время *существует* и одновременно *не существует*. С одной стороны, время, как некая *потенция*, есть часть *несуществующего*. А, с другой стороны, время, как *актуализация*, есть часть *существующего*, ибо пребывающий во времени объект сначала имеется в потенции, а затем раскрывается в акте или форме.

Соответственно, «в метафизике, – говорит Деррида, – время есть и на стороне существующего, и на стороне несуществующего» [29, с. 62]. Время мыслится циклически, а потому обретает одинаковую трактовку и в случае *doxa*, и в случае *paradoxa*. То и другое, построенное на идее бытия как присутствия, повторяются в одном кругу [29, с. 62]. *Проблема и разрешение проблемы принадлежат той же самой логике!*

34

Осмысление движения времени как *entelekheia* имеет «двойное следствие в отношении времени» [29, с. 62]. Оно определяет время не только онтологически, но и этически, фундируя *этико-теоретическое решение западной философии*.

«Энтелехия» – это основное понятие греческой философии, означающее осуществление или реализацию любого сущего и, особенно, живого сущего. Также энтелехия означает «внутренний механизм», приводящий сущее из потенциального состояния в актуальное и удерживающий данное сущее в его бытии [* 14].

Термин энтелехия Аристотель разработал в рамках учения о «возможности» и «действительности» [Met. IX, 2, 1026 b; 1, с. 181], которое составляет главную часть его учения о сущем [Met. VI, 8, 1049 b 5 – 1051 a; 1, с. 244-248]. *Энтелехия означает реализацию заложенных в сущем его способностей и возможностей.*

Говоря о человеке, Аристотель отмечает, что душа – это энтелехия тела [Met. III, 8, 1043 a 35; 1, с. 227]. Душа – это сила, действующая посредством тела [Met. X, 7, 1035 b 15; 1, с. 206]. Именно душа формирует личность. *Для того же, чтобы личность реализовалась, достигнув наиболее совершенного состояния в своем развитии, т. е. превратилась в осуществившееся сущее (to entelekheia on), необходимо время.*

35

Итак, анализируя «Бытие и время», Деррида находит, что Хайдеггер, по сути, продолжает традиционную парадигму. Оппозиция подлинного и неподлинного, определяющая трактовку времени у Хайдеггера, – это тот аспект «Бытия и времени», который более всего укоренен в метафизике [29, с. 63].

Телеологическая модель времени Аристотеля – это модель круга, где конец времени смыкается с его началом. Подобная модель присуща и Хайдеггеру в той мере, в какой приоритет будущего фундирует мотив возвращения *Dasein* в свое настоящее.

Данная аналогия, не является, как может показаться на первый взгляд, просто смешением *эмпирического* и *логического конца*, т. е. *telos'a*. Экстазы будущего также могут быть предметом эксперимента. Например, *проблематизация заботы или экзистенции изначально вписана во временность Dasein*, которое обращено к своему финалу (в обоих смыслах этого слова: как *цели* и *концу*). Поэтому *само понимание конечного характера бытия уже содержит в себе априорность грядущего*.

Подлинное будущее конституируется посредством антиципации (предвосхищения) смерти [см.: 16, с. 336-337]. Не просто смерть (как то, что присуще любому сущему), а именно *осознание смерти* (как то, что присуще исключительно *Dasein*) – *это и есть функция до-онтологического смысла бытия Dasein*.

36

Действительно, только *Dasein* ставит вопрос о том, «почему мы сущие?» и «почему вообще есть сущее, а не наоборот, ничто?» [см.: 22, с. 42]. Осмысление смерти неотделимо от вопрошания о смысле бытия *Dasein*. Поэтому, – отмечает Деррида в статье «Les fins de l'homme», – «само размышление о цели как конце и о конце как цели человека уже заранее вписано в рассуждение об истине человека» [9, с. 75].

Мышление Хайдеггера, которое делает ставку на вопрос об *arche* и *telos'e*, полностью детерминировано этой связью цели (*fin*) и конца (*fin*): «Цель человека всегда была вписана в мышление и язык, и это предписание всего лишь модулировано двусмысленностью [equivocality] данного *fin* под действием *telos'a* и смерти» [9, с. 75].

Следовательно, оппозиция подлинного и неподлинного времени, фундирующая хайдеггеровское понимание временности, скорее укрепляет, нежели ниспровергает метафизическую трактовку бытия и времени. «Деструкция метафизики остается в рамках метафизики, только делая еще более эксплицитными ее же принципы» [29, с. 48].

«Понимание времени Хайдеггера также представлено и извлечено из аристотелевского текста» и «принадлежит не столько делимитации метафизики присутствия, сколько простому преворачиванию метафизики» [29, с. 62].

37

Однако, если обе концепции времени – метафизическая Аристотеля и «ниспровергающая» ее Хайдеггера – являются телеологическими моделями, опирающимися на понимание бытия как присутствия, то возможно ли принципиально иное видение времени?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос, давайте вспомним о той темпорализации, которая в «*Ousia* и *gramme*» описана как «компликация» или «общий исток» времени и пространства, связанных вместе [*com-paraitre*] для появления самого бытия [29, с. 56].

Такую темпорализацию, в качестве условия возможности бытия (присутствия), нужно четко отличать от самого присутствия, – причем, присутствия в обоих смыслах слова – присутствия как *Anwesenheit* (присутствия в онтологическом смысле наличия) и присутствия как *Gegenwartigkeit* (присутствия в темпоральном смысле настоящего), которые часто использует Хайдеггер в лекции «Время и бытие» (1962).

Хотя Хайдеггер, – отмечает Деррида, – понятия *Anwesenheit* и *Gegenwartigkeit* не всегда разграничивает [29, с. 64], тем не менее, игра темпорализации включает элемент, который оказывается иным по отношению к любому моменту присутствия.

Данный элемент, как не-наличный (*non-existent*), избегает детерминации бытия и времени. Он работает в иной логике, которая позволяет нам утверждать, что дистанция между дерридианским объяснением темпорализации и хайдеггеровским «Временем и бытием», является минимальной (почти незаметной) и, одновременно, бесконечной (несоизмеримо большой).

Но, перед тем, как мы рассмотрим такую логику, откроем «Время и бытие».

38

В лекции «Время и бытие» Хайдеггер расставляет новые акценты в своей проблематике. Основная задача позднего Хайдеггера – 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*» [17, с. 403-403].

«*Ereignis*, – комментирует Деррида выбор Хайдеггера, – слово трудное для перевода (событие или неотъемлемое свойство) [* 15]. Слово *Ereignis*, которое обычно обозначает событие, делает отсылку в сторону идеи присвоения или отсвоения, которая тесно связана с идеей дара» [7, с. 28].

Событие – в качестве «о-своения», т. е. «перевода в свое собственное», – это то, что дает бытию и времени возможность состояться. Такое «вхождение в свое собственное», – событие «о-своения», – Хайдеггер описывает оборотом *es gibt – дается*. Например, *дается бытие (es gibt Sein)* или *дается время (es gibt Zeit)*. Но... как они даются? Они даются со-принадлежными. Именно в со-принадлежности они обретают свое «свой-ство», обретают себя как «собственное», обретают свою «сущность».

39

Однако событие – это не только то, откуда бытие и время черпают свою (онтологическую) возможность. Событие – это также то, что (телеологически) делает бытие *сбывающимся, осуществляющимся*. «Событие – это то, что *дает бытию возможность стать собой, обрести себя (sich eigen)*» [32, с. 254]. Здесь событие выступает как специфический индикатор отношений между бытием и сущим.

Событие – это то, что дарит всему сущему его собственное бытие. В событии бытие и сущее обретают себя как со-принадлежащее. Бытие *отдает себя* в пользу сущего и полностью растворяется в нем, но посредством такого *дара*, бытие становится воспринимаемым и понимаемым сущим, и тем самым, *обретает себя* как истинное бытие.

Это прекрасно видно в случае с *Dasein*. Осваивая бытие, человек (*Dasein*) реализует себя, обретает свою самость (*Selbst*). Также и бытие, реализуя себя в бытии *Dasein*, проявляет себя как собственно бытие. «О-своение (*Er-eignis*) бытия осуществляется благодаря сбыванию *вот-бытия (Dasein)*» [32, с. 254].

Такая со-принадлежность бытия и сущего показывает, что человек в своем *осуществлении* становится «собственным» бытия, т. е. тем, что свойственно или присуще самому бытию; а бытие в своем *осуществлении* становится «собственным» человека, т. е. тем, что свойственно или присуще человеку.

Здесь *бытие и сущее удостоверяют себя в качестве таковых* [см.: 18, с. 162-165; 21] [* 16].

40

В широко известном тексте «Beitrag zur Philosophie: Vom Ereignis» Хайдеггер также подчеркивает, что «*Dasein* принадлежит бытию так, что становится собственным бытия; бытие же входит в свое собственное в качестве осуществленности *вот-бытия (Dasein)*» [32, с. 254].

«Осуществленность (*Wesung*) бытия как о-своения (*Er-eignis*) включает в себе о-своение *Dasein*» [32, с. 254]. «Отношение *Dasein* к бытию входит в осуществление (*Wesung*) самого бытия, что может быть выражено так: бытие нуждается в *Dasein*» [32, с. 254].

Здесь Хайдеггер акцентирует, что *Dasein* в своей сути *повернуто* к бытию, а бытие – к *Dasein*. «Бытие требует человека, чтобы *осуществиться* самим собою среди сущего и сохраняться в *качестве бытия*» [32, с. 254].

Это означает, что *бытие и Dasein* *имеется не как нечто наличное. Их «сущность» высвечивается (дается/обретается) лишь в со-принадлежности, т. е. путем постановки двух элементов – бытия и сущего – в отношении, которое не просто предшествует им обоим, но и конституирует их в качестве таковых.*

41

Достаточно очевидно, что если ранний Хайдеггер стремится прояснить смысл бытия и времени в рамках концепта *Dasein*, то поздний Хайдеггер обнаруживает, что язык *Dasein* содержит ряд редуций феноменологического порядка и потому искомый *поворот (Kehre)* к Бытию еще не достигнут.

Если в «Бытии и времени» Хайдеггер полагает, что методом обнаружения смысла бытия может стать феноменологический анализ в духе Гуссерля, при условии извлечения из него терминов традиционной философии (сознание, субъект, объект) и разработки языка *Dasein*, то уже в «Vom Ereignis» и особенно во «Времени и бытии» Хайдеггер ищет другой язык и развивает концепты «события» (*Ereignis*) [17, с. 402-406], «посыла бытия» (*Seinsgeschick*) [17, с. 396] [* 17] и «просвета» (*Lichtung*) [17, с. 402].

Данные понятия опираются на логику «дара» и описывают модель мира через «связку» или «со-принадлежность». Это можно увидеть на двух очень простых, но характерных

примерах: (1) способе конституирования бытия и сущего, и (2) способе конституирования пространства и времени.

42

Во-первых, Хайдеггер отмечает, что бытие дается как «дар» и потому способ «вхождения бытия в свое собственное», предполагает того, кто «обретает» этот дар. Поэтому в рамках отношения бытия и сущего *событие выступает тем нефеноменологизируемым основанием, которое объясняет онтико-онтологическое различие.*

Ведь бытие, чтобы состояться, т. е. стать данностью, присутствием, *уже должно быть* бытием сущего. Если же оно не будет бытием сущего, т. е. не будет *скрывать* себя в сущем, то оно и не будет являть себя как феноменальное, т. е. *раскрывать* себя как таковое.

Истина бытия здесь определяется тем способом, каким *дается* бытие. А бытие дается так, что оно удерживает себя от (про)явления, или говоря феноменологическим языком, воздерживается (*epoche*) от прямой манифестации, с тем, чтобы выполнить свою миссию в отношении сущего. Только выполняя эту (родительскую) миссию, бытие становится собственно бытием. Такую логику *дарения – обретения* Хайдеггер описывает как *посыл бытия (Seinsgeschick)*, а Деррида – как структуру *gift – gift* [* 18].

43

Во-вторых, рассматривая и детализируя *посыл бытия*, Хайдеггер часто использует выражение «просвет открытости», подразумевая, что бытие дарит (*geben*) сущему «просвет» (*Lichtung*) или «открытый простор» (*Spiel*), в котором сущее обретает себя как таковое.

Опространствление (*Enraumen*) – это предоставление пространства (*Raum geben*) или мира, в котором пребывает сущее. Опространствление – это то, что дает место всему сущему, дарит сущему возможность бытия. Принимая во внимание, что пространство и время даются вместе, Хайдеггер также говорит об *овременивании* или темпорализации. Время дается сущему для того, чтобы жить, состояться, реализоваться.

Такой «простор» Хайдеггер называет *Zeit–Spiel–Raum*. «В нем высвечивается то, что мы называем *пространством-временем*» [17, с. 399]. «*Пространство-время* означает *открытость*, просвечивающую во взаимном протяжении наступающего, осуществившегося и настоящего» [17, с. 399].

44

Здесь Хайдеггер подчеркивает, что «просвет открытого простора» [17, с. 400] дается не как наличие, субстанция или тождество, а конституируется в *близости связанных друг с другом* прошлого, настоящего и будущего. Эта *близость*, порождая *игру присутствия и отсутствия*, проясняет саму *сущность* времени.

Именно такая *игра (Zuspiel)*, – пишет Хайдеггер, – учреждает «прошлое („которое уже было“), откладывая его присутствие в качестве настоящего» [17, с. 400] и «точно так же держит открытым наступание из будущего, отказывая будущему в настоящем» [17, с. 400].

Эту *близость* Хайдеггер называет «четвертым измерением», где обретается полнота времени. «Единство трех измерений времени покоится на игре, которая оказывается особенным <...> протяжением, т. е. как бы четвертым измерением» [17, с. 400].

Подлинное время, таким образом, есть продукт особой игры, которая связывает или помещает в отношении три элемента – прошлое, настоящее и будущее. *Именно такая связь не только предваряет любое настоящее (или присутствие), прошлое и будущее (отсутствие), но и служит условием их конституирования.*

45

Время, как феноменальное, – рассуждает Хайдеггер, – несомненно, есть функция настоящего. Однако «измерения времени нельзя мыслить в терминах настоящего», «т. к. это ведет к расхожей апории» [17, с. 397].

Прошлое и будущее, не есть *просто* отсутствующее, хотя они не есть и *просто* присутствующее. Прошлое – это не просто прошлое *теперь*: Оно «тоже непосредственно присутствует в своем отсутствии, а именно по способу затрагивающего нас

осуществившегося» [17, с. 398]. Равно и будущее: «ведь его отсутствие <...> также каким-то образом нас задевает» [17, с. 398].

Значит, – заключает Хайдеггер, – «надо обратить внимание: не всякое присутствие есть обязательно настоящее, странное дело» [17, с. 399]. Мы говорим: *есть* прошлое, *есть* будущее. Но как они *есть*? Ведь они *присутствуют не так, как присутствует настоящее*.

Подобное «присутствие мы не можем отнести ни к одному из трех измерений времени» [17, с. 400]. Это «особое протяжение <...> мы называем близостью» [17, с. 400]. *Такое присутствие дается не субстанциально, а как связь, отношение трех элементов*. Поэтому «собственно время четырехмерно (*die eigentliche Zeit ist vierdimensional*)» [* 19] [17, с. 400].

46

Комментируя этот пассаж из «Времени и бытия», Деррида не случайно акцентирует игру трех измерений, дающую (*Geben*) «собственно время»:

«Единственная тема, которую мы затронем здесь сегодня, это идея игры. Идет ли речь о бытии, времени или об их становлении в присутствии, *es gibt* играет *spielt*, говорит Хайдеггер, в движении *Entbergen*: в том, что освобождает различие <...> когда показывается то, что скрывается, или проявляется то, что находится в потаенном. Игра (*Zuspiel*) открывает единство трех измерений времени, а именно четвертое измерение: „дается” из *es gibt Zeit* принадлежит игре этой „четырёхмерности”, этому собственно времени, которое, таким образом, также становится четырехмерным: „собственно время (*die eigentliche Zeit*), – говорит Хайдеггер, – является четырехмерным (*vierdimensional*)”. Это четвертое измерение не есть риторическая фигура <...> уточняет Хайдеггер <...> сама суть времени обнажает игру четырех измерений и игру дара» [7, с. 31].

47

*Игра четко показывает нам способ, каким дается (*es gibt*) время, – т. е. показывает отношение или связь, которая, выступая как не-экзистентный элемент, делает возможным само присутствие или отсутствие и, соответственно, прошлое, настоящее и будущее.*

«Это, – говорит Деррида, – обыграно в немецком выражении *es gibt*, которое появляется в *Sein und Zeit* <...> [Позже] в *Zeit und Sein* внимание Хайдеггера привлекает дарение (*Geben*) или дар (*Gabe*), входящие в *es gibt*. Уже в самом начале размышлений Хайдеггер отмечает, что само *время* не содержит в себе ничего временного, поскольку оно не есть вещь (*kein Ding*). <...> Также Хайдеггер напоминает, что *бытие* не есть (сущее), не есть вещь (*kein Ding*) и, потому невозможно сказать ни что „время есть”, ни что „бытие есть”, но „*es gibt Sein*” и „*es gibt Zeit*”» [7, с. 29]. «Значит, пишет Хайдеггер, нужно показать, как это „*es gibt*” позволяет воспринимать себя (*erfahren*) и замечать (*erblicken*)» [7, с. 30].

«Таким образом, – резюмирует Деррида, – „Хайдеггер ставит вопрос, что в этом *dare* или в этом „*es gibt*” соотносит время с бытием, связывает их”» [7, с. 30]. «И отвечает: „В этом „*Geben*” становится видимым (*ersichtlich*) способ, каким такое „дарение” (*Geben*) можно обозначить как отношение (*Verhältnis*), которое связывает одно с другим <...> и дает их вместе (*und sie er-gibt*)» [7, с. 30].

48

Именно эту структуру во всех ее функциях Хайдеггер называет *событием* (*Ereignis*).

Событие, в качестве условия возможности бытия, конечно, не есть само бытие. *Событие не имеет онтологического статуса*. Оно выступает как особый технический дифференциал, который, помещая элементы в отношении между собой, заставляет их коммуницировать друг с другом.

В случае с пространством и временем событие фигурирует как «различающее различие» (*Difference*), посредством которого элементы соотносятся друг с другом и, тем самым, получают свое определение (дефиницию).

В случае с бытием и сущим событие предстает скорее как «складка» (*Zwiefalt*), – «сгиб, который различает и различается». Складка – это различие, которое проявляя одну сторону, тем самым, утаивает другую. Например, открывая сущее, складка скрывает бытие, а сокрывая

бытие, открывает сущее. Складка – это то, что демонстрирует *коэкстенсивность* открытия и сокрытия Бытия.

Отсюда, когда Хайдеггер, объясняя событие, описывает его как «складку» (*Zwiefalt*) или как «различающее различие» (*Difference*), то его жест во многом предвосхищает *Differance* Деррида и логику деконструкции.

49

В статье «Differance» Деррида, исследуя онтологическое различие, обнаруживает, что, хотя Хайдеггер акцентирует данное различие, он, между тем, не разводит до конца бытие и сущее, объясняя эту приостановку через структуру *компликации функции раскрытия и сокрытия* Бытия [* 20]:

Бытие, являя себя как мир сущего, тем самым, *скрывает* себя в нем. Здесь бытие либо сокрыто в *a-letheia*, либо открыто в своей не(про)явленности как сущее. Различие между бытием и сущим стирается. Однако, такое «забвение Бытия», как ни парадоксально, оказывается необходимым. Более того, оно принадлежит самому Бытию, составляет его «собственное», ибо только *даря* себя сущему, *скрывая* себя в нем, бытие, *обретает* себя в качестве Бытия, *открывает* себя в своей истине.

Это двойное движение раскрытия-сокрытия Бытия оказывается неразделимым. Здесь нельзя разделить одно (как позитивное) от другого (как негативное), т. к. они тесно взаимосвязаны. Имплицируя друг друга, раскрытие и сокрытие работают вместе.

Таким образом, «онтологическое различие не есть просто различие между открытым и сокрытым. Оно состоит в самом движении этого явления – утаивания. Онтологическое различие являет себя только через собственное стирание» [24, с. 82].

50

«Забвение Бытия, – пишет Хайдеггер, – входит в самую сущность Бытия, им скрываемую. Забвение Бытия принадлежит самому предназначению Бытия столь существенным образом, что начало этого предназначения происходит как раскрытие *присутствующего в его присутствии*. Это значит: история Бытия начинается с забвения Бытия, в котором Бытие обретает свою сущность через различие с сущим. Различие забывается; оно становится стертым. Остается открытым только то, что дифференцировано – присутствующее и присутствие <...> исходный след (*die fruche Spur*) различия стирает себя в этом движении» [цит. по: 25, с. 24].

Это означает, – комментирует данный пассаж Деррида, – что *любая сущность (ousia), и особенно сущность Бытия, есть не превоначало, основание, субстанция или тождество, а всего лишь функция движения складки, продукт такого «различающего различия».*

Следовательно, когда Хайдеггер говорит, что «Бытие *не есть*» [17, с. 394] как «есть» или «существует обычная вещь», т. е. что *бытие не есть наличие, а «дается как выход присутствия из потаенности»* [17, с. 394], то здесь мы прекрасно видим способ, каким это происходит.

51

Анализируя хайдеггеровский «переход от близости к собственности» [9, с. 82-83; 29, с. 93], Деррида, однако, обнаруживает один интересный нюанс, который Хайдеггер не учитывает.

Если, – пишет Деррида в работе «Les fins de l'homme», – Бытие как *es gibt* может манифестировать себя лишь в сокрытии сущего, то «получается, что бытие <...> не может высказаться иначе, кроме как в онтической метафоре. А выбор той или иной группы метафор, несомненно, важен; он также имеет значение» [9, с. 82].

Хайдеггерские метафоры *близости* и *со-принадлежности*, безусловно, являются феноменологическими. «Предпочтение, отдаваемое феноменологической метафоре, всем разновидностям *phainesthai*, просвета, прозрения, ясности, *dichtung* и т. д., подводит нас к пространству присутствия и присутствию пространства, понимаемого в рамках оппозиции близкого и далекого» [9, с. 82].

Ведь *близость*, структурированная как *со-принадлежность*, определяет присутствие как то, что *свойственно* ей. Поэтому здесь сама феноменальность, как ни парадоксально,

остається на службі у присутствія. Даже поняття «феномена» як «само-по-себе-себя-кажущее» [16, с. 28] імпліцитно содержить в себе эту гру сокрытия-раскрытия.

«И если Хайдеггер, – продолжает Деррида, – радикально деконструирует приоритет метафизики с помощью присутствующего, то делает это с тем, чтобы заставить нас мыслить присутствие присутствующего. Но размышления об этом присутствии могут лишь метафоризировать (с помощью определенной глубинной необходимости, от которой нельзя просто так отказаться) деконструируемый ими язык» [9, с. 82].

52

Почему же Хайдеггер не отказывается от этой метафоризации? Почему сама феноменальность остається тем, что он не подвергает *смещению (displacement)*?

Дело в том, что у Хайдеггера *Dasein* понимается как сущее, *ближайшее* к бытию. «Человеческое восприятие бытия, – отмечает исследователь Питер Вайл, – уникально в том, что оно обнаруживает форму единства между бытием и сущим» [39, с. 14]. Поэтому, – согласен с ним Деррида, – «со-принадлежность человека и бытия не просто дань метафизике» [29, с. 83]. Хотя, конечно, сама метафизика невообразима без этого.

«Если „бытие – это ближайшее”, то, наверное можно сказать, что бытие является тем, что близко человеку, а человек является тем, что близко бытию. Близкое – это нечто присущее; „присущее” – это что-то близкое себе, находящееся при себе, при своем (*proper, proprius*) <...> Такова ситуация, предоставляющая истине бытия и человека быть со-принадлежными. Это видение принадлежности, конечно же, не следует понимать в метафизическом смысле; присущее <...> не есть субстанциальный (*substantial*) предикат <...>. Принадлежность, со-принадлежность бытия и человека – есть близость как неразделимость (*inseparability*). <...> Собственное человека, его (*Einheit*), его „аутентичность”, связана со смыслом бытия; человек должен услышать и затребовать смысл бытия в своей экзистенции, услышать его и востребовать, пребывая непосредственно в просвете бытия» [29, с. 83].

53

Одним словом, Хайдеггер не отвергает эту метафоризацию потому, – отвечает Деррида, – что именно *со-принадлежность человека и бытия конституирует этико-теоретическое решение философии*. «Собственное» человека и «собственное» бытия работают нормативно. Подлинность человека и подлинность бытия – это то, что дается и обретается в искомой близости.

Действительно, дар, который дается человеку в такой близости к бытию – это сама аутентичность человека, его собственное и неотчуждаемое *Einheit*. *Аутентичность Dasein, укорененная в его близости к Sein, определяет не только характер собственного и несобственного времени, но и сущность подлинной и неподлинной экзистенции*.

Таким образом, понятие события (*Ereignis*), которое фундирует оппозицию подлинного и неподлинного времени, не просто учреждает проект «Времени и бытия», но и выступает как его *proto-telos*. Именно *Ereignis* приостанавливает полное сокрытие Бытия в *es gibt* и открывает его в онтологическом различии.

54

Исследуя аргументы Хайдеггера, Деррида также находит другой нюанс, который Хайдеггер не акцентирует. У Хайдеггера Бытие, как *es gibt*, т. е. собственно Бытие, *дает себя* в онтологическом различии как дар Бытия *in vide* присутствия сущего. Однако Бытие так и не становится наличным. Оно не есть, не существует, – напоминает нам Хайдеггер; – Бытие дается только в движении складки.

Если же это движение осмыслить без приостановки, о которой шла речь выше, то оно окажется структурой, где присутствие и феноменальность теряют свой приоритет. *Такая приостановка необходима потому, что само присутствие становится собой только посредством складки (Zwiefalt), где присутствие и феноменальность есть преимущество (плюс), которое дается/обретается через эту потерю (убыток, минус)*.

«Присутствие становится самим собой <...> кажет себя как таковое и целит в свое собственное лишь расщепляясь, сгибаясь, складываясь. <...> *Возможность*, – или потенция, –

присутствия оказывается его собственной границей, его внутренней складкой, его *невозможностью* – или бессилием» [26, с. 302-303].

Подобная игра, – подчеркивает Деррида, – не просто *превышает* любое присутствие и отсутствие, появление и сокрытие. Она также демонстрирует, что Бытие (присутствие, первоначало, феноменальность) являет и обретает себя лишь в той мере, в какой оно *расщепляет* себя, теряет свое как таковое. Поэтому Бытие может начинаться только как свое собственное *стирание* [* 21].

56

Здесь мы видим принципиальное расхождение между Хайдеггером и Деррида. Если у Хайдеггера Бытие, мыслимое в аутентичной манере, т.е. Бытие как *es gibt*, совпадает с онтологическим различием, то Деррида показывает, что имеется *иное различие*, в котором онтологическое различие обнаруживает себя в качестве абсолютной необходимости.

Это иное различие Деррида называет *differance*. «*Differance* оказывается значительно “старше”, чем онтологическое различие или истина Бытия» [25, с. 22]. *Differance* иллюстрирует, что «изначально – не-начало» [10, с. 328], т.к. движение дифференциации первично по отношению к любому присутствию.

«*Differance* не имеет никакого предварительного по отношению к нему изначального присутствия; <...> *differance* откладывает само присутствие, будучи той самой основой, откуда присутствие может быть анонсировано или востребовано в том, что его репрезентирует» [11, с. 16-17].

57

То же самое можно увидеть в случае с пространством и временем.

Здесь *связка* или *различающее различие* выполняет особую функцию, благодаря которой само *es gibt* как *дарение (Geben) пространства и времени* может быть осмыслено как «темпорализация».

То, что традиционно называется «временем», – продолжает Деррида, – по сути, есть продукт «изначального откладывания» (*Nachtraglichkeit*). Изначальное откладывание – это зазор, который конституирует само присутствие или «начало».

Такое откладывание, – подчеркивает Деррида, – не подразумевает какой-либо срок или конкретный момент времени; напротив, оно означает, что «вместе с *differance* откладывается само время» [30, с. 290]. Данное откладывание *изначально*. Оно *не выводимо из присутствия*; поэтому оно *не есть отношение между двумя точками или моментами присутствия*.

Изначальное откладывание, – функция, выполняемая *differance*, – *определяется Деррида как способ конституирования присутствия, т.е. момента настоящего времени*, и, тем самым, как способ конституирования прошлого и будущего, которые выступают модификациями настоящего.

58

В связи с этим, опровергая, например, построенную Гуссерлем континуальную модель времени как синтеза протенции и ретенции, Деррида демонстрирует, что апория *теперь* относится к структуре «изначального откладывания»:

«Деконструкция простого присутствия, – пишет Деррида, – не ограничивается учетом горизонтов потенциально настоящего, т.е. диалектики предвосхищения [протенции] и удержания [ретенции], которую пытаются отыскать в самом средоточии присутствия <...> Дело не в том, чтобы усложнить структуру времени и его фундаментальную однородность и последовательность <...> [Проблема в том, что] эта модель последовательности не позволяет, например, *сиюминутному X* вторгнуться на место *сиюминутного A* и не допускает, чтобы в результате откладывания, неприемлемого для сознания, наличный опыт определялся бы не тем настоящим присутствием, которое непосредственно ему предшествует, а тем, которое возникает „задолго” до него. Это – проблема „изначального откладывания” или „запаздывания” (*Nachtraglichkeit*), о котором говорит Фрейд» [8, с. 194-195].

Ведь если присутствие (настоящее) для того, чтобы быть собой, должно отсылать к чему-то иному, т.е. к отсутствию (прошлое или будущее), то такое отсутствие, первично по

отношению к присутствию. А значит, *настоящий момент (присутствие) всегда уже «откладывается» («запаздывает») по отношению к самому себе. Оно не является началом или основанием, а выступает как следствие или эффект.*

59

«Структура „изначального запаздывания” (*Nachtraglichkeit*), о которой говорит Фрейд не позволяет воспринимать темпорализацию (овременивание) как простое диалектическое усложнение текущего настоящего в плане представления его исходным и непрекращающимся синтезом, – синтезом, постоянно направленным на самого себя, возвращающимся к самому себе и к процессу собственного формирования <...> [Здесь] мы вынуждены иметь дело не с горизонтами модифицированного настоящего, – т. е. с обычным прошлым или будущим, а с таким „прошлым”, которое никогда не существовало и не станет настоящим, и с таким „будущим”, которое никогда не станет настоящим» [25, с. 21].

Такое «исходное отсутствие», или как называет его Деррида, «абсолютное прошлое» [*22], показывает, что *настоящее (присутствие) – это не то, что есть априори или изначально, а то, что приходит «в свое собственное» (es gibt), становится самим собой „после”, как результат особой игры.*

Не учитывая данный факт, модель Гуссерля остается метафизической. Вот почему «временность „изначального откладывания” не доступна феноменологии сознания или присутствия, и потому мы вправе оспаривать такие значения, как „время”, „сиюминутность” <...> применительно ко всему тому, о чем здесь идет речь» [8, с. 195].

60

Структура «изначального откладывания» (*Nachtraglichkeit*), позаимствованная у Фрейда, и структура дифференциального движения без прибытия в *es gibt*, позаимствованная у Хайдеггера, в концепции Деррида отливается в особую фигуру связки или копулы, которая позволяет описать время без круговой или циклической редукции.

Если настоящее для того, чтобы стать тем, чем оно есть, т. е. *теперь*, должно (имплицитно) содержать в себе то, чем оно не есть, – т. е. *уже-не-теперь* и *еще-не-теперь*, значит *настоящее не является точкой или «атомом», а представляет собой нередуцируемую контаминацию самости и инаковости.*

Поскольку же настоящее предстает как «единичное множественное, которому никогда не предшествовало единое начало», то и само время «более не замыкается ни в точку, ни в круг и не примыкает к своему повторению» [26, с. 352-353]. Темпорализация ограничивает любое мышление постоянства как непрерывности *теперь*. Постоянство всегда уже содержит в себе *альтерацию*, делающую «все абсолютно постоянное невозможным» [27, с. 54].

А это – принципиально иной подход к проблематике временности.

61

И еще один важный аспект, без которого данное исследование будет неполным.

Если настоящее возможно только на основе «абсолютного прошлого» (прошлого, которое никогда не станет настоящим), то каким образом возможно будущее, – причем будущее, не детерминированное идеями *arche, telos'a, eskhaton'a*?

Это будущее, – отмечает Деррида, – не есть просто «наступающее настоящее». Оно разрывает линейное течение времени, хронологическую цепочку. Такое будущее определяется бездонной структурой (*the abyssal structure*) послания. Это послание Деррида эксплицирует как «грядущее».

Тематизация «грядущего» предполагает отход не только от прежних понятий бытия и времени, но и от традиционной схемы мышления. Во-первых, необходим разрыв привычной *хроно-логики*, т. к. прежняя *логическая организация времени* не позволяет мыслить время разновекторным. Во-вторых, нужен пересмотр *онто-логики*, т. к. она не учитывает ту структуру, которая конституируя время и бытие, находится *по ту сторону самой онтологии*.

Эта структура, – бездна или расщелина, – есть исходная игра шансов или возможностей, благодаря которой осуществляется бытие. «Только в глубочайшей расщелине осуществляется

возможное бытие» [32, с. 485]. Именно «в образе *возможного* прежде всего продумывается бытие в мышлении *другого начала*» [32, с. 485].

62

Проблему «грядущего» Деррида освещает в работе «Об апокалиптическом тоне, принятом недавно в философии», где обозначен поворотный пункт в диалоге с Хайдеггером.

Опираясь на идею «экзистенциального грядущего» (*Zukunft*), «бездны события» (*Abgrund der Ereignis*) [* 23] и «бытийного посыла судьбы» (*Seinsgeschick*), Деррида говорит, что время, подобно человеческому опыту, может быть представлено как многослойное образование.

Развивая тезис Хайдеггера о том, что бытие посылает себя человеку с тем, чтобы он, расшифровав послание, осуществил то, что ему предназначено и, тем самым, состоялся как человек [28, с. 27], Деррида исследует структуру данного послания.

Он отмечает, что экзистенциальное грядущее как то, что определяет наше настоящее, может быть рассмотрено по аналогии с религиозным откровением или апокалиптическим текстом, который написан в прошлом, но послан из будущего в настоящее с тем, чтобы изменить нашу жизнь.

Здесь грядущее *дается* как особое послание, которое *обретается* сейчас, в настоящем, предоставляя возможность (*дар*) избрать иное направление своего бытия. Такое грядущее, подобно *Ereignis*, предстает как «абсолютное будущее», которое «предваряет» традиционное время.

63

Это грядущее, – говорит Деррида, – повинуетя бездонной структуре «бытийного посыла» (*Seinsgeschick*), или скрытому движению дара, который никогда не является наличным, никогда не становится присутствующим, но всегда уже *отсылает* (*renvoie a*) к чему-то иному.

Грядущее, подобно *следу*, или *структуре генерализированной отсылки*, показывает, что «движение из одной точки посыла в другую точку <...> всегда отсылает к <...> тому, что имеется до *прихода* (coming) или *наступления* (arrival)» [28, с. 34], – к самой возможности бытия, осуществления, – т. е. к самой возможности начала (*arche*), цели (*telos*) и конца (*eskhaton*).

Грядущее «имеется по ту сторону бытия» [28, с. 34]. Оно отсылает к игре шансов или горизонту возможностей, в которой осуществляется бытие. Грядущее – это то, что разрывает линейную цепочку времени, позволяя времени в любой момент повернуться в иную сторону, дать начало другой истории даже в пределах реального существующего исторического континуума.

Поэтому *послание оказывается множественным*: оно не имеет одного истока или одного конца. У него нет одной цели. Здесь эсхатология является лишь функцией великой игры шансов или возможностей; игры, над которой сам *eskhaton* совершенно безвластен.

Таким образом, в отличие от прежних концепций, у Деррида время, во-первых, не ориентировано на приоритет настоящего (Аристотель); во-вторых, не опосредовано бытием (Хайдеггер); в-третьих, не детерминировано *arche, telos'ом, eskhaton'ом* (Аристотель и Хайдеггер).

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Хайдеггер различает исток и традицию. Исток – первичен, традиция – вторична. К сожалению, с течением времени исток оказался погребен под слоем окостеневшей традиции, стал забытым и неосмысленным.

Поскольку традиция уклонилась от истока и предала его забвению, то деструкция метафизической традиции – это опыт возвращения к истокам. Деструкция выступает своего рода *археологией*, поиском начала (*arche*). Началом же является бытие: «когда говорится о преодолении метафизики, то это означает: воспоминание о самом бытии» [22, с. 48-49].

Соответственно, у Хайдеггера преодоление метафизики по многим линиям совпадает с деструкцией традиции западной онтологии.

* 2. Акцент на *временности* и *конечности* определяет не только новизну подхода Хайдеггера, но и указывает на главное расхождение между Гуссерлем и Хайдеггером. Оба философа признают, что бытие имеет временной характер, но временение (*Zeitigung*) бытия, трактуют по-разному. Если Гуссерль понимает время как «бесконечный континуум длиний», то Хайдеггер полагает, что трактовка времени как «бесконечности», равно как и понятие вечности

в смысле «остановившегося теперь» (*nunc stans*), почерпнуто из «расхожего» понятия времени. Гуссерль, толкующий время как «горизонт, бесконечный в обе стороны», по Хайдеггеру, остается в рамках традиции. Главная характеристика подлинной временности – ее *конечность*.

* 3. Этот паралогизм детально обсуждается в следующих местах: 1) Аристотель, «Физика» (VII, 9, 239 b 30). 2) Симпликий, «Комментарий к Физике» (1015, 19 к фр. 239 b 5; 1015, 19 к фр. 239 b 30). 3) Фемистий, «Парафраза к Физике» (199, 4 к фр. 239 b 1). 4) Филопон, «Комментарий к Физике» (815, 30 к фр. 239 b 5).

* 4. Я не случайно делаю акцент на *доксе* и *парадоксе*. Парадокс – это то, что противостоит доксе, «расхожему или обычному представлению». Однако, если показать, – как это будет сделано ниже, – что *докса* и *парадокс* в понимании времени принадлежат одной (метафизической) логике, то вопрос о том, возможен ли выход из этой логики, и, соответственно, возможно ли иное (неметафизическое) понимание времени, оказывается чрезвычайно важным.

* 5. «Единица есть по существу своему некоторого рода единое» [Met. III, 5, 1001 25; 1, с. 114].

* 6. Ср.: «Ведь длина и время называются бесконечными в двояком смысле: или в отношении длениа, или в отношении концов» [Phys. VI, 2, 233 a; 2, с. 183] «Пусть АВ будет конечной величиной» [Phys. VI, 2, 233 b; 2, с. 184]. «Если эта величина будет служить мерой целому, то всякое время в течение которого проходит целое также будет конечным» [Phys. VI, 2, 233 b; 2, с. 184]. «Таким образом, Зенон рассуждает неправильно» [Phys. VI, 3, 239 b 5; 2, с. 189].

* 7. Более детально эта аргументация изложена Аристотелем в VI книге «Физики» [Phys. VI, 1, 231 a 20 – 3, 239 b 5; 2, с. 179-199].

* 8. Этот математический эквивалент решения Аристотелем апории Зенона предложил Бертран Рассел [см.: 38, с. 49]. Другой эквивалент решения предложил Анри Бергсон [см.: 23, с. 59-66]. Однако оба они едины в том, что «ориентируются на *telos*» [29, с. 62, прим. 36].

* 9. Аристотелевскую идею единства времени Бергсон блестяще иллюстрирует с помощью музыкальной метафоры. Если сравнить точки-теперь со звуками, а их связь с мелодией-длительностью, то *время можно представить не как последовательное движение точек-теперь, а как целое*: «Закройте глаза и слушайте мелодию, сосредоточив внимание исключительно на ней <...> Ноты, которые вы сохраняете одну за другой и которые становятся вследствие этого одновременными, утрачивают свою непрерывную текучесть во времени и застывают в пространстве: перед вами предстанет нераздельная и неделимая мелодия» [3 с. 44]. «Время <...> цельно; различаемые нами в нем части суть только части пространства, которое изображает след времени» [3 с. 44]. «Разве нельзя сказать, что хотя эти ноты следуют друг за другом, мы все же воспринимаем их одни в других, а вместе они напоминают живое целое, различные части которого взаимно проникают в силу их общности» [4, с. 94]. «Ноты в мелодии как бы сливаются вместе» [4, с. 94].

Многие «примеры Бергсона, – говорит Деррида, – делают еще более эксплицитной эту внутреннюю телеологию в нашем понимании времени» [29, с. 64].

* 10. Хайдеггер, однако, справедливо отмечает, что традиционная концепция времени не ограничивается «физическим» понятием времени.

Хотя Аристотель мыслит время «космически», оно, все же невозможно без души, ибо «если не существует считающее, то не может быть и считаемого» [IV, 14, 223 a 20; 2, с. 157]. *Человеческая душа конститутивна по отношению ко времени*, т.к. «ничто не способно считать, кроме души и разума души» [IV, 14, 223 a 25; 2, с. 157]. Лишь она, зная законы числа, может вести счет времени.

Аналогичную мысль выражает Декарт: «Время существует не в самих вещах, а только в мышлении, осуществляемом нашим разумом» [6, с. 337]. «Время – это модус мышления» [6, с. 337]. Разум есть неперемненное условие времени.

Бергсон также различает «подлинное время» («время души») и «абстрактное время» («время природы»). Абстрактное «время природы» имеет количественные характеристики; живое «время души» – качественные [4, с. 97]. «Время-качество» и «время-количество» имеют принципиально разную структуру [4, с. 107].

«Статистическое время природы» – делимо, дискретно и бесконечно; здесь прошлое, настоящее и будущее *механически сменяют* друг друга. «Внутреннее время души» – неделимо, континуально и целостно; здесь три измерения *существуют* и *взаимодействуют* друг с другом. «Время, присущее вещам», – линейно, однородно; «внутреннее время души» – неоднородно: часто оно предстает как синтез различных длительностей, где, подобно памяти, прошлое не сменяется настоящим, а рядом сосуществует с ним [см.: 3, с. 40].

Бергсон подчеркивает, что «время как элемент физического описания реальности» и «время как основание человеческого бытия, истории, культуры» – не одно и то же время. Это две разные реальности, исследуемые на разном теоретическом уровне и разными методами. (Данная идея очень близка Гуссерлю, который утверждал, что представители феноменологической школы выступают «подлинными и последовательными бергсоианцами»).

Гуссерль также полагает, что «физическое», или «космическое» время, не есть изначальный феномен; оно производно от феноменологического времени как «единой формы всех переживаний» [35, с. 161]. «Физическое время» измеряется с помощью физического прибора – часов; феноменология же «внутреннего сознания времени» (*inner Zeitbeusstsein*) определяется структурой актов сознания – ретенцией и протенцией» [см.: 5, с. 6-12].

Исследования Гуссерля, особенно структура «чистое сознание = время», послужили отправной точкой для Хайдеггера, однако по ряду позиций, включая специфику тематизации «внутреннего времени», оба философа принципиально расходятся.

В целом, хотя предшествующие мыслители затрагивают вопрос об «экзистенциальном» измерении времени, они, по мнению Хайдеггера, не артикулируют его должным образом.

* 11. «При перечислении экстазов мы всегда помещаем на первое место будущее. Это призвано показать, что в экстатическом единстве исходной и собственной временности будущее имеет приоритет» [16, с. 329].

* 12. Речь идет не о простом, а об экзистенциальном будущем. «"Будущее" значит тут не некое теперь, которое, еще не став "действительным", лишь когда-то *будет*, но наступление (*Zukunft*), в каком *Dasein* в его самой своей способности быть настает для себя» [16, с. 326]. Здесь Хайдеггер четко дифференцирует эмпирическое (линейное) будущее и экзистенциальное (не-линейное) будущее.

* 13. Главный недостаток картезианско-кантианско-гуссерлианской традиции, состоит в том, что формулируя тезис *cogito ergo sum*, она во-первых, редуцирует человека к сознанию, *cogito*, и во-вторых, не продумывает само *sum*, *не тематизирует способ бытия* человека.

Во-первых, человек – это не просто интеллектуальная функция или эпистемологический принцип. Бытие человека – «особое жизненное свершение» [17, с. 406], которое не исчерпывается *cogito*. Поэтому Хайдеггер декларирует отказ от рефлексивной трактовки человека в пользу экзистенциальной.

Во-вторых, человек – это не субъект, «сущность» которого может быть абстрагирована от вопроса о его бытии. «Сущность человека заключена в самом способе его бытия, т. е. в его экзистенции» [16, с. 42]. Свойства, которыми обладает «я» (его «чтойность»), не могут быть изолированы от способа его существования. Его «что» – это всегда его «как».

Таким образом, принимая во внимание, что «введение ближайшей данности „я” и „субъекта” промахивается мимо феноменального состава *Dasein*» [16, с. 46], Хайдеггер выражает недоверие данным понятиям:

Например, «с *cogito sum* Декарт делает заявку на доставление философии новой и надежной почвы. Что он, однако, оставляет неопределенным, это способ бытия „мыслящей вещи”, *res cogitans*, точнее бытийный смысл своего *sum*» [16, с. 24]. «Декарт оставляет *sum* полностью неразобранным, хотя оно вводится с той же исходностью, что и *cogito*» [16, с. 46]. Далее, «Кант догматически <...> заимствует позицию Декарта» [16, с. 24]. В результате «у Канта экзистенциально-онтологическая проблема самости не только не решена, но и не представлена» [16, с. 320]. Даже у Гуссерля «существенно более радикальная и пронизательная феноменологическая интерпретация личности не достигает измерения вопроса о бытии *Dasein*» [16, с. 47].

Соответственно, Декарт, Кант и Гуссерль упускают важный *онтологический* момент. *Если только через экзистенцию (т. е. способ существования, а не сознание) Dasein*

открывается навстречу бытию, то и само бытие также не есть предмет логической рефлексии. «Бытие не открывается ни посредством теории или интеллектуальной интуиции, которая ориентирована на созерцание <...> ни посредством интенции Гуссерля» [37, с. 90]

* 14. Слово «энтелехия» представляет собой неологизм, созданный Аристотелем. Исследователи дают два варианта его происхождения: от *entelos exein telos* (пребывать в состоянии полноты и завершенности) и от *telos en eautoxu exein* (содержать в себе свою цель и завершение).

Комментируя учение об энтелехии Аристотеля, Хайдеггер также отмечает, что «термин *entelekheia* образован путем контаминации со словом *telos*» [33, с. 6], т. к. *telos* (цель и конец) – наиболее совершенное состояние, достигаемое сущим в его развитии.

* 15. Слово *Ereignis* или, как иногда пишет Хайдеггер, *Er-Eignis* имеет корень, обозначающий «собственный, свойственный, присущий». Происходит от нем.: *das Eigen* – подлинная (собственная) сущность; *eigene* – подлинный, присущий, собственный, свойственный чему-либо; *das Eigentliche* – подлинное, самое истинное.

* 16. Действительно, Хайдеггер говорит не просто о различии между бытием и сущим, а том, что именно в со-принадлежности, они обретают свою сущность.

«Философия представляет эту со-принадлежность <...> как необходимую связь одного с другим» [21]. Например, «когда мы задумываемся о со-принадлежности, затрагивающей человека и бытие <...> нас обступают вопросы: „что есть бытие?“, „что есть человек?“» [21]. С одной стороны, «ясно, что человек – нечто сущее. Как таковое он принадлежит целому бытия. Здесь „принадлежит“ означает: „встроен в бытие“» [21]. Но, с другой стороны, «человек, как мыслящее существо, открыт бытию, поставлен перед ним, имеет отношение к бытию и так ему соответствует» [21]. «Ибо только человек, открытый для бытия, дает ему прийти, появиться как присутствию» [21] «Вот почему человек и бытие *даются* (*es gibt*) друг другу. Они друг другу принадлежат» [21]. «Однако до тех пор, пока мы мыслим так, как мыслили прежде, мы не увидим эту всеильную со-принадлежность человека и бытия» [21].

* 17. Строго говоря, Хайдеггер использует целый веер метафор. *Geschick* – судьба; *Seinsgeschick* – бытийный посыл судьбы; *die Schickung* – посылание, осуществление посылки; *Schickliche* – послание, нечто посланное: меседж, пророчество.

* 18. Тема дара является центральной в творчестве Деррида. «Вопрос о даре <...> Это – огромная проблема. Деконструкция должна совладать с проблемой дара, с проблемой того, что значит давать. Конечно, и у Хайдеггера есть движение в сторону осмысления *es gibt*, лежащее за пределами Бытия или составляющее подоснову данного вопроса, – это более фундаментальный вопрос о том, что значит *es gibt*, что значит *geben*. Принимая во внимание этот хайдеггеровский ход, я пытался найти путь осмысления дара; путь, немного отличный от Хайдеггера. Я пытался сформулировать опыт дарения, *если есть* то, что мы можем назвать даром: то, что совершало бы трансгрессию или было бы избыточным» [12, с. 172].

В связи с этим, – отмечает Деррида, – «вопрос о связке „брать“ – „давать“ очень важен», т. к. «этимологически „давать“ и „брать“ на некоторых языках – одно и то же» [12, с. 172]. Например, в онтологии, только *будучи принятым* со стороны сущего, бытие становится даром, *обретает себя* как дар. Без *обретения* нет, собственно, и *дарения*. Это означает, что дар всегда расщеплен, что он всегда содержит в себе свое иное, свою противоположность, подобно тому, как истина всегда содержит в себе свой симулякр.

Дар – это одна из «фигур удвоения» или «фигур неразрешимости». Экономика дара имеет (квази)онтологический характер. Поэтому «всегда существует возможность контаминации дара его двойником, фантомом или симулякром» [12, с. 173].

* 19. Ср.: «Уже более тридцати лет назад, я, – замечает Бергсон в работе «Длительность и одновременность» (фр. публ. 1922), – высказал замечание, что время <...> есть на самом деле четвертое измерение <...> Единственно это четвертое измерение позволяет нам рядом располагать то, что дано в последовательности» [3, с. 52; курсив мой. – Ю. А.].

(P. S. Здесь я не преследую цель проводить параллель между концепциями времени Бергсона и Хайдеггера, т. к. это выходит за рамки данного исследования и является предметом отдельного анализа. Но если сопоставить «Длительность и одновременность» Бергсона, – особенно, главу III «О природе времени» [3, с. 39-59] или главу VI «Пространство-время четырех измерений» [3, с. 119-149] – и «Время и Бытие» Хайдеггера, то видно явное сходство).

* 20. Когда Хайдеггер пишет Бытие с большой буквы, то речь идет о *собственно* Бытии, о Бытии как *es gibt*.

* 21. Эту мысль блестяще выразил Левинас: «Манифестация Бытия самому себе содержит в себе разделение Бытия. Манифестация возможна как удар молнии <...> поскольку “явить себя чему-либо” указывает на <...> разрыв идентичного по отношению к самому себе» [14, с. 190-191].

* 22. *Абсолютное прошлое* – это, как сказал бы Левинас, «прошлое, более древнее, чем любое настоящее, прошлое, которое никогда не было в наличии <...> прошлое, *иное* значение которого <...> *означает* по ту сторону манифестации Бытия» [14, с. 185]. *Абсолютное прошлое* – это радикальное отсутствие, которое конституирует само настоящее, присутствие и бытие.

Идея «абсолютного прошлого» Деррида и «иногo прошлого» Левинаса не только во многом перекликаются между собой, но и служат главным инструментом критики онтологии Хайдеггера.

* 23. Ср. у Хайдеггера: «эта бездна, однако, не есть ни пустое ничто, ни сумрачный хаос, но со-бытие» [см.: 21].

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика / Аристотель; [пер. с древнегреч. В. Ф. Асмус] // Аристотель. Сочинения: [в 4 т.]. – М.: Мысль, 1976. – Т. 1. – С. 63-368.
2. Аристотель. Физика / Аристотель; [пер. с древнегреч. В. П. Карпов] // Аристотель. Сочинения: [в 4 т.]. – М.: Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 59-262.
3. Бергсон А. Длительность и одновременность / А. Бергсон; [пер. с франц. А. А. Франковский]. – М.; Л.: Academia, 1923. – 154 с.
4. Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания / А. Бергсон; [пер. с франц. И. И. Блауберг] // Бергсон А. Собрание сочинений: [в 4 т.]. – М.: Московский клуб, 1992. – Т. 1. – С. 50-159.
5. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Э. Гуссерль; [пер. с нем. В. И. Молчанов] // Гуссерль Э. Собрание сочинений. – М.: Логос, 1994. – Т. 1. – XVI + 102 с.
6. Декарт Р. Первоначала философии / Р. Декарт; [пер. с лат. С. Я. Шейнман-Топштейн; пер. с франц. Н. Н. Сретенский] // Декарт Р. Сочинения: [в 2 т.]. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 297-422.
7. Деррида Ж. Дарувати час / Ж. Деррида; [пер. з франц. М. Ющенко]. – Л.: Літопис, 2008. – 204 с.
8. Деррида Ж. О грамματοлогии / Ж. Деррида; [пер. с франц. Н. С. Автономова]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
9. Деррида Ж. Les Fins de l'homme / Ж. Деррида; [пер. с англ. Ю. О. Азарова] // Вестник Национального технического университета «ХПИ». Серия «Философия». – Х.: НТУ «ХПИ». – 2004. – № 6. – С. 66-95.
10. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида; [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин]. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
11. Деррида Ж. Позиції / Ж. Деррида; [пер. з франц. А. Ситник]. – К.: Дух і літера, 1994. – 158 с.
12. Деррида Ж. Философия и литература / Ж. Деррида; [пер. с франц. Е. Петровская] // Жак Деррида в Москве. – М.: Российский институт культурологии, издательство «Культура». – 1993. – С. 151-186.
13. Зенон Элейский. Фрагменты / Зенон; [пер. с древнегреч. А. В. Лебедев] // Фрагменты ранних греческих философов. – Т. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М.: Наука, 1989. – С. 298-315.
14. Левинас Э. Иначе, чем быть, или по ту сторону сущности / Э. Левинас; [пер. с франц. И. Полещук] // Эмманюэль Левинас: путь к другому: [сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса]. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2006. – С. 181-194.
15. Платон. Парменид / Платон; [пер. с древнегреч. Н. Н. Томасов] // Платон. Собрание сочинений: [в 4 т.]. – М.: Мысль, 1993. – Т. 2. – С. 346-412.
16. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.

17. Хайдеггер М. Время и бытие / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Биbihин] / Хайдеггер М. Время и бытие: [статьи и выступления]. – М.: Республика, 1993. – С. 391-406.
18. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Биbihин] // Хайдеггер М. Время и бытие: [статьи и выступления]. – М.: Республика, 1993. – С. 63-176.
19. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. Г. Черняков]. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. – 445 с.
20. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер; [пер. с нем. Е. Борисов]. – Томск: Водолей, 1998. – 384 с.
21. Хайдеггер М. Тожество и различие: [электронный ресурс] / М. Хайдеггер; [пер. с нем. А. Денежкин]. – М.: Логос, 1997. – Режим доступа: <http://ru.philosophy.kiev.ua/library/heideg/tozh-i-dif.html>.
22. Хайдеггер М. Что такое метафизика / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Биbihин]. – М.: Академический проект, 2007. – 303 с.
23. Bergson H. The Cinematographic View of Becoming / H. Bergson // In: «Zeno's Paradoxes»; [ed. Wesley C. Salmon]. – Indianapolis and New York: The Bobbs Merrill Company Inc., 1970. – pp. 59-66.
24. Clark T. Heidegger, Derrida and the Greek Limits of Philosophy / T. Clark // Philosophy and Literature. – Baltimore. – 1987. – Vol. 11. – № 1. – pp. 75-91.
25. Derrida J. Differance / J. Derrida; [transl. by A. Bass] // Derrida J. Margins of Philosophy. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – pp. 1-27.
26. Derrida J. Dissemination / J. Derrida; [transl. by B. Johnson]. – Chicago: University of Chicago Press, and London: The Athlone Press, 1981. – 366 p.
27. Derrida J. Limited Inc. / J. Derrida; [transl. by S. Weber] // Glyph. – Baltimore. – 1977. – № 2. – pp. 162-254.
28. Derrida J. Of an Apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy / J. Derrida; [transl. by J. P. Leavy] // Oxford Literary Review. – 1984. – Vol. 6. – № 2. – pp. 3-37.
29. Derrida J. *Ousia* and *Gramme*: Note on a Note from *Being and Time* / J. Derrida; [transl. by A. Bass] // Derrida J. Margins of Philosophy. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – pp. 29-67.
30. Derrida J. Qual Quell: Valer'y Source / J. Derrida; [transl. by A. Bass] // Derrida J. Margins of Philosophy. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – pp. 273-306.
31. Grondin J. La persistence et les ressources ethiques ole la finitude cleg Heidegger / J. Grondin // Revue de metaphisique et de morale. – Paris. – 1988. – V. 93. – № 3. – pp. 381-400.
32. Heidegger M. Beitrage zur Philosophie. Vom Ereignis / M. Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 65. / Hrsg. von Fridrich-Wilhelm von Herrman. – Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994. – 526 s.
33. Heidegger M. The End of Philosophy / M. Heidegger; [transl. by J. Stambaugh]. – London: Souvenir Press, 1975. – 126 p.
34. Heidegger M. Language in Poem: A Discussion of Georg Trakl's Poetic Work / M. Heidegger; [transl. by P. D. Hertz] // On the Way to Language. – New York: Harper and Row, 1971. – pp. 159-198.
35. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie / E. Husserl. – Haag, 1976. – Bd 1. – 279 s.
36. Krell D. Rapture: The Finitude of Time in Heidegger's Thought / D. Krell // In: «Time and Metaphysics»; [eds. David Wood and Robert Bernascony]. – Coventry: Parousia Press, 1982. – pp. 121-160.
37. Pöggeler O. Being as Appropriation / O. Pöggeler // In: «Heidegger and Modern Philosophy»; [ed. Michael Murray]. – New Haven: Yale University Press, 1978. – pp. 84-115.
38. Russel B. The Problem of Infinity Considered Historically / B. Russel // In: «Zeno's Paradoxes»; [ed. Wesley C. Salmon]. – Indianapolis and New York: The Bobbs Merrill Company Inc., 1970. – pp. 45-58.
39. Vail L. M. Heidegger and Ontological Difference / L. M. Vail. – Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1972. – 156 p.

УДК 1.091

Дейнека В. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

РЕЦЕПЦИЯ УЧЕНИЯ ГЕРАКЛИТА РАННЕЙ СТОЕЙ НА ПРИМЕРЕ «ГИМНА ЗЕВСУ» КЛЕАНФА

Статья посвящена проблеме интерпретации фрагментов Гераклита Эфесского. В ней проведено сопоставление отдельных положений учений Гераклита Эфесского и раннего стоицизма. На примере «Гимна Зевсу» Клеанфа выявлены элементы заимствования положений Гераклита в доктрине раннего стоицизма. В частности, отдельные элементы метафизики, представленные у Клеанфа, могут рассматриваться как интерпретация Гераклита в контексте позднейших метафизических концепций академиков и перипатетиков. Выявление стоических (и других) интерпретаций Гераклита необходимо для их элиминации из доксографической традиции изложения Гераклита.

Ключевые слова: Гераклит, Стоя, Клеанф, «Гимн Зевсу», доксография.

Стаття присвячена проблемі інтерпретації фрагментів Геракліта Ефеського. У ній проведено співставлення окремих положень учення Геракліта Ефеського та раннього стоїцизму. На прикладі «Гімну Зевсу» Клеанфа виявлені елементи запозичення положень Геракліта в доктрині раннього стоїцизму. А саме, окремі елементи метафізики, що представлені у Клеанфа, можуть розглядатися як інтерпретація Геракліта в контексті пізніших метафізичних концепцій академіків та перипатетиків. Виявлення стоїчних (та інших) інтерпретацій Геракліта необхідно для їхньої елімінації в доксографічній традиції викладення Геракліта.

Ключові слова: Геракліт, Стоя, Клеанф, «Гімн Зевсу», доксографія.

The article is devoted to the interpretation of the fragments of Heraclitus of Ephesus. It compared the individual provisions of doctrines of Heraclitus of Ephesus and early Stoicism. On the example of the "Hymn to Zeus" Cleanthes identified elements of borrowing provisions of Heraclitus in the doctrine of early Stoicism. In particular, the some elements of metaphysics, presented with Cleanthes, can be considered as an interpretation of Heraclitus in the context of the later metaphysical concepts of academics and peripatetic. Identification of Stoic (and other) interpretations of Heraclitus is necessary for their elimination from the doxography tradition of statement of Heraclitus.

Keywords: Heraclitus, Stoicism, Cleanthes, «Hymn to Zeus», doxography.

Со второй половины XX в. на волне критики историцизма и позитивизма в истории античной философии ясно прослеживается тенденция к ревизионизму, как в отношении общей систематизации истории древнегреческой философии, так и в отношении интерпретации фрагментов ранних греческих философов.

Относительно влияния, оказанного учением Гераклита на стоицизм, в начале XX в. существовало две противоположных позиции. С одной стороны, высказывались мнения о минимальном влиянии, с другой – полное принятие стоиками положений Гераклита и их дальнейшее развитие. В 1911 г. Р. Д. Хикс провел исследование этой проблемы и пришел к выводу о целесообразности принятия средней позиции в этом вопросе. Он признавал значительные расхождения в учениях ранней Стои и Гераклита, но при существенном влиянии последнего на стоицизм. Позиция Р. Хикса долгое время оставалась доминирующей [14].

В середине XX в. спор относительно этого вопроса возобновился. В первой половине XX в. доминирующей была позиция Эдуарда Целлера, рассматривавшего эллинистический период как период упадка и регресса классической философии [8, с. 177]. Данная позиция была пересмотрена в середине XX в. благодаря новейшим исследованиям таких ученых как Фридрих Зольмсен, Яп Мансфельд, Малькольм Шефилд, Джеффри Кирк, Энтони Лонг и др., охарактеризовавших стоическую философию как новаторскую и прогрессивную для своего времени, достойную того, что бы ее рассматривали не как «послеаристотелевскую», а как самоценное и самостоятельное целостное философское учение.

Принимая во внимание новую позицию относительно самостоятельности стоицизма, *актуальной задачей* является пересмотр доктринальной приемлемости ранней Стои с целью:

выявить те положения учения Гераклита Эфесского, которые имплементированы ранними стоиками. В дальнейшем, полученные результаты могут лечь в основу выявления влияния стоической интерпретации Гераклита на позднейшую доксографическую традицию.

Рядом исследователей античной философии, среди которых К. Хюльзер, было высказано предположение о том, что основополагающее влияние на Зенона и его последователей оказали не древние философы, а Академия и Лицей, также Зенон был подвержен влиянию циников и мегариков.

Проведя анализ фрагментов ранних стоиков, К. Хюльзер пришел к выводу, что их авторы были хорошо осведомлены относительно передовой научной мысли своего времени. Позицию К. Хюльзера разделяет так же Дж. Кирк [14, с. 36]. В 1961 г. Ф. Зольмсен, проведя исследование фрагментов стоиков, пришел к несколько иному выводу. Он настаивает на том, что нельзя сбрасывать со счетов работы Зенона, посвященные Гомеру («Гомеровские вопросы» в 5 книгах [2, с. 270]) и Гесиоду, а, следовательно, нельзя отрицать приверженности Зенона древним авторам, среди которых, вероятнее всего, был и Гераклит. При этом, Ф. Зольмсен признает, что фундаментальные положения стоической космологии восходят к Платону, Аристотелю и ряду врачей, таких как Диоклес и Праксагор. [14, с. 37]

В 1975 г. дополнительное исследование предположения Зольмсена было проведено Дж. Лонгригом, который пришел к выводу, что стоики воспринимали Гераклита в качестве своего идейного предшественника и приложили немало усилий, чтобы интерпретировать и развить его основные положения, органично соединяя их с последними достижениями науки. [14, с. 37]

Энтони Лонг приходит к выводу, что исследователи, которые закрывают глаза на упоминания о связи стоиков с Гераклитом и занимаются анализом отдельных положений учения Стои, приходят к заключению о ничтожном влиянии Гераклита. Те же, кто воспринимает стоицизм «в целом», – стоят на противоположной позиции.

Лонг полагает, что существующая тенденция к стремлению уменьшить роль влияния Гераклита на стоицизм необоснованна. [14, с. 37]

О связи ранних стоиков с учением Гераклита сообщается в большинстве источниках-свидетельствах стоической философии. Так, Диоген Лаэртий в VII книге в разделе, посвященном Зенону, сообщает следующее: «По рассказам Гекатона и Аполлония Тирского (в его I книге «О Зеноне»), он обратился к оракулу с вопросом, как ему жить наилучшим образом, и бог ответил: «Взять пример с покойников»; Зенон понял, что это значит, и стал читать древних писателей» [5, с. 1]. По мнению Э. Лонга, среди древних авторов, к которым обратился Зенон, кроме Гомера и Гесиода можно предположить также и Гераклита.

То, что Зенон комментировал теории Гесиода и Гомера подтверждает ряд фрагментов: Схолии к Аполонию Родосскому I, 498: «И Зенон говорит, что Хаос у Гесиода – это вода <...>» [11, с. 29; 5, с. 53]. Диоген Лаэртий приводит список работ Зенона, среди которых «Гомеровские вопросы», состоящая из пяти книг [2, с. 270]. Остается неизвестным, были ли у Зенона работы, посвященные Гераклиту.

Если прямых указаний на связь Зенона с Гераклитом не подтверждают сохранившиеся свидетельства, то иначе обстоит дело с приемником Зенона – Клеанфом. Он был хорошо знаком с произведением Гераклита, что отразилось на стиле его мышления и письма [14, с. 35]. Наиболее ясно прочитывается влияние Гераклита на Клеанфа в его «Гимне Зевсу» (= HZ) [5; 12].

По мнению некоторых исследователей фрагментов стоиков, «Гимн Зевсу» Клеанфа содержит в себе основные положения стоической доктрины, выраженные при этом в мифопоэтическом стиле. Однако присутствует и противоположная точка зрения, согласно которой образ Зевса, созданный Клеанфом ближе к классической греческой религии, чем к стоической философии. Из отечественных исследователей, выводящих на первый план религиозную составляющую, можно назвать Ф. Ф. Зелинского, который в своей работе «Религия эллинизма» определяет стоическую философию как последний оплот греческой религиозной философии [3]. При этом Зелинский приводит «Гимн Зевсу» Клеанфа как главное доказательство религиозного характера стоической доктрины. Из новых исследований этого вопроса можно назвать работу Джона Тома ««Гимн Зевсу» Клеанфа и древняя христианская литература» [13]. В этой работе Том обосновывает сугубо религиозный характер

клеанфовского гимна. С критикой работы Дж. Тома выступила Элизабет Асмис в своей работе «Миф и философия в «Гимне Зевсу» Клеанфа» [9]. По ее мнению, гимн Клеанфа содержит в себе основные положения стоической школьной доктрины, которая подана в завуалированной форме, что по ее мнению обусловлено тем, что «Гимн Зевсу» был написан не сугубо для учеников Стои, а для широкого круга читателей.

По мнению ряда исследователей, среди которых Дж. Кирк, Э. Лонг, В. Гатри, М. Маркович и др., «Гимн Зевсу» непосредственно связан с учением Гераклита [14, с. 47].

Композиция «Гимна Зевсу» выглядит следующим образом: 1) Клеанф выражает восхищение и подчинение божественному закону; 2) определяется суть божественного закона – в соединении противоположностей; 3) Клеанф утверждает, что моральное зло не результат судьбы, а только свободного выбора человека; 4) молитва Зевсу об избавлении человеческих душ от «власти прискорбной незнания»; 5) завершает гимн восхваление всеобщего закона и справедливости.

Миф и философия сплелись в этом произведении. Целью такой мифологизации философии является выделение двух образов (или двух ипостасей) Зевса. С одной стороны – это персонифицированный образ верховного божества – Зевса, с другой – образ имманентного миру порядка, закона – Зевса-логоса.

Клеанф называет Зевса сотворившим природу (HZ, 2): «φύσεως ἀρχηγέ» [11]. Нужно отметить, что греческое слово ἀρχή (arhe) имеет несколько значений: 1) начало, основание, происхождение, первопричина, основа, принцип; 2) край, конец, предел; 3) господство, управление, власть, командование. Клеанф, называя Зевса (Ζεῦ) «φύσεως ἀρχηγέ» видит в этом эпитете и творителя природы, и ее первопричину, и управление природой, и одновременно с этим ее предел – окончание цикла развития природы. Далее следует указание на вторую – персонифицированную ипостась Зевса (HZ, 2): «νόμου μέτα πάντα κυβερνῶν», – что означает: правящий всем, обладая на это правом (в юридическом смысле). Данный фрагмент в отношении использования слова νόμος (обычай, установление, законоположение, закон, – как то, что установлено людьми) можно сравнить с фрагментом Гераклита (DK B114): «<...> τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ <...>» [10, с. 78], – ведь происходят все человеческие законы от единого божественного [3]. А так же с фрагментом (DK B33): «νόμος καὶ βουλήι πείθεσθαι ἐνός», [10, с. 67] – закон – когда повинуются воле одного [3].

Таким образом, Зевс, для Клеанфа, с одной стороны, выступает как ἀρχή (arhe), а с другой – он производное от самого себя в человеческом представлении о Зевсе как о том, кто «из бессмертных славнейший, всесильный и многоименный» (HZ, 1). [5]

Описание создания космоса персонифицированным Зевсом, прямо противоречит мнению Гераклита (DK B30), который сказал, что «этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, – но всегда он был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим» [3]. Однако, противоречие снимается если учесть, что у Гераклита логос выступает и как «вечно живой огонь» (πῦρ ἀείζωον) – архее (ἀρχή), и как мировой порядок – логос (λόγος). Эта мысль высказана во фрагменте (DK B32): «Единое, единственно мудрое, не желает и желает называться именем Зевса». С тем, что Гераклит отождествляет логос с Зевсом согласно большинство исследователей. Следовательно, и у Гераклита, и у Клеанфа Зевс выступает в двух ипостасях – персонифицированной и имманентной.

Как и у Гераклита, у Клеанфа космосом управляет Зевс. Об этом у Клеанфа говорится следующее (HZ, 7-8): «все мироздание это, что землю обходит кругами, движется волей твоей, тебе повинуюсь охотно». О том же говорит и Гераклит (DK B114): «<...> Ведь все человеческие законы питаются единым божественным, который простирает свою власть, насколько желает, всему довлеет и над всем одерживает верх». [3]

Клеанф изображает гераклитовский «вечно живой огонь» (πῦρ ἀείζωον) как атрибут персонифицированного антропоморфного Зевса, при помощи которого он управляет космосом (HZ, 9-10): «τοῖον ἔχεις ὑποεργὸν ἀνικῆτοῖς ἐνὶ χερσίν, πυρόεντα, ἀείζωοντα

κεραυνόν» [12], – так направляется твоими необоримыми руками раздвоенный, огненный, вечноживущий перун [3]. Данный фрагмент может быть соотнесен с фрагментом Гераклита (DK B64): «<...> τὰ δὲ πάντα οἰακίξει Κεραυνός <...>» [10, с. 71], – ведь всем управляет Перун [3]. Перун – инструмент управления космосом как у Гераклита, так и у Клеанфа.

То, что перун Зевса назван у Клеанфа раздвоенным (ἀμφήκη) неслучайно, т. к. это имеет непосредственное отношение к стоической доктрине и имеет дальнейшее логическое развитие (HZ, 12-13): «σὺ κατευθύνεις κοινὸν λόγον ὃς διὰ πάντων φοιτᾷ» [12], – ты управляешь всеобщим логосом, который во всем движется вперед и назад [5]. Смысл этой строки в том, что логос, он же Перун, будучи раздвоенным, во всем движется от одной противоположности к другой. Через несколько строк Клеанф дает этой мысли разъяснение (HZ, 20): «ὧδε γὰρ εἰς ἑ ἅπαντα συνήρμοκας ἐσθλὰ κακοῖσιν» [12], – ведь в отношении абсолютно всего (ἅπαντα) соединяешь хорошее с дурным [5], т. е. все является соединением хорошего (ἐσθλὰ) и плохого (κακοῖσιν); (HZ, 21): «ὥσθ' ἓνα γίγνεσθαι πάντων λόγον αἰὲν ἐόντα» [12], – в качестве единого рождается всеобщий логос вечно сущий [5]. У Гераклита не однократно, т. е. в нескольких фрагментах (DK B8, B10, B20, B50, B51, B57, B58, B59, B60, B67, B88, B102, B103), подчеркивается идея единства противоположностей. В одном из таких фрагментов (DK B58) говорится о единстве доброго и злого: «ἀγαθὸν καὶ κακὸν [ἓν καὶ ταῦτό] <...>» [10, с. 70], – добро и зло [едино и одно] [3].

Столкновение противоположностей, в данном случае «хорошего» и «плохого», является основой всего сущего, созданного Зевсом (HZ, 15-17): «οὐδέ τί γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαίμων, οὔτε κατ' αἰθέριον θεῖον πόλον οὔτ' ἐνὶ πόντῳ, πλὴν ὅποσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρησιν ἀνοίαις» [12], – нет ничего на земле, что помимо тебя бы возникло, нет ни в эфире небесном, ни в моря глубокой пучине, кроме того, что безумцы в своем безрассудстве свершают [5]. С одной стороны, Клеанф утверждает, что Зевс не несет ответственности за выбор человека между хорошим и плохим. С другой стороны, речь во фрагменте идет о возникновении «плохого». Таким образом, именно люди «в своем безрассудстве» делают одно хорошим, а другое плохим. Для Зевса же и плохое, и хорошее согласовано в единстве – в едином всеобщем логосе.

Для Зевса имманентного, указывает Клеанф, противоположности не имеют ни какого значения (HZ, 18-19): «ἀλλὰ σὺ καὶ τὰ περισσὰ ἐπίστασαι ἄρτια θεῖναι, καὶ κοσμεῖν τὰ ἄκοσμα, καὶ οὐ φίλα σοὶ φίλα ἐστίν» [12], – ты же умеешь, однако, соделать нечетное четным, дать безобразному вид, у тебя и немилое мило [5]. Ту же мысль высказывает Гераклит во фрагменте (DK B102): «τῶι μὲν θεῶι καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἅ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἅ δὲ δίκαια» [10, с. 76], – у бога прекрасно все, и хорошо, и справедливо, люди же одно считают несправедливым, другое – справедливым [3].

Клеанф говорит, что сила разума страшна только дурным людям, стремящимся в своей злобной зависти к владениям добрых людей (HZ, 22-23), при этом он указывает, что дурные люди «οὔτ' ἐσορῶσι θεοῦ κοινόν νόμον, οὔτε κλύουσιν» [12] – и не видят божественного всеобщего закона и не понимают [5]. О непонимании большинством людей всеобщего закона – логоса говорит и Гераклит, что отражено в нескольких его фрагментах. (DK B1): «Хотя этот логос существует вечно, люди не понимают его – ни прежде, чем услышат о нем, ни услышав впервые. Ведь все совершается по этому логосу, а они уподобляются невеждам, когда приступают к таким словам и к таким делам, какие я излагаю, разделяя каждое по природе и разъясняя по существу. От остальных же людей скрыто то, что они делают бодрствуя, точно так же как они свои сны забывают» [10, с. 61]. (DK B2): «<...> Но, хотя этот логос всеобщ, большинство людей живет так, как если бы имело собственное понимание» [3]. (DK B17): «Большинство людей не понимает того, с чем встречается, да и научившись, они не понимают, им же самим кажется, [что понимают]» [3]. (DK B72): «С тем, с чем они имеют наиболее непрерывную связь, – со [всуправляющим] логосом, они враждуют, и то, с чем они встречаются ежедневно, кажется им чуждым» [3].

Клеанф просит Зевса дать человеку свободу от власти незнания (HZ, 33): «ἀνθρώπους ὄυοιο ἀπειροσύνης ἀπὸ λυγρῆς», – людей избавь от незнания пагубного. А так же просит изгнать из души неразумье и указать путь к вечной мудрости, с которой «σὺ δίκης μέτα πάντα κυβερνᾷς» – ты справедливо всем управляешь. О том, что разум всем управляет можно прочесть у Гераклита во фрагменте (DK B41): «εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνῶμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων» [10, с. 68] – мудрость заключается только в одном: признать разум как то, что управляет всем при помощи всего [3].

Заканчивает гимн Клеанф также указанием на две ипостаси Зевса. Он говорит, что люди, которым Зевс указал путь к мудрости будут вечно воспевать деяния Зевса, как это и положено смертному (HZ, 36-38), но уже в следующих строках говорится о том, что как для смертных, так и для бессмертных нет прекрасней награды, кроме как «κοινὸν ἀεὶ νόμον ἐν δίκῃ ὑμνεῖν» – общий все время закон и порядок восхвалять/провозглашать. Следовательно, и боги и люди должны восхвалять не Зевса как персонифицированное антропоморфное божество, а всеобщий закон – имманентного миру Зевса.

Таким образом, положения, изложенные в гимне Клеанфа, как было показано, явно перекликаются с фрагментами Гераклита. На основании выявленных у Клеанфа аллюзий на Гераклита, можно предположить, что школьная доктрина ранней Стои, представленная в «Гимне Зевсу», отражает стоическую интерпретацию Гераклита. Клеанф выводит основания стоической метафизики из положений Гераклита, что говорит о рецепции ранними стоиками его учения в свою школьную доктрину. Исходя из свидетельств о том, что Клеанф строго следовал положениям, установленным Зеноном, можно предположить, что эти положения принимали так же Зенон, Персей, и Сфер, а также их ученики, включая Хрисиппа.

Более полное исследование заимствований положений Гераклита в стоической доктрине может пролить свет на роль Гераклита в формировании греческой философии классического и эллинистического периодов, а также открыть новые перспективы в интерпретации самого Гераклита, благодаря элиминации стоических и прочих интерпретаций, ставших частью историко-философской традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вольф М. Н. О трех базовых антитезах онтологии Гераклита / М. Н. Вольф // Гуманитарные науки в Сибири. – № 1. – 2006. – С. 22-26.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский; [пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова]. – М.: Мысль, 1979. – 620 с. – (Философское наследие).
3. Дынник М. А. Материалисты Древней Греции: [собрание тестов Гераклита, Демокрита и Эпикура] / М. А. Дынник. – М.: Изд. Полит. литературы, 1955. – 240 с.
4. Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма / Ф. Ф. Зелинский. – Томск: Водолей, 1996. – 160 с.
5. Клеанф. Гимн Зевсу / Клеанф; [пер. М. Е. Грабарь-Пассек] // Античные гимны / [под ред. А. А. Тахо-Годи]. – М.: Из-во МГУ, 1988. – С. 175-176.
6. Столяров А. А. Фрагменты ранних стоиков / А. А. Столяров. – М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина, 1998. – Т. 1. Зенон и его ученики. – 230 с.
7. Фрагменты ранних греческих философов / [Подготовка издания А. В. Лебедева, под ред. И. Д. Рожанского]. – М.: Наука, 1989. – Часть 1. – 576 с.
8. Целлер Э. Очерк истории греческой философии/ Эдуард Целлер; [пер.с 9-го немецкого изд. С. Л. Франка]. – СПб.: Алетейя, 1996. – 150 с.
9. Asmis E. Myth and Philosophy in Cleanthes' Hymn to Zeus / Elizabeth Asmis // Greek, Roman, and Byzantine Studies. – № 47 (2007). – pp. 413-429
10. Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd I. Griechisch und deutsch / [Von H. Diels; 9 Aufl. Bd I – III]. – Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906. – pp. 486
11. Stoicorum Veterum Fragmenta v I. 5 V / [Ab Arnim, Joannes]. – Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft mbH, 1964. – pp. 196.
12. The Hymn of Cleanthes // Greek text translated into English. – London, New York: The Macmillan Company, 1921. – pp. 21

13. Thom J. C. Cleanthes' Hymn to Zeus / Johan C. Thom. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. – pp. 200.
14. Long A. A. Heraclitus and Stoicism / A. A. Long // Philosophia (Athens), 5-6 (1975-6). – Cambridge University Press, 1976. – pp. 133-153.

УДК 1:316.3:11/14 (315)

Шильман М. Е.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

БИНАРНЫЕ КОМПОЗИЦИИ КОНФУЦИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

В статье анализируется специфика функционирования парных терминов и категорий классической китайской философии. Показывается некорректность их интерпретации в манере классической западноевропейской философии – как зачинающих метафизическую систему бинарных оппозиций. Делается вывод о том, что дискурс раннего конфуцианства обнаруживает композиционную природу любых понятийных противопоставлений, которые должны прочитываться в терминах становления.

Ключевые слова: конфуцианская метафизика, бинарные оппозиции, китайская философия.

В статті аналізується специфіка функціонування парних термінів і категорій класичної китайської філософії. Демонструється некоректність їх інтерпретації у манері класичної західноєвропейської філософії як бінарних опозицій, що започатковують метафізичну систему. Робиться висновок про те, що дискурс раннього конфуціанства виявляє композиційну природу будь-яких понятийних протиставлень, які повинні прочитуватися у термінах становлення.

Ключові слова: конфуціанська метафізика, бінарні опозиції, китайська філософія.

The article examines the specifics of paired categories of the classical Chinese philosophy. In them shows the incorrect interpretation of these categories in the classical Western philosophy's manner – as binary oppositions which are founding of metaphysics. Draw a conclusion, that philosophical discourse of early Confucianism discourse detections of compositional nature of all conceptual oppositions, which have to be interpretes in the terms of becoming.

Key words: Confucian metaphysic, binary oppositions, Chinese philosophy.

Развернутая в контексте пост-модерной философии критика «метафизики присутствия» вызывает, по словам Ж. Деррида, необходимость «<...> изыскивать новые понятия и новые модели, некую *экономику*, ускользающую от <...> системы метафизических оппозиций» [1, с. 29]. В качестве относительно нового и недостаточно освоенного западной философией поля, в котором означенные изыскания рискуют оказаться достаточно плодотворными, выступает, на наш взгляд, конфуцианское учение, опирающееся на (не)де)конструирующую себя социально-ориентированную метафизику.

Тот факт, что базовые элементы конфуцианского мышления, ориентированного на достижение и поддержание максимальной социальной эффективности человеческого сообщества, сделали китайскую цивилизацию едва ли не наиболее приспособленной к условиям информационного общества, свидетельствует об *актуальности* данного исследования. Нет сомнения, что сегодня конфуцианская философия может сыграть роль своеобразной «модерной прививки» постмодерному мышлению, привнеся в него свои традиционалистские социально-антропологические концепты. В свете подобных перспектив, *целью* настоящей статьи является анализ внутреннего устройства понятийной системы раннего конфуцианского дискурса, который не может быть проведен без постановки *задач* по раскрытию функциональной природы терминов и понятий, обеспечивающих целостность и оригинальность всего учения.

Оценить *степень разработанности* данной проблемы в формате русскоязычной синологии можно лишь с учетом роста числа востоковедческих исследований и активной переводческой деятельностью, расширяющей базу источников. Во-первых, это ставшие уже классическими исследования-переводы Ю. К. Щуцкого, А. Е. Лукьянова, И. И. Семененко, М. Л. Титаренко, В. Ф. Феоктистова и других. Кроме того, необходимо отметить обращающиеся к концепции «единения через разномыслие» работы Л. С. Переломова, затрагивающие вопрос «конфуцианского капитализма» монографии В. В. Малявина, анализ китайской классической науки А. И. Кобзева, мистико-философские изыскания А. А. Маслова и историко-философские исследования В. М. Крюкова. Что касается данного исследования, его научная *новизна* заключается в раскрытии композитного характера морально-онтологических понятий, становлению и утверждению которых подчинена конфуцианская метафизика.

Попытка обнаружить в древнекитайской философии аналоги циркулирующих в классической европейской философии «бинарных оппозиций» приводит к столкновению с семантически открытыми понятиями, нефиксированными терминами, которые, как отмечает А. Кобзев, способны выражать одновременно два принципиально различных понятия [3, с. 148-149, 213]. Традиционная трехчленная структура, включающая в себя две полярности, лишь в первом приближении видится, как жесткая оппозиция, представляя собой, на самом деле, терминологически незамкнутую двузначную «коррелятивную пару», образуемую двумя двусмысленными элементами. На языке подобных «парных категорий» «бинарное» неизбежно прочитывается как «двузначное» [там же, с. 212], поскольку в указанных парах вместо привычных для европейской метафизики «понятий» фигурируют «силы» \ «факторы».

В этом смысле показательна трактовка «бинарной оппозиции сил инь и ян» К. Щуцкого, указывающая на «универсальный процесс «обращения вспять» в виде перехода от одного члена оппозиции к другому и наоборот» [10, с. 21-22]. Однако, что именно осуществляет переход остается не вполне ясным, пока исподволь поддерживается взаимная заменимость «оппонирующих сил» и «членов оппозиции». Но «сила» в отличие от «члена» может иметь переменную величину и различное направление; она прикладывается к чему-либо в какой-то мере и действует в какой-то степени; она отсылает не к «бытию», но к «становлению». Сила непостоянна и неопределенна; всякая определенность не присутствует, но возникает в «силовом поле» – как следствие (взаимо)действия оппонирующих друг другу и тем конкретно со-определяющих(ся) сил.

Преследуя классический китайский стиль мышления, речь следует вести о некоем динамическом балансе переменностей, где каждое соотношение порождающих сил (их результирующая) обуславливает конкретную определенность порожденных вещей или возникающих состояний. В отвечающей этой установке интерпретации Бо Муи силы, образующие оппозиционные пары, понимаются как «интерактивные», находящиеся в «кооперации» [12, р. 14], а потому мир в целом «<...> состоит (composed) из активностей сил инь и ян, которые систематически формируют мир-ситуации <...>» [там же, р. 72]. В таком случае все явленное есть и изменчиво-определенное, и неизменно-двойственное; оно есть некий композит, способный в своем действии демонстрировать противные свойства. По этой причине всякое явление, действие и вещь не существуют определенно по природе, но находятся в непрерывном становлении по природе, а потому, будучи принципиально неопределенными, нуждаются в постоянном «до-определении» (оценке, именовании и классификации).

Раннее конфуцианство исподволь утверждает и акцентирует определенность-двойственность как неотъемлемый атрибут всего явленного, избегая, тем самым, жестких метафизических оппозиций. Кун-цзы располагает проблематическое в силовом напряжении между двумя крайностями, каждая из которых выступает в качестве силы-истока, действующего фактора или способности-возможности. При этом среднее-искомое мыслится им как «посредническое» (медиативное) воплощение сразу обеих крайностей, испытывающее вариативную (неравную) близость к обоим своим полюсам-пределам: конкретно оно выступает всякий раз как не(до)определенное, как степень-пропорция их проявлений. С точки зрения И. Семененко подобную нескончаемую «двузначность» мысли Кун-цзы образует «<...> сознательный логический прием, служащий разграничению понятий», который

совмещается с «<...> прямо противоположным подходом, при котором снимаются все оппозиции <...>» [8, с. 47]. Однако, усмотрение в данном случае лишь классического «противоречия» иррационального отождествления и рационального разграничения будет означать лишение мысли Кун-цзы значительной части ее структурной специфики.

Нельзя не заметить, что в конфуцианской «системе понятий» дизъюнкции отдают дань различению (как природе говорящего человека), в то время, как конъюнкции отсылают к «единому» (как природе безмолвного Неба). По сути, в претендующей на целостность системе имеет место сосуществование двух языков, задающих две картины мира и акцентирующих два модуса существования. Наряду с универсальным бессловесным ничего не причиняющим существованием, человек мыслящий способен также существовать и в слове, т.е. тем или иным образом сказываться вна мироздании. Для Кун-цзы философское мышление-говорение сосуществует с сакральным мышлением-слушанием: они «меряются силами», со-ревнуют истину, но ни первое, ни второе не получает заведомых предпочтений. Подобное «двуязычие», по свидетельству В. Крюкова, обусловлено тем, что «в конфуцианской мысли произошло расчленение «тотальной» дискурсии чжоусцев» [5, с. 351]. Стремясь философски переосмыслить «священную древность», акцентируя внимание преимущественно на этических аспектах, Кун-цзы, фактически, создает некий «второй язык». Именно в нем, «став категориями философской доктрины, термины чжоуского ритуала лишились той целостной семантической основы, которая была свойственной им в языке *цзиньвэнь*» [там же, с. 353]. Так как собственно конфуцианский дискурс рождается в ходе (де)конструкции ритуального мышления, сохраняя в себе архаические элементы, он существует как парадоксальная кооперация двух языков – сквозного единства и различающей классификации. Возникающая вследствие этого гибкая система понятий, динамичная в каждом своем моменте-определении, есть, как отмечает И. Семененко, и «<...> своеобразная игра, участники которой говорят на особом, только им одним доступном языке <...>» [8, с. 50], и бесконечная систематизация, не имеющая ни единственного критерия, ни единственной цели.

В «двуязычии» Кун-цзы использующиеся категории образуются композицией сил, которые не противостоят друг другу, но сотрудничают друг с другом, опираясь на постоянство принципов; однако, их (взаимо)отношение непостоянно и отсылает не столько к «сущностям», сколько к «степеням». Так, например, согласно тексту «Лунь юй» (здесь и далее цитируется по [6]) знание бывает и «врожденным» (первичным) и «приобретенным» (вторичным) [VII:20, XVI:9]; оно предполагает «выбор» (лучшего из многого) [VII:28] и мыслится как имеющее степень [XI:20], а потому естественным образом ранжирующее людей [XVI:9]. Сходным образом, «человеколюбия» *жэнь* может быть мало [I:3, XVII:17], им можно обладать в большей или меньшей степени [VI:7]. Человеколюбие можно совершенствовать [XII:24] (равно, как добродетель – возвысить [XII:21]), а его обладатель способен и «любить кого-либо из людей», и «возненавидеть кого-либо из людей» [IV:3]. При этом «теоретическая» неоднозначность происхождения качеств-способностей не столь значима, как обстоятельства, в которых они практикуются, и интенсивность их конкретного применения.

Анализируя понятийную пару «выгода» – «долг» Л. Переломов указывает на тот факт, что «<...> Конфуций не дает точного ответа на вопрос: является ли *и* врожденным свойством или обретается посредством воспитания» [4, с. 558]. Показательное этическое различие этих отчасти маскирует их ситуативную степень соотношения: «*и* обладает более высоким приоритетом, нежели выгода, и если *и* вступает в противоречие с выгодой, следует предпочесть *и* – выгоде» [там же]. Более того, утверждая, что «совершенным человеком можно назвать того, кто предпочитает долг выгоде <...>» [XIV:12] (но вовсе не того, кто избегает выгоды), Кун-цзы связывает должную процедуру предпочтения-пренебрежения не с фиксированной сущностью, но со степенным показателем того, на что эта процедура направлена. При этом «предпочитаемым» оказывается высшая степень, а «пренебрегаемым» – низшая степень одного и того же присущего человеку свойства. Стремление к выгоде естественно для человека, а потому «выгода» сама по себе мыслится как бы этически нейтральной, однако «большая выгода» (благо-выгода для всех) имеет очевидный приоритет перед «малой выгодой» (благо-выгода для себя) [XIII:17], поскольку является превосходной степенью «выгоды». Та же логика корреляции степеней видна и в утверждении «Когда действуют исходя лишь из личной

выгоды, то вызывают сильную ненависть» [IV:12]: максимум («сильная») неприязни (минимум приязни) увязывается с максимумом («лишь») выгоды для себя (минимумом выгоды для всех). В данном случае именно превосходство в степени работает как регулятор выбора и принцип отдания предпочтения, переключаясь с должным превалированием «человеколюбия» (большой любви) над «самолюбием» (малой любовью).

Искомое в конфуцианстве совершенство «золотой середины», добродетель в действии мыслится как пунктирная линия, образующаяся вследствие серии уместных и своевременных предпочтений и пренебрежений разного толка. Принцип Кун-цзы «прежде – дело, а потом – итог» [XII:21] указывает как на невозможность предвосхищения конечного результата, так и на отсутствие однозначных моделей приятий-отказов. Совершенство не есть категорический выбор одной из крайностей, репрессирующий ее визави, но суть нахождение принципиальной и адекватной текущему положению вещей пропорции между степенями проявления обеих крайностей. Тем самым добродетель мыслится, как практический поиск оптимального соотношения оппозиционных сил, между которыми, по словам Бо Муи, постоянно имеет место «<...> позитивная связь взаимного усиления, дополнения и поддержки с одной стороны, и всегда негативная связь оппозиции, сопротивления, напряжения и баланса <...>» [12, р. 75]. Следовательно, «благородный муж» *цзюньцзы* олицетворяет собой не некий (пред)заданный центр упорядочения (т.е. остановки) игры оппонирующих друг другу сил, но полное включение в их игру. В каждый конкретный момент он своим видом-словом и местом-действием должен обозначать текущую точку должного-искомого равновесия (сбалансированности) сил – двузначную «плавающую» точку (не)насилия и (не)деяния.

Выстраиваемое Кун-цзы учение подобно «саду расходящихся тропок»: его практическая реализация состоит в безостановочном разветвляющемся движении, где на каждой развилке путнику следует предпочесть какое-то направление. Черета развилок, удваиваемая чередой предпочтений, и представляет собой искомый «путь» – вязь путей-дорог, повторяемая рисунком действий-слов, повторяемым орнаментом ритуала-письма. В движении по пути предпочитающий выступает, как, своего рода, «субстрат свойств» – он есть не(до)определенность, которая в каждый конкретный момент являет-(до)определяет себя тем или иным принципиальным образом-способом. А поскольку конечное число способов повести себя (качеств, свойств, умений) прилагается к бесконечному числу жизненных ситуаций (моментов времени, характерных положений вещей), этическую окраску получает предпочтение «превосходного» не само по себе, но в порядке-последовательности его отдания.

Ориентация конфуцианской мысли во времени должно-определенна: прошлое является отправной точкой мышления, средоточием правильности, предметом любви, уважения и первостепенного почитания. Прошлое принадлежит предкам (пришедшим «прежде»); оно упреждает настоящее, принадлежащее потомкам (пришедшим «потом»). Этот естественный (беспристрастный) порядок-последовательность времен задает и общий порядок ценности-предпочтения в отношении всякого человеческого действия. Как отмечает И. Семененко в связи с одним изречением Кун-цзы, «<...> обычная оппозиция «прежде – после» заменяется противопоставлением «почитать – после», где «почитать» выступает синонимом выполнения чего-то наперед, прежде другого, а слово «после» в глагольном значении имеет отчетливо выраженный пренебрежительный оттенок» [8, с. 118]. Первоочередность-предпочтение «большого дела» (осуществление-дело) и второстепенность-пренебрежение «малым делом» (говoreние-дело) создают эффект двойного утверждения правильного поведения: благородный муж «прежде претворяет слова в дело, а затем следует им» [II:13] и должен думать «прежде о своем деле, а потом уже о своем жалованье» [XV:38]. При этом ни первое «дело-дело», ни второе «дело-слово» не подлежат квалификации вне порядка их следования: предосудительно предпочтение-делание чего-либо несвоевременно, и похвально-необходимо предпочтение-делание должного в надлежащее (ему) время. Очевидно, что в обоих случаях действие неизбежно приводит к изменению жизненной ситуации, но неправильное (не в свой черед) причиняет «беду», а правильное (следующее своим чередом) сулит «счастье».

С точки зрения Кун-цзы текущее состояние Поднебесной должно оцениваться, как «большая беда», однако «добиваться перемен» можно и должно, что и составляет пафос его учения. Несмотря ни на какие обстоятельства, человеческая участь-судьба *ун* подвержена изменению, поскольку неизменны лишь предельные крайности (превосходные степени: высшее

и низшее) [XVII:3]. Это изменение необходимо происходит во времени, которое задает глобальный формат и порядок (следования) всех изменений мира, но может привести в итоге как к удачному «изменению к лучшему», так и к неудачному «изменению к худшему». Как отмечает Тань Аошун, «в любом случае *yin* не рассматривается как что-то раз и навсегда установленное» [9, с. 165], ему присуща переменность, чередование позитивных и негативных состояний, а как механизм регуляции удач и неудач судьба «приводится в действие фактором *shi* “время”» [там же, с. 167]. Следовательно, «изменение» (возможность лучшего) функционально предпочтительней «неизменного» (невозможности лучшего), но должно – для достижения позитивного результата – производиться и с опорой на неизменные принципы, и с учетом смены времен. Поэтому, как утверждает Кун-цзы, благородный муж должен и независимо от времени (постоянно) не изменять принципам (сдерживать себя правилами) [VI:25], и осуществлять каждое действие своевременно. Он должен быть и своевременно правильным, и правильно своевременным – т.е., в понимании Фэн Ю-ляня, отвечать идее *чжун*, «быть в самый раз» [11, с. 197], быть постоянно-соразмерным времени.

Показательный «ход времен» выражает безмолвную волю Неба, а потому «своевременность» исполняющего эту волю благородного мужа отсылает к степени соответствия каждого момента-характера его действия-слова – характерному времени-месту. Задачи, которые должны быть решены для общего блага, Кун-цзы определяет достаточно четко. Необходимо использовать народ «в надлежащую пору» (соответствующее время) [I:5], следить за наступлением (приходом) времени для определенного рода действий [XVI:6] и периодов времени для воздержания от определенного типа действий [XVI:7], а также проявлять определенные чувства (свойства) непосредственно, «в свое время» [XIX:17]. Из этого следует, что благородный муж должен не только обладать определенными постоянствами-качествами (свойствами), но и иметь обостренное чувство переменности-времени, т.е. способность самостоятельно различать его качественно нетождественные моменты в их чередовании. Обладающий этим талантом благородный муж решает-знает без заблуждения «что выдвигать на первое место, а что оставлять на потом» [XIX:12] – и тем утверждает превосходный (т.е. подобный высшему, небесному) порядок действий, способный вовремя вызвать изменения к лучшему. Подобная добро-деятельность не сводится к статическому выбору из пары «добро» – «зло», но утверждается, как способность действовать уместно-сообразно времени. Постоянство принципов «человечности» не означает вневременной правильности единственной модели поведения – совершенная (совершаемая) правильность требует своего «удвоения», она есть «правильное действие в правильное время». В этом смысле просматривается определенная смысловая направленность и «технологическая» симметрия конфуцианской модели истинно человеческой жизни, целостно протекающей от начала (обучения-дела, требующего «двойного вопрошания») до конца (дела-обучения, требующего «двойного утверждения»).

Примечательно, что вопрос «своевременности» характерных дел продолжает решаться в конфуцианской философии после Кун-цзы, разворачиваясь в двух различных, но сопрягающихся оптиках.

В интерпретации Мэн-цзы (здесь и далее цитируется по [7]), видящем «волю Неба» *мин* как глобальное предопределение судьбы, добродетель напрямую сопрягается с производством определенного рода действий «в надлежащее время»: «упускать (пропускать) положенного времени» [1.3] нельзя, а «отнимание благоприятного времени» [1.5] котируется им как преступление. Различное поведение в сходных на первый взгляд жизненных ситуациях Мэн-цзы трактует не как противоречие воле Неба, но как соответствие несомненному факту – «то было одно время, а теперь – другое!» [4.13], т.е. как необходимую своевременность-современность. При этом, несмотря ни на что, исключительную значимость все равно имеет «благоприятное время, зависящее от Неба» [4.1], которое «обеспечивает» и «гарантирует» необходимое приятие в качестве блага определенного рода и порядка действий. Такая добродетель «высшего» – некий длящийся мистико-интуитивный «двойной жест», сдвоенность-одновременность диагностирования и действия: как можно более точное определение-распознавание моментов «благовремения» [2.11] свыше для производства в каждом из них соответствующего им поступка-предпочтения.

В более рациональной интерпретации Сюнь-цзы Небо не обладает тотальным всесилием и не может изменить судьбу человека в худшую сторону, если «<...> человек обеспечивает себя всем необходимым для своего существования и действует своевременно <...>» [2, с. 214]. Возлагая ответственность за происходящие изменения в большей степени на самого действующего – «[человек] оказывается способным соответствовать [в своих делах] четырем временам года <...>» [там же, с. 197] – Сюнь-цзы акцентирует внимание на прагматическом аспекте должной своевременности. В искусстве управления, которое по сути своей должно быть современно, лишь «когда приказы своевременны, народ един» [там же, с. 199], при ведении хозяйства необходимо «своевременно оставлять излишки» [там же, с. 204]. В широком смысле «управлять» мыслится как «править по времени», а потому того, кто «<...> в своих поступках идет наперекор времени, надо безжалостно убивать» [там же, с. 190]. В данном случае работает добродетель «низшего» – опирающееся на опыт, сознательное, прагматичное следование естественному порядку, предупреждающее возможные изменения к худшему.

Анализ позиций Кун-цзы, Мэн-цзы и Сюнь-цзы по вопросам о природе человека, о предопределенности его судьбы и о причинах происходящих изменений утверждает в мысли о том, что искомым моральный субъект оказывается и хранителем постоянств, и инициатором изменений. Его действия должны быть и неизменными по природе, и варьирующимися во времени. Другими словами, он должен непрестанно менять характер своего поведения, тщательно синхронизируя его со сменой характерных времен, избегая крайностей, т. е. быть совершенно (не)определенным и (не)предсказуемым, подобно воле Неба *мин*. Подобное совершенство совершенномудрого и есть превосходная степень человечности – полная безотносительность, беспристрастность, неопикуемость, невыразимость, несоответствие терминологиям или знаковым системам и безымянность. По словам Кун-цзы, такому человеческому воплощению самой судьбы, т. е. тому, кто в «высшей степени добродетелен» никто не может «подыскать соответствующих слов» [VIII:1], поскольку величие, уступающее лишь величию Неба, не выражается в словах [VIII:19]. Это означает, что *цзюньцзы* одновременно принадлежит и порядку безмолвия (Неба), и порядку высказывания (Поднебесной); за него говорят «его» дела, т. е. он сказывается на\во всех действиях и во\на всех временах. При этом, как замечает Мэн-цзы, то, «что совершает добропорядочный муж, рядовым людям остается неизвестным» [12.6].

Мысля самого Кун-цзы в качестве подобной фигуры, Мэн-цзы называет его «точнейшим во времени» [10.1] – прямо указывая на ключевой термин и позволяя, тем самым, сделать *вывод* о принципиально композиционной природе номинальных конфуцианских оппозиций. Собственно, «точность» \ «своевременность» \ «согласованность» *ши чжун* в данном случае, как поясняет Ю-лань [11, с. 197-198], не представляет собой ни логически заданной меры, ни вневременной привязки в расстоянии полярных понятий. «Точность» совпадает с «совершенством», будучи и требуемым, и требующим. Как требующееся она не зафиксирована позиционно и утверждается преимущественно негативно – играя роль подвижного *состояния* «не слишком» \ «не чрезмерно» \ «в самый раз» между какими бы то ни было поставленными в явную \ нарочитую оппозицию друг к другу именами-понятиями. Подобный центр-середина не может быть обозначен «в точности», поскольку он отсутствует как позитивное понятие (в комментарии Л. Переломова к определению Чжу Си он есть некое «самоисчерпание» [6, с. 158]), но, по словам В. Колоколова, возникает-возбуждается, как «резонанс» единого строя начала и конца [7, с. 144] – т. е. представляя-являя саму «точность» в оппозиции определенностей-крайностей-(не)точностей.

Принадлежит и к порядку неизменно-должного *чжун юн* (правил, «установленных в точности»), и к порядку переменного-осуществляемого *ши чжун* (действий, производимых с большей или меньшей точностью), «точность» выступает в качестве основополагающего «третьего элемента» всякой бинарной оппозиции. В этом смысле «точность» напоминает тот парадоксальный элемент, который – как убедительно показывает Ж. Деррида в своем анализе-критике понятия *инцеста* у К. Леви-Стросса – требует сразу двух предикатов и «<...> представляет неразрывно соединенными обе характеристики <...>» [1, с. 358]. Однако, роль, которую играет «точность» в конфуцианской понятийной системе, отличается от роли аналогичного элемента в классической европейской системе метафизических оппозиций с

точностью до наоборот. В отличие от инцеста, обнаруживающегося *после* как скандал и скрываемый «камень преткновения» внутри установленной *прежде* оппозиции, точность является искомым «краеугольным камнем», т. е. *упреждающим* условием возможности установления *впоследствии* практически бесконечного множества различных систем оппозиций, раскрывающих существо середины. Следовательно, многочисленные терминологические противопоставления, участвующие в системных классифицирующих различениях конфуцианской философии, суть, скорее, ее внешний скелет, вынужденный комментарий, номинальное сопутствие Пути. Другими словами, все использующиеся дискурсивно определенности-оппозиции есть то самое «многое» \ «все», которое, по словам Кун-цзы, «пронизано Единым» [IV:15, XV:3] и служит ему – не имея своей собственной силы и власти – как способствующее пониманию композиционное дополнение.

ЛИТЕРАТУРА

1. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида; [пер. с франц. А. Гараджи, В. Лапицкого и С. Фокина; сост. и общая ред. В. Лапицкого]. – СПб.: Академический проект, 2000. – 432 с.
2. Избранные трактаты Сюнь-цзы / В. Ф. Феоктистов // Феоктистов В. Ф. Философские и общественно-политические взгляды Сюнь-цзы. – М.: Наука, 1976. – С. 175-266.
3. Кобзев А. И. Учение о символах и числах в китайской классической философии / А. И. Кобзев. – М.: Восточная литература, 1993. – 432 с.
4. Конфуций. Лунь юй / Конфуций; [исслед., пер. с кит., коммент. Л. С. Переломов]. – М.: Восточная литература, 1998. – 588 с.
5. Крюков В. М. Текст и ритуал: Опыт интерпретации древнекитайской эпиграфики эпохи Инь-Чжоу / В. М. Крюков. – М.: Памятники исторической мысли, 2000. – 464 с.
6. Лунь юй (Суждения и беседы) // Конфуцианское «Четверокнижие» («Сы шу»); [пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева, А. Е. Лукьянова, Л. С. Переломова, П. С. Попова при участии В. М. Майорова; вступит. ст. Л. С. Переломова]. – М.: Восточная литература, 2004. – С. 149-236.
7. Мэн-цзы / Мэн-цзы; [пер. с китайского, указ. В. С. Колоколова, под ред. Л. Н. Меньшикова]. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 1999. – 272 с.
8. Семенов И. И. Афоризмы Конфуция / И. И. Семенов. – М.: Издательство Московского университета, 1987. – 302 с.
9. Тань А. Китайская картина мира: Язык, культура, ментальность / А. Тань. – М.: Языки славянской культуры, 2004. – 240 с.
10. Щуцкий Ю. К. Китайская классическая «Книга перемен» / Ю. К. Щуцкий; [2-е изд., испр. и доп. под ред. А. И. Кобзева]. – М.: Восточная литература, 1993. – 606 с.
11. Ю-лань Ф. Краткая история китайской философии / Ф. Ю-лань; [пер. на русский Котенко Р. В.; научный редактор доктор философских наук, профессор Торчинов Е. А.] – СПб.: Евразия, 1998. – 376 с.
12. Mou В. On some methodological issues concerning Chinese philosophy / В. Mou // History of Chinese Philosophy (Routledge History of World Philosophies); [ed. Bo Mou]. – Routledge, 2009. – P. 1-39.

УДК 17.022

Сокуренько Е. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

НАЧАЛО КРИТИКИ МОРАЛЬНЫХ СУЖДЕНИЙ В РАННИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ И. КАНТА

В историко-философских исследованиях практическая философия И. Канта обычно рассматривается исключительно в контексте трех «Критик» без всякой связи с ранним этапом его философского развития. Однако становление моральной философии Канта, постановка фундаментальных проблем практической философии, определение приоритетных задач науки о нравственности начинается именно в работах докритического периода. Обращение к этическим сочинениям «раннего» Канта позволяет выявить базовые идеи, которые позже составят основу оригинальной философской системы немецкого классика. В ходе анализа наиболее значимого в корпусе ранних этических работ сочинения «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали» выявляются основные принципы критики моральных суждений.

Ключевые слова: критика моральных суждений, моральная философия, практическая философия И. Канта, ранние (докритические) произведения И. Канта, этика.

В історико-філософських дослідженнях практична філософія І. Канта зазвичай розглядається виключно в контексті трьох «Критик» поза будь-яким зв'язком із раннім етапом його філософського розвитку. Проте становлення моральної філософії Канта, постановка фундаментальних проблем практичної філософії, визначення пріоритетних завдань науки про моральність починається саме в роботах до критичного періоду. Звернення до етичних творів «раннього» Канта дозволяє визначити провідні ідеї, що згодом складатимуть підґрунтя оригінальної філософської системи німецького класика. Під час аналізу найбільш значущого в корпусі ранніх етичних праць твору «Дослідження ступеню ясності принципів натуральної теології та моралі» виявляються основні принципи критики моральних суджень.

Ключові слова: критика моральних суджень, моральна філософія, практична філософія І. Канта, ранні (докритичні) твори І. Канта, етика.

In historical and philosophical research the practical philosophy of I. Kant was contemplated within the context of three “Criticisms” and without further reference to his early philosophical development. Thus, formation of Kant’s moral philosophy, establishment of fundamental problems of the practical philosophy, determination of priority tasks of Science of morality is actually originating from works of Pre-critical Period. Reference to ethical works of “early” Kant enables us to recognize basic ideas, which afterwards composed basis of the original philosophical system of German classic. Main principles of criticism of moral judgments were revealed during the analysis of the most significant among his early ethical works writing “Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality”.

Key words: criticism of moral judgment, Practical Philosophy, early (Pre-critical) writings of I. Kant, Moral Philosophy, Ethics.

В широком круге проблем, составляющим содержание кантовской философии, лидирующую роль играет проблема познания, однако конечная цель лежит не в гносеологической, а в моральной сфере и заключается в том, чтобы выяснить основания практической философии. В кантоведческой литературе практическая философия зачастую рассматривается исключительно в контексте критического периода творчества Канта, без всякой связи с ранним этапом его философского развития. Распространено мнение о том, что сочинения докритического периода отражают интерес философа к естественным наукам и ничем не связаны с поздним, критическим Кантом. Так, например, Т. Ойзерман во вступительной статье шеститомника кантовских сочинений пишет, что «различение докритического и критического этапов отражает наличие двух качественно различных периодов в развитии философских воззрений Канта» [9, с. 16]. Объясняет он свою позицию тем, что в ранних работах Кант «стоит на позициях непоследовательного естественнонаучного материализма <...> тогда как зрелый Кант переходит на позиции агностицизма, доказывая

невозможность знания вещей в себе» [9, с. 16]. Аналогичную трактовку можно встретить и в зарубежных историко-философских исследованиях [см.: 1, с.12- 17]. При таком понимании ранних работ Канта, в центре внимания оказывается работа «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), тогда как работы, посвященные переосмыслению немецким классиком пределов формальной логики, как и корпус этических сочинений раннего периода, остаются «вне фокуса», «выпадают» из поля зрения историков.

На фоне этого, ставшего уже стереотипным в истории философии, мнения, выделяются работы таких современных исследователей как выдающийся немецкий кантовед Н. Хинске и российский историк философии Т. Длугач. Согласно их взглядам, к работам докритического периода следует отнести не как к исчезающему моменту в развитии Канта, а как к определенной, дополнительной форме объяснения трех «Критик». Внимания этих исследователей сосредоточено на логических работах Канта, фактическим содержанием которых «являются логические трудности, с которыми столкнулся Кант, давая ответ на вопросы, что следует считать предметом метафизики, каков ее метод, соответствуют ли основания действительности основаниям познания и т. п.» [3, с. 32]. В массиве кантовских сочинений докритического периода кроме натурфилософских и логических, безусловно, следует выделять и ряд этических работ, обращение к ним и определяет *актуальность* настоящего исследования.

Основные задачи философии морали в полной мере будут раскрыты Кантом в «Критике практического разума» и более поздних этических работах, однако, как отмечает Хинске, «проблемные нити этого круга задач можно проследить от самых первых начал его теоретической мысли» [11, с. 157]. В докритических работах начинается становление практической философии Канта, намечаются те фундаментальные принципы, на которых строится кантовская этика. Проследить формирование базовых проблем практической философии Канта в корпусе ранних этических произведений философа – такова основная *цель* данной статьи. *Задача* настоящей работы заключается в том, чтобы проанализировав «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали» (наиболее значимое сочинение в корпусе ранних этических работ), выявить основные принципы критики моральных суждений.

С 60-х гг. внимание Канта все больше привлекает моральная тематика, что историки связывают с влиянием идей французских просветителей в сфере моральной философии [4, с. 111-116]. В этом отношении центральное место занимает фигура Ж.-Ж. Руссо, в моральном учении которого нашли отражение некоторые противоречия, обусловленные самой природой человека. Знакомство с сочинениями этого мыслителя пробудило в Канте неугасающий интерес к проблеме человека, определило ее как центральную в кантовской философии. К. Фишер отмечает, что «мысль о первоначальности и независимости нравственности была до такой степени разъяснена Канту сочинениями Руссо, что он сохранил ее навсегда и более уже не сомневался в ней. Он только глубже продумал ее впоследствии и обосновал» [10, с. 264]. Две оригинальные идеи этого мыслителя в значительной степени стали предтечей кантовской практической философии. Во-первых, это обоснование эмоциональной природы человека: именно способность чувствовать, способность переживать эмоции выделяют человека из мира животных. Во-вторых, Руссо был уверен, что именно чувства заставляют человека делать выбор в пользу общественного, в ущерб индивидуальному, иными словами, чувства имеют преимущество перед разумом. Такие идеи как понимание чувств как основы морального мира человека, всеобщность чувства справедливости, врожденность понятий о добре и зле, тоже, весьма вероятно, были восприняты Кантом из произведений Руссо, а затем переосмыслены в кантовской практической философии.

Среди ранних произведений Канта есть работа, обращение к которой дает ключ к пониманию основных принципов философствования немецкого мыслителя, – это «Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали», написанная в 1762 г., для участия в конкурсе, объявленном Берлинской академией наук, с целью выяснения могут ли философские основоположения морали быть столь же доказуемы, как основоположения геометрии. Опубликована эта работа была двумя годами позже [2, с. 12]. В рамках темы настоящей статьи, предложенной вниманию читателей, это сочинение интересно прежде всего тем, что именно с него начинается критика моральных суждений,

исследование практической сферы человеческого бытия, выраженного в слове. Здесь Кантом намечаются те принципы критики моральных суждений, которые со временем станут традицией. Небольшая по объему, эта работа содержит в себе базовые идеи, которые много позже, уже в развернутом виде составят основу оригинальной философской системы Канта.

Название работы отсылает к сфере практической философии, указывает на моральную проблематику рассматриваемых в ней вопросов. Кант действительно проводит заявленное в названии сочинения исследование, опираясь на критику моральных и теологических суждений, но прежде, чем приступить к практическому аспекту исследования, он со всей основательностью, что так отличает его стиль философствования, изучает проблему, не утратившую своей актуальности и в наше время, проблему, от решения которой, по твердому убеждению немецкого классика, зависит дальнейшее развитие философии, – проблему метода. Университетская, профессиональная философия того времени представляет собой «непостоянство мнений» и множество «школьных сект», успехи метафизики, основной философской дисциплины, сомнительны, тогда как наука постоянно развивается, достигая достоверных результатов. Кант обеспокоен таким положением дел и уверен, что философия так же, как наука, может «достичь наивысшей достоверности» [6, с. 245], если только правильно разрешить вопрос о методе, которым философия должна руководствоваться на пути познания. Пока же достижения философии столь незначительны, положения ее столь шатки, что Кант решительно отказывается полагаться на них, выстраивая свои рассуждения полностью самостоятельно и опираясь в своем сочинении исключительно на «твердые истины, основанные на опыте; и непосредственно полученные из них выводы» [6, с. 245]. Эта самостоятельность мышления, опирающегося на практику, прослеживается во всем творчестве немецкого классика.

Долгое время образцом научности считалась математика и тот метод, которым пользуется эта наука, старались применить и в других сферах познания, претендующего на научную строгость. Не избежала этой участи и философия. Предшественники Канта, например Крузий, уже предпринимали попытки преобразить метафизику, придать ей научность, копируя математический метод, однако их старания не принесли ощутимых полезных результатов, о чем Кант бегло упоминает в данном сочинении, не вдаваясь в подробности. Метод, которым пользуется математика, не универсален, а применение его в философии вредоносно, поскольку приводит к серьезным ошибкам [6, с. 254]. Вдохновленный успехами естествознания, Кант рассматривает возможность применения метода ньютоновской механики для философского рассуждения.

Свое исследование немецкий философ начинает сравнительным анализом математического и философского способов достижения достоверного познания. Ни одна наука, ни одна теоретическая дисциплина не может обойтись без определения понятий, ни математика, ни философия не могут этого избежать. Принципиальная разница, согласно Канту, заключается в том, каким путем та и другая получают эти определения: «Математика ко всем своим дефинициям приходит синтетически, а философия аналитически» [6, с. 246]. Первая получает определения, соединяя простые понятия, т. е. путем синтеза; в математике понятия не даны, пока нет их дефиниции, поскольку они «возникают через нее» [6, с. 246], т. е. понятия рождаются в момент их определения. Вторая (философия) действует совершенно иначе: здесь уже дано, существует некоторое понятие, но чтобы дать ему четкое и ясное определение, чтобы дать ему философскую дефиницию, необходимо «расчленив это понятие, сравнить все обособленные признаки с данным понятием во всех возможных случаях» [6, с. 246]. Таким образом, определению понятия в философии необходимо должен предшествовать тщательный анализ этого понятия. Кант обращает наше внимание на важнейшее различие между философским определением понятий и теми понятиями, которыми философия пользуется, заимствует в языке, чтобы дать название определяемому понятию, поименовать то понятие, которое в ходе анализа еще только должно получить философскую дефиницию. Как и любая наука, философия пользуется словами обычного (естественного) языка, однако «подобного рода определения смысла, которое имеет слово, никогда не представляют собой философских дефиниций» [6, с. 247]. В философии путь к получению определений понятий лежит не через синтез, а через анализ: «Дело философии – расчленять понятия, данные в смутном виде, делать их развитыми и определенными» [6, с. 248].

Причиной столь различных, противоположных путей получения определений в философии и науке является различное, противоположное отношение к знакам, которыми они пользуются: «Математика рассматривает в своих решениях, доказательствах и выводах всеобщее при помощи знаков *in concrete*, философия – посредством знаков *in abstracto*» [6, с. 248]. В математическом рассуждении общие понятия заменяются их единичными знаками, с которыми и производятся все дальнейшие операции, при этом сами понятия остаются «вне сферы мысли, до тех пор, пока <...> не расшифровывается символическое значение вывода» [6, с. 249]. Рассматривая тот или иной единичный пример, рассуждая *in concrete*, математик приходит к некому общему выводу, справедливому для всех единичных случаев. Задача философа гораздо сложнее, поскольку знаками философского рассуждения являются знаки естественного языка – слова. При этом важно помнить, что сочетание слов «не означает частичных понятий, из которых состоит вся обозначаемая словом идея в целом» [6, с. 249], а отношения между словами «не могут выразить отношения между философскими понятиями» [6, с. 249]. Главная трудность состоит в том, что в ходе рассуждения философ должен постоянно держать в уме предмет размышления и необходимо вынужден «представлять себе всеобщее *in abstracto*» [6, с. 249], не имея возможности заменить общие понятия их единичными знаками. В философии общие понятия всегда рассматриваются *in abstracto*, т. к. не существует знаков, которые могли бы заменить идею. Перед нами попытка философского осмысления отношений естественного языка и языка философии, отношений слов и их значений. Множество трудностей для философии порождает использование ею обыденного языка, но заменить слова какими-то другими знаками невозможно. Однако всегда следует обращать внимание на то, в каком значении используется то или иное слово в ходе философского рассуждения. «В философии <...> слова имеют свое значение благодаря употреблению их в речи, если только это значение не было уточнено для них путем логического ограничения» [6, с. 256]. Язык часто вводит в заблуждение, в нем огромное множество синонимов, многозначных слов и т. п., что затрудняет их использование в философии. Так, например, Кант отмечает, что синонимы все же не являются тождественными понятиями и различие в их значении может быть весьма значительным, поэтому «при каждом применении понятия, хотя бы обозначение его согласно употреблению его в речи и казалось достаточно точным, всегда следует обращать особое внимание на то, в самом ли деле одно и то же понятие связывается здесь с одним и тем же знаком» [6, с. 256].

Еще одним существенным отличием философского и математического познания является использование неразложимых понятий и недоказуемых положений (аксиом). И философия, и математика широко используют указанные понятия и положения, но если в математике таковых сравнительно немного, то в философии число их огромно. Такие понятия как «величина», «пространство», «единица» и им подобные, неразложимы, однако их анализ и поиск их определения не входят в задачи математической науки. Математика лишь использует неразложимые понятия, но никогда не требует их определения, не зависимо от того возможно ли вообще такое определение или нет. Объяснение этих понятий не относится к области математического познания, их осмысление ничего не добавит к полученным результатам. Математика не нуждается в критике, анализе, «расчленении» тех понятий, которыми пользуется. В философии напротив, анализ и определение понятий необходимо для собственно философского познания и от корректности такого определения зависит сама возможность получения достоверных результатов.

Для Канта очевидно, что в ходе анализа понятий философ неизбежно приходит «к далее уже неразложимым понятиям» [6, с. 251], количество которых бесконечно, как очевидно и то, что большинство этих понятий «вряд ли могут быть вообще расчленены» [6, с. 251], а другие могут быть проанализированы лишь отчасти. Все это не должно останавливать философов, ведь «В философии <...> можно часто очень многое познать о предмете с полной ясностью и достоверностью, а также делать из этого познания верные выводы, еще не располагая его дефиницией и даже не ставя себе задачей дать ее» [6, с. 255]. Анализ – единственный способ получить достоверные знания в философии: «в метафизике всякое расчленение понятий не только возможно, но и необходимо; ведь отчетливость познания, и возможность достоверных выводов зависят здесь именно от этого расчленения» [6, с. 251].

Аналогичная ситуация прослеживается и в отношении недоказуемых положений, аксиом, лежащих в основе как математических, так и философских рассуждений. В математике таких недоказуемых положений немного, они принимаются как истинные, непосредственно очевидные и достоверность их не выясняется, а просто принимается «по умолчанию». Излагаются они, как правило, в начале рассуждения, в котором уже все остальные, последующие за ними положения подлежат строгому математическому доказательству. Для философии подобная структура рассуждения, по убеждению Канта, совершенно неприемлема, ведь именно «в отыскании этих недоказуемых основных истин и состоит как раз важнейшая задача высшей философии и открытиям таких истин никогда не будет конца, покуда подобного рода познания будут расширяться» [6, с. 251-252].

Что бы ни являлось объектом философского рассуждения, философу должно, прежде всего, в ходе анализа рассмотреть признаки мыслимого объекта, чтобы затем вывести дефиницию искомого понятия. Объект философии чрезвычайно труден, ведь «качества, составляющие подлинный объект философии, бесконечно разнообразны, и различать их очень сложно» [6, с. 254]. Произвести синтез уже данных простых понятий и получить результат, как это происходит в математике, намного проще, чем «путем расчленения разъяснять сложные познания» [6, с. 254], потому и утверждает Кант, что метафизика, это сложнее из всех познаний, «никогда еще и не была написана» [6, с. 254], она еще только должна отыскать свой путь. И путь философии должен быть отличен от пути математики, т. к. различия в способе познания настолько существенны и значительны, что «для философии ничего не было вреднее математики, а именно подражания ей в методе мышления там, где он никак не может быть применен» [6, с. 254].

Каким же методом должна руководствоваться философия? Может ли она теперь, когда математике отказано в роли образца для подражания, претендовать на какую бы то ни было научность или же ей надлежит навсегда отказаться от попытки подняться до статуса серьезной теоретической дисциплины? Взамен отвергнутому методу Кант предлагает новый для философского познания метод, опирающийся на здравый смысл и опыт. Этот «подлинный» метод, который «в сущности, тождественен с тем, который Ньютон ввел в естествознание» [6, с. 255], был назван Кантом аналитическим. Так же как, опираясь на «достоверные данные опыта» естествознание открывает законы природы, философия, на основании «достоверного внутреннего опыта», опираясь на «непосредственно очевидное сознание», сможет найти основные общие признаки того или иного анализируемого понятия. Возможно, это и не позволит полностью раскрыть понятие и отыскать его окончательную четкую и ясную дефиницию, но, несомненно, приблизит достижение этой цели, позволив сделать ряд достоверных выводов. Само философское размышление должно идти «по естественному пути здравого смысла» [6, с. 262]. Под этим Кант подразумевает, что анализируя понятие, во-первых, необходимо выяснить все то, что можно достоверно знать о нем, и лишь затем, делать умозаключения и выводы, и, во-вторых, постоянно «обращать внимание на то, не изменилось ли само понятие, хотя бы знак его и оставался тем же <...>» [6, с. 262]. Кант формулирует два основных правила аналитического метода, следование которым приведет философии к успеху, что вряд ли возможно, если она выберет иной путь. Первое правило гласит: «не следует начинать с определений», философское рассуждение должно (по возможности) заканчиваться дефинициями, а не начинаться с них. Согласно второму правилу предварять всякое философское рассуждение должны непосредственные суждения о предмете, основанные на достоверном опыте, которые философ может использовать так же, как геометр использует аксиомы [6, с. 257]. Всякая наука стремится к достоверности. Придерживаясь указанных правил философия, уверен Кант, сможет получить несомненные достоверные знания и подняться на уровень самой передовой науки того времени – естествознания.

Достоверность познания – вот та цель, к которой должна стремиться философия. Что же представляет собой достоверность философского знания, чем отлична она от достоверности знания математического? Кант считает, что достоверность в философии «имеет вообще иную природу, чем в математике» [6, с. 263]. Как в математике, так и в философии прийти к достоверному знанию можно лишь в том случае, если рассуждение изначально строится, как указывалось выше, на общих достоверных положениях, истинность которых несомненна. Эти недоказуемые положения всегда должны быть подчинены «формальным первым принципам»,

т. е. должны соответствовать требованиям главных законов формальной логики: закону тождества и закону (не)противоречия. «В обеих науках формальная сторона суждений постигается по законам тождества и противоречия» [6, с. 269]. Подробным образом размышления о значении этих формальных законах были изложены Кантом в другой работе раннего периода – «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755). [см.: 8] Теперь же Кант лишь бегло касается сделанных ранее выводов и вскользь упоминает о своем взгляде на метод Крузия.

Главный вывод Канта относительно достоверности философского познания таков: формальные и материальные основания достоверности в метафизике – того же рода, что и в геометрии. Причиной принципиального отличия философской достоверности, кроме наглядности, позволительной для геометрии и невозможной в философии, является природа языков, которые они используют. Математика использует формальный язык знаков, где исключена какая бы то ни было многозначность, синонимичность, неясность. Философия вынуждена пользоваться обычным языком, знаки которого далеко не всегда имеют четкий смысл и единственное ясное и определенное значение, что затрудняет философское рассуждение и держит «чистый рассудок в постоянном напряжении» [6, с. 265].

Только теперь, когда проведен сравнительный анализ способов достижения достоверного знания в математике и в философии, когда тщательно изучены все главные отличительные особенности языков, которыми они пользуются, и точно определены правила аналитического метода, Кант приступает к непосредственному изучению принципов естественной теологии и морали. Философ не распространяется детально о первых основаниях теологии; по сути, Кант в этом сочинении сжато формулирует все те размышления, что вскоре будут изложены им в «Единственно возможном доказательстве бытия Бога», написанным в том же 1762 г. В этом сочинении философ продолжает разработку логико-лингвистического анализа суждений в контексте проблемы существования. В частности, он акцентирует внимание на полисемантической природе языка. Кант указывает, что слово «есть» имеет два употребления: в логическом смысле, в качестве связки между субъектом и предикатом в высказывании, и в онтологическом смысле, как полагание существования предмета, о котором идет речь. Осознавая трудности, связанные с языком, Кант говорит: «Любой человеческий язык содержит в себе некоторые, не допускающие изменения, неправильности, связанные со случайностями его происхождения, и в тех случаях, когда в обычном словоупотреблении отсюда не может возникнуть никаких ложных толкований, было бы пустым умствованием и бесполезным делом мудрить над ним и стараться ограничить его» [5, с. 402]. Таким образом, философ подчеркивает, что двусмысленность языка повседневной речи легко устраняется, в то время как в философском доказательстве того или иного положения она не допустима.

Гораздо большее внимание в «Исследовании...» Кант уделяет изучению первых оснований морали, которым, по его оценке, «еще не доступна требуемая очевидность» [6, с. 272]. Основные понятия практической философии не имеют еще надлежащей ясности и достоверности, считает Кант, и демонстрирует это на примере анализа одного из важнейших ее понятий – понятии обязанности, которое он разбирает через критику моральных суждений о долге. Практическое суждение «Должно делать то-то и то-то, а другого не делать – такова формула, выражающая всякую обязанность» [6, с. 272], которую дает нам опыт. И снова философ обращает внимание на проблему многозначности языковых выражений. Анализ этого суждения Кант начинает замечанием, что оно выражает необходимость действия и имеет двоякое значение. В первом значении данное суждение может быть истолковано утилитарно, как «необходимость средств (*necessitas problematica*)» для достижения некой цели. Однако такая необходимость не указывает на обязанность, а скорее носит характер практического предписания по достижению какой-то конкретной цели. Понятое в таком утилитарном смысле это суждение схоже с инструкцией, неким практическим руководством к действию, это уже «формула не обязанности, а умения решать проблемы» [6, с. 273]. Если все основоположения морали рассматривать в таком ракурсе, то они станут не более, чем указаниями как надлежит действовать в том или ином конкретном случае, в то время как практическая философия должна предписывать поступки подчиненные не конкретной, а «некоторой самой по себе необходимой цели» [6, с. 273]. Такое непосредственное моральное правило обязанности является безусловно недоказуемым, т. к. «невозможно ни познать, ни

сделать вывод о том, что должно» [6, с. 273]. Таким образом, Кант приходит к убеждению, что первое формальное основоположение обязанности должно выражаться утвердительным суждением «делай совершеннейшее из возможного для тебя» [6, с. 273] и/или отрицательным суждением «не делай того, что с твоей стороны было бы препятствием к возможно большему совершенству» [6, с. 273]. Однако из этих «двух правил добра» обязанность как таковая еще не следует. Необходимо соединить эти правила с недоказуемыми материальными принципами практического познания, источником которых является опыт, способность испытывать то или иное чувство. То, что свои основоположения практическая философия берет из повседневного опыта моральных суждений так же, как естествознание основывается на опыте наблюдений над природными явлениями, для Канта очевидно. Ранее, в брошюре «Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма» (1762) Кант делает подробное замечание о том, что любое суждение может возникнуть только из опытных данных, посредством уникальной человеческой способности трансформировать чувственные представления в предмет мысли. Соответственно и первые недоказуемые положения, которые философ берет в рассуждении за основу, также суть осмысленные чувственные представления, которым разум предал форму суждений. [см.: 7]

В повседневной жизни человек свои поступки и поступки других оценивает из тех чувств, которые этими поступками вызваны. На основании этих чувств формируются моральные суждения, которые недоказуемы формально-логическим путем, но от этого, согласно Канту, не менее достоверны и истины. Чувство добра неразложимо, а практическое суждение «это есть добро» – недоказуемо. Если поступок не несет в себе «никакого другого блага», то этот поступок суть добрый сам по себе, «совершенный», в кантовской терминологии. Необходимость такого поступка есть «недоказуемый материальный принцип обязанности» [6, с. 274], ему непосредственно подчинены все остальные материальные принципы морали. Так, например, положение «люби того, кто тебя любит» [6, с. 274], не может быть доказано ни практически, ни формально, оно «непосредственно подводится под общее правило добрых поступков» [6, с. 275]. Несмотря на практическую и формально-логическую недоказуемость материальных принципов морали, обойтись без них практическая философия не может, т.к. именно в них содержатся основания для остальных практических положений [6, с. 275].

«Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали» Кант заканчивает определением трех первостепенных задач практической философии: прояснить вопрос о том, какая из способностей (способность познавать или способность чувствовать) является решающей при выведении первых правил морали; как можно точнее определить основные понятия практической философии; достичь наиболее высокой степени очевидности первых оснований нравственности. В этом сочинении Кантом были сформулированы основные принципы работы с моральными суждениями, основные принципы их исследования, а именно: соблюдение требований формальной логики; применение аналитического метода, строгое следование выведенным правилам этого метода; постоянное обращение к практическому опыту как материальному основанию для критики моральных суждений. Этими принципами Кант будет руководствоваться и в дальнейшем.

Резюмируя проведенный в статье анализ кантовского «Исследования степени ясности...», можно утверждать, что становление взглядов Канта относительно логико-лингвистических проблем взаимодействия естественного языка и мышления и осмысление связанных с ними трудностей для философии начинается уже в докритических работах философа. Задолго до лингвистического поворота Кант предвосхищает вопросы, разработка которых станет задачей философии языка и аналитической философии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Виндельбанд В. Философия Канта / В. Виндельбанд; [пер. с нем. под ред. А. Введенского] // Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: [соч. в 2 т.]. – М.: Гиперборей, Кучково поле, 2007. – Т. 2. От Канта до Ницше. – С. 7-161.
2. Гулыга А. Революция духа (Жизнь и творчество Иммануила Канта) / А. Гулыга // Кант И. Соч. в восьми томах. Т.1. – М.: Мысль, 1963. – С. 5-49.

3. Длугач Т. Б. И. Кант: от ранних произведений к «Критике чистого разума» / Т. Б. Длугач. – М.: Наука, 1990. – 133 с.
4. Длугач Т. Б. От Канта к Фихте / Т. Б. Длугач. – М.: Канон +, 2010 – 368 с.
5. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога / И. Кант; [пер. с нем.] // Кант И. Соч. в шести томах. Т. 1. – М.: Мысль. 1963. – С. 391-511.
6. Кант И. Исследование степени ясности принципов естественной теологии и морали / И. Кант; [пер. с нем.] // Кант И. Соч. в шести томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1963. – С. 243-276.
7. Кант И. Ложное мудрствование в четырех фигурах силлогизма / И. Кант; [пер. с нем.] // Кант И. Соч. в шести томах. Т. 2. – М.: Мысль, 1964. – С. 59-78.
8. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания / И. Кант; [пер. с нем.] // Кант И. Соч. в шести томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1963. – С. 263-315.
9. Ойзерман Т. И. Вступительная статья / Т. И. Ойзерман // Кант И. Соч. в шести томах. Т. 1. – М.: Мысль, 1963. – С. 16.
10. Фишер К. История новой философии: [соч. в 10 т.] / К. Фишер; [пер. с нем.]. – СПб.: Изд. Д. Е. Жуковского, 1909. – Т. 6. Кант, его жизнь, сочинения и учение. – 657 с.
11. Хинске Н. Между просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта / Н. Хинске; [пер. с нем.] – М.: Культурная революция, 2007. – 296 с.

УДК 17.032

Мухина Е. Н.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

СВЯЗЬ ПРАКТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ И. КАНТА С ЕГО АНТРОПОЛОГИЧЕСКИМ УЧЕНИЕМ

В статье исследуется место и значение антропологии в системе трансцендентальной философии И. Канта. Доказывается, что постулируемый Кантом примат практического разума над теоретическим, утверждающий в системе ценностей безусловность примата нравственности, дает человеку возможность реализовать себя как существо свободное. Имманентность морали природе как абсолютному целому позволяет представить человека независимым от трансцендентного мира субъектом и освободить антропологию от подчиненности религиозным доктринам. С трансцендентальной антропологии Канта начинается процесс секуляризации, который стал мощным импульсом для развития неклассической философской парадигмы.

Ключевые слова: трансцендентальная антропология, свобода, детерминизм, рациональные основания нравственности, моральный закон, секуляризация.

У статті досліджується місце та значення антропології в системі трансцендентальної філософії І. Канта. Доводиться, що постульований Кантом примат практичного розуму над теоретичним, який затверджує в системі цінностей безумовність примату моральності, надає людині можливість реалізувати себе як істоту вільну. Іманентність моралі природі як абсолютному цілому дозволяє уявити людину незалежним від трансцендентного світу суб'єктом і звільнити антропологію від підпорядкованості релігійним догмам. З трансцендентальної антропології Канта починається процес секуляризації, який став потужним імпульсом для розвитку некласичної філософської парадигми.

Ключові слова: трансцендентальна антропологія, свобода, детермінізм, раціональні підстави моральності, моральний закон, секуляризація.

This article examines the place and importance of anthropology in the transcendental philosophy of Kant. Kant postulates the primacy of practical reason over the theoretical one, asserts absoluteness of primacy of morality in a system of value, all this allows a person to realize himself as being free. Immanence of morality to the nature as an absolute whole makes it possible to imagine a person as a subject independent from the transcendent world and release the anthropology from the subordination of religion doctrines. From Kant's transcendental anthropology begins the process of secularization, which has become a powerful impulse for the

development of non-classical philosophical paradigm.

Key words: *transcendental anthropology, freedom, determinism, rational foundations of morality, the moral law, secularization.*

С XIX века рациональная парадигма классической философии является постоянным объектом философской критики. Пристальное внимание уделяется также и философии И. Канта, практическая часть которой стала объектом нашего рассмотрения. Относительно кантовой практической философии мнения разделились: некоторые мыслители, такие как Ю. Хабермас или Г. Йонас, пытаются заново переосмыслить учение Канта и выстроить на нем свое собственное; другие, как Хоружий С. С., призывают полностью отказаться от классической философии «со всем фондом ее базовых концептов» [7, с. 16]. Безусловно, о некоторых частях практической философии Канта можно с уверенностью сказать, что они устарели, стали эмоционально несозвучными современности и перестали коррелироваться с субъективным мироощущением [1]. Тем не менее, в учении Канта есть нечто такое, что нельзя игнорировать и забывать. На фоне узко рационалистического понимания учения Канта и связанной с этим критики, из поля зрения практически выпала значительность антропологической концепции Канта, в том числе и сам Кант, как создатель философской антропологии. Ведь философская система Канта по своей сути является системой трансцендентальной антропологии: вся проблематика философии Канта сконцентрирована в трех вопросах чистого разума, которые представляют собой аналитическое разделение вопроса «Что такое человек?». И только в антропологическом ракурсе учение Канта обретает целостность.

Проблему человека можно назвать центральной в истории философии. Но, как ни парадоксально, только в учении Канта человек начинает рассматриваться как целостное существо. В предыдущие периоды развития философской мысли исследовались только различные аспекты человеческого существования, человек являлся чем-то подчиненным, вторичным. В учении Канта человек предстает как гарант свободы, истории, мироздания в целом; человек перестает играть второстепенную роль и обретает достоинство. Именно об этом очень часто, можно сказать почти всегда, забывали критики классической антропологической модели, разрушая эту модель практически до основания.

На наш взгляд, именно антропологическая система Канта дала тот импульс, результатом которого стала неклассическая философская парадигма. Поэтому целью проводимого нами исследования является определение тех аспектов антропологической модели Канта, которые могли повлечь за собой смену парадигмы, и, следовательно, коррелируются с современным мировидением. Наше исследование не может ограничиться рассмотрением вырванных из контекста умозаключений Канта относительно антропологии, мы также не можем ограничиться «Антропологией с прагматической точки зрения». Кантовская концепция человека обретает свой смысл только в соотнесении и связи с практической философией, ведь практический разум, согласно Канту, обладает приматом, в то время как теоретический разум является лишь необходимым условием для осуществления деятельности; только благодаря практическому разуму теоретическая рефлексия становится реальным действием. Человек определяется Кантом как действующий субъект, но не только – человек, согласно Канту, еще и субъект нравственный, что тоже является объектом исследования практической философии, в частности этики. Таким образом, антропологическая система Канта оказывается неотделимой от его практической философии. Теперь перейдем непосредственно к исследованию этой связи, так как именно в ней, на наш взгляд, и заключены те аспекты, которые делают из человека самостоятельное, свободное существо.

Итак, для того, чтобы понять, что такое человек с точки зрения Канта, прежде всего, необходимо рассмотреть три вопроса чистого разума: «Что я могу знать?», «Что я должен делать?» и «На что я могу надеяться?».

Вопрос «Что я могу знать?», сформулированный в «Критике чистого разума», имеет своим объектом происхождение, границы и объем спекулятивного применения человеческого разума. Но мы, в ракурсе интересующей нас проблемы, выделим лишь одно направление мысли Канта, а именно – вопрос о том, как из-за того, что существует нечто одно, необходимо должно существовать и нечто другое. То есть, каким образом нечто может быть причиной чего-то другого, и здесь Кант полагает два варианта ответа, два рода причинности: естественную и

свободную. Естественная причинность – это связь состояний чувственно-воспринимаемого мира обусловленная временем, при которой необходимость событий, не зависимо от того «внешние» (физические) эти события или «внутренние» (психические), являет собой «механизм природы». Свободная причинность – это чистая спонтанность, то есть способность самопроизвольно начинать нечто без предшествующей причины, определяющей ее к действию согласно «механизму природы». «Свобода в этом значении есть чистая трансцендентальная идея; она, во-первых, не содержит в себе ничего заимствованного из опыта, и, во-вторых, предмет ее не может быть дан определенным ни в каком опыте, так как общий закон возможности всякого опыта состоит в том, что все происходящее имеет причину <...>» [6, с. 119]. При этом возможность такой свободной причинности не противоречит закону естественной необходимости, так как Кант «общераспространенному, но неправильному предположению об абсолютной реальности явлений» [там же] противопоставляет постулат о трансцендентальной идеальности явлений. Принимая за основу явлений трансцендентальный предмет, о котором совершенно неизвестно, что он из себя представляет, можно говорить о причинности, которая не представляет собой явления, но результат ее в явлении находится. Понимание причинности с одной стороны как умопостигаемого действия вещи в себе и, с другой стороны, как чувственной, то есть явления чувственно воспринимаемого мира, предполагает составление двух понятий относительно одного действия – рассудочного и эмпирического.

Таким образом, законодательство разума человека имеет два обуславливающих его предмета, а именно природу и свободу. Здесь для Канта становится очевидным, что чистого разума самого по себе недостаточно для того, чтобы определить волю как способность производства собственной причинности. Появляется новая задача – доказать, что обоснованная чистым разумом свобода в действительности присуща человеческой воле как ее свойство. Решение этой задачи есть цель «Критики практического разума» (которая также отвечает на второй вопрос, поставленный Кантом – «Что я должен делать?»). Другими словами, задача «Критики практического разума» – доказать, что чистый практический разум существует. Вот как Кант решает эту задачу: «Итак, различие между законами такой природы, которой подчинена воля, и такой природы, которая подчинена воле (касательно отношения воли к ее свободным поступкам), покоится на том, что в первом случае объекты должны быть причиной представлений, а во втором воля должна быть причиной объектов, так что причинность этой воли имеет свое основание исключительно в способности чистого разума, которая может быть поэтому названа также чистым практическим разумом» [4, с. 660]. При соединении чистого спекулятивного разума и чистого практического разума в один процесс познания появляется вопрос об их субординации. Напомним, что познание может относиться к своему предмету двояким образом: «либо просто определять этот предмет и его понятие, которое должно быть дано другим путем, либо осуществлять его. Первое означает теоретическое, а второе – практическое познание разумом» [4, с. 364]. Трансцендентальная свобода, которая представляла собой проблему для теоретического познания, становится действительной в практическом отношении в форме морального закона, который, как утверждает Кант, дан нам в сознании как «факт разума». Этим также утверждается примат практического разума над теоретическим. Действительной практическая свобода становится именно благодаря моральному закону, так как свобода является его сущностным основанием. Кант утверждает, что объективные законы свободы представляют собой законы практические. Человеческая воля способна придать форму чувственно-воспринимаемому миру посредством морального закона, а разуму, идеи которого становятся запредельными, когда он действует спекулятивно, моральный закон дает объективную, но только практическую реальность.

Понятие чистого практического разума приводит к новому вопросу – что же является той высшей целью, которой человек может посредством чистого практического разума надеяться содействовать (третий вопрос «На что я могу надеяться?»). Эту задачу Кант разрешает в «Критике способности суждения». Способность суждения не дает понятий, в отличие от рассудка, и не дает идей о понятиях, в отличие от разума, а представляет собой рефлектирующую «способность мыслить особенное как подчиненное общему», причем человек имеет дело со способностью суждения, когда дано только особенное, общее для которого еще предстоит найти. [5] Другими словами, способность суждения – это способность

сравнивать представления друг с другом ради понятия согласно некоему принципу. Этот принцип способность суждения не черпает из опыта или рассудка, а дает его себе сама, то есть в способности суждения мыслится понятие о некоем предмете, которое в самом себе заключает основания действительности данного предмета. Это понятие есть понятие цели, а в отношении природы, формируемой согласно эмпирическим законам, принцип способности суждения является целесообразностью природы во всем ее многообразии. «Способность суждения, следовательно, также имеет в себе априорный принцип для возможности природы, но только в субъективном отношении, благодаря чему она для рефлексии о природе предписывает не природе (как автономия), а себе самой (как геавтономия) закон, который можно было бы назвать законом спецификации природы в отношении ее эмпирических законов <...>» [5, с. 185]. Причинная связь, мыслимая рассудком, всегда составляет нисходящий ряд – вещи предполагают другие вещи как причины самих себя и не могут быть причинами последних. Но, если рассматривать причинные связи по восходящей линии, то эта связь будет связью конечных, или идеальных, причин. Такая связь позволяет помыслить идею природы как системы, основанной на правилах целей, одним из звеньев которой является человек.

Итак, целесообразность природы не является объективным принципом, а только принципом субъективным. Каждый предмет природы существует не как конечная цель, но необходимым образом является также и средством. Единственным существом, которое может притязать на роль конечной цели, согласно Канту, является человек. Вот как это обосновывает сам Кант: «Человек, следовательно, всегда только звено в цепи целей природы: по отношению к некоторой цели он, правда, принцип, к которому природа, по-видимому, предназначила его в своем устроении, так как он сам себя делает таковым, но в то же время он и средство для сохранения целесообразности в механизме остальных звеньев. Как единственное существо на земле, которое обладает рассудком, стало быть, способно произвольно ставить самому себе цели, он хотя и титулованный властелин природы, и, если рассматривать природу как телеологическую систему, он по своему назначению есть последняя цель природы, но всегда только обусловлено, а именно только при условии, что он понимает это и обладает волей, чтобы дать ей и самому себе такое отношение цели, которое могло бы быть самодостаточным независимо от природы, стало быть, могло бы быть конечной целью, которую, однако, вовсе не следует искать в природе» [5, с. 463].

Способность человека ставить себе цели свободно, то есть независимо от естественной целесообразности, Кант называет культурой, которая включает в себя культуру умения и культуру воспитания. Культура умения является субъективным условием для достижения целей, но не может содействовать воле в выборе целей. Поэтому культура умения должна дополняться культурой воспитания, которая направлена на то, чтобы освободить волю от желаний и страстей и сделать человека более восприимчивым к высшим целям, то есть к тем целям, которые не даются природой. Высшие цели относятся к сфере чистой практической телеологии, то есть к морали, а закон телеологии является моральным законом. «О человеке (а также и о каждом разумном существе в мире) как моральном существе уже нельзя спрашивать для чего (*quem in finem*) он существует. Его существование имеет в себе самом высшую цель» [5, с. 469].

Таким образом, только в сфере морали, которая представляет собой ядро практического разума, человек реализует себя как свободное от природного детерминизма существо, и только следование моральному закону делает из человека высшую цель. Кроме того, мораль как проявление ноуменальной реальности не есть реальность трансцендентная, она имманентна природе как абсолютному целому. Мораль, как полагает Кант, полностью независима от религии – не мораль следует из религии, а религия из морали. Истинная нравственность, по мнению Канта, не зависит от веры в Бога, а заключается в следовании моральному закону. Бог есть всего лишь персонификация всеобщего морального закона. Для того чтобы быть свободным и достойным человеком, не нужно искать указаний к действию в природном мире или мире трансцендентном, нужно руководствоваться только собственным разумом.

Система трансцендентальной антропологии, изложенная Кантом в трех «Критиках» является условием «Антропологии с прагматической точки зрения», которая, в свою очередь, является эмпирической базой для теоретической философии Канта. Это произведение обязано своим появлением курсу лекций, который Кант вел с 1772 по 1796 гг. Прагматическая значит «применимая для жизни», следовательно, задача такой антропологии – сообщать молодежи

знания, которые могут помочь разумно приспособиться к жизни и миру. «Антропология с прагматической точки зрения» по сути тоже есть ответ на вопрос «Что такое человек?», но в ракурсе практической деятельности. Практическую деятельность в данном случае следует понимать как наблюдение и собственный опыт, цель которого – систематическое описание человека. В данном трактате Кант затрагивает большое разнообразие тем: рассматривает способности человека познавать мир и самого себя; рассуждает о природе языка, игры слов; описывает отличительные особенности полов, народов; дает описание характеров; размышляет об эгоизме; делает акцент на различении самонаблюдения от простого фиксирования фактов о себе; и даже говорит о различных типах заучивания наизусть и различии человека с ограниченными умственными способностями от человека образованного. «Систематически изложенная и одновременно популярная (благодаря примерам, пополнить которые может любой читатель) антропология с прагматической точки зрения обладает для читающей публики следующими преимуществами: благодаря полноте рубрик, под которые может быть подведено то или иное наблюдаемое человеческое свойство, находящее свое выражение в сфере практического, оно дает множество поводов и оснований, позволяющих превратить каждое отдельное свойство в самостоятельную тему и поместить его в надлежащий раздел <...>» [3, с. 354]. Таким образом, Кант не только излагает свои наблюдения и рассуждения о человеке, но и призывает читателя к содействию.

Прагматическое знание, полученное «из наблюдения и опыта» позволяет человеку ориентироваться в мире, но не только. Такие знания позволяют понять, какие действия человека могут способствовать улучшению морального состояния человека. Благодаря наличию чистого практического разума, человек предназначен для того, чтобы «быть в общении с людьми и в этом общении с помощью искусства и науки повышать свою культуру, цивилизованность и моральность» [3, с. 578]. В принципе человек способен воплотить в жизнь свое моральное предназначение в этом мире, но только при условии, что он хочет этого и достаточно для этого разумен.

Исходя из вышеизложенного, попытаемся сформулировать ответ на вопрос «Что такое человек?». Во-первых, опираясь на постулат примата практического разума над теоретическим, «человек – это активный деятель, формирующий среду своего обитания, руководствуясь своими потребностями, в удовлетворении которых он опирается на знания об объективном мире, помогающие ему найти необходимые для этого средства» [2, с. 23]. Во-вторых, человек как трансцендентальный идеал есть творец самого себя, посредством создания своего мира, существо, творящее мир ценностей и добывающееся «уподобления этим ценностям преднаходимого объективного мира с помощью знаний, организуемых наукой, для чего использует мир формируемых им технологий, направляемых морально-правовой технологией как базовым условием творчества себя» [там же]. В философии Канта высшей достоверностью является моральное основание человека, а все остальные постулаты по сути являют собой лишь «выражения этой внутренней, «практической» достоверности» [8]. Кант, утвердив в системе ценностей безусловность примата нравственности, ставит на службу собственным целям человека и религию, что возвышает значение человека как нравственного субъекта. Следуя нравственному закону, человек действует как свободное существо, а значит, личность человека самого по себе наделяется ценностью и неотчуждаемым достоинством.

Таким образом, главной заслугой Канта в области антропологии, на наш взгляд, является постулат о том, что человек в самом себе, то есть в своем разуме, может найти основания для свободной нравственной деятельности. Не на Бога человек должен надеяться, но только на самого себя. Именно в философии Канта человек впервые предстает как независимый от трансцендентного мира субъект. И именно с философии Канта, на наш взгляд, начинается процесс секуляризации, следствием которого явилась окончательная «смерть Бога», констатированная Фридрихом Ницше. Неклассическая философия, хоть и полностью освобождает человека от власти Бога, вносит в поле философского рассмотрения иррациональные порывы человека. В XX веке интерес к иррациональному только увеличивается, вытесняя разум на второстепенные роли. Но и цивилизация, и культура, то есть все, чего добился человек на протяжении истории своего существования, было создано этим разумом, и только благодаря разуму человек смог подчинить себе природу и обрести свободу. А попытки выстроить основания для человеческой деятельности на иррациональных основах

могут привести только к гибели того, что мы уже имеем, и что в перспективе можем иметь. Главным условием деятельности являются взаимоотношения людей друг с другом, возможность такого взаимодействия обеспечивает мораль, которая не может основываться на иррациональных порывах. Иррациональное побуждает человека к необдуманным поступкам, оно подчиняет человека себе, отбирая последнюю надежду на свободу. В сфере практической деятельности, руководствуясь иррациональными порывами, человек заботится только о своем выживании и комфортном существовании, забывая о том, что эгоистические биологические импульсы обособливают его от остального человечества. Именно в таком обществе человек становится человеку волком. Только разум может спасти человека от такой деградации, поэтому мораль должна основываться исключительно на постулатах разума. Кантом и были разработаны такие рациональные методические основания для морали. Безусловно, эти основания предполагают усовершенствования в деталях, но сама их структура не может быть разрушена. Чем сильнее будет наш разум, тем разумней будет сила, с которой мы преобразуем мир.

ЛИТЕРАТУРА

1. Воропай Т. С. Этический дискурс современности: [электронный ресурс] / Т. С. Воропай // Библейско-богословский институт им. апостола Андрея: [сайт]. – Режим доступа: http://www.standrews.ru/private/standrews/prices/Contest_Nov_2005_Voropaj.doc (21.11.05).
2. Калинин Л. А. О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или о роли морали в природе человека / Л. А. Калинин // Кантовский сборник: [научный журнал]. – Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. – № 4 (34). – С. 21-33.
3. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения морали / И. Кант; [пер. с нем.; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] // Кант И. Соч. в шести томах. – М.: Мысль, 1966. – Т. 6. – 743 с.
4. Кант И. Критика практического разума / И. Кант; [пер. с нем.; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] // Кант И. Соч. в шести томах. – М.: Мысль, 1965. – Т. 4. Ч. 1 – 544 с.
5. Кант И. Критика способности суждения / И. Кант; [пер. с нем.; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] // Кант И. Соч. в шести томах. – М.: Мысль, 1966. – Т. 5. – 564 с.
6. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант; [пер. с нем.; под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана.] // Кант И. Соч. в шести томах. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3. – 799 с.
7. Хоружий С. С. Театр ситуаций: [электронный ресурс] / С. С. Хоружий // Институт Синергийной Антропологии: [сайт]. – Режим доступа: <http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2009/02/hor-interview2.doc> (12.10.09).
8. Хоружий С. С. Критические очерки европейской антропологии: [электронный ресурс] / С. С. Хоружий // Институт Синергийной Антропологии: [сайт]. – Режим доступа: http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/Horuzhy_Vesh_04.doc (23.11.06).

УДК 1:316=161. 340.12:323.2

Толстов І. В.

Українська державна академія залізничного транспорту (м. Харків)

ЩО СКАЗАВ БИ І. КАНТ ПРО СВІТОВЕ ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО СЬОГОДНІ?

В статті розглядається ідея Канта щодо вічного миру. З'ясовується її вплив на створення сучасного світового громадянського суспільства. Саме ця ідея може лягти в основу проекту політичної конституції для світової спільноти. Підкреслюється актуальність переходу від міжнародного права до права всесвітнього громадянства, яке узгоджується з основними правами людини, народним

суверенітетом та світовою публічністю. Для розв'язання цієї проблеми Кант розробляє філософію історії з усесвітнім громадянським наміром, який узгоджує політику з мораллю прихованою ціллю природи.

Ключові слова: глобалізація, громадянське суспільство, республіка, публічність, права людини.

В статье рассматривается идея Канта о вечном мире. Выясняется ее влияние на создание современного мирового гражданского общества. Именно эта идея может лечь в основу проекта политической конституции для мирового сообщества. Подчеркивается актуальность перехода от международного права к праву всемирного гражданства, которое согласуется с основными правами человека, народным суверенитетом и мировой публичностью. Для решения этой проблемы Кант разрабатывает философию истории с вселенским гражданским намерением, который согласовывает политику и мораль со скрытой целью природы.

Ключевые слова: глобализация, гражданское общество, республика, публичность, права человека.

The article is devoted to Kant's idea of immortal peace and its impact on the modern world civil society. This idea can form the basis of the political constitution for the world community. It is emphasized the relevance of the transition from international law to the rights of universal citizenship, which is consistent with basic human rights, national sovereignty and international publicity. To solve this problem, Kant develops the philosophy of history. History focuses on the world's civil intent, which coordinates policy with the morality and hidden objective of nature.

Keywords: globalization, civil society, republic, publicity, human rights.

Спроби створення світового громадянського суспільства ґрунтуються на ідеї, що розповсюдження демократії призводить до загального миру та розширенню співпраці між державами та громадянами. Ці спроби набули популярності саме наприкінці ХХ та початку ХХІ століття, завдяки процесу глобалізації. В основі цього процесу лежить теза про безмежне розповсюдження універсальних культурних цінностей, потужного економічного потенціалу для інтеграції країн, прав людини, громадянських свобод та демократії по всьому світі. З іншого боку, глобалізація ставить під питання суттєві передумови класичного міжнародного права: суверенітет держав і чітке розділення внутрішньої та зовнішньої політики.

Вирішення сучасних проблем, які постають на шляху створення всесвітнього громадянського суспільства, потребує звернення до найвідоміших мислителів минулого. До таких мислителів відноситься Іммануїл Кант. У Канта можна знайти цілісне морально-правове вчення, в якому б повною мірою концептуалізувалися морально-правові ідеали майбутнього всесвітнього суспільства, і яке вже сьогодні може повністю змінити сучасне розуміння моралі, права та політики.

Не тільки твір Канта «Щодо вічного миру» (1795) стосується теми миру. Починаючи з «Ідеї всезагальної історії» (1784), чимало подальших текстів і пасажів, таких як твір «Про загальновідомий вислів» (1793), «Метафізика моральності» (1797), «Суперечка факультетів» (1798), показують, що для Канта вічний мир є загальною метою, якій присвячена його теоретична філософія. «Вічний мир» є для Канта ідеалом, що повинен надавати ідеї всесвітнього громадянського стану притягальності й сили наочності.

Однією з перших західноєвропейських філософів, яка почала цікавитися політико-правовою філософією Канта, була Ганна Арендт. Не залишився без уваги Кант і у творах О. Гюффе, Ю. Габермаса, Дж. Ролза. Знову підіймають питання про кантівську традицію «нові політичні філософи» – А. Рено та Л. Феррі.

Серед російських та українських філософів, які активно працюють з політико-правовим спадком Канта, слід відзначити Е. Ю. Соловйова, Ю. В. Кушакова, А. М. Кривулю, С. І. Максимова та ін.

Метою статті є дослідження проекту Кантової політичної конституції для світової спільноти та з'ясування її впливу на створення світового громадянського суспільства.

«Щодо вічного миру» – найвідоміший трактат Канта, присвячений проблемі створення світового громадянства. Перший розділ трактату містить статті, в яких визначається умови мирних відносин між державами та можливості їхнього подальшого зближення. Кант визначає мету бажаного «законного стану» між народами в негативній формі – як усунення війни: «Ніякої війни не повинно бути», слід покласти край «злочинній війні». Бажаність такого миру

Кант обґрунтовує вказівкою на зло, заподіяне війнами, які правителі Європи вели в ті часи за допомогою найманих військ. І подібно до того, як певний мирний договір покладає край злу будь-якої окремої війни, так тепер мирна спілка повинна «назавжди покласти край усім війнам» і усунути саме воєнне зло. Важливою є і вимога Канта про поступове роззброєння, заборону інтервенції та будь-якої ворожості, яка «унеможлиблює взаємну довіру в подальшому» [3, с. 261].

Другий розділ трактату містить три «заклучні» статті, в яких йдеться про підтримку вічного миру після того, як він буде укладений. У першій статті цього розділу визначаються соціально-політичні передумови вічного миру. Першою передумовою є республіка – найкращий державний устрій, який бере свій початок у чистому (апріорному) джерелі права, що базується на волі членів суспільства (як людей), на їх залежності від єдиного загального законодавства, на громадянській рівності. Для Канта ці принципи мають вагомe значення, тому що тільки виходячи з них людина уявляє себе громадянином світу. По суті будь-який республіканський устрій, який виникає «з первинного договору», означає для Канта державу взагалі. Республіканський устрій в цьому сенсі являє собою правовий порядок, який заснований на народному представництві, на гласності; республіканський уряд відповідальний перед громадським контролем. «Якщо (інакше і не може бути при такому устрої) для вирішення питання: бути війні чи ні? – потрібна згода громадян, то цілком природно, що вони добре подумують, перш ніж почати таку погану гру» [3, с. 268]. Завдання республіканського устрою полягає у збереженні суверенітету народу, який випливає з природного права та сутності суспільного договору, а також – у збереженні законодавчих функцій. «Чим менше персонал державної влади і чим ширше її представництво, тим більше державний устрій узгоджується з можливістю республіканізму, і для подібного устрою існує надія за допомогою поступових реформ в решті решт піднятися до нього (республіканізму)» [3, с. 270].

Заслуговує уваги думка Канта про вирішальні права народу, зокрема щодо миру. Тільки народ може дати згоду на ведення війни. Люди, безперечно, добре подумують, перш ніж почати погану гру, адже всі тяготи війни їм доведеться взяти на себе, у той час як абсолютний правитель держави, в якій піддані не є громадянами, легко може зважитися на неї (війну) з будь-якого приводу. У «Метафізиці моральності» Кант розвиває цю думку: кожна людина, як громадянин, бере участь у законодавстві, вона «повинна дати через своїх представників добровільну згоду не тільки на ведення війни взагалі, а й на кожне окреме оголошення війни» [4, с. 272].

Друга, заклучна стаття про вічний мир визначає основу, на якій виникає міжнародне право, а саме добровільний союз держав. У добровільному союзі держав реалізується устрій, подібний до громадянського суспільства, в якому кожному громадянину гарантовані його права. Цей союз народів не повинен бути «державою народів». «Федералізм вільних держав» як основа міжнародного права аніскільки не призводить до ідеї світової республіки. «Цей союз має на меті не здобуття влади державою, а виключно лише підтримку та забезпечення свободи для самої держави і в той же час для інших союзних держав, причому це не створює для них необхідності (подібно до людей у природному стані) підкорятися публічним законам та їхньому примусу» [3, с. 274]. Якщо народ, створюючи державу, визнає над собою законодавчу, урядову та судову владу, то між державами мирне врегулювання ґрунтується лише на «сурогаті громадянського суспільного союзу, а саме на вільному федералізмі, який розум повинен з необхідністю пов'язати з поняттям міжнародного права» [3, с. 275]. Союз народів, як уточнює Кант згодом, не повинен бути суверенною владою, а повинен залишатися товариством, союзом, який в будь-який час може бути розірваний та який слугує для того, щоб надавати членам цього союзу допомогу при нападі зовнішніх ворогів. Кант ще й тому негативно ставився до ідеї «світової держави», тому що вона може перетворитися на «чудовисько», «універсальну монархію», здійснити яку не раз намагалися абсолютні правителі тієї чи іншої феодальної держави.

Що стосується кантівського вислову «держава народів» (*Volkerstaat, civitas gentium*), то воно вживається як у роботі «Про загально відомий вислів «Може бути, це і вірно в теорії, але не годиться на практиці»», так і у трактаті про вічний мир [6, с. 106; 3 с. 275]. «Держави народів» визначає відносин між державами, які засновані на принципі морального обов'язку, де реалізується та обмежена федерація, єдиною ознакою якої є примус до збереження миру. Кант

досить скептично ставився до можливості тривалого миру, що досягається так званою рівновагою європейських держав. Це є, на його думку, «чистісінька химера, на кшталт будинку Свіфта, який був побудований при такому суворому дотриманні усіх законів рівноваги, що негайно звалився, як тільки на нього сів горобець» [6, с. 106].

Вільний федералізм, за Кантом, є добровільним підпорядкуванням держав вищій примусовій силі, яка на основі міжнародного права покликана забезпечити безпеку кожного з членів цього союзу. Цей принцип федерації не може розглядатися як заклик до відмови від національного суверенітету. Кант спеціально підкреслює необхідність збереження державного суверенітету для кожного з членів союзу. Так, в «Метафізиці моральності» Кант пише про подібний союз: «його можна назвати постійним конгресом держав, який передбачає добровільне зібрання різних держав, що будь-якої миті може бути скасованим, а не таке об'єднання, яке (подібно Американським Штатам) засновано на конституції і тому не підлягає розпуску» [4, с. 278-279]. Таким чином, федералізм, за Кантом, відкидає будь-яке обмеження національного суверенітету. Він набуває рис міжнародного органу, який покликаний запобігати війнам, це його єдине завдання, і примусові санкції, якими він володіє, не зачіпають національної незалежності членів цього союзу.

Кант заперечує вузьке трактування міжнародного права як права на ведення війни. Він справедливо зауважує, що подібне визначення міжнародного права призводить до того, що люди знаходять вічний мир в глибокій могилі, яка приховує всі жахи насильства разом з їхніми винуватцями. Якщо поняття міжнародного права має будь-який сенс, воно повинно мати кінцевою метою вічний мир, але, оскільки вічний мир практично недосяжний, міжнародне право висловлює політичні принципи, які слугують постійному наближенню до стану вічного миру. Тому традиційну класифікацію права війни він доповнює рядом норм так званого права миру: право на нейтралітет, право на гарантію миру, право на взаємне об'єднання, тобто федерацію держав для спільного захисту від нападів.

Третя, заключна стаття договору про вічний мир присвячена обґрунтуванню права всесвітнього громадянства. Це право є необхідним доповненням до публічного права людини взагалі і до вічного миру. Кожна людина повинна мати можливість відвідати будь-який куточок землі і не зазнавати нападів та ворожих дій. Це – «право загальної гостинності». З іншого боку, кожен народ має право на територію, яку він займає, і не повинен бути поневоленним прибульцями. Це – «право відвідування», яке не може супроводжуватися завоюванням. Кант обурюється поведінкою так званих цивілізованих торгівельних держав, які захопили великі території в Америці, Африці та Азії, війнами і лихами, які принесли ці захоплення. Він співчуває боротьбі поневолених народів проти загарбників. Він підкреслює, що спільність людського роду та більш-менш тісне спілкування між людьми, яке розвинулося завдяки торгівлі, не можуть не позначатися на долях усіх народів: «Повсюдне поширення спілкування між народами землі зайшло тепер так далеко, що порушення прав в одному місці землі відчувається в усіх інших; тому ідея права всесвітнього громадянства є не фантастичним чи дуже натягнутим уявленням про право, а необхідним доповненням <...> державного (та) міжнародного права аж до публічного права людини взагалі й відтак до вічного миру, і лише за цієї умови сміємо сподіватися, що постійно наближаємося до нього» [3, с. 279]. Саме тому Кант протестує проти колоніалізму і ворожих дій. Саме через це філософ вводить в свою теорію вічного миру позитивне поняття права «світового громадянства».

Зміст трьох заключних статей договору про вічний мир було згодом більш докладно розкрито Кантом у «Метафізиці моральності», в його вченні про державне, міжнародне та всесвітньо-громадянське право. По суті саме в цьому розділі викладається міжнародно-правовий аспект трактування проблеми вічного миру. Так, в додатку до трактату під назвою «Про гарантію вічного миру», Кант в стислій формі викладає свою філософсько-історичну концепцію, знову зв'язуючи вчення про вічний мир із загальними принципами своєї філософії. Він бачить гарантію вічного миру в тому, що хід людського розвитку спрямований на «об'єктивну кінцеву мету людського роду». Завдяки «об'єктивній кінцевій меті» людський рід наближається до незбагненої таємниці провидіння. Розкриваючи зміст поняття «провидіння» [3, с. 279], Кант, зокрема, підкреслює, що саме воно підтримує механізм природи, який керується загальними законами доцільності. Проведіння направляє людину щодо особливих цілей, яких вона, щоправда, не передбачає, але про які здогадується за наслідками.

Воно має сенс лише в морально-практичному відношенні, а прагнення пізнати його є безрозсудною зухвалістю людини, яка не в змозі теоретично пізнати надчуттєве. І тим не менше прагнення подолати це незнання є необхідною умовою подальшого розвитку людства.

Вічний мир не настане сам собою. Тільки діяльність, заснована на емпіричних засадах людської природи, може стати міцною основою для державної політики і, отже, наблизити суспільство до здійснення загального миру. «<...> Морально-практичний розум вимовляє в нас своє категоричне veto: ніякої війни не повинно бути; ні війни між мною і тобою в природному стані, ні війни між нами як державами <...> війна – це не той спосіб, яким кожен повинен домагатися свого права. Отже, питання вже не в тому, чи реальний вічний мир чи нереальний <...> і чи не обманює нас власне теоретичне судження, коли ми припускаємо перше; питання в тому, що ми повинні чинити так, якщо було б реальним те, чого, можливо, немає, повинні сприяти його обґрунтуванню та прийняттю такого устрою, який ми уявляємо найбільш придатним <...> щоб встановити вічний мир та покласти край злочинній війні, на яку до сих пір, як на головну мету були спрямовані внутрішні сили всіх без винятку держав» [4, с. 282].

Але зміст мирної політики повинний бути зрозумілим правильно. Тому державцям необхідно враховувати не тільки думку «юристів», тобто державних чиновників, вони повинні прислухатися і до голосу філософів; не можна допустити, щоб замовк або зник клас філософів. Кант зовсім не хоче, щоб королі стали філософами чи філософи – королями, як це зробив Платон у своїй «Державі». «Не слід очікувати, щоби королі філософували чи щоби філософи зробилися королями; та цього і не варто бажати, позаяк володіння владою неминуче спотворює вільний присуд розуму. Та самодержці чи самодержавні (що здійснюють самоуправління за законами рівності) народи не повинні допустити, щоби зникнув або замовкнув клас філософів, а повинні дати змогу всім виступати публічно, – це необхідно й одним, і другим для внесення ясності в їхні справи» [3, с. 289]. Кант хоче свободи для критичних висловлювань, в першу чергу і для філософів. Існує глибока прірва між урядом та народом, коли влада «неминуче спотворює вільне судження розуму», а народ тільки і бажає щоб за нього вирішували, тобто бажає бути обдуреним практичними діячами – юристами, священниками, лікарями. Лише внесення «прозорості в діяльність уряду», створення широкої громадської думки, яка здатна впливати на політику, створюють передумови для перемоги принципів розуму, за допомогою яких можна наблизити вічний мир. Філософія покликана сприяти здійсненню цього завдання. Про філософію кажуть, зауважує Кант, що вона «служниця богослов'я <...> Але [з цього] ще зовсім не зрозуміло, “чи йде вона з факелом попереду своєї милостивої пані або несе її шлейф”» [3, с. 289].

Один з розділів трактату, що складається з двох додатків, присвячений проблемі взаємодії політики та моралі. Перший додаток, який має назву «Про розбіжності між мораллю та політикою у питанні про вічний мир», присвячений подоланню суперечностей між політикою та мораллю. Кант вказує, що, хоча розум недостатньо освічений, щоб осмислити причини поведінки людей, він здатний показати нам, що слід робити, щоб залишитися на шляху обов'язку. Оскільки моральний принцип в людях ніколи не згасає і розум невпинно розвивається, завдяки безперервному зростанню культури, вищим принципом політики, яка хоче поєднатися з мораллю, повинен бути наступний: «Прагніть передусім до царства чистого практичного розуму і до його справедливості, таким шляхом ваша мета (благодать вічного миру) здійсниться сама собою» [3, с. 299]. Цей принцип заснований на обов'язку, яким перш за все повинні керуватися у своїй політиці можновладці та який наданий а рїогі чистим розумом. Таким чином, справжня політика не може зробити, на думку Канта, і кроку, не віддавши належного моралі.

Кант розуміє, що в практиці сучасних йому держав має місце кричуща несумісність політики з принципами моралі. Викриваючи досвід так званих політичних моралістів, він зазначає, що вони пристосовують мораль до потреб своїх правителів. Їх головні софістичні принципи: «1) захоплюй, а потім виправдовуйся, 2) заперечуй свою вину в тому, що ти зробив, 3) розділяй та володарюй» [3, с. 295] – занадто відомі і занадто скомпрометовані, і не можуть мати нічого спільного з рухом людства до загального миру. Тому Кант допускає, що від можновладців можна вимагати, щоб вони діяли відповідно до обов'язку, який ґрунтується на принципах правових понять свободи та рівності. В іншому випадку, де закон втрачає силу,

настає кінець державного ладу, і Кант визнає можливим революційну перебудову суспільства. Правда, Кант не виправдовує насильницького повалення існуючого до цього «неправомірного устрою», оскільки бачить в цьому насильне знищення будь-якого правового стану. Він бажає створити справедливий устрій шляхом реформ. Але Кант з великою симпатією ставився до французької революції. Загальний ентузіазм, з яким вона була зустрінута всюди, він пояснював надією на те, що вона створила можливість «для прогресу на краще» [3, с. 293]. Її гасло «Свобода, рівність і братерство» був використаний ним при розробці принципів державного права, причому поняття братерства він замінював або поняттям «самостійність, рівність всіх як людей», або поняттям всевітньо-громадянської єдності.

Що стосується вічного миру, то, з точки зору Канта, він повинен здійснюватися шляхом поступових реформ, які стануть результатом постійної дії правителів у цьому напрямку, саме така діяльність і є моральним обов'язком політичного діяча. Виникає питання: які критерії істинного політичного обов'язку? Кант розглядає цю проблему в другому додатку до трактату «Про згоду політики та моралі з точки зору трансцендентального поняття публічного права». Він вказує, що основним критерієм моральності правових і політичних домагань є їхня публічність. Кант пропонує «трансцендентальний» та позитивний принцип публічного права, який говорить: «Всі максими, які потребують публічності (щоб досягти своєї мети), узгоджуються з правом та політикою» [3, с. 308]. Цей принцип в «Метафізиці моральності» він доповнює відомим афоризмом: «Найкращий устрій той, де влада належить не людям, а законам» [4, с. 283]. Таким чином, подолання міждержавних протиріч стане можливим, коли можновладці зрозуміють сутність політики виходячи з обов'язку та нададуть їй правових підстав.

Висновок. Теорія вічного миру, створена Кантом, є прогресивною концепцією. У ній реалізується ідея всевітнього громадянського стану. Ця ідея не залишилася без уваги у сучасному світі. З часів ініціативи президента В. Вілсона та заснування женецької Ліги Націй вона була прийнята й імплементована політикою. По закінченні Другої світової війни ідея вічного миру набула конкретних обрисів в інституціях, заявах і політиці Організації Об'єднаних Націй. «Виклична потужність неймовірних катастроф ХХ століття надала цій ідеї певного поштовху. На цьому похмурому тлі світовий дух, як висловився би Гегель, зробив ривок» [1, с. 251]. Перша світова війна зіштовхнула європейські суспільства з жахами та звірствами просторово і технологічно необмеженої війни, Друга світова – з масовими злочинами війни, не обмеженої ідеологічно. Відбувся цивілізаційний розлам, який викликав усесвітнє потрясіння та сприяв переходу від міжнародного права до права всевітнього громадянства.

ЛІТЕРАТУРА

1. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Юрген Габермас; [перекл. з нім. Андрій Дахній; наук. ред. Борис Поляруш]. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.
2. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації / Отфрід Гьофе; [перекл. з нім.]. – Київ: ППС-2002, 2007. – 436 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
3. Кант І. К вечному миру / І. Кант; [пер. с нем.] // Кант І. Соч. в шести томах. Т. 6. – М.: Мысль, 1966. – С. 257-311.
4. Кант І. Метафізика нравов / І. Кант; [пер. с нем.] // Кант І. Соч. в шести томах. Т. 4. Ч. 2. – М.: Мысль, 1965. – С. 107-439.
5. Кант І. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / І. Кант; [пер. с нем.] // Кант І. Соч. в шести томах. Т. 6. – М.: Мысль, 1966. – С. 5-25.
6. Кант І. О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» / І. Кант; [пер. с нем.] // Кант І. Соч. в шести томах. Т. 4. Ч. 2. – М.: Мысль, 1965. – С. 59-107.
7. Кант І. Спор факультетов / І. Кант; [пер. с нем.] // Кант І. Соч. в шести томах. Т. 6. – М.: Мысль, 1966. – С. 311-349.
8. Кривуля О. М. Співвідношення морального і правового порядку / Олександр Михайлович Кривуля // Практична філософія та правовий порядок: [збірка наукових статей]. – Харків, 2001. – С. 29-34.

9. Максимов С. І. Філософія права: сучасні інтерпретації: вибрані праці: статті, аналітичні огляди, переклади (2003-2010) / С. І. Максимов. – Х.: Право, 2010. – 336 с. – (Бібліотека міжнародного часопису «Проблеми філософії права»).
10. Habermas U. The Kantian Project of the Constitutionalization of International Law. Does it have a Chance? / Urgan Habermas // Law and Justice in Global Society. Plenary session. Lecture. – IVR; Universidad de Granada, 2005. – pp. 115-126.

УДК 159.937.535.6:159.955.2 Витгенштейн

Филоненко Б. А.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ЦВЕТ В ФИЛОСОФИИ ЛЮДВИГА ВИТГЕНШТЕЙНА. ОТКРЫТИЯ ПОСЛЕДНЕЙ РАБОТЫ

В статье рассматривается цвет как философский концепт, актуализированный для философии XX в. Л. Витгенштейном в его последней работе «Заметки о цвете». Исследуется контекст написания работы и её прямое отношение к «Учению о цвете» И. В. Гёте. Проведен краткий исторический обзор хроматической теории И. В. Гёте, выделены четыре линии комментирования «Учения о цвете» – естественнонаучная, искусствоведческая, психологическая и философская. Основываясь на комментариях Л. Витгенштейна, теория И. В. Гёте представлена как феноменологическая. Рассматривается цвет в работах и лекциях Л. Витгенштейна.

Ключевые слова: цвет, граница, языковая игра, феноменологические проблемы.

У статі розглядається колір як філософський концепт, що був актуалізований для філософії XX ст. Л. Вітгенштайном в його останній праці «Нотатки про колір». Досліджується контекст написання роботи та її пряме відношення до «Вчення про колір» Й. В. Гете. Проведено стислий історичний огляд хроматичної теорії Й. В. Гете, виділено чотири лінії коментування «Вчення про колір» – природничонаукова, мистецтвознавча, психологічна та філософська. Виходячи з коментарів Л. Вітгенштайна, теорія Й. В. Гете представлена як феноменологічна. Розглядається колір в роботах та лекціях Л. Вітгенштайна.

Ключові слова: колір, межа, мовна гра, феноменологічні проблеми.

The article gives consideration to color as philosophical concept, which was uncovered in Ludwig Wittgenstein's last work "Remarks on colour". The context of writing this work and the reference to Goethe's "Theory of Colours" are analyzed. The historical background of Goethe's chromatic theory is reviewed, four types of commentation strategies are identified: scientific, art critical, psychological, philosophical. Based on Ludwig Wittgenstein's comments, Goethe's theory is conceived as phenomenological. The article considers concept of color in the context of Ludwig Wittgenstein's works and lectures.

Key words: colour, border, language game, phenomenological problems.

Людвиг Витгенштейн умер 29 апреля 1951 года в Кембридже, в доме семьи Бивэнгов. Влияние, оказанное им на философию XX века, сопоставимо с вкладом Пабло Пикассо в живопись прошлого столетия [19, с. 916]. Мерилом подобного сравнения является тот факт, что подобно Пикассо, постоянно изобретавшему новые стили художественного выражения, Витгенштейн стал отцом сразу двух философских направлений: логического позитивизма и так называемой «философии обыденного языка»; при этом не относил себя ни к одному из них. 27 апреля, за два дня до смерти, Витгенштейн узнал, что умрет и прежде чем потерять сознание, сказал сидящей рядом миссис Бивэн последние слова: «Передай им, что у меня была прекрасная жизнь!» [11, с. 98].

Поздний период в философии Витгенштейна (пренебрежительно названный Бертраном Расселом «Витгенштейн II») плотно связан с его основным произведением – «Философскими исследованиями». Впервые опубликованный в 1953 году, труд можно считать завершённым, в

том смысле, что сам Витгенштейн не видел возможности закончить его иначе (т. е. оставил его *незаконченным*). В январе 1945 он пишет текст, ставший предисловием к первому изданию, который заканчивает словами: «Я был бы счастлив создать хорошую книгу. Так не случилось; но время, когда я мог бы ее улучшить, ушло» [5, с. 79]. За шесть лет до смерти, работа, которую он начал писать в 1936 году в Норвегии, постепенно замедлялась. Спустя два года, в конце 1947-го, Витгенштейн оставляет академическую карьеру лектора. В 1949 обнаруживается рак.

«Мой мозг абсолютно мертв. Это не жалоба, ибо на самом деле я не страдаю от этого. Я знаю, что жизнь должна когда-то закончиться и что интеллектуальная жизнь может закончиться еще раньше» [11, с. 95] – пишет Витгенштейн Норману Малкольму в письме, датированном январем 1951 года.

И вот, за два месяца до смерти к Витгенштейну возвращаются силы, разум наполняется светом. В это время он работает над своим последним текстом, начатым год назад, – «Заметками о цвете» (*Remarks on Colour*). В некрологе, написанном Генрихом фон Вригтом, читаем: «Большую часть болезни он не был способен работать. Однако последние два месяца он провел на ногах и чувствовал себя на подъеме. Мысли, записанные им за два дня до смерти, не уступают лучшему из созданного им» [6, с. 24-25].

«Заметки о цвете», собранные воедино и изданные в 1977 году Элизабет Энском, представляют собой набор пронумерованных размышлений об «Учении о цвете» Иоганна Вольфганга фон Гёте. Часто лишённая внимания в академическом сообществе, работа Витгенштейна, во-первых, *актуализирует* тему цвета для современной философии, а во-вторых, притягивает внимание к использованию цвета в его других работах: от «Логико-философского трактата» до «О достоверности». Так в разнородных заметках Витгенштейн пишет: «Цвета побуждают к философствованию. Возможно, это и объясняет страсть Гете к учению о цвете. Цвета, кажется, задают нам загадку, загадку, которая нас побуждает – не возбуждает» [цит. по: 1, с. 461-462].

Владимир Бибахин – один из тех исследователей (и единственный на постсоветском пространстве), кто уделил теме цвета в философии Витгенштейна достаточно внимания (противоположный пример – полное отсутствие «Заметок о цвете» в интеллектуальной биографии «Божественный Людвиг (Витгенштейн: формы жизни)» Вадима Руднева [см.: 12]). «Цвет» – пятый раздел в его книге «Витгенштейн: смена аспекта» [см.: 1], наряду с разделами «Логика», «Трактат», «Язык и сознание», «Лицо бесконечности». Бибахин отмечает, что «“Замечания о цветах” Витгенштейна надо читать на фоне гётевского “Цветоведения”» [1, с. 465]. Следуя за важным указанием Владимира Бибахина, прежде чем рассматривать последнюю работу Витгенштейна, мы уделим внимание фону, на котором чтение «Заметок о цвете» становится возможным, а именно – «Учению о цвете» Гете.

Таким образом, *цель* этой статьи – представление понятия цвета в философии Витгенштейна. В связи с этим, необходимым является решение следующих *задач*: определить место «Учения о цвете» Гёте в корпусе трудов автора и возможности комментирования работы в сфере гуманитаристики, выделить основные комментарии Витгенштейна к работе Гёте, рассмотреть понятие «цвет» и понятия для обозначения цветов в текстах и лекциях Витгенштейна.

Иоганн Вольфганг фон Гёте добился столь непоколебимого литературного признания, что Наполеон приветствовал его как автора «Страданий юного Вертера», а Освальд Шпенглер избрал Фауста покровителем всей западноевропейской культуры. Насколько такое определение было близко самому Гёте, можно судить хотя бы по фрагментам, собранным Кареном Свасьяном в двух работах, посвященных Князю Поэтов – «Философском мировоззрении Гёте» (1983) и, собственно, «Гёте» (1989).

Свасьян пишет о том, что мы всегда сталкиваемся с двумя Гёте – внешним и внутренним. Первый Гёте – «почитаемый и не читаемый», о котором мы говорим «титан», «величайший гений», «олимпиец» [14, с. 4], «<...> Гёте-идол, Гёте-абстракция, навощено музейный Гёте-экспонат, ревностно оберегаемый просвещенными культуртрегерами под семью замками сперто-библиотечного воздуха, золотой телец с ярлыком «великий человек вообще», автор устрашающего 133-томника <...>» [15, с. 22]. Свою прямую задачу в обеих работах Свасьян видит в противостоянии этому иконическому, уорхоловскому Гёте и раскрытии

второго – Гёте изнутри, требующего вчитывания и всматривания, Гёте-открытой книги, «чтение которой равно непрерывному соавторскому риску» [14, с. 4].

Определить (вогнать в предел) такого Гёте невозможно. Живший во времена Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, Моцарта и Бетховена, Шиллера, Новалиса и Гофмана, братьев Гримм и братьев Гумбольдтов, которых сам дух эпохи вмещает в ячейку классификации, Гёте смог стать лицом этой эпохи, оставаясь *не* поэтом, *не* естествоиспытателем, *не* философом (в том смысле, который вкладывает в это понятие эпоха *философии в форме науки*), *не* государственным деятелем и т. д. Он открывает себя как проблему, раскрывающуюся за рамками «или-или»: «Случай Гётё – едва ли не величайшая из когда-либо существовавших помех самому принципу классификации, анкетирования, определения через термин. Он действительно не мог ответить ни на один вопрос анкетного типа не потому, что скрывал что-то, а потому именно, что хотел открыть себя» [14, с. 18].

Во 133-х томном корпусе работ Гёте выделяются две – «Фауст» (Faust, 1808, 1832) и «Учение о цвете» (Zur Farbenlehre, 1810). Если значимость первой по многим причинам не нуждается в доказательствах (что не констатирует закрытости и одномерности «Фауста»), то со второй дело обстоит иначе. «Учение о цвете» – работа, на которую Гёте положил 40 лет жизни (две части «Фауста» создавались на протяжении 60 лет с перерывами), стала его самым большим печатным творением. Но принятая как естественнонаучная работа, «Учение о цвете» не снискала популярности в связи с доминированием оптической теории Исаака Ньютона. Хотя Гёте указал на ошибки в «Оптике» британца и устроил открытую полемику с ее положениями на экспериментальном уровне, в научных кругах все же именно гётевская теория оказалась осмеянной.

Однако, принцип классификации, против которого жил Гёте, прошел мимо «Учения о цвете». Тезисы работы оказались созвучны положениям «Философии природы» Вильгельма Гегеля, а вдохновленный исследованиями молодой Артур Шопенгауэр написал ответную работу «О зрении и цветах» (Über das Sehn und die Farben, 1816). Переведенный в 1840 году на английский язык [см.: 18], труд Гёте оказал влияние на художественные воззрения прерафаэлитов и Уильяма Тернера; достижения «Учения о цвете» в области психологии отметил Оливер Сакс [13, с. 36]. Он же предположил связь теории «Учения о цвете» с цветным снимком, полученным Эдвином Лэндом на фотоаппарате Polaroid в 1957 году [13, с. 39]. В 1811 году революционер Себастьян-Франсиско Миранда под впечатлением от беседы с Гёте в Веймаре, стал автором флага Венесуэлы (прототипа нынешних флагов Колумбии и Эквадора), на котором использовал гётевский желто-сине-красный «триколор». Странниками «Учения о цвете» оказались и ученые, среди которых Герман Гельмгольц, Вернер Гейзенберг, Курт Гёдель и др. В «Учении о цвете» Гёте удалось проблематизировать и «заново открыть» вопрос о феномене цвета, вывести цвет из маргиналий списка вторичных качеств Джона Локка [10, с. 184] в центр мироздания. И в таком ракурсе, слова Владимира Библихина о том, что «Гёте занимался цветом собственно всегда» [1, с. 462] обретают значение того, что Гёте всегда поддерживал связь с миром, не знающим одноцветности.

В «Заметках о цвете» Людвиг Витгенштейна, если начинать со спора о природе цвета между теориями Ньютона и Гёте, мы столкнемся с важным различием этих двух подходов, а точнее, отбросим ньютоновскую теорию как не-философскую. Значимым в этом вопросе является момент удивления (удивления, с которого, по Аристотелю, начинается философия; но как известно, Витгенштейн – «единственный профессор философии, который никогда ни слова не читал у Аристотеля» [7]). Запись Витгенштейна о побуждающей способности цвета (см. выше), если бы она была адресована Ньютону, представляла бы собой укор в притушении феномена цвета, способного подвигнуть на действие. В статье Роберта Финлэя читаем: «Wittgenstein remarked that he found Newtonian questions interesting but not gripping, and although he was sympathetic toward the intentions of Goethe, he regarded his Theory of Colours (1810) as no more than a makeshift outline: “it isn’t really a theory at all. Nothing can be predicted withit. <...> Nor is there any experimentum crucis which could decide for or against the theory”» [17, с. 383-384]. – «Витгенштейн заметил, что находит ньютоновские вопросы интересными, но не изумляющими, и несмотря на то, что он симпатизировал намерениям Гёте, он расценивает его «Учение о цвете» (1810) как не более чем импровизационный набросок: «<...> это не теория в подлинном смысле слова. Ничего не может быть прогнозировано с ее помощью. <...> Тут нет никакого

ключевого експеримента (*experimentum crucis*), который может подтвердить или опровергнуть теорию» (здесь и далее перевод мой. – Б. Ф.). Подобная оценка не должна восприниматься превратно, потому как вряд ли Витгенштейна могли бы заинтересовать строгие теории (по замечанию Джона Капуто «Философы в основном отказались от идеи некоего всеобъемлющего метаязыка, на который могут быть переведены специальные языки, поскольку приняли идею Витгенштейна о языковых играх» [8, с. 204]).

В «Культуре и ценности», в заметке, датированной 1931 годом, Витгенштейн описывает теорию Гёте как психологическую (в это время он увлечен Фрейдом): «Полагаю, истинной целью поисков Гёте была не физиологическая, а психологическая теория цвета» [2, с. 48]. В «Заметках о цвете» точка зрения на «Цветоведение» меняется. В первом разделе «Заметок...» читаем:

«39. I am not saying here (as the Gestalt psychologists do), that the *impression of white* comes about in such-and-such a way. Rather the question is precisely: what is the meaning of this expression, what is the logic of this concept?

40. For the fact that we cannot conceive of something 'glowing grey' belongs neither to the physics nor to the psychology of colour <...>.

53. There is no such thing as phenomenology, but there are indeed phenomenological problems» [20, с. 7-9]. –

«39. Я не говорю здесь (как это делают гештальт-психологи), что *впечатление белого* возникает так-то и так-то. Предпочтительнее строгий вопрос: что означает это выражение, в чем логика этого понятия?

40. Тот факт, что мы не можем постичь что-то «светящееся серое» не относится ни к физике, ни к психологии цвета <...>.

53. Феноменологии нет, но есть действительно феноменологические проблемы».

Во втором разделе:

«3. But what kind of a proposition is that, that blending in white removes the colouredness from the colour? As I mean it, it can't be a proposition of physics. Here the temptation to believe in a phenomenology, something midway between science and logic, is very great. <...>

16. Phenomenological analysis (as e. g. Goethe would have it) is analysis of concepts and can neither agree with nor contradict physics» [20, с. 2-4]. –

«3. Высказыванием какого рода является то, что смешение в белом удаляет из цвета окраску? В моем понимании, это не физическое высказывание. Здесь возникает огромное искушение поверить в феноменологию, что-то среднее между наукой и логикой. <...>

16. Феноменологический анализ (какой, например, можно увидеть у Гёте) – это анализ понятий и не может ни соглашаться с физикой, ни противоречить ей».

«Заметки о цвете», как критическая работа о «Цветоведении», предлагает рассматривать хроматическую теорию Гёте не как теорию в строгом смысле слова (каковой является «Оптика» Ньютона), а как феноменологическую работу по анализу наблюдаемых цветовых явлений. В третьем разделе эти явления определены как обозримые и очевидные:

«81. There is no such thing as luminous grey. Is that part of the concept of grey, or part of the psychology, i.e. the natural history, of grey? And isn't it odd that I don't know?

82. Colours have characteristic causes and effects – that we do know» [20, с. 13]. –

«81. Не существует «светящегося серого». Это является частью понятия «серый» или частью психологии, т. е. естествознания, «серого»? И не странно ли, что я этого не знаю?

82. Цвета имеют характерные причины и следствия – это мы знаем».

Комментарии Витгенштейна позволяют рассматривать «Учение о цвете» не как физическую, не как художественную, не как психологическую, а именно как философскую теорию (занятую феноменологическими проблемами). Если, здесь же, учесть различие понятий «феномен» и «явление», предложенное Мартином Хайдеггером в «Бытие и время», мы ясно увидим, что, рассматривая «Учение о цвете», в котором, как пишет Фиридрих Киттлер, цвет возможно «только описывать или боготворить в смысле феномена» [9, с. 135] («Не нужно только ничего искать за феноменами» [цит. по: 14, с. 156]), мы имеем дело с Гёте-феноменологом: «Феномен – себя-в-себе-самом-показывание – означает особый род встречи чего-то. Явление напротив подразумевает сущую в самом существе отсылающую связь, а именно так, что отсылающее (дающее знать) способно удовлетворить своей возможной

функции, только если оно кажет себя само по-себе, есть “феномен”. Явление и видимость сами различным образом фундированы в феномене» [16, с. 31].

В вопросе о месте цвета в философии самого Витгенштейна можно выделить несколько пунктов. С одной стороны, работая с использованием слов, обозначающих цвета, Витгенштейн рассматривает их как еще один вариант языковой игры. В качестве примера возьмем фрагмент из «Заметок о цвете»:

«6. What is there in favor of saying that green is a primary colour, not a blend of blue and yellow? Would it be right to say: “You can only know it directly by looking at the colours”? But how do I know that I mean the same by the words “primary colours” as some other person who is also inclined to call green a primary colour? No, – here language-games decide» [20, с. 2]. –

«6. Какая польза от высказывания о том, что зеленый является основным цветом, а не сочетанием синего и желтого? Правильно ли сказать: «Ты можешь знать это напрямую, лишь смотря на цвет»? Но как я узнаю, что я подразумеваю то же самое под словами «основной цвет», что и другой человек, который также склонен называть зеленый основным цветом? Никак, – языковая игра решена».

С другой стороны, актуализация цвета как отдельной темы, отсылает нас к более ранним произведениям Витгенштейна, где уже обнаруживаются специфические особенности. В «Логико-философском трактате», во-первых, отмечается устойчивая связь между цветами, которая не может быть изменена, – белый светлее черного (4.123). Во-вторых, простые объекты, из которых складывается картина мира, имеют три формы, одна из которых – цвет («2.0251. Пространство, время и цвет (цветность) есть формы объектов»). И в-третьих, важным свойством слов, обозначающих цвет, является их незаменимость (colour-exclusion) – если А это красный, то А не зеленый, желтый и т.д. У Библихина читаем: «Однажды вникнув в цвет, я не подлежу в его области смене аспекта: невозможно внезапным переключением увидеть красное, например, коричневым» [1, с. 465].

Однако, наиболее важным моментом является третий пункт – рассмотрение «цвета» как псевдопонятия, ограничивающего язык. В лекциях 1930-1932 читаем: «“Основной цвет” и “цвет” – суть псевдопонятия. Бессмысленно говорить “Красный – это цвет”, а сказать “Есть четыре основных цвета” то же самое, что сказать “Есть красный, голубой, зеленый и желтый”. Псевдопонятие (цвет) проводит границу самого языка, обычное понятие (красный) проводит границу внутри языка» [3, с. 284]. Важность этого замечания кроется в параграфе 309 «Философских исследований», где Витгенштейн задается вопросом о задачах своего учения: «Какую задачу вы видите перед собой как перед философом? – Показать мухе выход из мухоловки» [5, с. 186]. Так, одной из центральных задач философии Витгенштейн обозначает поиск выхода из заключения «дома Бытия» – поиск границы языка. Об этом же читаем во введении к «Логико-философскому трактату»: «<...> замысле книги – провести границу мышления, или, скорее, не мышления, а выражения мысли <...>. Такая граница <...> может быть проведена только в языке, а то, что лежит за ней, оказывается просто бессмыслицей» [4, с. 2]. Исходя из положений лекций 1930-1932 годов, псевдопонятия указывают на выход из темницы языка, выявляют границу. И ключевую роль здесь играет «цвет» как понятие. Я говорю «желтый цвет» и провожу сразу две границы: первая выражает незаменимость желтого (это – не красный, не зеленый и т.д.), вторая – показывает «мухе выход из мухоловки».

Таким образом, мы пришли к следующим *выводам*. Несмотря на укорененное представление о том, что Гёте – поэт, а «Учение о цвете» – неудавшийся естественнонаучный труд, мы выделили основные линии комментирования работы, одна из которых – рассмотрение гётевской хроматики в философском дискурсе. В качестве главного комментатора был предложен Людвиг Витгенштейн, который в своей последней работе «Заметки о цвете» развел теории Ньютона и Гете как отличные по методу: Ньютон – естествоиспытатель, Гёте – философ, ставящий и разрешающий феноменологические проблемы. Внутри философии самого Витгенштейна понятие «цвет» было рассмотрено как псевдопонятие, выявляющее границу языка, а понятия «желтый», «синий», «красный» и т.д. – как проводящие границы внутри языка.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бибихин В. В. Витгенштейн: смена аспекта / Владимир Бибихин. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 576 с.
2. Витгенштейн Л. Культура и ценность / Людвиг Витгенштейн; [пер. с англ. Л. Добросельского] // Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности. – М.: АСТ: Астрель, 2010. – 250 с. – (Philosophy).
3. Витгенштейн Л. Лекции: Кембридж 1930-1932. По записям Дж. Кинга и Д. Ли / Людвиг Витгенштейн; [пер. с англ. Т. Михайловой] // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1993. – 352 с.
4. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / Людвиг Витгенштейн; [пер. с нем. М. С. Козловой] // Людвиг Витгенштейн. Философские работы. Часть 1. – М.: Гнозис, 1994. – 612 с.
5. Витгенштейн Л. Философские исследования / Людвиг Витгенштейн; [пер. с нем. М. С. Козловой] // Людвиг Витгенштейн. Философские работы. Часть 1. – М.: Гнозис, 1994. – 612 с.
6. Вригт Г. Х. фон. Людвиг Витгенштейн: биографический очерк / Георг Хенрик фон Вригт; [пер. с англ. М. Дмитриховской] // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1993. – 352 с.
7. Друри М. Беседы с Витгенштейном: [электронный ресурс] / Морис О'Кон Друри; [пер. с англ. В. Руднева]. – Режим доступа: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_01/1999_1_08.htm
8. Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным / Джон Капуто; [пер. с англ. Р. Бараш] // Логос. – 2011. – № 3 (82). – 186-206 с.
9. Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. / Фридрих Киттлер; [пер. с нем. О. Никифорова и Б. Скуратова]. – М.: Логос / Гнозис, 2009. – 272 с.
10. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Джон Локк; [пер. с англ. А. Н. Савина] // Локк Дж. Сочинения: [в 3-х т.]. – М.: Мысль, 1985. – Т. 1. – 621 с. – (Философское наследие).
11. Малкольм Н. Людвиг Витгенштейн: воспоминания / Норман Малкольм; [пер. с англ. М. Дмитриховской] // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1993. – 352 с.
12. Руднев В. Божественный Людвиг (Витгенштейн: формы жизни) / Вадим Руднев. – М.: Книжный клуб «ЛИБРОКОМ», 2011. – 232 с.
13. Сакс О. История художника с цветовой слепотой / Оливер Сакс; [пер. с англ. А. Николаева] // Сакс О. Антрополог на марсе. – М.: АСТ, 2009. – 379 с. – (Psychology).
14. Свасьян К. А. Гёте / Карен Свасьян. – М.: Мысль, 1989. – 191 с. – (Мыслители прошлого).
15. Свасьян К. А. Философское мировоззрение Гёте / Карен Свасьян. – М.: Evidentis, 2001. – 224 с.
16. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. Бибихина]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
17. Finlay R. Weaving the Rainbow: Visions of Color in World History: [электронный ресурс] / Robert Finlay // Journal of World History. – Vol. 18, № 4. – University of Hawaii Press, 2007. – Режим доступа: <http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/history/ghcc/research/global-arts/workshops/materialculture/a218.4finlay.pdf>
18. Goethe J. W. von. Theory of colours: [электронный ресурс] / Johann Wolfgang von Goethe; [translated from the German by C. Eastlake]. – London: John Murray, Albemarle Street, 1840. – Режим доступа: <http://books.google.com>.
19. The Oxford Companion to Philosophy / [edited by Ted Honderich]. – Oxford, New York: Oxford University Press, 1995. – 1009 p.
20. Wittgenstein L. Remarks on colour / Ludwig Wittgenstein; [translated from the German by C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue]. – Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1998. – 63 p.

УДК 1(091)

Лойко В. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ ЖИЛЯ ДЕЛЁЗА: МЕТОД ДРАМАТИЗАЦИИ

В данной статье мы выдвигаем предположение, что «метод драматизации» Жюль Делёза появляется в качестве продолжения его проекта по реконструкции историко-философского дискурса. Стиль Ницше, по мнению Делёза, размывает границу между философией и историей философии. Мы попытаемся обозначить ряд приемов, которые появляются в работах Ницше и направлены против традиционного историко-философского дискурса: (1) дискредитация «вторичного письма», (2) деконструкция историко-философской актуальности, (3) письмо из «точки внеаходимости».

Ключевые слова: история философии, актуальность, «принцип внеаходимости», «вторичное письмо»

У даній статті ми висуваємо припущення, що «метод драматизації» Жюль Дельоза з'являється у якості продовження його проекту з реконструкції історико-філософського дискурсу. Стиль Ніцше, на думку Дельоза, розмиває межі філософії та історії філософії. Ми спробуємо позначити ряд прийомів, що виникають у творах Ніцше та спрямовані проти традиційного історико-філософського дискурсу: (1) дискредитація «вторинного письма», (2) деконструкція історико-філософської актуальності, (3) письмо з «точки позазнаходження».

Ключові слова: історія філософії, актуальність, «принцип позазнаходження», «вторинне письмо»

In this paper we consider an assumption that Gilles Deleuze's "method of dramatization" originally appears as a continuation of his project of reconstruction of historical-philosophical discours. According to Deleuze, Nietzsche's style erodes borders between philosophy and history of philosophy. We make an attempt to outline a number of techniques which arises in Nietzsche's works and directed against traditional historical-philosophical discours: (1) discredit of "derivative writing", (2) deconstruction of historical-philosophical actuality, (3) writing "from a point outside".

Keywords: history of philosophy, actuality, principle of the transgression, derivative writing.

В «Различии и повторении» Жюль Делёз совершает попытку извлечь сочинения Ницше из традиционного историко-философского контекста: «Вслед за Ницше мы открываем вневременное <...> – философия не есть философия истории или вечности, она вневременна, всегда и только вневременна» [4, с. 10] Согласно Делёзу, невозможно продолжать обсуждать «стили Ницше», исходя при этом из современной схемы историко-философской темпоральности. Стиль Ницше не может выступать в качестве предваряющего принципа неклассического философствования – некоего образца «метода деконструкции», поскольку его сверхзадачей является *деконструкция историко-философского дискурса*. Стиль Ницше ставит перед комментатором вопрос о том, возможно ли сохранить дистанцию «автор-читатель» в отношении его сочинений. Делёзианский анализ Ницше в основании своем имеет очень простой и столь же остроумный вопрос: *если проект «фрагментарного письма» и «авторского самоубийства» Ницше был успешно им реализован, то не исключает ли это саму возможность метакомментария его сочинений?* Иными словами, если Ницше действительно удастся устранить фигуру автора из своих работ, то любой комментарий его сочинений неизбежно сопряжен с утверждением идентичностей типа «Ницше-Делёз», «Ницше-Бланшо», «Ницше-Деррида» и т.д. Принимая же этот тезис, все «ницшеведение» можно признать продуктом авторефлексии читателя, не имеющим ничего общего с традицией не ангажированной доксографии.

В «Различии и повторении» Делёз отвлекается от концептуального содержания работ Ницше и пытается обозначить последствия экспериментального письма Ницше в организации самого поля истории философии. «Поиск новых средств философского выражения был начат Ницше и должен быть сегодня продолжен в связи с обновлением некоторых других искусств, например, театра и кино. <...> мы уже сейчас можем поднять вопрос о применении истории.

История философии, как нам представляется, должна играть роль, во многом аналогичную роли коллажа в живописи. История философии является воспроизведением самой философии» [4, с. 12]. **Стиль Ницше, по мнению Делёза, деконструирует границу между философией и историей философии.** Ницше упраздняет дихотомию «первичного» и «вторичного» авторства, которую Поль де Ман («Слепота и прозрение») и Гарольд Блум («Страх влияния») считают основанием любого «критического дискурса», в том числе – историко-философского. Важной составляющей этого стиля становится «опыт самокритики» (а часто – и «опыт самовосхваления»). Речь идет об автореферентности ницшеанского письма, в котором Ницше выступает не только в качестве автора, но и в качестве собственного читателя и комментатора – достаточно вспомнить названия глав «Ессе Ното»: «Почему я так мудр», «Почему я так умен», «Почему я пишу такие хорошие книги». Именно поэтому его работы становятся настоящим вызовом для историко-философского дискурса, в котором жесткое разделение на «первичное» и «вторичное» письмо позволяет определить границы истории философии как таковой и отделить «философа» от «доксографа».

Вот, что пишет Фредерик Коплстон о проблемах историко-философского комментария текстов Ницше: «<...> метод письма Ницше частично ответственен за возможность различных истолкований <...> комментатор получает возможность изобразить Ницше или поклонником войны, или чуть ли не пацифистом. Все, что требуется для этого, – умело подобрать тексты» [6, с. 466]. Можно сказать, что «ницшеанство» не существует в качестве позитивного дискурса, но в совокупности противоречивых мнений различных «гетеронимов». Для Коплстона очевидно, что, в виду особой организации сочинений Ницше, его не ангажированная репрезентация просто невозможна.

«История философии является воспроизведением самой философии» – в этой фразе изложен основной мотив историко-философской модели Делёза: он прямо заявляет о том, что современная история философии невозможна в ситуации «повторения». Прежде всего, это связано с драматическим («антидискурсивным») стилем Ницше, который противостоит историко-философскому «рецензированию»/«реферированию». Согласно Делёзу, ситуацию историко-философского «повторения» следует пересмотреть в ключе ницшеанского Возвращения. Однако лишь в том случае, если рассматривать идею Вечного Возвращения не только в качестве концепта, но и в качестве прагматического руководства по структурированию и стилизации философского сочинения.

Известный делёзовед Грэг Ламберт считает, что Жиль Делёз выводит из работ Ницше ключевой вопрос философской практики – вопрос «о пользе и вреде письма для жизни» [9, с. 135]. Наиболее подробно он разворачивается в серии эссе «Критика и клиника» (1997) – в работе, которая специально посвящена отношениям литературы и философии, стиля и письма. Подспудно этот же вопрос затрагивается в «Различии и повторении», а также – в «Логике смысла». Речь идет о переложении диалектики «болезни и выздоровления» (а также связки «акция/реакция») в поле философского творчества и отношения Автор-Читатель. По мнению Ламберта, максимой литературного творчества в делёзианской перспективе становится **письмо из «точки внеаходимости»** (“from a point outside” [9, с. 136]). «Принцип внеаходимости автора» – термин, который в обиход литературоведения вводит Михаил Бахтин. Итак, на каком основании Ламберт соотносит историко-философскую методологию Делёза с концепцией литературного творчества Михаила Бахтина и с ницшеанством единовременно?

Бахтинский «принцип внеаходимости» с равным успехом может оказаться ницшеанским. Об этом пишет Георгий Косиков: «<...> бахтинское “социально-идеологическое общение” заставляет вспомнить о ницшеанском “перспективизме” – множестве “центров силы”, ведущих войну на взаимное уничтожение <...> [Внеаходимость] М. М. Бахтин связывает с позицией “романного автора”, прообраз которого видит в архетипических фигурах “дурака”, “плута” и “шута”. “Непонимающая глупость” первого, “веселый обман” второго и “пародийная издевка” третьего – вот три исконных средства встать в позу “внеаходимости”» [7, с. 13]. Таким образом, «принцип внеаходимости» отсылает не только к теории литературы, но и к истории философии, поскольку, по мнению Косикова, впервые появляется у Ницше в качестве практики по деконструкции идеологем поля философии. Как мы помним, принцип «авторской внеаходимости» связан с конкретными романистскими техниками, которые позволяют

автору/писателю избежать объективации со стороны агентов поля литературы («критика» и «читателя») [* 1]. В этой перспективе «принцип венаходимости» становится своеобразным «литературным бунтом», в котором писатель слагает с себя *авторские*/властные полномочия в отношении собственного произведения. Эта эмансипация художественного произведения, наиболее очевидная в «диалогизме» Достоевского, деконструирует самый главный идеологический принцип, по которому произведения сохраняют свою диспозицию в поле литературы, а именно – «*принцип актуальности*». В результате мы имеем дело с некоторыми «вневременными» произведениями, которые не подчиняются критическому маркированию, фундированному оппозицией «классики/современники». Если верить Гарольду Блуму, примеров «вненаходимости» в истории литературы очень мало – речь идет об авторах, добившихся известности, и, вместе с тем, избежавших «канонизации». В качестве примера Блум приводит «нечитабельность Ницше» [2, с. 522], которая становится настоящей проблемой для «принципа актуальности», царящего в поле «вторичного письма» (или же – т.н. «критической литературы»). «Від Ніцше тепер залишилось хіба три дискусійні есе у книзі «Про генеалогію моралі <...>, тим часом як його рапсодичний прозовий твір «Так казав Заратустра» на сьогодні взагалі став *нечитабельним*. Ніцше залишається найперше сукупністю афоризмів, що тим краще для нього» [2, с. 522].

Ясно, что речь идет не только о маргинальном статусе произведений, добиться которого удалось не одному только Ницше. Маргинальность его произведений совершенно особого рода, и на это обращает наше внимание Блум – «неклассичность» («нечитабельность») Ницше непосредственно связана с отсутствием историко-философских референций. При внимательном рассмотрении его произведений мы действительно обнаруживаем практически полное отсутствие «дискуссионности»; и те «ниспровержения», которые во множестве заявлены в сочинениях Ницше, не имеют адресата в качестве историко-философских персоналий. Игорь Карцев в своей работе «Жиль Делёз. Введение в постмодернизм» обращает внимание на тот факт, что, пытаясь поместить Ницше в общий историко-философский контекст, Делёз необходимым образом прибегает к «методу имажинации», устанавливая отношения преэминентности для его работ. Именно так появляются конструкты типа «Спиноза-Ницше» и «Ницше против Гегеля»: «<...> невнимательный комментатор может сделать идеальным врагом Ницше Сократа <...> В действительности, говорит Делёз, концептуальный персонаж Сократа частично направлен против Гегеля» [5, с. 132]. Делёзу приходится буквально «додумывать» историко-философский контекст для сочинений Ницше.

Согласно Блуму, позиция автора в поле «вторичного письма» обозначается благодаря перераспределению властных полномочий, в котором писатель вовлекается в отношения «господства и рабства» через необходимое использование цитат и ссылок. Так очерчивается горизонт «влияния», из которого писатель заимствует «символический капитал» и тем самым сообщает своему произведению т. н. «актуальность». В случае с Ницше мы можем обнаружить его диспозицию в поле филологии и теории искусства: «Рождение трагедии», «Филология будущего» и «Казус Вагнер» в той степени дискуссионны и «читабельны», в которой отсылают к реальным персонам. Ницше-филолог находится в центре полемики Ричля и Вилламовица, а Ницше-музыкант дискутирует с Вагнером – и в том, и в другом случае его работы подчиняются идеологическому маркированию, они актуализируются за счет «влияния» со стороны реальных филологов и художников. Но в том, что касается философской ангажированности, крайне трудно определить причастность Ницше к тем или иным философским проектам – читателю остается только «вообразить» как «противников» Ницше, так и его «учителей». Таким образом, историко-философский контекст превращается в поле действия «воображаемых концептуальных персонажей», к созданию которых читателя побуждают правила поля, требующие установить актуальность/контекстуальность философского произведения.

Делёз обращает внимание на то, что в своем методе Ницше, как и Кант, руководствуется своеобразным императивом: «Вечное возвращение говорит себе: чего бы ты ни желал, желай этого так, чтобы желать также его вечного возвращения. Здесь есть “формализм”, который разбивает Канта на его же территории, испытание, которое заходит еще дальше, как бы превращая само повторение в единственную форму закона по ту сторону морали вместо того, чтобы отнести его к некоему предполагаемому нравственному закону» [4, с. 20]. Делёзу, безусловно, импонирует то, что проект Ницше в своей

амбициозности заходит гораздо дальше пресловутого «снятия» идей и концептов, и за этим он скрывает свое собственное неприятие гегельянской диалектики [* 2]. Поскольку всякое «снятие» так или иначе подразумевает приятие автором своей диспозиции в пространстве мировой философии («истории философии») – начинается процесс взаимоснятия философских концептов, в котором уже невозможно «вечное возвращение *того же самого*». Речь идет о постоянном переименовании, пересказывании и редакции оригинального текста, а любое повторение табуируется правилами поля и безжалостно маркируется как плагиат. [* 3].

Собственно, именно эту тонкую грань, которая разделяет *плагиат* и *соавторство*, и берется исследовать Делёз в «Различии и повторении». И, несмотря на то, что в своей работе он часто вторгается в область психоанализа, литературы и теории искусства, все же ключевым вопросом для него остается отношение «повторения» и «различия» в поле истории философии *после* Фридриха Ницше.

После открытий формализма и экспериментов Марселя Дюшана в области искусства становится очевидным, что деятельность в поле культурного производства не может быть сведена к оппозиции «различие/повторение», а фигура автора, соответственно – к субъекту различения. Понятно, что даже «копия» может с очевидным успехом утвердиться в качестве произведения искусства. Именно феномен «оригинальной копии», возникший в искусстве второй половины 20-го века (в частности – в серийном творчестве Энди Уорхола) позволяет говорить о существовании практики «перформативного чтения», в котором авторское различие происходит прямо из практики повторения/возвращения к некоему оригиналу. Речь идет о переозначивании фигуры автора в качестве «субъекта повторения». В поле искусства такой пересмотр уже состоялся, и в связи с этим в современном искусстве упраздняется принцип «актуальности и новизны» [* 4]. Однако, открытие *различающей способности повторения*, по мнению Делёза, так и не состоялось в историко-философском дискурсе: «<...> речь идет о том, чтобы действовать, превратить повторение как таковое в новизну, то есть свободу и задачу свободы. У Ницше: освободить волю от всего, что ее сковывает, сделав из повторения сам объект воли» [4, с. 18].

Итак, согласно Делёзу, основной пафос всей ницшеанской мысли в том, чтобы переоценить значение акта/действия в поле истории философии. При этом следует помнить о том, что правила этого дискурса выстраиваются вокруг фигуры автора как *субъекта различения*. Именно поэтому в работах, посвященных анализу поля философии и литературы, Гарольд Блум разрабатывает концепт «страха влияния». Согласно Блуму, само вовлечение в поле связано с заимствованием символического капитала «отца», и любое творчество как деятельность по созданию оригинального произведения, превращается в деконструкцию канона (философского или литературного), в котором агент поля пытается скрыть стигмы влияния. В этом смысле, история письма репрезентирует нам борьбу «ученика» и «учителя», часто – неявную и пересеченную целыми столетиями [* 5].

Выводы. В сочинениях Ницше Делёз обнаруживает ряд приемов, направленных на деконструкцию традиционного историко-философского дискурса: (1) дискредитация «вторичного письма», (2) деконструкция историко-философской актуальности, (3) открытие «утверждающего повторения». По мнению Грэга Ламберта, это пристальное изучение стиля Ницше позволяет Делёзу основать собственный проект истории философии, действующий по схожим принципам. Это проект «нефилософии» Жилия Делёза [* 6], в котором упраздняется различие между реальными историко-философскими персонами и концептуальными персонажами. В связи с этим и утверждается т. н. «метод драматизации» Жилия Делёза – как попытка задействовать концептуальных персонажей в историко-философском произведении.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Ср. Михаил Бахтин о «принципе вненаходимости»: «Божественность художника – в его приобщенности вненаходимости высшей. Но эта вненаходимость событию жизни других людей и миру этой жизни есть, конечно, особый и оправданный вид причастности событию бытия. Найти существенный подход к жизни извне – вот задача художника. Этим художник и искусство вообще создают совершенно новое видение мира, образ мира, реальность смертной плоти мира, которую ни одна из других культурно-творческих активностей не знает» [1, с. 165].

* 2. Подробнее о том, как Делез использует Ницше в качестве союзника в своей критике диалектики см. работу Игоря Карцева «Делез: введение в постмодернизм», гл. «Дизъюнктивный синтез и философское поле битвы: Делез и Ницше против Гегеля» [5, с. 128-140].

* 3. Не случайно, рядом с рассуждениями об «императиве Ницше» на страницах «Различия и повторения» появляется упоминание о рассказе Борхеса «Пьер Менар, автор “Дон Кихота”». «[Борхес] идет дальше, рассматривая реальную книгу, например «Дон Кихота», как воображаемую, воспроизведенную воображаемым автором, Пьером Менаром, рассматриваемым, в свою очередь, в качестве реального <...> Текст Сервантеса и текст Менара словесно идентичны, однако второй бесконечно более богат» [4, с. 12]. Несмотря на иронию Борхеса, здесь очевидно возникает болезненный вопрос «Как писать после Сервантеса?». Простым решением выступило бы банальное переписывание текста с перенесением творческого акта писателя в область коннотативного (подразумеваемого) – *несловесного* творчества. Однако поле литературы восстает против «менаризма» (возвращения как повторения того же самого), и единственным способом удовлетворить свою страсть к повторению для Борхеса становится перенести акт повторения в область воображаемого (именно поэтому ему так «великолепно удаются пересказы воображаемых книг» [4, с. 12]).

* 4. Подробнее об отсутствии актуальности и «мейнстрима» в современном искусстве см. интервью Бориса Гройса «Ничего “актуального” в современном мире больше нет» [3].

* 5. Так, по мнению Блума, фигурой отца для Зигмунда Фрейда выступил Уильям Шекспир: «Фрейд має жадливі захисні комплекси <...> Фрейдівський літературний аналіз творів Шекспіра – це просто божественна вигадка; більш адекватним був би шекспірівський аналіз Фрейда, хоч він і може народитися лише після того, як Фрейд лишиться просто автором вже по смерті психоаналізу» [2, с. 432].

* 6. Именно так Ламберт обозначает методологию Делеза. Здесь он опирается на высказывание из «Переговоров» (1990), в котором Делез обращает внимание на трансдискурсивный статус современной философии: «<...> философия глубоко и позитивно связана с не-философией: она прямо обращена к не-философам» [8, с. 3].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности / М. М. Бахтин // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979/ – С. 7-181.
2. Блум Г. Західний канон / Гарольд Блум; [пер. з англ. під загальною редакцією Р. Семківа]. – Київ: Факт, 2007. – 717 с.
3. Гройс Б. Ничего «актуального» в современном мире больше нет: [электронный ресурс] / Борис Гройс. – Режим доступа: <http://bottega-magazine.com/person/read/825/>.
4. Делёз Ж. Различие и повторение / Жиль Делёз; [пер. с фр. Н. Маньковской, Э. Юровской]. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
5. Карцев И. Жиль Делез: введение в постмодернизм / Игорь Карцев. – М.: Огни, 2005. – 230 с.
6. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Фредерик Коплстон; [пер. с англ., вступ. ст. и примеч. д. ф. н. В. В. Васильева]. – М.: Республика, 2004. – 542 с.
7. Косиков Г. К. От «внезаходимости» к «бунту» / Г. К. Косиков // Диалог. Карнавал. Хронотоп. – Витебск, 1997. – № 1 (18). – С. 8-20.
8. Lambert G. The Non-Philosophy of Gilles Deleuze / Gregg Lambert. – London and New York: Continuum International Publishing Group, 2002. – 182 p.
9. Lambert G. On the Uses and Abuses of Literature for Life: Introduction to the Literary Clinic / Gregg Lambert // Deleuze and Literature / [edited by Ian Buchanan and John Marks]. – Edinburgh University Press, 2000. – p.p. 135-167.

УДК 122/129

Семикозов Г. Е.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ДИАЛЕКТИКА ТОТАЛЬНОСТИ КАПИТАЛИЗМА Ф. ДЖЕЙМИСОНА

В статье рассматривается специфика диалектики тотальности капитализма Ф. Джеймисона. Анализируются методологические особенности философии Джеймисона; в этом отношении выявляются основополагающие черты самого капитализма как самореволюционирующей системы; проясняется джеймисоновское понимание диалектической формы и диалектического отношения между экономикой и культурой, утопическими моделями и утопическими импульсами, социализмом и коммунизмом.

Ключевые слова: Ф. Джеймисон, репрезентация, диалектика, постмодернизм, марксизм, тотальность капитализма.

У статті розглядається специфіка діалектики тотальності капіталізму Ф. Джеймисона. Аналізуються методологічні особливості філософії Джеймисона; в цьому відношенні виявляються основоположні риси самого капіталізму як системи, що революціонує себе; прояснюється джеймисонівське розуміння діалектичної форми та діалектичних відносин між економікою та культурою, утопічними моделями та утопічними імпульсами, соціалізмом та комунізмом.

Ключові слова: Ф. Джеймисон, репрезентація, діалектика, постмодернізм, марксизм, тотальність капіталізму.

This article regards the specifics of the F. Jameson's dialectic of capitalism totality. Methodological features of philosophy of Jameson; basic lines of the capitalism as self-revolutionized system in this respect come to understanding; clears up Jameson's understanding of the dialectical form and the dialectic relation between economy and culture, utopian models and utopian impulses, a socialism and communism.

Keywords: F. Jameson, representation, dialectic, postmodernism, Marxism, Totality of Capitalism.

«Фредерик Джеймисон – живое свидетельство, что в теории случаются чудеса, что то, что казалось невозможным, может быть совершено, а именно: соединение марксизма с наивысшими взлетами французского структурализма и психоанализа. Это достижение делает его одним из немногих мыслителей, кто действительно сегодня важен»
С. Жижек

В последнее время разнородная критика марксистского диалектического подхода к изучению проблем социального как целого во множестве его проявлений (в особенности в экономической, политической, культурной сферах) привела к едва ли не повсеместному отказу от последнего. При этом, односторонне акцентируя автономность отдельных сторон общественной жизни (вследствие недialeктического понимания формы как нейтральной ограниченности определенного содержания), фактически – постулируется разрыв между ними. В этой связи, вполне понятен тот огромный резонанс в современном гуманитарном дискурсе, который вызывает грандиозный проект «Поэтики социальных форм» выдающегося американского философа Фредерика Джеймисона, взявшегося посредством диалектического метода представить общую историю эстетических форм в единстве с историей социально-экономических формаций. Именно это вызывает живой интерес к персоне американского мыслителя – до него никто не брал на себя ответственность за столь масштабную актуализацию фундаментальных принципов марксизма, которые – наряду с постмодерными методами интерпретации различных культурных форм и явлений – применялись бы для репрезентации современной социальной тотальности поздней стадии капитализма, с учетом ее исторического развития и в тандеме с историей развития различных культурных форм. Репрезентировать же такой уникальный и крайне противоречивый феномен, как самореволюционирующий капитализм, призвана диалектика, которая, как методология и сущностный атрибут марксистского мышления, по понятным причинам отвергается буржуазными мыслителями самых различных убеждений и самой различной величины.

Итак, *цель* данной статьи – проанализировать специфику проекта диалектики Ф. Джеймисона в контексте тотализации позднего капитализма с акцентом на выявлении им взаимосвязи социально-экономической и культурно-политической сфер.

Ф. Джеймисон как ведущий теоретик современности

«Трудно даже представить себе ученого подобной широты взглядов и объема исследований в настоящее время или в недавнем прошлом», – говорит о Ф. Джеймисоне Сара Дэниус (Sara Danius), профессор эстетики Стокгольмского университета, в своей статье, приуроченной к вручению премии Хольберг Прайз американскому мыслителю [см.: 7].

Что действительно существенно отличает Джеймисона от других современных теоретиков, так это попытка построения целостной, всесторонней и открытой системы позднего капитализма в его (пост)модерной логике на основании применения марксистской методологии: «На протяжении своей долгой научной карьеры Джеймисон ставил своей задачей разработку теоретических оснований, способствующих отображению отношений между эстетическими формами и социальным контекстом. В то же время, Джеймисон сделал больше, чем любой современный мыслитель, чтобы пересмотреть и возобновить традицию марксистской теории культуры» [там же].

Таким образом, Джеймисон как один из наиболее важных теоретиков культуры относится к тем мыслителям, кто сегодня реально определяет характер и направленность научных дискуссий в отношении осмысления и анализа современности. Современность эта, по его мнению, есть действительность прежде всего позднего, или глобального, капитализма. Культурной логикой развития позднего капитализма выступает постмодернизм, что достаточно подробно исследовал американский мыслитель в своей книге «Постмодернизм или Логика культуры позднего капитализма» (1991), в этом «первом томе» упомянутого проекта «Поэтика социальных форм» [* 1].

Стиль письма Джеймисона

В качестве предваряющих основное содержание статьи замечаний кратко отметим вначале стилистическую особенность письма американского мыслителя, поскольку она вызывает противоречивые оценки критиков.

Например, Д. Келлнер называет стиль письма Джеймисона «сложным», а Т. Иглтон читает его книги вместо поэзии или прозы [18, р. 5]. Сам же Джеймисон в предисловии к «Марксизму и форме» (1972), как бы упреждая критику в свой адрес, оправдывает сложный стиль Т. Адорно, тем самым защищая и свой собственный сложный стиль письма.

По мнению американского мыслителя, сложный стиль письма сегодня – это радикальный поступок. Он подразумевает для читателя (как и для самого автора) трудность как удовольствие, получаемое от усилия над собой и привлечения собственного мышления, в отличие от «скольжения по тексту» подобно «соломинке, захваченной потоком вещей» [18, р. 6-7].

Адам Робертс в своей книге о Джеймисоне, во вводной главе под названием «Почему Джеймисон?» [18, р. 1-12] отмечает, что мы в этом ключе могли бы представить Джеймисона двойкой. С одной стороны – как самостоятельного «ремесленника», «особенный индивидуальный стиль которого имеет свои острые углы, которые отражают его собственную трудовую деятельность в пределах этого стиля. Он находится в оппозиции к массовому производству, при котором источником письма является машина, письма, которое лишено грубых черт, но которому не хватает человечности» [18, р. 7]. С другой стороны, мы могли бы мыслить о Джеймисоне как об академическом мыслителе, который вписан в общую систему производства (текстов и знания) и который получает достаточно большую плату за свои лекции. Кажется, его тексты предназначены прежде всего для студентов, которые платят за образование, и стилистические трудности его письма могут быть поняты только ими, а огромному по своей численности «грубому» рабочему классу доступ к этим знаниям остается закрытым [ib.].

Однако это противоречие, по мысли Робертса, разрешается посредством того, что Джеймисон позиционирует читателя в *действии*, и при этом сам способ структурирования

предложения способствует этому. Так, выдвигаемый тезис получает свое раскрытие благодаря дополнительным пояснительным и придаточным предложениям, которые раскрывают контекст основного тезиса и которые позволяют читателю если и не сразу, то постепенно вникнуть в основной ход мысли.

Робертс называет это умение Джеймисона «эффектом заставить читателя думать дважды», прежде чем определить конкретный предмет. Вместе с тем – «это центральный элемент критики Джеймисона в том отношении, что внимательный *читатель должен уделять столько же внимания форме литературных текстов, сколько и их содержанию*» [18, р. 10]. В этом смысле письмо Джеймисона не является прозрачным окном, через которое мы можем усматривать открывающийся нам смысл его произведения, но выступает лишь частью пути производства смысла, вложенного во множество различных текстов [ib.]. Таким образом, движение его мысли предполагает возможность для читателя мыслить вместе с автором.

Джеймисон оказывается мыслителем, который не останавливается – как это происходит с некоторыми философами – ни на формальных манифестациях важности применения диалектического подхода к изучению явлений действительности, ни на «разоблачении идеологии» – как единственной цели (негативной/де-конструктивной) диалектики, но являет собою «живой» пример диалектического мышления в действии.

Постмодернизм и/или марксизм?

Когда Джеймисон указывает на разрыв между западными «новыми левыми» и «левыми» диссидентами Восточной Европы (одни желают говорить с точки зрения культуры и коммодификации, вторые – в терминах власти и угнетения, и при этом утверждается несводимость одного дискурса к другому в этой всеобщей борьбе за дискурсивные правила), то он апеллирует к традиции постмодерного анализа (то есть теоретизируется несводимость множества нарративов). Однако с другой стороны он настаивает на том, что марксизм является определенным универсальным языком, который позволяет нам разместить в своем поле другие локальные нарративизации/интерпретации – и в этом смысле он является традиционным марксистским герменевтом [см.: 19, р. 112-113]. При такой дилеммной постановке вопроса о принадлежности Джеймисона то ли к постмодернизму, то ли к марксизму мы рискуем оказаться в опасности непонимания, поскольку поляризация одной стороны анализа может привести к нивелированию значения и даже отрицанию второй.

«Спасти» Джеймисона из этой затруднительной ситуации С. Жижек предлагает таким образом, чтобы марксизм «понимать не в качестве всеобъемлющего горизонта интерпретации, но в качестве матрицы, которая позволяет объяснить множественность повествований и/или интерпретаций» [ib., р. 113]. Тем самым различные постмодерные формы интерпретации культурных явлений принимаются как частные методы, каждый из которых работает в поле и терминах конкретной культуры, а марксистский подход стремится обеспечить диалектическое единство этих подходов, указывая на социально-экономический базис, который является ключом к пониманию структурирующих отношений между экономикой, политикой и культурой.

Спор о (пост)модерне

Принцип «Всегда историзируй!» если и не явно, то косвенно просвечивается во всех работах Джеймисона. Так и в «Сингулярном модерне» (2002) одним из принципов историзации, или «сингулярного модерна» как метода понимания исторического движения, переходов, разрывов и т.д., является положение о том, что «мы не можем не периодизировать», иначе говоря чтобы понять ту или иную историческую действительность мы вынуждены исходить из разделения истории на периоды [13, р. 94]. Имея это в виду, Бенджамин Кункль не удерживается от соблазна определить период, совпадающий с творческой работой Джеймисона как теоретика постмодерна [* 2]. Речь идет о периоде, который простирается приблизительно с 1983 года (когда Тэтчер и Рейган укрепляют свои позиции) по 2008 (когда неоконсервативные программы Тэтчер и Рейгана в виду самого большого экономического кризиса со времен Великой депрессии были отброшены) [17]. В это время господства неолиберальной идеологии дерегулирования, финансиализации, деморализации рабочего класса, краха коммунистических государств по всему миру и т.д. часто казалось легче указать на противоречия самого

марксизма, чем на более очевидные и известные противоречия капитализма. Однако фигура Джеймисона в этом смысле знаменовала собою ре-актуализацию марксизма, и, – со слов Б. Кункля, – благодаря такому новому прочтению его экономической теории, которая стала использоваться прежде всего как способ социо-культурного анализа [см.: 17]. В этом смысле Джеймисон оказался одним из самых «несвоевременных» американских мыслителей.

Более того, ему удалось лучше, чем кому-либо другому определить понятие «постмодернизма», в котором он стремился уловить историческую специфику нашего времени. Новаторство Джеймисона заключалось в установке, что для понимания постмодернизма как стиля, нужно понимать социальный контекст, в котором он появился [чит.: 11, р. 1-54].

Известно, что трудность теоретической репрезентации нашего настоящего Джеймисоном решается в рамках «спора о (пост)модерне». Существующее множество дискурсов одного и того же порядка не обнаруживает единого основания, на котором они могут быть поняты друг другом. Поэтому, ссылаясь на «конкретную всеобщность» Гегеля, Джеймисон говорит:

«Как же тогда идеологам «современности» в ее нынешнем смысле удастся отделить свой продукт, информационную революцию и глобализованную современность свободного рынка от отвратительной старой современности, избегая серьезных политических и экономических системных вопросов, которые понятие постсовременности делает неизбежными? Ответ прост: вы говорите об «иных» или «альтернативных» современностях. Эта формула теперь известна всем: это означает, что для каждого может существовать современность, отличная от стандартной или гегемонистской англосаксонской модели», и хоть таким образом мы и апеллируем к различным культурным современностям (латиноамериканской, индийской и пр.), «но при этом упускается другое фундаментальное значение современности, которая является современностью самого международного капитализма» [13, р. 12].

Жижек, в свою очередь, поддерживая данную мысль Джеймисона, отмечает, что «ошибочность умножения состоит в том, что оно освобождает всеобщее понятие современности от его антагонизма, от способа, которым оно включается в капиталистическую систему, сводя этот аспект просто к одному из его исторических подвидов», и, более того, «можно легко представить такое умножение современностей как форму фетишистского отрицания» [5, с. 51], связанную – продолжим мы – с шизофренизацией и фрагментацией сознания в серии постоянных «настоящих», при которой невозможно обнаружить подлинно Новое.

Отсюда и призыв Джеймисона к отказу от бесплодного «дискурса о модерне» [13, р. 32-38, 213-215], лишённого своего социального контекста и поэтому фактически ничего не дающего нам для познания социальной тотальности (позднего капитализма). Взамен предлагается проект «онтологии настоящего» и его основополагающий принцип – принцип «сингулярного модерна», понимаемый как универсальный и не идеологический троп, применимый к действительности текущего настоящего во всем ее разнообразии социальных, эстетических, политических и экономических форм.

Кроме того, отметим, что в «Постмодернизме» Джеймисон использует ту теоретическую модель, которую активно развивал в более ранних периодах своего творчества и к которой он обращается и в дальнейших своих работах, в том числе и в «Сингулярном модерне». Согласно этой модели, эволюцию современной культуры, начиная с XIX века, можно разделить на три этапа: реализм, модернизм и постмодернизм. А им, в свою очередь, соответствуют три этапа развития современного капитализма: классический, империалистический и глобальный (или поздний) капитализм. Это отмечает и С. Дэниус, утверждая, что джеймисоновская «теория современного искусства и культуры вписывается [им] в историко-материалистическое основание» [7]. Таким образом Джеймисоном и анализируется феномен постмодернизма как «логики культуры позднего капитализма», на чем мы здесь подробно останавливаться не станем.

«Поздний капитализм»

Коль скоро современную фазу развития капитализма Джеймисон называет «поздней», стоит кратко уточнить истоки и значение данного понятия.

Этот термин был введен Э. Манделем в 1972 г. в одноименном произведении: «Поздний капитализм». В его понимании «поздний» означает именно «последний». Однако, разумеется, данное понимание вряд ли могло быть воспринято аналогично и самим Джеймисоном, особенно в виду событий 1991 года, когда выходит его книга «Постмодернизм», и когда никто не мог всерьез признать, что капитализм находится на своем последнем издыхании.

И действительно, кажется, смысл здесь вот в чем. В послевоенные годы капиталом была осуществлена окончательная ликвидация докапиталистического сельского хозяйства в странах «третьего» мира и преодоление последних остатков феодальных отношений в Европе – в связи с тотальной коммерциализацией культуры и проникновением капиталистических отношений во все сферы жизни, прежде не капитализированные. И именно в этот момент человечество впервые вступило в фазу глобализированной капиталистической истории. Поздний капитализм в этом смысле является именно очередным рассветом, а не сумерками капитализма. И именно в этом и состоит коренное отличие понимания позднего капитализма Джеймисоном от понимания Манделя [см.: 13, pp. 145-160; 17 etc].

Проблема метода: о диалектике тотализации позднего капитализма

Как мы уже отмечали в пункте о стилистических особенностях письма Джеймисона, система, которую он выстраивает – система открытая, динамическая, диалектическая, это бесконечное движение мысли. Джеймисон, на необъятном эмпирическом материале, непрестанно проводит свои методологические принципы, уточняет их и развивает, в соответствии с новыми выводами и новыми поисками. Это касается как понятия постмодернизма, так и позднего капитализма, а вместе с ним – и сингулярного модерна, и утопии, и диалектики, и марксистской герменевтики в целом.

Проект онтологии настоящего Джеймисона – это диалектика разрывов и непрерывности, получающая свое выражение в концепте «сингулярного модерна», призванного парадоксальным образом соединить археологию прошлого с археологией будущего для выявления сущности настоящего. При этом археология прошлого пользуется тропом современности, или модерна, а археология будущего – принципом выявления «утопических импульсов». Диалектическое единство археологии прошлого и археологии будущего предоставляет нам реальную возможность адекватной репрезентации настоящего, поскольку учитывает проблему отношения экономики и культуры и развивает мысль, изложенную в «Постмодернизме», о том, что культура является логикой социально-экономических отношений, и в этом смысле они – экономика и культура – неразрывно связаны, или вписаны в общий контекст структурных отношений социальной тотальности.

Что же касается собственно «Археологий будущего» [9], то здесь проблема репрезентации раскрывается несколько иным образом – с точки зрения акцента на анализе «утопии» и «утопических импульсов». В чем же заключается специфика такого анализа?

Джеймисон выделяет два типа оппозиций: с одной стороны, это оппозиция между утопическими проектами и моделями и утопическими импульсами, с другой, между социализмом и коммунизмом.

Что здесь имеется в виду?

Во-первых, утопические модели и проекты – это реальные исторические попытки реализации утопий посредством революционной практики, а утопические импульсы – это «всегда существующее, часто подсознательное стремление к радикальным переменам, в той или иной мере присутствующее во всём – от культуры и повседневной жизни до официальных действий политиков и целеполагающей деятельности» [2]. Во-вторых, «утопические сочинения (равно как и революции) – в сущности явления политические» [* 3], а «утопический импульс наоборот имеет глубоко экономические корни, и всё в нём – от преобразования личных отношений до преобразования производственных отношений, системы собственности, самой жизни – есть попытка представить себя живущим в условиях иного способа производства, иначе говоря, другой экономической системы» [там же].

Таким образом, Джеймисон пытается показать, что на самом деле утопии помогают нам разобраться прежде всего в собственном настоящем, уяснить свою неспособность представить/репрезентировать будущее, качественно отличающееся от этого настоящего. Отсюда, утопия – «это радикальное нарушение нашего чувства истории, приводящее нас к мысли о полном и абсолютном разрыве с нашим собственным настоящим и с существующей системой» [там же].

Касательно второй оппозиции между экономикой и политикой, Джеймисон говорит следующее: «оппозиция между достижимой утопией утопистов и глубоким подсознательным абсолютным утопическим импульсом есть различие между социал-демократией и коммунизмом» [там же]. То есть коммунизм есть радикальный разрыв с настоящим, изменяющий его коренным образом, а социализм – это утопия капитализма о самом себе, о возможности идеальной системы, это политический процесс в рамках нашего настоящего, то есть в рамках самого капитализма.

Валентности диалектики

Ключевым же и основополагающим методом репрезентации социальной тотальности капитализма является *диалектический* метод.

Во вводной главе фундаментальной работы Ф. Джеймисона «Валентности диалектики» (2008) отмечается, что многие современные теоретики культуры, вроде М. Хардта и А. Негри, отрицают значение диалектики для критической теории и социальных исследований. Поэтому данная книга в некотором смысле является реакцией на подобные позиции.

Джеймисон диалектическому мышлению противопоставляет идеологию повседневной жизни, которая основана на позитивистских посылах, догматизме и эмпиризме. Однако он считает, что противоречие между диалектическим мышлением и не диалектическим мышлением само по себе диалектично, и сама попытка разрешить это противоречие обнажает влияние не-диалектического мышления [15, р. 3-16; 8, р. 163].

Джеймисон выделяет три валентности диалектики: это, во-первых, диалектика как философская система в марксизме, во-вторых – диалектика как неопределенный артикль «диалектика», и, в-третьих, диалектика как «диалектическое» [15, р. 3-74]. О первом значении диалектики можно сказать следующее. Если допустить, что марксизм оформляется в *систему*, например, сталинского типа, то господствующее понятие диалектики начинает противоречить самому себе. Поэтому Джеймисон здесь утверждает важность *теории* как вечной попытки переопределить язык мысли и упредить системное окостенение идеологий, которые с неизбежностью возникают в результате той или иной фиксированной терминологии. Последнему противостоит динамическое единство теории и практики – диалектическое движение, вписывающее временность в Ситуацию. Диалектическое мышление позволяет нам воспринять ситуацию возможного через невозможное (когда координаты, определяющие положение объекта здесь и сейчас, изменяются в практике, тем самым «сбрасывая» груз возможного и открывая путь невозможному); это практика приостановления тока устоявшихся понятий и открытия места для нового возможного. А это, в свою очередь, «задействует» язык утопии, о котором мы говорили выше [15, р. 3-74].

Во втором значении диалектика – это диалектика, находящаяся во множестве частных, или локальных, диалектик. Диалектика как «неопределенный артикль» означает, что ее применение или зарождение в определенном сознании носит всегда частный, единичный, конкретный характер. Такую диалектику стоит прежде всего воспринимать вне системного единства (которое остается всегда замкнутым), с тем, чтобы избежать идеологических предпосылок догматического мышления. Джеймисон утверждает, что любая позиция может стать отправной точкой диалектического мышления, которое начинает свое движение в виду встречи со своим отрицанием. Однако третья ступень такого мышления не является синтезом в вульгаризированном понимании диалектики как системы: в «грубом» формальном понимании, синтез предполагает некое единство между тезисом и анти-тезисом и является тем, что можно обозначить как нечто среднее между двумя противоположностями; однако здесь имеется в виду скорее *преодоление* существующей оппозиции, гегелевское *Aufhebung*, или «снятие» [8, р. 165]. Например, классовая борьба может быть устранена не путем выборов при господствующей

политической системе, но только лишь путем снятия «класса» и «классовых отношений» как таковых. Этот элемент диалектической логики показывает, как положительное или отрицательное состояние невозможности становится одной из возможностей.

Однако для нас здесь важно особо подчеркнуть третье значение диалектики. «Диалектическое» выступает как метод, позиционируемый, так сказать, «между» «негативной диалектикой» Т. Адорно и «диалектикой Абсолюта» С. Жижека.

Как отмечает М. Флисфидер, «согласно Джеймисону, «негативная диалектика» не отдельный вид диалектики, но часть парадокса, конечным следствием которого является то, что уже дальше ничего невозможно делать» [ib.]. Адорно опасается, что любые высказывания могут в конечном счете стать составной частью фиксированной и вневременной идеологии. Именно поэтому его диалектика занята прежде всего отрицанием, разоблачением идеологии, однако в то же самое время как бы исключает утверждение положительного его результата. В этом смысле негативная диалектика и деконструктивизм схожи.

Однако негативизму, парализующему всякую созидательную деятельность, Джеймисон противопоставляет «положительную диалектику» Жижека с ее возможностью Абсолюта. Эта диалектика отказывается от «грубой формулы» «тезис – анти-тезис – синтез», однако признает направленность этого движения: «1) глупый стереотип, или «явление»; 2) необходимая корректировка с учетом фундирующей его реальности, или «сущности»; 3) и, в завершение, возвращение к реальности явления; так что «истинным» в конечном итоге приходится считать явление» [ib.].

Таким образом, этот диалектический «уход и возврат», возврат к первичному восприятию, но уже с другой, качественно новой и осмысленной как единство противоположностей точки зрения есть тот метод, которому следует Джеймисон в своем представлении о диалектике. Конечно, в известном смысле здесь сохраняется напряжение между системой и методом, но для Джеймисона это нечто вроде единства теории и практики, возврат к тезису, но уже с учетом проделанной мыслительной работы. Иначе говоря, диалектика как процесс постижения текущего настоящего способна реструктурировать и пересматривать формулировки того комплекса проблем, которые изменяются вместе с ее – диалектики – объектом исследования – самим капитализмом.

О форме и формализме

Еще раз попробуем выразить мысль о том, чем *не является* диалектика и чем чреват формально-буржуазный подход к изучению явлений социального.

Прежде всего, необходимо подчеркнуть, что форма не имеет ничего общего с «формализмом», с буржуазной идеей о *нейтральной* форме, независимой от конкретного содержания. Жижек в различных своих работах о капиталистической субъективности отмечает, что абстрактное либеральное понятие формы как нейтральных рамок множества «нарративов» есть представление о том, что «не только литература, но и политика, религия и наука – все это различные рассказы, истории, которые мы говорим себе и о себе, и конечной целью этики, в этом смысле, является необходимость гарантировать нейтральное пространство, в котором это множество повествований может мирно сосуществовать, в котором все, от этнических до сексуальных меньшинств, будет иметь право и возможность рассказать свою историю» [19, p. 114].

В диалектическом же смысле форма не есть нейтральные границы конкретного содержания, но сам принцип конкретности, который придает определенную окраску на каждой ступени тотальности каждому ее элементу. Другими словами, «формализация строго соотносится с акцентом на Реальное антагонизма. С марксистской точки зрения, «классовая борьба» не последний горизонт смысла, последнее означаемое всех социальных явлений, но *формально-производящая матрица различных идеологических горизонтов понимания*» [ib.].

Таким образом, либеральная идеология (постмодернизм – в культуре), опирающаяся на концепт формы как нейтральных границ содержания, пытается вписать потенциально опасных субъектов в свою структуру отношений, обусловленных логикой и законами рынка; именно – деполитизировать их позиции, то есть превратить радикальных революционеров, реально угрожающих господствующему положению вещей, в тех, кто, наоборот, способствует легитимации власти имущего класса, его праву на угнетение и присвоение в частном порядке

общественного достояния, труда, коллективной собственности и т. д. Эти меры успешно проводятся благодаря политике «консенсуса», или «затирания конфликтов», которая апеллирует к якобы включенности всех и каждого в политический процесс, при котором благодаря выборам большинство может изменять условия своего существования в соответствии со своими требованиями и потребностями [* 4]. Создается видимость свободы, при которой «свободная конкуренция» переносится в сферу политического и заменяет собою специфически-политическое участие граждан на основе массовой демократии и избирательного процесса. О ситуации либеральной идеологии в условиях современного кризиса капитализма Жижек мыслит схожим с Джеймисоном образом: «Главная задача правящей идеологии в нынешнем глобальном кризисе состоит в том, чтобы навязать нарратив, который будет возлагать вину за него [кризис] не на глобальную капиталистическую систему как таковую, а на ее второстепенные случайные отклонения (слишком слабое правовое регулирование, коррупция крупных финансовых институтов и т. д.)» [4, с. 16]. Это можно выразить более коротко в известной идеологической фразе М. Тэтчер о «невозможности альтернативы» (капитализму).

Кроме того, по мнению Жижека, это можно представить и на примере французских политических теорий от Э. Балибара, Ж. Рансьера и А. Бадью до Э. Лакло и Ш. Муфф, которые направлены на «сведение сферы экономики (материального производства) к «онтической» сфере, лишенной «онтологического» основания» [19, р. 116]. Подобное сведение экономики к одной из сфер социального, или – более того, к политике, не учитывает специфики капиталистических отношений и утрачивает связь с реальной жизнью. Это, в свою очередь, не позволяет охватить/репрезентировать как характер настоящего момента, так и логику развития капитализма в целом (ведь именно с этим и связаны вопросы об актуальности диалектического подхода, предложенного Марксом).

Vorstellung u Darstellung

В немецкой философской традиции, начиная с Канта и заканчивая Гегелем, Марксом, Хайдеггером, проблема формы и репрезентации раскрывается посредством двух понятий: *Vorstellung* и *Darstellung* [* 5].

Если у Канта мы обнаруживаем разрыв между этими понятиями (отношение между *Darstellung* и *Vorstellung* есть отношение между непознаваемыми вещами-в-себе, бытием как оно есть, и субъективным представлением этих вещей в качестве «явлений»), то как у Гегеля, так и у Маркса *Vorstellung* и *Darstellung* являются двумя взаимодополняющими способами репрезентации [см.: 16].

Так, в «Восемнадцатом брюмера» Маркса, – отмечает Г. Спивак, – обнаруживаются два различных значения репрезентации: *Darstellung* (собственно представления) и *Vertretung* [*Vorstellung*] (представления в политическом смысле, т. е. представительства, «говорения от имени») [20, р. 278-279]. *Darstellung* касается «объективной» репрезентации формы, или матрицы, структурирующей действительность, а *Vorstellung* – «субъективной», текстуальной репрезентации специфики развития, движения, становления явлений, и в этом смысле она всегда несет отпечаток идеологии, определенного взгляда, позиции, репрезентации второго порядка.

Если после Лукача, Корша, Деррида, Жижека и Джеймисона со всей очевидностью и ответственностью можно заявить, что мы сейчас все еще живем его (Маркса) вопросами, то один из них – это фундаментальный вопрос о репрезентации, который, в свою очередь, тесно сплетен с вопросом о диалектике, и, как следствие, с проблемой соотношения субъекта и объекта, теории и практики, базиса и надстройки, мышления и бытия, экономики и политики, социал-демократии и коммунизма, свободы и необходимости. Сюда же вписывается и отношение различной буржуазной научной критики к марксизму. Именно в этом ключе мы и можем далее прояснить наш вопрос. Так, Джеймисон отмечает, что марксизм «можно опознать не по специфическим позициям (политическим, экономическим или философским), а по приверженности особому комплексу проблем, формулировки которых всегда меняются и подвергаются пересмотру и реструктурированию вместе со своим объектом исследования (самим капитализмом)» [3, с. 212]. Отсюда, Джеймисон (равно как и Жижек), ссылаясь на «Философию и марксизм» Корша, отмечает, во-первых, что *марксизм*, это не философия в

классическом смысле слова; это *теория*, диалектически связанная с реальным бытием и выводимая из практики жизни (теория изменяется вслед за изменениями своего объекта); во-вторых (еще одна важная мысль, выраженная Коршем и взятая на вооружение западными левыми) – сила марксистской диалектики в том и состоит, что она обладает как бы двумя взаимодополняемыми и взаимозменяющимися (в зависимости от ситуации) языками. В этом смысле исторический процесс может быть описан, с одной стороны, «объективно» – как развитие производительных сил, с другой – «субъективно» – в терминах классовой борьбы. Эти коды, или языки, «должны применяться по отдельности или вместе, в зависимости от условий каждой конкретной позиции» [см.: 12, р. 143]. Таким образом, акцентируется внимание как на системе/концептуализации (когда нам кажется, что мы полностью подчинены системе и неспособны ее преобразовать), так и на практике, в соответствии с которой изменяется эта система.

Исходя из этого, становится ясно, что репрезентацию Джеймисон рассматривает «в отношении к концептуализации, а также к идеологии (и как следствие – в отношении мышления и идеологии повествования)»; по его мнению, «часто используемый Марксом термин *Darstellung* следует понимать именно таким образом, а не только в риторическом или языковом/литературном смысле» [12, р. 6], то есть *Darstellung* необходимо понимать в качестве непосредственной взаимосвязи теории/концептуализации и практики/действительности текущего настоящего, что, в свою очередь, дополняет этот «строительный» процесс (*Darstellung*) анализом иных репрезентативных/идеологических построений (*Vorstellung*).

Никто никогда не мог охватить такую тотальность как тотальность капитализма, в лучшем случае – ограничивались лишь ее симптомами. «Это означает, – говорит Джеймисон в «Репрезентации Капитала», – что всякая попытка построить модель капитализма <...> будет смесью успехов и неудач: одни функции будут выдвигаться на передний план, другие – замалчиваться или даже искажаться» [12, р. 7]. Каждая репрезентация является частичной, и в то же самое время самостоятельно важной, но не исчерпывающей самой репрезентируемой тотальности. Данной несводимостью и несоизмеримостью характеризуется и диалектика, которая существует в этом смысле для координации несовместимых способов мышления, при этом не сводя их к тому, что Маркузе называет одномерностью. Так, если для социального класса существует множество определений (это социологическая идея, политическая концепция, историческая конъюнктура, популистский лозунг и так далее), то это значит, что выражение его в терминах одной из этих перспектив будет неудовлетворительным. Так, в этом смысле, социальный класс не может быть *определен*, но только лишь *представлен* в виде определенного параллакса, который, опять же, в качестве определенного угла зрения единит в «отсутствующем центре» набор несовместимых подходов [12, р. 8].

Однако в таком случае не означает ли это, что мы впадаем в ту же бесконечность «альтернатив» современностей, о которой говорили в разделе о сингулярном модерне, в бесконечность изобретений все новых и новых терминов для обозначения современности, в которой, на самом деле, не находится места подлинно Новому?

Вновь приходится обращаться к диалектике в отношении подлинно Нового – диалектика Старого и Нового предполагает обращение к Новому через «вечное», обнаруживаемое в Старом. То есть мы обращаемся к конкретному настоящему, конкретному историческому контексту, чтобы понять, скажем, Маркса, и в то же самое время пере-открываем его для нашей собственной современности – современности позднего капитализма. Или – еще раз возвращаясь к нашим размышлениям о сингулярном модерне, утопии и диалектике – мы применяем троп современности для выявления специфики конкретного настоящего, а также на основании анализа его утопических текстов и моделей выявляем утопические желания, которые показывают нам пределы мышления этого конкретного настоящего. И затем – обращаясь к нашей собственной действительности здесь и сейчас, таким же диалектическим путем, как бы приостанавливаясь и приподнимаясь над текущим настоящим, мы можем обнаружить то Новое, что характерно для нас, в отличие от того «вечного» в Старом, которое мы анализировали [* 6]. Таким образом, бессмыслие нагромождения несводимых «альтернатив» преодолевается посредством диалектического мышления.

Самореволюціонізація системи капіталізму і проблема репрезентації

Теперь рассмотрим проблему репрезентации в ключе анализа самого капитализма.

Неудивительно, что интерес к Марксу пробуждается и становится острой необходимостью во времена кризисов капитализма. Так обстоит дело и сейчас: за последние годы в мире вышло невероятное количество литературы, посвященной Марксу и в частности его «Капиталу». Одной из таких работ является книга Ф. Джеймисона – «Репрезентация Капитала» (2011), в которой автор анализирует «Капитал» Маркса, выявляя его глубинное содержание и актуальность для современности (глобального капитализма) [* 7].

В отношении все той же диалектики Старого и Нового, в более широком смысле – разрывов и периодов [13, p. 19-29 etc], можно ответить на вопрос, наиболее часто задаваемый сегодня: почему Маркс? Почему мы возвращаемся к Марксу, а именно – к капитализму XIX века и тексту «Капитала»? Кажется, если бы мысль Маркса оставалась действенной, то мы бы не нуждались в новом прочтении, но если это не так – то почему бы не изобретать новые понятия для нашей современности, а все знакомые лозунги первого тома «Капитала» оставить прошлому, которому и принадлежат все устаревшие научные результаты? Именно на эти вопросы Джеймисон во введении к «Репрезентации Капитала» отвечает, что в действительности «причина кроется в тождестве и различии между стадиями капитализма, каждая из которых остается верной сущности и структуре последнего (прибыли, накопления, расширения, эксплуатации наемного труда), хотя в то же самое время обременяется изменениями в культуре и быте, общественных институтах и человеческих отношениях» [12, p. 10]. Таким образом, капитализм нуждается в постоянном расширении своей системы, что сопровождается тенденцией к снижению нормы прибыли и кризисам, которые, в свою очередь, позволяют открыть новые рынки и новые возможности для экспансии капитала. Такой противоречивый процесс характерен для каждой стадии развития капитализма, хотя и с необходимостью учета исторической уникальности и неповторимости каждого момента. Кроме того, этот процесс должен быть представлен в «прото-повествовательной форме», в которой преобразование и перекодирование концептуальных проблем новым и потенциально более полным способом приводит к расширению самого объекта изучения: так, как только нам начинает казаться, что мы приблизились к раз-решению ряда взаимосвязанных проблем и парадоксов – тут же возникают новые и неожиданные, более широкие проблемы и парадоксы (именно этот уникальный «строительный» процесс Маркс называет *Darstellung*) [see: 12, p. 1-3]. Поэтому «не стоит удивляться тому, что Маркс сегодня остается неисчерпаемым, как и сам капитал, а также тому, что с каждой новой адаптацией или мутацией капитала его тексты и мысли резонируют таким образом, что открывают новые и свежие акценты, богатые новыми смыслами» [12, p. 1] [* 8-9].

Итак, главной формальной проблемой первого тома «Капитала» Джеймисон видит проблему репрезентации. И действительно – как составить или репрезентировать тотальность капитализма, если она состоит из множества точек зрения, частных исторических процессов, является не-эмпиричной как система взаимосвязей, «но при этом ещё и находится в движении, расширяясь и захватывая, – в движении тотализации, которая существенно важна для самого существования тотальности и составляет ключевой элемент самой ее специфической экономической природы»? [2]. А, кроме того, этой системе свойственна и «перманентная аварийность» – то есть «мы имеем дело с машиной, которая постоянно и неотвратимо ломается, и чтобы поддерживать своё существование вынуждена всё время восстанавливать себя путем собственного роста и расширения сферы своего контроля» [там же]. «Капитализм, таким образом, является тем, что называют “адской машиной”, “вечным двигателем” или “неестественным чудом”» [12, p. 142]. И если преодолеть все возникающие дилеммы репрезентации парадоксов капитализма призвана диалектика, то в этой связи можно сказать, что система капитализма может быть представлена как единство противоположностей системного расширения и сужения, открытия и закрытия. Иначе говоря, это диалектика *динамики* расширения (накопления, присвоения, империализма) и *динамики* гибели и необходимости (механизм кризиса; система не может не расширяться, если она застаивается – умирает, и поэтому она должна продолжать поглощать все на своем пути, дабы это все интериоризировать, все, что прежде являлось не капитализированным, внешним по отношению к капиталу) [s.: 12, p. 141-142].

Далее, перемещаясь к внутренним противоречиям капитала (между базисом и надстройкой), остановимся на проблеме отношений между экономикой, политикой и культурой, и отметим, что для настоящего марксизма нет никакой дополнительной связи между экономикой и политикой, нет мета-языка, который бы помогал нам понять, исходя из все той же нейтральной точки зрения, отношения политики и экономики как формальной двухуровневой структуры, и именно потому, что эти два уровня неразрывно связаны. «Политическая» классовая борьба происходит в экономических условиях, и в то же самое время область экономики является ключом, который позволяет нам декодировать политическую борьбу [s., expl.: 19, p. 117]. Иными словами, «классовая борьба» – это всеопределяющий фундаментальный социальный антагонизм, который, именно по этой причине, не может быть адекватно переведен в форму «демократического соревнования». Жижек, в упоминавшейся неоднократно статье о Джеймисоне, в отношении его понимания данной проблемы, пишет: «Конечной иллюзией демократии – и одновременно точкой, в которой ограниченность демократии становится непосредственно ощутимой – есть мнение о том, что социальной революции можно добиться безболезненно, «мирным путем», просто победой на выборах. Эта иллюзия формалистская в самом строгом смысле этого слова: она абстрагируется от конкретных рамок социальных отношений, в которых демократические формы работают» [19, p. 117-118], а именно тех, что демократия опирается на частную собственность, то есть является такой формой государственной власти, которая опирается на определенные производственные отношения.

Так, с точки зрения Джеймисона, «современные попытки так или иначе определить массовую демократию лишь отвлекают внимание от центральной проблемы – а именно проблемы природы и структуры капитализма как такового» [2].

В условиях нынешнего кризиса мы видим, что марксова критика буржуазного социализма, которую он, высмеивая, выразил в «Манифесте» в том, что «буржуа остается буржуа – в интересах рабочего класса», а роль пролетариата сводится к покорному сохранению своего рабского положения и отказу от революционной деятельности, подрывающей основы «лучшего из миров» – мира, в котором господствует буржуазия [см.: 6, с. 454], показывает, как на самом деле сегодня работает капиталистическая идеология. С одной стороны, речь идет об идеалах социал-демократии, которая сегодня, более откровенно, чем когда-либо прежде, утверждает возможность реформирования капитализма, или, иначе говоря, соглашается с убеждением, что ни одна другая система не возможна, и все, что нам остается – это уменьшение господствующей несправедливости и неравенства [* 10].

Наконец, в качестве последних замечаний в данном разделе, приведем слова Гайятри Спивак (которая задавалась вопросом «могут ли угнетенные говорить?»), отредактированные Д. Потемкиным и Д. Атлас в статье «Представляя угнетенных»: «Представляя (darstellen) угнетенных, нужно всегда осознавать невозможность находиться по ту сторону политизированности. Представлять (vertreten) можно либо угнетенных, либо угнетателей. Нейтральность же становится лишь воспроизводством их угнетенного положения» [1], и в этом смысле положение угнетенных, захваченных идеологией капитализма (что-де область политики нейтральна по отношению к области экономики – и наоборот, что «классовая борьба» лишь фикция, а представительная демократия – верх совершенной политической системы, при которой интересы рабочих репрезентируются и защищаются господствующим классом), пытаются *представить* и *изменить* такие мыслители, как Ф. Джеймисон.

Таковой в общем виде предстает перед нами диалектика тотальности капитализма Ф. Джеймисона.

Подводя *итог* нашим размышлениям, можем сказать, что в данной статье была предпринята попытка исследовать специфику джеймисоновского понимания диалектики как метода анализа и критики (позднего) капитализма. Было установлено, что, во-первых, саморевольюционирующаяся система капитализма может быть репрезентирована (как тотальность) только посредством диалектики; во-вторых, диалектика позволяет вскрыть динамическую структуру само-производящей матрицы капитала; в-третьих, логика капитализма четко прослеживается в культуре (постмодернизм) и идеологии (неолиберализм), в том числе на примере представительной демократии и современного финансового кризиса. Утопией демократии является социал-демократия, имеющая своим основанием

политически-косметические коррекции системы отношений капитализма. Реальной же альтернативой капитализму выступает коммунизм, содержательной характеристикой которого являются утопические импульсы, имеющие глубоко экономические корни.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Об этом замысле Джеймисон напоминает почти во всех своих работах: от «Political Unconscious» [14, p. 34] до «Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism» [11, xxii], «Singular modernity» [13, p. 1, preview], «Archaeologies of the Future» [9, p. 15] и «Hegel Variations» [10, p. 126].

Уже упоминавшаяся С. Дэниус в этом контексте отмечает следующее: «В настоящее время он [Джеймисон] работает над проектом, масштабы и амбиции которого, вероятно, не имеют аналогов нигде в западном мире. Называется он «Поэтикой социальных форм». В этом многотомном проекте Джеймисон желает представить общую историю эстетических форм, и в то же время стремится показать, как эта история может быть прочитана в тандеме с историей социально-экономических формаций. «Поэтика социальных форм» будет состоять как минимум из шести томов и нескольких дополнительных томов. Первые три тома уже появились: «Постмодернизм» (1991); «Сингулярный модерн: Очерк онтологии настоящего» (2002), и «Археологии будущего: Желание под названием Утопия и другие вымыслы наук» (2005)» [7].

* 2. Джеймисооновское понятие постмодернизма сначала появляется в лекциях, посвященных данной теме в 1982 году, а затем спустя два года – в статье для *New Left Review*, привлекая к себе больше внимания, чем многие исследования постмодернизма до и после [см., напр.: 17; F. Jameson. *Postmodernism, Or The Cultural Logic of Late Capitalism / New Left Review*. – 1984. – pp. 52-92].

* 3. Джеймисон утверждает, что «первый утопический жест у Томаса Мора — отмена денег (мысль, кстати, отнюдь не ему первому пришедшая в голову), был не экономическим жестом, а политическим, и был четко сформулирован как средство решения острых общественных проблем» [2].

* 4. «Одной из основных черт демократии является преобразование (политического) врага в противника, безусловного антагонизма в агонистическое соревнование: противник не представляет смертельную угрозу для власти, поскольку место власти изначально пусто, место, которое может (временно) заниматься различными агентами в свободной конкуренции», – отмечает Жижек, ссылаясь на Ш. Муфф [19, p. 114].

* 5. В своей книге «Пропать репрезентации» (2003) [16] Джордж Хартли показывает, что существенное различие репрезентации как *Darstellung* и репрезентации как *Vorstellung*, господствующее в немецкой традиции, упраздняется и не различается такими французскими мыслителями как Фуко и Делез, которые в обоих случаях используют французское понятие *representation*. Сам Хартли в данной книге изучает проблему репрезентации от Канта, Гегеля и Маркса до Фуко, Делеза, Альтюссера, Жижека и Джеймисона. Синонимами *Vorstellung* и *Darstellung* в английской языке для Хартли выступают понятия *presentation* и *representation*.

* 6. О диалектике Старого и Нового см., напр.: [13, p. 19-21 etc; 4, с. 4-6].

* 7. Так, «Можно даже утверждать, что с точки зрения структуры, конкретный капитализм последней четверти двадцатого века гораздо ближе к «абстрактной» модели «чистого» капитализма, чем это было для конкретного капитализма 1867 года, когда Маркс закончил первый Том «Капитала»» [E. Mandel, *Introduction to Capital*, p. 82.; цит по: 10].

* 8. «Когда мы имеем дело с действительно великим философом, нас должно интересовать не то, что этот философ все еще может сказать нам, что он значит для нас, а вопрос о том, как выйдем мы, наша современная ситуация, в его глазах, какой наша эпоха предстает в его мысли» [4, с. 5].

* 9. Кроме того, вопрос о формализации мысли и мыслителя стоит здесь предельно остро, и вот в каком смысле. Если 1 том «Капитала», к которому обращается Джеймисон как к подлинно марксовскому, является более поздней формализацией «Grundrisse», то эта формализация была осуществлена в виду определенных исторических событий (в «Grundrisse», десятью годами ранее «Капитала», Маркс утверждал, что социалистическая революция не может произойти до тех пор, пока превращение рабочей силы в товар не станет всеобщим, пока

мировой рынок не достигнет полноты, однако уже в «Капитале» эта мысль была скорректирована – в соответствии с конкретно-историческими событиями – назревала возможность мировой войны) и прежде всего самим Марксом. В то время как остальные тома, кроме первого, подготовлены к публикации не Марксом, а в редакциях Энгельса и Каутского. В этом смысле возникает угроза мистификации и измизации Маркса, то есть превращения его исследований в замкнутую систему с определенной устоявшейся терминологией под названием «маркс-изм» (в этом нередко упрекают Энгельса, и это то, о чем предупреждал Джеймисон в «Валентностях диалектики» по поводу диалектического мышления, и в «Репрезентации Капитала» – в отношении динамической системы самого капитализма).

* 10. Хотя в действительности само господство не является побочным продуктом этой системы – это и есть способ ее воспроизводства [12, р. 150]. Несправедливость и неравенство как отношения власти и экономики структурно вписаны в одну общую систему отношений, которые «никогда не могут быть реформированы». «В системе, в которой экономическое и политическое слились, тактика, вроде государственного регулирования, является просто языковым конструктом и идеологической риторикой, поскольку по определению их функции и цели направлены на улучшение работы этой системы. Аргумент в пользу регулирования является аргументом для более эффективного контроля над экономической системой, с тем, чтобы предупредить или предотвратить ее распад. Как Стэнли Ароновиц уже давно предположил, призвание социал-демократии состоит в том, чтобы сохранить общие интересы капитализма и свою общую функциональность» [12, pp. 148-149].

ЛИТЕРАТУРА

1. Атлас Д. Представляя угнетенных: [электронный ресурс] / Д. Атлас, Д. Потемкин. – ХЖ. – № 73/74. – август. – 2009. – Режим доступа: <http://xz.gif.ru/numbers/73-74/predstavlyaya-ugnet>.
2. Джеймисон Ф. Новое прочтение «Капитала». Взгляд из Утопии: [электронный ресурс] / Фредерик Джеймисон; [пер. с англ.]. – Режим доступа: <http://www.newleftreview.org/?page=fl;pdflang=ru>.
3. Джеймисон Ф. Реально существующий марксизм / Фредерик Джеймисон; [перевод с англ. по: Jameson F. Actually Existing Marxism / Fredric Jameson // Marxism beyond Marxism / [ed. by C. Casarino, R. E. Karl, S. Makdisi]. – New York: Routledge, 1996. – pp. 14-54] // Логос. – 2005. – № 3 (48). – С. 208-246.
4. Жижек С. Размышления в красном цвете / Славой Жижек; [пер. с англ.]. – М.: Европа, 2011. – 476 с.
5. Жижек С. Параллаксное видение. Устройство разрыва / Славой Жижек; [пер. с англ.]. – М.: Европа. – 2008. – 516 с.
6. Маркс К. Манифест коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.] // Маркс К. Сочинения: [2-е изд.]. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – Т. 4. – с. 419-459.
7. Danius S. About Fredric Jameson: [электронный ресурс] / Sara Danius. – Режим доступа: <http://www.holbergprisen.no/en/fredric-r-jameson/about-fredric-r-jameson.html>.
8. Flisfeder M. Conditions of Possibility / Mattew Flisfeder // Socialist Studies: the Journal of the Society for Socialist Studies. – Ryerson University & York University. – № 6 (1). – Spring. – 2010. – pp. 162-168.
9. Jameson F. Archaeologies of the Future / Fredric Jameson. – L.; N.-Y.: Verso Books, 2005. – 431 p.
10. Jameson F. Hegel Variations / Fredric Jameson. – L.; N.-Y.: Verso Books, 2010. – 136 p.
11. Jameson F. Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism / Fredric Jameson. – Durham, NC: Duke University Press, 1991. – 438 p.
12. Jameson F. Representing Capital / Fredric Jameson. – L.; N.-Y.: Verso Books, 2011. – 158 p.
13. Jameson F. Singular modernity / Fredric Jameson. – L.; N.-Y.: Verso Books, 2002. – 250 p.
14. Jameson F. Political Unconscious / Fredric Jameson. – L.; N.-Y.: Ithaca, 1981. – 320 p.
15. Jameson F. Valences of the Dialectic / Fredric Jameson. – L.; N.-Y.: Verso Books, 2009. – 625 p.
16. Hartley G. The Abyss of Representation: Marxism and the Postmodern Sublime / George Hartley. – Duke University Press, 2003. – 360 p.

17. Kunkl B. Into the big tent. Review of F. Jameson's «Valences of the dialectic»: [электронный ресурс] / B. Kunkl // London review of Books. – L. – Vol. 32, № 8. – 22 April 2010. – pp. 12-16. – Режим доступа: http://www.lrb.co.uk/v32/n08/benjamin-kunkel/into-the-big-tent?utm_source=newsletter&utm_medium=email&utm_campaign=3208.
18. Roberts A. Fredric Jameson / Adam Roberts. – L.; N.-Y.: Routledge critical thinkers, 2000. – 164 p.
19. Zizek S. F. Jameson as a Theorist of Revolutionary Philately / S. Zizek // Fredric Jameson: A Critical Reader / [ed. by Homer S., D. Kellner]. – Los Angeles: University of California, 2004. – pp. 112-124.
20. Spivak G. C. Can the Subaltern Speak? / G. Spivak // Marxism and the Interpretation of Culture / [ed. by Cary Nelson, Lawrence Grossberg]. – Chicago, 1988. – pp. 271-316.

УДК 1(091)

Шевченко М. А.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРИИ СОБЫТИЯ А.БАДЬЮ: ПРЕЛОМЛЕНИЕ В «GÉNÉRIQUE»

Проведен анализ особенностей новой систематики философии А. Бадью. На данном этапе исследования акцент ставится на прояснении ряда «внутренних противоречий», выявившихся в процессе трансформации данного философского проекта, что направлено на обнаружение перспективы и приоритетов дальнейшего исследования работ философа. Исследование соотношения онтологической (в рамках математической онтологии) и феноменологической (в рамках онто-логики) теории события позволяет прояснить вопрос изменения роли, значимости и контекста обращения А. Бадью к понятию «générique», которое рассматривается в качестве центрального предмета изучения, в ходе становления его философской системы.

Ключевые слова: онтологическая теория, феноменологическая теория, вечность, исключение, не-существование, диалектика, генерическое.

Проведено аналіз характерних рис нової систематики філософії А. Бадью. На даному етапі дослідження наголос робиться на проясненні ряду «внутрішніх протиріч», які виявились у процесі трансформацій даного філософського проекту, що спрямовано на виявлення перспективи і пріоритетів подальшого дослідження робіт філософа. Дослідження співвідношення онтологічної (в рамках математичної онтології) та феноменологічної (в рамках онто-логіки) теорії події дає можливість прояснити питання зміни ролі, значущості та контексту звернення А. Бадью до поняття «générique», що розглядається як центральний предмет вивчення, у ході становлення його філософської системи.

Ключові слова: онтологічна теорія, феноменологічна теорія, вічність, виключення, не-існування, діалектика, генеричне.

In the given article the analysis of characteristic features of a new way of systematization in philosophy of A. Badiou is carried out. At the given stage of investigation special attention is paid to a number of «internal contradictions» in transformations of this philosophical project, this is aimed at the definition of the further prospect and priorities of further research. The research of correlation between ontological (within the field of mathematical ontology) and phenomenological (within the field of onto-logics) gives the basis to clarify the question of role, significance and context of usage change of concept «générique», which is considered to be the core subject of research, in the course of becoming of his philosophical system.

Keywords: ontological theory, phenomenological theory, eternity, an exception, inexistence, dialectics, generic.

Один из ключевых вопросов, с которым сталкивается исследователь философии Алена Бадью, можно сформулировать следующим образом: как объяснить выход на периферию активного «словаря» философа понятия «générique» в «Логиках миров» на фоне той, безусловно, ключевой роли, которую оно играет в «Бытии и Событии»? «Générique», которое

філософ в першому томі визначає як категорію «емблематичною» для своєї думки, лише обмежено використовується в тому другому. Сам Бадью неодноразово звертає увагу на цей «факт» свого філософування, тим самим надає йому немаленький вагу і підкреслює вплив на подальшу долю проекту нової системи філософії: «Я не позабувся про те, щоб гарантувати континуальність між двома проектами в кожному з пунктів. Деякі онтологічні нагадування все ж зберігаються з тим, щоб гарантувати однорідність чистої теорії множин в двох книжках. Питання зв'язи і континуальності, однак, залишаються відкритими, а саме зв'язи «генерическої процедури» і «внутрі-світових наслідків існування несущого». Я залишаю їх для іншого часу і надаю іншим їх розв'язання»[5, с. 39].

Роботи, присвячені вивченню філософії Бадью, переважно концентруються на роз'ясненні значення окремих категорій «істина», «подія», «буття» в контексті того чи іншого з умов філософії (так, збірка «Праксис Алена Бадью» [14] представляє роботи ряду авторів, згруповані за даним принципом). Особливий інтерес, в контексті нашого дослідження представляє монографія А. Гібсона «Беккет і Бадью» [13] і А. Дж. Бартлета «Платон і Бадью» [11]. Автори даних робіт слідує вищезгаданому принципу вивчення: А. Гібсон, концентруючи увагу на розкритті змісту понять філософії Бадью в контексті поетического умови філософії; Бартлет, формулює свою задачу як дослідження «виховання істинами», і розкриває тему, звернувшись до політического прочитання Платона Аленом Бадью. В своїй роботі «Ален Бадью: Теорія життя» [12] Олівер Фелтхем ставить перед собою задачу проведення порівняльного аналізу окремих періодів становлення філософії Бадью (виділяючи період матеріалістическої епістемології, маоїстический період історическої діалектики, і останній, сучасний етап, етап філософії і її умови). Таким чином, він не розглядає динаміческі процеси взаємодії «Буття і Події» і «Логік світів», що представляється нам неправомірним. В той же час, пріоритетною для нашого дослідження представляється задача визначення власне внутрішньої динаміки його філософської системи розвитку, неотъемлемими «діючими особами» якої є категорії, на даний момент подібний підхід все ще не реалізований ні в одному з великих досліджень філософії А. Бадью.

Дослідження роботи філософа дозволяє зробити висновок, що кожне з вищезгаданих понять (наряду з багатьма іншими, їм сусідніми), повністю розкриває своє значення виключно в контексті системи. Навіть звернувшись до глоссаріїв, які прикладаються як до «Буття і Події», так і до «Логік світів», можна виявити цю тенденцію. Бадью не належить до тих авторів, які бачили концептуалізацію «яскравих» моментів філософування основною своєю задачею. Раніше ми вже задавалися питанням про роз'ясненні ходу трансформації поняття «*générique*» в філософії Алена Бадью, його ролі в створенні нової філософської системи (а саме значення для встановлення нових принципів філософської раціональності, розв'язання питання про зняття «швів» філософії, трансформації від «Буття і Події» до «Логік світів») [2; 3]. Однак, оптику погляду на вказаний питання суттєво змінюється в контексті останніх досліджень і спеціальних коментарів, які дає сам філософ в стосунку цій темі. В першу чергу, в силу необхідності як можна більш чітко позначити відкритість його власного проекту, який уже згадувався нами вище, його «принципальну» незавершеність. Сам Бадью зіштовбується в своїй роботі з проблемою, яка закладена в самому фундаменті його системи, з проблемою можливості події, в тому числі і події в філософії при умові вічності і всеобщності задач, яким вона призначена служити. В зв'язі з цим філософ підкреслює незмінну важливість теорії події, демонструє, що в її створенні з необхідністю потрібно перейти від онтологіческого до феноменологіческого етапу. «Те, що не завершено в моєй роботі, – це кореляція між цими двома, де під двома маються ввиду буття і подія. Теорія події в «Бутті і Події» не повністю тождественна теорії події в «Логіках світів», ітак, у нас є онтологіческа теорія події і феноменологіческа теорія події» [10]. В той же час він підкреслює, що поза незалежності від того, який аспект «події» буде

осмыслен, теория, как таковая и в целом, сохраняет свое единство, поскольку предмет изучения один.

Если в «Бытии и Событии» «*générique*» используется как рабочая категория, которая положена в теоретическое основание онтологии события и, следовательно, «онтологической схемы истины», то в «Логиках миров» обращение к «*générique*», производится в контексте прояснения того, какого рода связь устанавливается между двумя этапами проекта. Исследование «*générique*» рассматривается нами как необходимое условие проникновения в суть проекта Бадью как целостной, однако открытой системы, как инструмента, который должен быть использован. Для философа иное видение своей задачи едва ли представляется возможным. Незавершенность проекта, которую комментирует приведенная выше цитата, в таком случае, «прочитывается» как открытость, возможно даже как указание на тот «участок» системы, который видится её создателю как наиболее продуктивный для дальнейшей работы. Собственным ядром процесса построения новой философской системы для Бадью является прояснение соотношения между бытием как таковым и его пополнением события, в связи с чем лейтмотивом его мысли становится тема поиска критериев существования и, конкретнее, критериев возможности существования нового, принципиально отличающегося от установившегося порядка.

Итак, сам Бадью характеризует свой проект (начиная с выхода в свет «Бытия и События») как разделенный на два этапа, первый из которых он определяет как этап создания *онтологической теории события*, в то время как второй – как этап создания *феноменологической теории события*. Мы полагаем, что ключ к раскрытию принципов их взаимосвязи следует усматривать именно в понятии «*générique*» (в представлении о «генеричности» философии как таковой). Уже в «Бытии и Событии» содержится следующее свидетельство: «Мысль генерического подразумевает полное пересечение категорий бытия (множество, пустота, природа, бесконечность...) и события (сверх-единое, неразрешимое, вмешательство, верность...). Она преломляет понятия таким образом, что фактически невозможно дать общую картину» [4, с. 16]. Исследование вопроса о возможности возникновения события – не дань некоторой (мифологизированной) моде, но следование развитию одной из наиболее сильных традиций философии 20-ого века. Несмотря на то, что сам философ свидетельствует, что на данном этапе в его работе понятие «*générique*» уходит на «второй план» (в связи со смещением «центра тяжести» его системы), нельзя с полной уверенностью заявлять, что авторский интерес к «*générique*» исчерпывается «Бытием и Событием». И, пожалуй, наиболее веским тому подтверждением становится корректив к определению самой сути его философского начинания, которое дает Бадью во «Втором манифесте философии»: «Соответственно, задача больше не состоит в утверждении её [истины – М. Ш.] существования с использованием операций, которые стремятся снять «швы» с условий, но в изложении её сущности, в том ее виде, в котором она представлена в мире явлений с тем, чтобы отличить философию от её моральных подделок» [7, с. 68].

Обращаясь к положениям, сформулированным в двух «Манифестах» А. Бадью (роль которых вовсе не сводится к предоставлению комментариев к «Бытию и Событию» и «Логикам миров»), возможно если не определить, то, по меньшей мере, дополнительно прояснить особенности некоторых все еще не изученных вех развития проекта в целом. Особое внимание обращают на себя два «платоновских жеста». Первый из них становится основоположением направленности новой системы, второй же служит продолжением первого, сохраняя заданный изначально вектор. «Манифесты» утверждают цели проекта, в них Бадью вкладывает знание о возможностях применения того инструментария, который разрабатывает в основных работах, в том числе и относительно «*générique*». Его проект ориентирован не только на доказательство тех или иных свойств истин, но на использование знания о них. Рассмотрение проекта Бадью через призму «платоновских жестов» существенно облегчает понимание континуальной связи между онтологическим и феноменологическим этапами проекта.

На момент написания «Первого манифеста» философ видит утверждение «*платонизма множественности*» как основную задачу для своего проекта и, значит, собственной философии как таковой. Содержание утверждения Бадью может быть выражено следующим образом: для сохранения истины, помысленной посредством математической онтологии, необходимо заявить «единство множественности», необходимо заявить об истине как

производстве особого рода множественности. Отправной точкой, которая делает возможным данное утверждение, становится доказательство существования «генерических множеств» и разработка метода включения знания о их существовании в новую систему философствования. «Центральной является здесь категория генерической множественности. Она сможет основать платонизм множественного, позволив помыслить истину сразу и как множественный результат особой процедуры, и как дыру (или изъятие) в поле именуемого» [7, с. 80]. Таким образом, через посредство категории «*générique*» Бадью разрешает «конфликт» между «единством Истины» и «множественностью истин», тем самым утверждая особый, генерический, либо же «преломленный» в «*générique*» род Универсальности.

Во «Втором манифесте» философ заявляет о необходимости осуществления «второго платоновского жеста», который определяется как «коммунизм Идеи». При формулировке этого направляющего принципа философского действия Бадью более не обращается к «*générique*» непосредственно, однако, косвенно указывает на контекст его «негласного» функционирования. «Слова “Коммунизм” и “Коммунисты” должны быть взяты в родовом значении (смысле), который они имеют в ранних работах Маркса. По историческим причинам, это значение было, в большой мере, забыто в двадцатом веке прежде всего в силу того резонанса, который был придан миру в таких выражениях, как “Коммунистическая партия” или “Интернациональное коммунистическое течение”» [7, с. 155]. Как известно, русскоязычные переводы «Экономическо-философских рукописей 1844 года» представляют «*Gattungswesen*» Маркса как «родовую человечность», более того, иной перевод представляется невозможным, постольку поскольку «*Gattung*» определенно имеет значение «род» и прочитывается соответствующим образом Марксом, в то время как Бадью всё так же использует «*générique*» и не дает более детальных комментариев данного «виража» собственной мысли, который, казалось бы, «возвращает» его к работе «Теория субъекта» [8] 1982 года, ориентированной на ранние работы Маркса. Позиция автора проясняется лишь через представление содержания категории «Идея», которую он «располагает» на грани онтологического и феноменологического: «Именно эту точку неразличимости между конкретностью объекта и универсальностью мысли о нем Платон называет Идеей» [7, с. 107]. В свою очередь, представление о «неразличимости» в философии Бадью определенно берет начало в онтологическом прочтении «*générique*», однако, находит продолжение в феноменологии автора: «“Первый Манифест”, в том, что касается истин, опирается на сепаратистское представление о бытии; второй – на интегрирующее (интегративное) представление о действии. За онтологией истинной универсальности следует прагматика ее становления» [7, с. 127].

Во «Втором манифесте» философ отдельное внимание уделяет прояснению значения «события Кантора» для западноевропейской мысли, при этом отдельный акцент ставится на личное (собственно характеризующее Кантора в этом открытии). Мы отдельно обращаемся к этому фрагменту в связи с тем, что перед нами стоит задача прояснения соотношения универсального и бесконечного в истине, для определения мотива и собственно философского приоритета Бадью в ходе построения своей системы философии. Мы задаемся вопросом: почему фигура Георга Кантора так важна для Бадью в философском смысле? И задаемся им в связи с тем, что «Логика миров» Бадью подытоживаются разделом «Что значит жить?». Тем самым определяется основной акцент данного этапа проекта, утверждение критериев подлинно человеческого существования, преодоление предела мыслится не только как преодоление незнания, но как восхождение к бесконечности. Критерием существования «нового» становится осуществление подлинной сути человека в жизни под знаком Идеи (её всеобщности, помысленной как коммунизм, и вечности). Итак, философ отмечает, что до Кантора бесконечное было соотнесено в мысли с Единым (Богом), человеческое же существо (как и его мысль) было «обречено на конечность» [7, с. 113]. Но вместе с его открытием «бесконечное входит в область множественного». Верность Кантора открывшемуся в его исследовании новому порядку мышления все же приводит его к личной трагедии (Бадью отдельно акцентирует внимание на факте обращения Кантора к Римской Курии, тем самым утверждая его образ в глазах читателя как образ христианина), однако и этот факт не может заставить его отказаться от своих открытий.

Как было отмечено ранее, ключевым является вопрос о возможности возникновения принципиально нового, возможности того, что получает имя «событие». В свою очередь, данная проблематика разрабатывается на фоне уже оформившихся систем философствования (так, например, Луиза Берчилл в предисловии к англоязычному переводу «Второго манифеста философии» фактически использует в отношении Бадью эпитет «создателем альтернативной истории философии», говоря «истории концептов» [7, с. 10]). Критическое прочтение философии Бадью и определенное понимание места той или иной категории в ней представляется невозможным вне прослеживания особенностей «прочтения» и «включения» им в собственную философию переосмысления достижений немецкой классической традиции, прежде всего в лице Г. В. Ф. Гегеля. На данном этапе, на котором мы все чаще обращаемся к упоминаниям особым образом понятой «диалектики», этому вопросу следует уделить отдельное внимание.

В «Логиках миров» Бадью дает прямую рекомендацию читателю с тем, чтобы тот не преминул обратить внимание на данное *условие* освоения онто-логики: «“Историческим” спутником этой книги является Гегель, главным образом, мыслитель диалектической корреляции между *бытием* и *здесь-бытием*, между *сущностью* и *существованием*. Мы будем ориентироваться на его “Науку логики”» [5, с. 100]. Раскрытие содержания вечной ипостаси Истины проходит не только под знаком Идеи, образа «платонического», но и под знаком «восхождения» как преодоления оппозиции внутренне/внешнее (включенное/исключенное) в преломлении мысли об Истине к диалектике ее становления. Весь ход мысли о вечности истины у Бадью достаточно выразительно оттеняет следующий фрагмент из «Науки логики» Гегеля: «*Бесконечное* есть отрицание отрицания, утвердительное, бытие, которое, выйдя из ограниченности, вновь восстановило себя. *Бесконечное есть*, и оно есть в более интенсивном смысле, чем первое непосредственное бытие; оно *истинное бытие*, возвышение над пределом. При слове “бесконечное” для души и для духа *восходит* его свет, ибо в нем дух не только находится абстрактно у себя, а *возвышается* до самого себя, до света своего мышления, своей всеобщности, своей *свободы*» [1, с. 119].

Особое прочтение диалектики бытия и возникновения в философии Бадью может быть представлено следующим образом: их взаимоотношение не зависит ни от статуса бытия, ни от статуса не-бытия, ни от возникновения, ни от не-возникновения (в терминологии самого автора). В действительности, данное диалектическое отношение представляет собой *исключение*, в отношении законов, коррелирующих как с первым, так и со вторым (как с бытием, так и с небытием). В одном из своих интервью Бадью дает следующее разъяснение: «Категория исключения является диалектической, поскольку мысль об исключении всегда осуществляется на двух противоположных полюсах. Исключение всегда должно мыслиться как отрицание, оно не сводится к общепринятому, но его так же нельзя помыслить как чудо. Его следует мыслить как внутреннее по отношению к процессу – не-чудесной – истины, но все же как исключение» [6]. Таким образом, бытие как таковое и возникновение соотносятся через категорию исключения, которая в свою очередь представляется медиатором «внутреннего/внешнего». В обозначенном контексте обратимся к следующему фрагменту «Логик миров»: «Истина как *генерична*, так и *бесконечна*. Она является радикальным *исключением*, так же как и *восхождением* анонимного существования к Идее. Эти свойства легитимируют «исключение», что дает почву, вопреки преобладающей софистике (демократического материализма), идеологическому пространству (или материалистической диалектике) современной метафизики» [5, с. 34].

Представление об исключении органически связано в философии Бадью с представлением об *отрицании*. Итак, универсальность истины мыслится в контексте диалектической природы «исключения» (на что опирается представление о её *всеобщности*), в то время как «восхождение» к Истине служит базисом для представления ее *вечности*. В связи с этим мы обращаемся к прояснению содержания и статуса отрицания в философии Бадью. «У Гегеля, например, отрицание вещи имманентно ей самой, но, в то же самое время, оно превосходит эту вещь. Самой сутью диалектики является этот статус отрицания как оператора, который одновременно исключает и включает» [9, с. 147]. И именно таким оператором является «*générique*». Следование по пути изучения историко-философских истоков становления проблематики и понятийного «оснащения» философии Бадью передает

многогранную рельефность ландшафта его исследовательского замысла и начинания. Мы работаем со сложной системой (сетью) исчезновения-возникновения и взаимных трансформаций уже «усвоенных» понятий и концепций, соответственно, в прояснении вопроса обращаемся к «установкам», которые дает себе сам автор. «В мире, в котором мы находимся, философия может возникнуть лишь как несуществующее (*inexistent*), нечто специфическое (нечто исключенное из) для всякой этики и всякого закона, в то время как этика и закон (все же) сохраняются и не могут не сохраниться, под пятой невероятно неэгалитарного (*inegalitarian*) насилия, которое осуществляется над миром доминирующими обществами с их дикой экономикой и государствами, которые являются более чем когда-либо – используем определение Маркса – простыми “агентами капитала”» [7, с. 71].

Универсальность и вечность истины не являются для Бадью предикатами Истины, они являются формами существования Истины как радикального исключения, так же как и направляющего принципа бытия человека, или же подлинно человеческого бытия. «*Générique*» выполняет важнейшую для зарождающейся системы философии задачу – задачу обеспечения взаимосвязи между данными определяющими категориями: преломленные в «*générique*» они раскрываются во всей своей полноте. Благодаря этому в своем философском проекте Бадью создает пространство, в котором, для начала, мы можем обрести уникальное рациональное видение отношения между бытием и возникновением, а затем претворить это видение в действие «мысли генерической», способной к порождению созидającego знания.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Гегель Г. В. Ф.; [пер. с нем.]. – СПб.: Наука, 1997. – 800 с.
2. Шевченко М. А. «Генерическое» (*générique*) и «подшитие» (*suture*) философии / М. А. Шевченко // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». – Харків, 2010. – № 917. – С. 42-48.
3. Шевченко М. А. Понятие «*générique*» в философии Алена Бадью (от «Бытия и События» к «Логикам миров») / М. А. Шевченко // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». – Харків, 2009. – № 877. – С. 118-124.
4. Badiou A. Being and Event / Alain Badiou; [translated by O. Feltham]. – New York: Continuum, 2006. – 526 p.
5. Badiou A. Logics of worlds: Being and Event / Alain Badiou; [translated by A. Toscano]. – New York: Continuum, 2009. – 617 p.
6. Badiou A. Manifeste pour la philosophie / Alain Badiou. – Paris: Editions de Seuil, 1989. – 96 p.
7. Badiou A. Second Manifesto for Philosophy / Alain Badiou; [translated by L. Burchill]. – New York: Polity Press, 2011. – 161 p.
8. Badiou A. Theory of the subject / Alain Badiou; [translated by B. Bosteels]. – New York: Continuum, 2009. – 367 p.
9. Badiou A. La Philosophie et L'évenement. Entretien / A. Badiou, F. Tarby. – Paris: Editions Germina, 2010. – pp. 146-147.
10. Badiou A. The Crisis of Negation: An Interview with Alain Badiou / A. Badiou, J. Van Hought // Bafrois: [online journal]. – 2012. – Режим доступа: <http://www.berfrois.com/2012/03/the-80s-i-think>.
11. Bartlett A. J. Badiou and Plato: an education by truths / A. J. Bartlett. – Edinburgh: Edinburgh university press, 2011. – 264 p.
12. Feltham O. Alain Badiou: Live theory / Feltham Oliver. – New York: Continuum, 2008. – 159 p.
13. Gibson A. Beckett and Badiou: the pathos of intermittency / Gibson Andrew. – Oxford; New York: Oxford University Press, 2006. – 322 p.
14. Praxis of Alain Badiou / [ed. by Ashton P., Bartlett A. J., Clemens J.]. – Melbourne: re.press, 2006. – 423 p.

УДК 141.78

Андреева Е. В.

Национальный технический университет «Харьковский политехнический институт»

«ИЗМ-ИЗАЦИЯ» ПОСТМОДЕРНА: ОТ УТВЕРЖДЕНИЯ МНОЖЕСТВЕННОСТИ К ОТРИЦАНИЮ РАЗЛИЧИЯ

Основной вопрос статьи – вопрос о пределах ситуации постмодерна как на практическом, так и на теоретическом уровнях. Для ответа на вопрос предлагается философское осмысление событий в Ливии с марта по ноябрь 2011 г. Эти события ставят под вопрос постмодерные концепции толерантности, терпимости к друговости, открытости границ, конца истории. В ходе анализа показывается, как принятие множественности оборачивается отрицанием различия, а толерантность, подвергаясь снятию, превращается в собственную противоположность.

Ключевые слова: постмодерн, трансгрессия, толерантность, множественность, различие.

Головне питання статті – питання про межі ситуації постмодерну як на практичному, так і на теоретичному рівнях. Щоб відповісти на це питання пропонується філософське осмислення подій в Лівії з березня по листопад 2011 р. Ці події ставлять під сумнів постмодерні концепції толерантності, терпимості до іншості, відкритості кордонів, кінця історії. У ході аналізу показано, як прийняття множинності обертається запереченням розрізнення, а толерантність, підлягаючи зняттю, перетворюється на власну протилежність.

Ключові слова: постмодерн, трансгресія, толерантність, множинність, розрізнення.

The main question of the article is the question about the limits of postmodernism both practically and theoretically. To answer this question we propose a philosophic reflexion on the events in Lybia from March to November 2011. These events call into question postmodern concepts of tolerance, acceptance of diversity, the opening of borders, the end of history. In the course of investigation we show how the acceptance of multiplicity turns into the negation of difference and how tolerance, undergoing the «Aufhebung», becomes its own opposite.

Key words: postmodernism, transgression, tolerance, multiplicity, difference.

Давно уже стало привычным, говоря о современной социокультурной ситуации, прибегать к таким постмодерным концепциям как множественность, восприятие, утверждение различного. Практическим воплощением этих идей на политической сцене выступают политика толерантности, открытие границ, стирание национальных различий, терпимость к друговости, находящая выражение в росте миграционных потоков, во все большей легкости, с которой национальные государства открывают свои границы другим культурам, обычаям, традициям. В двух словах, практической стороной этих концепций является глобализация как «познаваемое на опыте уничтожение границ» в самых разных смыслах этого слова [3].

Вместе с тем, в настоящее время все больше внимания привлекают моменты, не совсем укладывающиеся, а в чем-то и противоречащие указанным тенденциям. Так, по всему миру наблюдается рост анти- или альтерглобалистских движений, обостряются национальные конфликты, растет терроризм, все чаще звучат заявления о необходимости ограничения миграционных потоков. Цель данной статьи – попытаться с помощью конкретных примеров выяснить, насколько постмодерные концепции подходят для описания современной ситуации. Для достижения этой цели ставятся следующие задачи: проанализировать события в Ливии с марта по ноябрь 2011 г.; иллюстрировать с их помощью указанные противоречия; спроецировать на них теоретические концепты М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делеза. Актуальность и новизна исследования обусловлены недостаточной степенью разработанности проблемы в философской литературе: с одной стороны, события, происходящие на политической сцене, предоставляют богатый фактический материал для исследования. С другой стороны, эти события развиваются так быстро, что философское осмысление порой не вполне успевает отреагировать на происходящие изменения. В данной статье мы попытаемся применить существующий философский аппарат для анализа конкретных событий в современном мире, что и позволит дать ответ на поставленный выше вопрос о пределах ситуации постмодерна.

Прежде всего, обратимся к вооруженному конфликту, развернувшемуся в Ливии с марта 2011 г., и проанализируем различные взгляды на этот вопрос. Несмотря на то, что эксперты затрудняются однозначно оценить ситуацию в Ливии, среди множества точек зрения выделяются две основные позиции. Согласно первой, режим в стране был антидемократичен, несовместим с глобализированной реальностью и, следовательно, подлежал ликвидации [33; 23]. Вмешательство коалиции было полностью оправдано необходимостью защитить гражданское население. Согласно второй [8; 14; 12; 30; 16], М. Каддафи был неугоден странам коалиции по ряду причин (отказался приватизировать национальную нефтяную корпорацию; заговорил об уменьшении доли иностранных добывающих компаний при разделе продукции до 20 % [14]; предпринимал попытки выхода из евродолларовой зоны [21] и т. д.), поэтому страны коалиции сделали все возможное для ликвидации его режима и с этой целью развернули масштабную информационную войну [12; 7]. Между этими радикальными позициями есть немало промежуточных, склоняющихся к той или иной, но в целом укладывающихся в их рамки.

Каждая из этих позиций вызывает ряд вопросов. Так, по поводу первой, обращает на себя внимание отсутствие доказательств расправы М. Каддафи с повстанцами [8]. Далее, вызывает некоторые сомнения состав повстанцев. По мнению А. Воловича и Г. Исаева, у повстанцев отсутствовала собственная политическая программа, они представляли собой разнородную массу, объединенную единственной целью – свергнуть М. Каддафи [8; 21]. Ряд экспертов полагают, что повстанцы изначально проявили вооруженную агрессию, что и вызвало соответствующую реакцию правительства Ливии [35; 8; 21]. Далее, не совсем ясно, почему приверженцы этой точки зрения рассматривали М. Каддафи как «антизападника», тогда как он тесно сотрудничал с западными странами, принимал активное участие в антитеррористических программах, сдерживал поток беженцев в страны Европы [25].

Не все ясно и со второй точкой зрения. Так, ее приверженцы видят в странах коалиции хитроумного врага, сконструировавшего сложную «многоходовку» для достижения собственной выгоды. В чем же, однако, состоит эта выгода? Во-первых, беспорядки в стране чреваты перебоями с поставками ливийских энергоносителей, тогда как западные страны вложили в ливийскую нефть немало средств. Так, в Ливии активно работали французская компания Total, британская BP, испанская Repsol, норвежская Statoil, англо-голландская Royal Dutch Shell [17]. Во-вторых, беспорядки в Ливии наносят удар по Европейскому союзу. Обострение конфликта привело к тому, что Ливия прекратила сотрудничество с Европейским союзом в деле пресечения нелегальной миграции из стран Африки, что, в свою очередь, может вызвать рост терроризма в странах Европы [30; 25; 16]. Массовые волнения, вызванные беженцами из Ливии, ярко иллюстрирует ситуация, сложившаяся на острове Лампедуза. Так что складывается ощущение, что, по сути, переворот в Ливии никому не приносит выгоды. Ряд экспертов сходятся во мнении, что последствия военного конфликта в Ливии опасны как для стран Ближнего Востока и Северной Африки, так и для Европы [8; 17].

В такой ситуации крайне сложно говорить о причинах конфликта. На этот счет высказываются самые разные мнения. Эксперты говорят, прежде всего, о заинтересованности западных стран в перераспределении ресурсов Ливии, о стремлении Европы восстановить влияние в странах Магриба [25; 17], о переделе нефтяного рынка [25], становящемся возможным в случае прихода к власти повстанцев – по словам Г. Мирзаяна, «аморфного правительства» [17], готового выполнять требования стран коалиции. Среди причин неэкономического характера эксперты упоминают демографическую ситуацию в Ливии (наличие «молодежного бугра», создающего благоприятную почву для развития беспорядков в стране), психологической настрой ливийского народа [13; 8]. Не обходят вниманием и межплеменные противоречия, которые издавна имели место на территории Ливии [31; 17].

Попытаемся посмотреть на вопрос в более широком контексте – через призму идей Э. Тоффлера о транснациональных корпорациях, З. Баумана – о стирании различия между внешним и внутренним рынком, У. Бека – о ложном космополитизме.

Согласно Э. Тоффлеру [26], если раньше национальные государства были необходимым политическим условием для экономики национального масштаба, то сегодня экономика требует других форм. Современная реальность все чаще ставит перед государствами глобальные проблемы, которые невозможно решить на национальном уровне. Для разрешения

этих проблем нации вынуждены создавать наднациональные организации – так называемые Т-сети. Влияние этих организаций, объединяющихся поверх религиозных, культурных, этнических границ, все возрастает – вплоть до того, что они накладывают ограничения на решения национальных государств. В результате зачастую случается, что национальные государства вынуждены принимать общие решения, не вполне желательные для каждого из них.

В том же ключе рассуждает З. Бауман [1]. Согласно З. Бауману, в настоящее время стирание различия между внутренним и внешним (мировым) рынком приводит к утрате национальными государствами практически всех своих функций. Неограниченное распространение правил свободной торговли, зависимость государств от инвестиций всемирных банков, «рыхлость» национальной экономики приводят к тому, что мировые финансовые рынки получают возможность навязывать свои предписания всей планете. Как говорит З. Бауман, «глобализация – это тоталитарное внедрение их логики [мировых рынков] во все сферы жизни» [1, с. 96]. Мировым рынкам выгодно существование множества слабых «независимых» государств, способных обеспечивать минимальный порядок, необходимый для бизнеса; сильные же государства только препятствуют свободному движению капитала.

Эти тенденции отмечает и У. Бек [3], говоря о глобализме – идеологии господства мирового рынка, который подменяет собой политическую деятельность. При этом система функционирует по монокаузальному, линейному, чисто экономическому принципу.

Э. Тоффлер, З. Бауман, У. Бек показывают, что зачастую страны, даже в ущерб собственным политическим интересам, проводят внешнюю политику, обусловленную требованиями мировых рынков. Не разворачиваются ли события в Ливии примерно по этому сценарию?

При рассмотрении различных точек зрения на причины конфликта обратило на себя внимание некоторое противоречие: с одной стороны, странам коалиции не вполне выгодны беспорядки в стране; с другой стороны, их действия в какой-то мере способствовали их развитию. Не происходит ли здесь столкновение интересов национальных государств, с одной стороны, и наднациональных образований – с другой? Для отдельно взятого национального государства ситуация в Ливии чревата рядом неприятных последствий (приток нелегальных иммигрантов, проблемы с поставками нефти и т. д.); на наднациональном же уровне действия коалиции вполне оправданы требованиями мирового рынка: так, сильный ливийский лидер, проводящий самостоятельную политику, не вполне вписывался в современный мир, препятствуя свободному движению капитала. Таким образом, несмотря на то, что незначительные противоречия, действительно имевшие место в Ливии (межплеменные конфликты и т. д.), были, по всей видимости, искусственно преувеличены и раздуты в полномасштабный вооруженный конфликт, конфликт в какой-то мере спровоцированный [20; 16; 8; 7], здесь сложно говорить о «заказчике» – во всяком случае, о «заказчике» как об отдельно взятой стране. Вероятно, уместнее будет говорить об изменившейся социальной и экономической реальности и о правилах наднациональных структур, в которые входят представители самых разных стран: в условиях, когда экономика выходит из-под контроля политики, проводить самостоятельную политику становится все более сложным. Примерно в этом ключе рассуждает о ситуации в Ливии М. Делягин [16]. М. Делягин говорит о раздвоении субъекта действия. С его точки зрения, в оболочке государства кроется, как минимум, два субъекта действия – это управляющий глобальный класс и собственно государственная система. Согласно М. Делягину, в настоящее время руководители государств перестают осознавать себя частью своего государства и народа, становясь частью глобального управляющего класса. Как следствие, они начинают использовать свою страну для интересов глобального класса. Это и обуславливает вмешательство стран коалиции в ливийский конфликт.

В этом контексте особый интерес вызывают рассуждения У. Бека о ложном космополитизме, при котором права человека выступают в качестве рычага власти – инструмента, которым оперирует мировой рынок [2]. Как и упомянутые выше исследователи, У. Бек утверждает, что в условиях распада национальных государств власть переходит в руки наднациональных образований, которые получают право вмешиваться во внутренние дела

государств. Оправданием же вмешательства зачастую выступает требование соблюдения прав человека.

Согласно У. Беку, ложный космополитизм – это «использование инструментов глобальной реализации прав человека для обеспечения национальной миссии» [2]. Аргумент, что в мире жить опасно, открывает двери перед «фундаментализмом предотвращения угроз в мировой политике» [2]. При этом в руках у сообщества ориентированных на космополитизм западных стран оказывается «идеологическое оружие для всемирно-экономических и военных “крестовых походов”» [2] – новый властный ресурс под названием «права человека». «Это новое сочетание гуманитарной самоотверженности и имперской логики силы находит свое выражение, в частности, в “гуманитарных интервенциях”, которые проложили дорогу чрезвычайно двусмысленному “военному гуманизму”» [2]. Таким образом, получается, что глобализация, изначально несущая с собой ограничение произвола на территории отдельно взятого национального государства через ограничение его власти, впоследствии оборачивается произволом в мировом масштабе. Основным действующим лицом при этом оказывается глобальный рынок, а идеологией, на которую он опирается, становится идеология космополитизма – идея о защите прав человека, приводящая к не всегда оправданной военной интервенции.

Не свидетельствует ли сложившаяся ситуация о некоторых противоречиях с постмодерными идеями, упомянутыми в начале статьи? Во-первых, это противоречие между множественностью и единичностью. Так, с одной стороны, мы живем в эпоху множественности; с другой стороны, мировой рынок становится некой единой силой, подчиняющей своим требованиям действия государств. Как утверждает У. Бек, «в той мере, в какой в мировой рынок интегрируются последние ниши, возникает *единый мир* – но не как признание многообразия, взаимной открытости <...> а, наоборот, как *единый товарный мир*» [3, с. 82]. Во-вторых, это противоречие между доктриной толерантности и идеологией космополитизма. Как показывает У. Бек, под лозунгом толерантности и необходимости защиты мирного населения от их «нетолерантного» правительства наднациональные структуры вполне могут спровоцировать конфликт для преследования своих экономических интересов. Так, бесчеловечность режима, жестокое обращение М. Каддафи с восставшими, необходимость защиты ливийского народа могут стать предлогом для раздувания внутренних противоречий Ливии и развязывания военных действий [20; 16; 8; 7]. Согласно У. Беку, стратегию ложного космополитизма особенно удобно применять в случае, если в национальном государстве появляется группа людей, требующая демократии и других космополитических ценностей. Группы такого рода заявляют о нарушении своих прав и просят внешней помощи – поддержки мировой общественности. Не исключено, что именно в роли такой группы и выступили повстанцы в Ливии.

В этом контексте особенно интересно одно утверждение У. Бека: «космополитический деспотизм» грозит «отбросом назад, в эпоху модерна» [2]. «Век угроз, которым человечество само подвергает себя, станет веком “единого мира”, единого как никогда прежде» [2]. Единство обуславливается и формами современной экономики, и унификацией культурных ценностей, и глобальными проблемами, решить которые неспособно отдельно взятое государство, и политическими стратегиями «космополитического деспотизма», характеризующимися возвращением прескриптивных стратегий. Согласно У. Беку, в настоящее время «все больше и больше пробивает себе дорогу универсализация в смысле унификации стилей жизни» [3, с. 81]. Таким образом, возникает ощущение, что сегодняшние события открывают пространство для глобального мирового порядка – снова единого вопреки всем рассуждениям о множественности и разнообразии.

Едва ли возможно объяснить названные противоречия, оставаясь в рамках политологии или социологии. Они представляются частью значительно более широкого вопроса – вопроса о пределах самой ситуации постмодерна. Таким образом, эти противоречия подводят нас к основной задаче данного исследования – выяснить, укладывается ли сложившаяся ситуация в постмодерные концепции, о которых мы говорили в начале статьи. Не свидетельствуют ли упомянутые противоречия о «возвращении» модерна?

Для ответа на этот вопрос обратимся, прежде всего, к теории. На теоретическом уровне для описания современной ситуации часто используется концепт «трансгрессия». Речь идет о

присущей современному миру стратегии всеприятия, принципу «и-и», пришедшим на смену модерному дизъюнктивному принципу «или-или» и гегелевскому снятию. Суть этого концепта сводится к принятию множественности и уходу от отрицания. Так, Ж. Деррида [11] определяет трансгрессию как стратегию приумножения вариантов, при котором ни один из них не выдвигается на главенствующую позицию. Это позволяет трансгрессии избежать механизма снятия: превращая неугодный вариант в один из множества равноправных, мы не отрицаем его и, следовательно, не сохраняем в снятом виде. Трансгрессия в понимании Ж. Деррида – это возможность утверждения, которое не являлось бы продуктом диалектики, то есть утверждения, освобожденного от отрицаний. Это и позволяет использовать данный концепт для описания ситуации постмодерна: постмодерн не есть отрицание модерна, поэтому он не превращается в антипод модерна, а включает его в себя как один из вариантов. Такая стратегия делает возможной деконструкцию бинарных оппозиций: постмодерное множество и модерное единство не являются оппозицией, поскольку множество включает в себя и единство в том числе. Как говорит Ж. Делез, чистое утверждение утверждает множественное, а через множественное – и единое. «Множественное утверждение есть способ, каким утверждается единое» [10, с. 75]. Те же идеи можно найти и у М. Фуко. По М. Фуко, для современной философии характерен принцип, согласно которому та или иная ценность не отрицается напрямую, а подводится к своим пределам. М. Фуко называет такой принцип «непозитивным утверждением» [28, с. 119]. Отсутствие негативного начала, позволяющее деконструировать бинарные оппозиции, и делает трансгрессию основным опытом современности, пришедшим на смену диалектическому ходу противоречий.

Итак, в двух словах, суть трансгрессии – не отрицание, а приумножение, ризоматичное ветвление вариантов, предполагающее множество направлений развития одновременно. На практическом уровне речь идет о толерантности и принятии множественности – других наций, обычаев, традиций.

Насколько же концепт «трансгрессия» применим к ситуации в Ливии? Что мы имеем на практике?

С одной стороны, как было показано выше, не вызывает особых сомнений, что М. Каддафи являлся единоличным правителем: так, во время его правления средства массовой информации в Ливии подвергались цензуре [31]; постулаты «Зеленой книги» на протяжении тридцати лет оставались неизменной догмой, не вполне отвечающей реалиям глобализованного мира [7]; М. Каддафи стремился вмешиваться во внутренние дела африканских стран, единолично «отменял» общие решения [35]. С другой стороны, однако, возникает вопрос, насколько правомерна защита прав человека насильственным образом. Демократично ли насаждать демократию, игнорируя сложившиеся политические традиции, и если да, то будет ли это все еще демократия? Не будет ли такая демократизация *отрицанием* всего того, что недемократично? Как отрицание не-демократии вписывается в принятие множественности?

Правомерность военного вмешательства стран коалиции вызывает вопросы у целого ряда экспертов [6; 8; 18; 19]. Прежде всего, обращает на себя внимание тот факт, что в ходе войны резолюция Совета Безопасности ООН [34], изначально направленная на защиту мирного населения Ливии путем создания бесполетной зоны, претерпела ряд существенных изменений [4]. 20 марта 2011 г. генеральный секретарь Лиги арабских государств Амр Муса заявил, что действия союзников не соответствуют заявленным целям: «То, что происходит сейчас в Ливии, отличается от того, о чем мы просили. Мы хотим защиты мирных жителей, а не их бомбардировок» [24]. Лига арабских государств, изначально просившая помощи мировой общественности, стала требовать прекращения военных действий, только увеличивающих число жертв среди населения страны. Так, например, командование НАТО признало, что в результате авиаудара, нанесенного по Триполи 19 июня 2011 г., погибли мирные жители [15]. Таким образом, изначально используемая формулировка, согласно которой одобряются любые меры по защите ливийского народа, оказалась чересчур широкой [6]. Как по этому поводу выразился Е. Сатановский, «Обама – миротворец, и в качестве миротворца он так будет бороться за дело мира, что камня на камне не останется» [22]. Получается, что любая военная интервенция оправдана a priori, если ее целью выступает защита прав человека. В этом контексте уместно вспомнить рассуждения Ж. Бодрийара об «империи и насилии Добра»,

«насилии глобального» – стратегии «свободного» мира, не ставящего под сомнение универсальность собственных ценностей [5].

Возникает ощущение, что сложившаяся ситуация свидетельствует о следующем: трансгрессия как утверждение множественности становится отрицанием не-множественности. Доведенные до логического предела, трансгрессия и толерантность подвергаются снятию и превращаются в свою противоположность – в прескриптив: быть толерантным и «постмодернистским» вменяется в обязанность; «если ты не толерантен, тебя заставят». При этом игнорируется тот факт, что основа толерантности – в отсутствии насилия и принуждения, следовательно, будучи навязанной, она становится антиподом не-толерантности и начинает противоречить собственной сути.

Еще один момент, о котором было бы интересно поговорить в данном контексте, касается концепта «различие». Не свидетельствуют ли описанные события об отрицании различия, проповедуемого философией постмодерна? Можно ли в настоящее время говорить о принятии различия? На теоретическом уровне этот момент осмыслен М. Эпштейном [32]. Согласно М. Эпштейну, понятие различия, которое использует философия постмодерна, сводится, на деле, к одноуровневому, нерадикальному различию между элементами, относящимися к одной плоскости, – между следами. Истинное же различие предполагает более глубокое различие – между следом и чем-то радикально иным, метафизической сущностью. Однако именно эти метафизические сущности и отрицает постструктурализм, сводя иное к незначительным различиям в идеологических знаках или культурных традициях.

Складывается впечатление, что именно отрицание радикально иного и происходит на современной политической арене. Незначительные одноуровневые различия, лежащие в одной плоскости, вполне приемлемы (как, например, различия внутри ЕС), однако инаковость как таковая (арабский мир, недемократический режим) не укладывается в рамки западной картины мира и подлежит устранению. Об этом неприятию инаковости говорит и Ж. Бодрийар, рассуждая о «столкновении между универсальной недифференцированной культурой и всем тем, что в какой бы то ни было области сохраняет нечто от неустранимой несхожести» [5]. Согласно Ж. Бодрийару, западные страны стремятся «минимизировать непокорное пространство, колонизировать, подчинить все дикие зоны, будь то в географическом пространстве или в ментальном пространстве» [5]. Получается, что можно быть *другим*, но не *Другим* – *немножко другим, но не радикально*, другим через призму себя, другим исключительно в той степени, в какой «я» как точка отсчета сущего могу и хочу допустить – постольку, поскольку «я» укладываю другого в свою собственную систему. Иначе говоря, демократия заключается в том, что быть не-демократом не представляется возможным. Таким образом, концепты инклюзивного различия, «непозитивного утверждения», трансгрессии как принятия множественности, друговости остаются чисто теоретическими конструктами. В реальности, скорее, осуществляется западная стратегия господства, описанная М. Хайдеггером в работе «Преодоление метафизики» [29] – стратегия, отсекающая все, что не укладывается в ее картину мира.

М. Хайдеггер говорит о метафизике как судьбе запада, сугубо западном способе устройства бытия – инструменте для осуществления стратегии господства. «Метафизика во всех своих видах и на всех исторических ступенях есть особенный, но, возможно, также и неизбежный рок Запада и предпосылка его планетарного господства» [29, с. 180]. Истоки такого мировоззрения он усматривает в философии Р. Декарта. Подвергая сомнению все, кроме субъекта, Р. Декарт делает его точкой отсчета сущего, которой противопоставляется все остальное сущее. Став противопоставленным, мир превращается в объект для манипуляции и покорения, постав, картину, при этом вся его многомерность сводится к конструкту. Подобное разделение мира на субъект и объект – предпосылка для разнуздывания воли к власти, благодатное поле для процветания стратегии господства – стратегии овладения бытием через его пред-ставление.

События в Ливии наводят на мысли о том, что в очередной раз повторяется сценарий, описанный М. Хайдеггером. Возникает ощущение, что мир опять оказывается разделенным на субъект и объект, на высший и низший член бинарной оппозиции. Страны первого мира выступают в данном случае в роли модерного субъекта, который, следуя своей сущности, стремится к господству вопреки рассуждениям о толерантности – в роли некоего законодателя

мер, в соответствии с которыми устанавливается, что считать достоверным (и верным), а что нет. Таким образом, мы снова имеем дело с метафизикой как глобальным планом по овладению бытием.

Подведем итоги. Мы видим, что события в Ливии ставят под вопрос постмодерные концепции толерантности, терпимости к друговости, открытости границ, смерти метафизики, стирания национальных различий. Так, едва ли уместно говорить о терпимости к друговости и принятии множественности в условиях, когда ряд неугодных режимов подлежит ликвидации, а национальные вопросы снова и снова выступают источником конфликтов по всему миру. Вряд ли имеют место всепринятие и открытость, когда ряд стран (в связи с ситуацией в Ливии – Италия, Франция) закрывают границы перед беженцами. Едва ли правомерно констатировать смерть метафизики, когда она вновь и вновь выступает орудием господства и покорения мира, пользуясь которым современный субъект стремится отсечь лишнее и свести многообразие к собственной картине мира. Вряд ли толерантность и демократия могут сохранить собственную сущность, если они насаждаются. Речь снова идет об отрицании и, следовательно, возвращении в рамки диалектики, от которых постмодерн изначально стремился отмежеваться. Мы вновь сталкиваемся с отрицанием различия, возвращением метафизики как стратегии господства, восстановлением бинарной оппозиции «субъект-объект».

Эти моменты позволяют дать ответ на поставленный выше вопрос о том, насколько современная социокультурная ситуация укладывается в постмодерные концепции, и, следовательно, находимся ли мы все еще в ситуации постмодерна. Возникает ощущение, что сегодняшний «постмодерн» (если его все еще уместно так называть) уже не является тем «классическим» постмодерном, о котором говорят М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Делез. Как было показано выше, в теории постмодерн предполагает множественность, включающую в себя все – и единство в том числе, однако в рамках сегодняшнего «постмодерна» начинает происходить отрицание инаковости, если под инаковостью понимать не-множественность. Об этом конце множественности упоминает Ж. Бодрийяр: «Универсальное было идеей. Как только идея воплощается в глобальном, она кончает жизнь самоубийством, как Идея, как идеальный финал» [5]. Не зря многие современные исследователи склоняются к тому, что в настоящее время постмодерн становится менее толерантным. Так, например, Г. Тульчинский [27] отмечает, что деконструктивизм в какой-то степени представляет собой переворачивание логоцентризма «с ног на голову». В. Гусаченко, рассматривая различные подходы к постмодерну, допускает и такое понимание, при котором постмодерн выступает как отрицание модерна. «Постмодерн правомерно рассматривать также как отрицание (опять-таки, без конкретного “проекта” и снятия) “первого” модерна» [9, с. 7].

Таким образом, можно сделать *вывод*, согласно которому в настоящее время «классический» постмодерн постепенно становится теоретическим конструктом. Постмодерные концепты утрачивают свой изначальный смысл и превращаются в пустые оболочки, взрывающие себя изнутри. В условиях, когда утверждение множественности превращается в *отрицание* единичности (не-множественности), множественность перестает быть таковой и сама становится на место единичности, подчиняя себе различие: ведь, проходя через отрицание, стратегия господства восстанавливается на следующем уровне. При этом постмодерн, изначально порывающий с диалектикой и включающий в себя модерн как одну из форм, подвергается некоторой «мифологизации» и «модернизации», все больше *«изм-изируется»*, тяготея к превращению в «антимодерн» – в одну из форм модерна.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман; [пер. с нем.]. – М.: Весь Мир, 2004. – 188 с.
2. Бек У. Космополитическая глобализация: [электронный ресурс] / У. Бек; [пер. с нем.]. – Режим доступа: http://www.val--s.narod.ru/glob/gl_bek1.htm.
3. Бек У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма – ответы на глобализацию / У. Бек; [пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельникова]. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
4. Бенюмов К. Тень Ирака. Мировое сообщество разделилось в оценках операции в Ливии: [электронный ресурс] / К. Бенюмов. – Режим доступа: <http://www.otchestvo.org.ua/main/20113/2215.htm>.

5. Бодрийяр Ж. Насилие глобализации: [электронный ресурс] / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр.]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/logos/2003/1/bodri.html>.
6. Бомбежки Ливии приведут к войне. Интервью с А. Б. Подцеробом: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=437479>.
7. Вершинин Л. Постановка в стиле Голливуда: [электронный ресурс] / Л. Вершинин. – Режим доступа: <http://vz.ru/opinions/2011/3/9/474295.html>.
8. Волович А. А. Ливия в огне: мятеж или революция? [электронный ресурс] / А. А. Волович. – Режим доступа: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2011/10-03-11d.htm>.
9. Гусаченко В. В. Есть ли еще постмодерн? / В. В. Гусаченко // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна «Філософські перипетії». – 2008. – № 812. – С. 6-13.
10. Делез Ж. Ницше и философия / Жиль Делез; [пер. с фр. О. Хомы под ред. Б. Скуратова]. – М.: Ad Marginem, 2003. – 392 с.
11. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство / Ж. Деррида // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века; [сост., пер., комм. С. Л. Фокин]. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 133-73.
12. Исаев Г. Информационная война против Ливии: [электронный ресурс] / Г. Исаев. – Режим доступа: <http://meast.ru/article/informatsionnaya-voyna-protiv-livii>.
13. Истоки и смысл арабской революции. Интервью с А. В. Коротаевым. – Режим доступа: <http://polit.ru/article/2011/06/07/korotayev>.
14. Каддафи хотел сократить прибыли западных нефтяных концернов и получил войну. Интервью с А. Б. Подцеробом: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://hvylya.org/interview/geopolitics/10304-2011-04-16-09-12-33.html>.
15. Командование НАТО признало гибель мирных жителей в Триполи: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lenta.ru/news/2011/06/20/confirmed>.
16. Ливийский кризис: экономический смысл и глобальные последствия. Анализирует М. Деягин: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://nevex.tv/brain/30761>.
17. Мирзаян Г. Зыбучая Ливия: [электронный ресурс] / Г. Мирзаян. – Режим доступа: <http://expert.ru/expert/2011/12/zyibuchaya-liviya>.
18. Мировой бросок на Ливию. Комментирует Д. Рюриков: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://actualcomment.ru/theme/1731>.
19. Мировой бросок на Ливию. Комментирует Р. Сафаров: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://actualcomment.ru/theme/1731>.
20. На месте Ливии и Ирака образуются «черные дыры». Интервью с Г. Исаевым: [электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.gazeta.ru/science/2011/03/24_a_3563685.shtml.
21. Никаких массовых убийств в Ливии нет! Интервью с Г. Исаевым: [электронный ресурс]. – Режим доступа: http://piter.tv/event/Gumer_Isaev_Nikakih_mas.
22. Обама будет бороться за «мир», что камня на камне от Ливии не останется. Интервью с Е. Я. Сатановским: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=440977>.
23. О событиях в Египте и Ливии. Анализирует Ю. Польский: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.igrena.com/Blogs/tabid/62/entityID/766/mctl/Blog-BlogViewPost/Default.aspx>.
24. Попов А. События в Ливии могут стать прологом к переделу политической карты мира: [электронный ресурс] / А. Попов. – Режим доступа: <http://www.vesti.ru/doc.html?id=438730>.
25. США «колониализуют» арабский мир. Интервью с Г. Исаевым: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://meast.ru/article/ssha-ldquokoloniziruyutrdquo-arabskii-mir>.
26. Тоффлер Э. Третья волна / Э. Тоффлер; [пер. с англ.]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 1999. – 776 с.
27. Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология / Г. Л. Тульчинский. – СПб.: Алетейя, 2002. – 677 с.
28. Фуко М. О трансгрессии / М. Фуко // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века; [сост., пер., комм. С. Л. Фокин]. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 111-131.

29. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: [статьи и выступления] / М. Хайдеггер; [сост., пер., коммент. В. В. Библихина]. – М.: Республика, 1993. – С. 177-192.
30. Чем отличаются действия правительства Бахрейна от действий правительства Ливии? Интервью с Е. Я. Сатановским: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://i-rp.ru/page/stream-document/index-27475.html>.
31. Эксперт: откуда ждать поддержки Каддафи. Интервью с Й. Ронен: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.newsland.ru/news/detail/id/662515>.
32. Эпштейн М. Философия возможного / Михаил Эпштейн. – СПб.: Алетейя, 2001. – 334 с.
33. Oui, il faut intervenir en Libye et vite ! P. Bruckner, D. Cohn-Bendit, F. Encel, R. Enthoven, A. Glucksmann, B. Kouchner, C. Lanzmann: [электронный ресурс]. – Mode d'accès: http://www.lemonde.fr/idees/article/2011/03/16/oui-il-faut-intervenir-en-libye-et-vite_1493895_3232.html.
34. Security Council 6498th Meeting (Night): Security Council approves “no-fly zone” over Lybia, authorizing “all necessary measures” to protect civilians: [электронный ресурс]. – Way of access: <http://www.un.org/News/Press/docs/2011/sc10200.doc.htm>.
35. Uganda's President on the Gadhafi he knows: [электронный ресурс]. – Way of access: <http://globalpublicsquare.blogs.cnn.com/2011/03/28/ugandas-president-on-the-gadhafi-he-knows/?hpt=Sbin>.

УДК 501+001.3

Закревский В. Э.

Институт высшего образования Национальной академии педагогических наук Украины (г. Киев)

«БЛЕСК» ГЛОБАЛЬНОГО СОЦИОГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ И ЕГО СОЦИАЛЬНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ «НИЩЕТА»

Осуществлен аналитический обзор деятельности типичных международных научных учреждений. Выявлены перспективные направления социально-философского трансфера организационных механизмов научной деятельности в социогуманитарную сферу Украины. Выдвинуто предложение о проведении ежегодных Национальных конкурсов инновационных социальных и гуманитарных идей. Определен порядок представления украинскому народу социогуманитарным сообществом и органами социального руководства ежегодного Национального Социально-Гуманитарного Доклада. Разработана концептуальная схема создания Национального междисциплинарного центра авангардных знаний.

Ключевые слова: научная деятельность, научное учреждение, социогуманитарная сфера, авангардные знания.

Здійснений аналітичний огляд діяльності типових міжнародних наукових установ. Виявлені перспективні напрями соціально-філософського трансферу організаційних механізмів наукової діяльності у соціогуманітарну сферу України. Висунута пропозиція щодо проведення щорічних Національних конкурсів інноваційних соціальних і гуманітарних ідей. Визначений порядок представлення українському народу соціогуманітарним співтовариством та органами соціального керівництва щорічної Національної Соціально-Гуманітарної Доповіді. Розроблено концептуальну схему створення Національного міждисциплінарного центру авангардних знань.

Ключові слова: наукова діяльність, наукова установа, соціогуманітарна сфера, авангардні знання.

Is carried out state-of-the-art review of activity of typical International Scientific Establishments. Perspective directions of Social-Philosophical transfer of organizational mechanisms of Scientific activity are exposed in the Sociogumanitarian sphere of Ukraine. Thrown out suggestions about the leadthrough of the annual National competitions of innovative social and humanitarian ideas. The order of presentation is certain to Ukrainian people thrown out suggestions about the leadthrough of the annual National competitions of

innovative social and humanitarian ideas. The order of presentation to the Ukrainian people is certain by a sociogumanitarian association and organs of social guidance annual National Social and Gumanitarian Lecture. The conceptual chart of creation of the National center of vanguard knowledges is developed.

Keywords: scientific activity, scientific establishment, sociogumanitarian sphere, vanguard knowledges.

Содержательному результату большей части исследований, осуществляемых в рамках социальных и гуманитарных наук присущ преимущественно констатирующе-фиксационный и архивно-статистический характер. Лишь весьма малая часть результатов социальных и гуманитарных наук, выполняемая под целевой заказ политических элит, обладает конструктивно-преобразовательным потенциалом, но, как правило, является либо гуманистически нейтральной либо гуманитарно выхолощенной. Реальными *проблемами* современного общественнознания являются: разные профессионально-квалификационные уровни исследований; невостребованность результатов социальной практикой; гегемония естественнонаучного знания, игнорирование социально-философского знания как методологии и технологии определения направлений социально-политических процессов в локальных человеческих общностях в частности, и исторического процесса человечества в целом. *Цель* настоящей работы состоит в аналитическом обзоре деятельности типичных международных (мировых, европейских) научных учреждений социально-философского профиля и в определении уровня их совокупной эффективности. Выявление возможных направлений трансфера конструктивных схем организации научной деятельности в социогуманитарную сферу Украины – такова скромная *задача* данной работы.

Представители различных отраслей социогуманитарного знания дальнего зарубежья – Ф. Боргугнон, Дж. Баланд, П. Платтеу, Л. Барбоне, Л. Корд, К. Халл, Дж. Сандефур, А. Асланд, А. Аткинсон, Р. Алсоп, Н. Хейнсон, С. Ананд, П. Сегал, С. Алкире, Дж. Фостер, П. Ахион, Р. Гриффит, К. Матсура, А. Аппадурай, Дж. Аттали, Дж. Баудрилад, Б. Бутрос-Гали, М. Кастеллс, С. Гоулд, Л. Монтагниер, Е. Морин, В. Мантарбхорн, Н. Ндиайе, Е. Портелла, И. Пригожин и очень многие другие, посвятили свои исследования следующим темам: глобальное развитие; развитие человеческих ресурсов; международное экономическое развитие; развитие гендерного равенства; развитие прямых форм демократии; развитие глобального образования, духовно-нравственное развитие, взаимодействие общественнознания, социальной политики и устойчивого развития; социальная наука и социально-политическое развитие. Различным аспектам глобального развития посвящено огромное количество работ, однако исследований, ориентированных на выявление совокупного гуманистического, социально-практического эффекта мирового социогуманитарного знания практически нет.

Примечательно, что принятие Генеральной Ассамблеей ООН резолюции «Декларация Тысячелетия» с ретроспективной точки зрения, было приурочено не к какому-либо значительному событию, явившемуся результатом длительного социально-гуманистического процесса, а только лишь к условно-календарному и эпистолярно-экзотическому, с точки зрения обыденного сознания, рубежу тысячелетий. Данной резолюцией мировая политическая элита торжественно возложила на себя обязанность «<...> утверждения принципов человеческого достоинства, справедливости и равенства на глобальном уровне» [5, с. 7]. Теоретически позитивным является то, что в числе иных важных задач, которые были определены «Декларацией Тысячелетия» нашлось скромное место и для очередной дежурной актуализации «фундаментальных ценностей» – свободы, равенства, солидарности, терпимости, уважения к природе как определяющим ориентирам глобального межобщностного взаимодействия. С перспективной точки зрения мировые гражданское общество, социогуманитарное сообщество и само руководство ООН прекрасно понимают, что политическая элита в своей социально-политической деятельности не будет придерживаться ни буквы, ни духа данной резолюции. В данном уныло-привычном, но от того не менее катастрофическом разрыве между «словом и делом» и заключается трагизм современной социально-гуманистической ситуации.

Мировая экономическая элита, являющаяся по существу кукловодом политических элит, отдает себе отчет в том, что быть окончательно, бесповоротно и навсегда счастливыми в то время, когда 80% сограждан балансируют на грани бедности и выживания, невозможно. Для очистки «совести» наиболее порядочные из них позволяют втягивать себя в вялотекущие

дискуссии о социальной ответственности бизнеса и даже предпринимают более решительные шаги в направлении сотрудничества с «униженными и оскорбленными». Формирование корпоративной ответственности бизнеса по отношению к обществу – одно из определяющих положений «Глобального договора» (2008, 100 стран, включая Украину). В преамбуле данного «Договора» выражается уверенность в том, что деятельность деловых кругов в соответствии с универсальными социально-этическими принципами будет способствовать устойчивому развитию национальных экономик, повышению справедливости социального взаимодействия, формированию эффективных обществ [7]. Сверхзадача «Договора» – накопление социального капитала, смягчение общеизвестных пороков капитализма, сокращение масштабов неравенства доходов в соответствии с Целями Развития Тысячелетия. Светлые головы из ЮНЕСКО, понимая, что добрым намерениям данного глобального документа не суждено никогда воплотиться в социальную реальность, развивают, тем не менее, бурную деятельность, направленную якобы, на имплементацию их основных целевых установок. Скорее всего, именно таким путем рождаются разнообразные Резолюции, Декларации и «Договоры», не обязывающие никого и ни к чему. Единственный позитив состоит в том, что это лучше, чем ничего. Кроме того, создается «обильная пища» для пытливых умов обществоведов.

Под эгидой ЮНЕСКО в 2006 году был осуществлен социогуманитарный проект «Культурное разнообразие и транзитивные ценности: диалог между Востоком и Западом в духовной и светской динамике», направленный на изучение состояния межкультурного взаимодействия [4]. В основу исследовательской стратегии данного проекта был положен принцип широкой открытости: состав участников не ограничивался ни странами, ни регионами, ни религиями, ни политическими позициями. В данном временном творческом коллективе приняли участие исследовательский центр института моралогии (Япония), отдел культурной политики департамента межкультурного диалога ЮНЕСКО, постоянная делегация Японии в ЮНЕСКО, японско-французские национальные комиссии ЮНЕСКО, международное общество сравнительного изучения цивилизаций, Национальный институт восточных языков и цивилизаций, высшая школа общественных наук (Франция, Париж).

Отдавая себе отчет в абсолютном игнорировании экономическими и политическими элитами принятых ими же принципиальных документов, призванных определять гуманитарно-гуманную направленность мирового социально-политического процесса, Генеральный директор ЮНЕСКО К. Мацуура в предисловии к Всемирному докладу ЮНЕСКО «К обществам знаний» справедливо отметил, что: «<...> потенциал, содержащийся в разумном и умелом использовании новейших технологий открывает поистине широкие перспективы для устойчивого развития человека и построения более демократических обществ» [2, с. 5]. ЮНЕСКО как олицетворение Совести и Чести человечества может только призывать к мудрости, как это в свое время, и тоже безуспешно, делал великий китайский мудрец Конфуций. К. Мацуурой также был констатирован негуманный разрыв в использовании знания развитыми и развивающимися странами мира, а также высказано требование совершенствования использования мировым сообществом конструктивных результатов социальных наук, прекращения порочной практики гегемонии научно-технологического знания, не контролируемого обществами.

Тематика исследований департамента социальных и гуманитарных наук ЮНЕСКО охватывает биоэтику, экономику и бизнес, урбанистику, здоровье и развитие, европейскую идентичность, миграцию и мультикультурализм, мир и права человека, социальную философию, этику, политологию, социетальные проблемы устойчивого развития, туризм, будущее и даже женщин-философов. Естественно, что результаты исследований актуальных проблем современной социокультурной динамики требуют воплощения в социальной практике. Глобальный масштаб, междисциплинарность, сравнительная аналитика, выход на социальную практику – таковы приоритетные направления деятельности «Программы управления социальными преобразованиями», также осуществляемой департаментом социальных и гуманитарных наук ЮНЕСКО. «Программа» является уникальным механизмом внедрения результатов социально-философских исследований в действительность. Многие из выше обозначенных направлений исследований, осуществляемых ЮНЕСКО, удается внедрить в жизнь: в каком-либо весьма засушливом регионе Африки организуется опреснение морской воды; в одной из стран Юго-Восточной Азии строится школа, и волонтеры из развитых стран

становятся в ней учителями, чтобы расширить доступ девочек к начальному образованию. Примеры можно множить. Прекрасно, но не соответствует уровню и предназначению столь авторитетной организации.

За все время существования ООН и ЮНЕСКО не было осуществлено действительно глобальных гуманистических проектов, радикально трансформировавших общественное сознание мирового сообщества, либо положивших начало принципиально новой социально-политической динамике. Вместо поиска и определения социального механизма исключения войн из жизни мирового социума, ООН направляет в районы военного противостояния миротворческие (вооруженные) контингенты... И, тем не менее, в национальных масштабах дело обстоит еще хуже, а посему подобного рода инновационный подход к интеграции социального знания, безусловно, служит хорошую службу делу гуманизации межобщностного взаимодействия, а также способствует совершенствованию обществоведческих исследований. Особо ценным является открывающаяся возможность освоения данного перспективного опыта национальными социогуманитарными сообществами. Однако вполне очевидным является даже не для профессиональных обществоведов, а в целом для здравомыслящих людей, что «ножницы» между растущей технической мощью человечества и его архаично-варварским социально-этическим кредо способны в любой момент положить конец мировому социуму. В связи с этой серьезнейшей угрозой, как дамоклов меч, висящей над мировым сообществом, представляется необходимым сконцентрировать усилия мирового обществознания на поиске и определении универсального социально-этического кредо современного человечества и соответствующих социально-политических практик, предназначенных для гуманистической трансформации мирового социального процесса. Вместо этого мы становимся свидетелями построения планов переселения человечества на Луну, Марс, а возможно и на другие еще более «невеселые» планеты иных солнечных систем. Универсальное социально-этическое кредо могло бы определенным системно-гуманистическим образом конфигурировать проблемно-тематическое пространство современного мирового социогуманитарного сообщества. Вопрос о выживании человечества поставлен ребром – либо мировое сообщество каким-либо образом интегрируется, либо обречет себя на глобальную катастрофу.

Видимо, трезво оценивая свои скромные достижения в деле гуманитаризации общественного сознания и гуманизации общественных отношений, ЮНЕСКО делает все от нее зависящее для того, чтобы приблизить социогуманитарное знание к социальной практике. Всемирным советом социальных наук при активном участии общественных организаций муниципалитетов и университетов Латинской Америки, а также «Программы управления социальными преобразованиями» ЮНЕСКО был организован международный форум по взаимодействию социальных наук и политики (Аргентина, 2006). В декларации данного форума выражалась надежда на достижение большего глобального синергизма в деятельности исследовательских структур ЮНЕСКО и интенсификации взаимодействия обществознания с социальной практикой на национальном, межнациональном, субрегиональном и геополитических уровнях [6].

Социогуманитарный блок Седьмой Рамочной программы (2007-2013 годы) ЕС включает такие темы как «Основные тенденции развития общества и их последствия», «Роль граждан в ЕС», «Предвидение социальных процессов». Гуманитарное развитие заложено в долговременной установке ЕС: воздействовать на общество через изменение содержательных и ценностных основ образовательной деятельности в Европе. Решению долгосрочных задач ЕС будет способствовать подпрограмма Седьмой Рамочной программы «Идеи», ориентированной на определение мультипарадигмальных концептуальных подходов к решению проблем ЕС, включая и социальные. Осуществление данного научно-организационного проекта возложено на европейский научный совет, формируемый из выдающихся ученых и авторитетных экспертов. Хочется верить, что в ходе осуществления данного проекта действительно будут рождаться принципиальные социальные инновации, пригодные для адекватного решения общеизвестных проблем ЕС.

Задача подпрограммы «Наука в обществе» заключается в сближении гражданского общества с научным сообществом, центральными органами социального руководства, местными органами административного управления в контексте выработки оптимальной научной политики и реализации результатов социальных исследований, более рациональном

использовании научного потенциала посредством актуализации интеллектуально-творческих и инновационных возможностей продуцента обыденного сознания – здравого смысла. Расширение демократических начал в мировом социогуманитарном сообществе вкупе со стремительной интенсификацией процессов массовой коммуникации в соответствующих профессиональных корпорациях и активизация их взаимодействия с гражданским обществом и социально-политическими элитами существенно повисит качество и эффективность социальных исследований. Именно подобный организационный механизм позволил привлечь к решению проблем ЕС выдающихся ученых из 100 стран мира: «<...> целью данных инициатив является поощрение исследователей остаться в Европе и привлечь самых умных людей со всего мира» [3, с. 81].

Стратегический план исследований в рамках данного проекта предусматривает внедрение результатов научной деятельности в социальную действительность, также создание сети обмена передовым опытом научной работы. О масштабах исследовательских программ ЕС свидетельствует размер их финансирования, так только на подпрограмму «Идеи» предполагается истратить € 7.460 млрд. Таким образом, с одной стороны решается главная цель Седьмой Рамочной программы – внесение существенного вклада в создание общеевропейского научно-исследовательского пространства, а с другой – вхождение Украины в категорию ассоциированных стран-партнеров ЕС открывает возможность решения ее актуальных проблем.

Взаимодействие технико-технологической и социальной составляющих научного развития страны является диалектически обратимым процессом. И, казалось бы, основные субъекты данного взаимодействия равноправны, однако в реальной социальной динамике наблюдается явный перекося в сторону научно-технологической составляющей. Так в Лиссабонской стратегии зафиксировано, что инновационное технологическое развитие детерминирует социальное развитие. Однако недостаточно изученным остается обратный процесс воздействия определенного типа социального устройства, включающего и порядок научной деятельности, на оптимальную гуманистическую соразмерность развития научно-технологического и социогуманитарного знания.

Полагаем, что научно-техническое развитие и внедрение его результатов в производственную и военную сферы с необходимостью должны дополняться соответствующим социально-технологическим обновлением социосферы. Аргументационно-доказательная база данной теоретической установки скудна, поскольку культурные и научно-технологические процессы развития цивилизации одномерны и почти идентичны. Однако, с другой стороны, ретроспективный анализ исторического процесса убедительно свидетельствует о его социально-экологической порочности. Именно поэтому необходим радикальный мировоззренческий переворот в общественном сознании глобального гражданского общества, который способен будет переломить антигуманные тенденции исторического процесса.

Пожалуй, основной проблемой ЕС является отсутствие социального единства в его поликультурном сообществе. Одна из задач Седьмой Рамочной программы ЕС заключается в «<...> достижении большего социального единства» [1, с. 27]. В то же время о стабильно-незыблемой гегемонии естествознания свидетельствует даже сама редакция постановки цели научной деятельности, где вышеозначенная целевая установка располагается после перечисления якобы более важных экономических проблем. Определяя выгоды и преимущества Украины от участия в Седьмой Рамочной программе ЕС, ученые Приднепровского научного центра Национальной академии наук Украины приводят сугубо статусно-престижные, финансовые и организационно-научные аргументы. И подобный подход является вполне закономерным и оправданным не только для Украины, но и для всего мирового сообщества, поскольку научно-технологические и социогуманитарные составляющие научной деятельности даже организационно функционируют обособленно. Не взирая на то, что в НАН Украины действуют социальные и гуманитарные научно-исследовательские организационные структуры, они не представлены ни в одном из шести ее региональных центров.

С целью получения оригинальных комплексов знаний, пригодных для решения актуальных проблем социального развития ЕС, Центром европейских социальных

исследований осуществляется вторичный анализ («сметана-масло») результатов, выполненных в соответствующих предметных полях, академических исследований. Ежегодный каталог-план научных исследований Европы включает около семи тысяч предложений на финансирование. Больше всего заявок на исследования по естественным наукам и в частности по медицине, меньше всего по общественному знанию. Охотно оплачивают научные исследования организационные структуры, ориентированные на развитие национальных государств, а также Всемирный Банк. Предложения о финансировании поступают, как правило, от научных учреждений с прочными репутационными характеристиками. Существенный интерес для научного сообщества Украины представляет порядок генерирования тематики работ, а также механизмы отбора проектов в англосаксонском исследовательском пространстве. Наиболее платежеспособными заказчиками исследовательских работ на мировом рынке научных услуг являются Великобритания, Ирландия, Нидерланды, Швеция, Дания, Австралия, Новая Зеландия.

Типичным представителем субрегиональной научной организационной структуры является латиноамериканский совет общественных наук, под эгидой которого работает 100 научно-исследовательских учреждений (Буэнос-Айрес, Аргентина). Несколько иной организационный масштаб конфигурации присущ межвузовскому консорциуму политических и социальных исследований (Мичиган, США). Помимо глобальных (ООН, ЮНЕСКО, Всемирный банк и т. п.) и субрегиональных (ЕС, Совет Европы и т. п.) организационных структур, осуществляющих исследование актуальных проблем мирового сообщества, действует ряд национальных научных учреждений, занимающихся аналогичной проблематикой. Так объектом исследования института социальных исследований (Мичиганский университет, США), работающего под руководством совета по исследованиям в социальных науках (Нью-Йорк, 1923) является также, вычлененный им произвольно тезаурус проблем мирового социума. Ареал исследований, определенный советом комитетов по планированию научных исследований совместно с национальным ресурсным центром (фонды Г. Форда, А. Меллона, Н. Рокфеллера, братьев Макартуров и ряд зарубежных доноров), покрывает Африку, страны бывшего СССР, Мексику, Ближний Восток, Сибирь, Монголию. Характерная особенность института социальных наук, являющегося базовой организационной структурой Нью-Йоркского университета: направленность на разработку оригинальных комплексов знаний, необходимых и достаточных для выявления и понятийной фиксации сложной конфигурации проблем (вызовов), совокупно определяющих направленность мирового социального процесса [8]. Методологическая установка института включает такие ценности как справедливость, процветание, демократия. Методика деятельности – выполнение социального заказа, интеграция интеллектуального потенциала социальных практиков, представителей политикума и ученых по принципу фриланса – дистанционной коммуникации в корпоративном информационном Интернет-пространстве; безусловное внедрение результатов исследований в социальную практику и социально-политическое взаимодействие, а также доведение их до сведения гражданского общества.

Выводы. Представляется необходимым проводить ежегодные национальные конкурсы инновационных идей в социальных и гуманитарных науках. Следуя положительному примеру Франции необходимо всем институционализированным социальным и гуманитарным наукам создать Интернет-портал легкодоступных данных для соответствующих профессиональных сообществ и гражданского общества. Продолжая демократическую традицию ЮНЕСКО, Венгрии и ряда других стран, представляется целесообразным социогуманитарному сообществу Украины ежегодно представлять на суд общества Национальный Социальный Доклад, состоящий из двух равновеликих частей: результатов исследований различных наук (с указанием размеров финансирования), а также состояния дел в соответствующей сфере социальной практики. Полагаем, что такого рода организационно-научная инновация будет способствовать расширению демократических начал во взаимодействии социогуманитарного сообщества с соответствующими профессиональными корпорациями и народом, а также существенно интенсифицирует процессы определения тематики исследований, внедрения их результатов, повышения объективности оценки качества и эффективности работы индивидуальных и коллективных субъектов научной деятельности. Начало реализации подобного рода социальной технологии может быть положено подготовкой аналитических

записок научными учреждениями и соответствующими центральными органами исполнительной власти Украины, характеризующими состояние дел в тех или иных сферах жизнедеятельности за годы независимости. Перспективные направления исследований в рассматриваемом проблемном поле: создание Национального междисциплинарного центра авангардных знаний. Основная цель данного центра – получение оригинальных синергетических комплексов знаний по результатам вторичного анализа массивов данных смежных наук, способных в случае их оптимальной интеграции, производить существенные гуманитарно-гуманистические изменения в тех или иных сферах жизнедеятельности общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беляков В. Н. Седьмая Рамочная программа Европейского Союза: возможности и правила участия / В. Н. Беляков, Е. А. Бубнова, А. В. Гушко. – Днепропетровск : Приднепровский научный центр НАН Украины и МОН Украины, 2010. – 116 с.
2. К обществам знания. Всемирный доклад ЮНЕСКО. – Париж : Издательство ЮНЕСКО, 2005. – 231 с.
3. Право Европейского Союза: [учебник для вузов. 2-е изд] / [Под ред. С. Ю. Кашкина]. – М. : Юристъ, 2009. – 1054 с.
4. Cultural Diversity and Transversal Values: East–West Dialogue on Spiritual and Secular Dynamics. [(CLT-2006/WS/17 REV)]. – Paris : UNESCO Press, 2006. – 282 p.
5. Resolution adopted by the General Assembly / [without reference to a Main Committee (A/55/L.2)] 55/2. United Nations «Millennium Declaration». – The General Assembly Adopts the following Declaration: United Nations «Millennium Declaration» 8th plenary meeting. – Paris: UNESCO Press, 2000. – 47 p.
6. Report on the «1st International Forum on the Social Science – Policy Nexus» in Buenos Aires (Argentina). – Paris: UNESCO Press, 2006. – 87 p.
7. Wilkinson R. The Spirit Level: Why Greater Equality Makes Societies Stronger / R. Wilkinson, K. Pickett. – New York: Bloomsbury Press, 2011. – 112, [1] p.
8. Worcester K. Social Science Research Council (SSRC) 1923-1998 / K. Worcester. – Boston: Harvard Busines Press, 2001. – 16 p.

УДК 101.1:316:81`276

Перепелица О. Н.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ОБЩЕННАЯ МЕДИАЛЬНОСТЬ ЯЗЫКА

В статье анализируется идеологическая функция лингвистических запретов и очистки языка. Отмечается, что запрет выполняет медиализирующую, коммуникативную функцию, структурирует отношения господства в сфере языка. Утверждается, что obscene укоренено в структуре языка, принадлежит к истории языка в качестве вытесненного, являясь дискурсом. Парадоксальность запрета, отсылающая к архаическому табу, состоит в том, чтобы устанавливать дискурсивные границы отношений господства, систему координат тех или иных коммуникаций.

Ключевые слова: obscene, табу, язык, власть, медиальность.

У статті аналізується ідеологічна функція лінгвістичних заборон і очищення мови. Наголошується, що заборона виконує медіалізуючу, комунікативну функцію, структурує відносини панування у сфері мови. Стверджується, що obscene вкорінене в структурі мови, належить до історії мови як витиснене, є дискурсом. Парадоксальність заборони, що відсилає до архаїчного табу, полягає в тому, щоб встановлювати дискурсивні межі відносин панування, систему координат тих або інших комунікацій.

Ключові слова: obscene, табу, мова, влада, медіальність.

This article deals with the ideological function of linguistic prohibitions and language cleaning. It is marked that prohibition has medial, communicative function and structure the relations of domination in the language field. It becomes firmly established that obscene is engrained in the structure of language, belongs to language history as forced out, being discourse. Paradoxically of prohibition, sending to the archaic taboo, consists of that, to set the discursive scopes of relations of domination, system of co-ordinates of one or another communications.

Keywords: obscene, taboo, language, power, mediality.

потомки приматов потомки приматов
в ваш адрес летят от меня только маты
но если из речи людей изъять мат
те же яйца в профиль тот же примат

потомки приматов потомки приматов
в их адрес летят от меня только маты
но если из лексики вырезать мат
человек одичает и вернется примат

КАЧ

Как хорошо, что в телевизоре говорят без мата
Нам нужен формат, куда нам без формата?
Замечательные люди эти наши депутаты
Они никогда не ругаются матом

Ленинград

1. *Sailor Mouth: постановка проблемы.* В одном из завораживающих мультсериалов последних лет, представленных каналом Nickelodeon «Губка Боб Квадратные Штаны» («SpongeBob SquarePants») есть примечательная серия «Sailor Mouth» (2-й сезон, 75-й эпизод), касающаяся обсценной лексики. Мистер Крабс, чей образ вбирает в себя капиталистического дельца, инстанцию буржуазной власти, хозяин фаст-фуд заведения, вокруг которого протекает жизнь героев мультфильма, налагает запрет на неприличные слова, кодируя их в цифровом эквиваленте. Таким образом, слова под номерами 1,2...n запрещены и не могут произноситься под страхом наказания.

Развертывание сюжета весьма примечательно и отсылает к инфантильному опыту знакомства с языком. Работяга бесребреник и безнадежный альтруист Губка Боб читает надписи на мусорном баке и вдруг натывается на неизвестное слово, которое остается скрытым от зрителей, присутствуя во фразе «Крабс – это...» за кадром. Его флегматичный тунелестствующий друг-идиот морская звезда Патрик решительно сообщает, что значение этого слова универсально, оно, как риторический оборот, употребляется для красоты в любом предложении. Губка Боб, разумеется, начинает вворачивать сакраментальное слово повсюду, даже используя громкоговоритель, что приводит к катастрофическому уменьшению посетителей в заведении скряги Крабса и снижению выручки. Хозяин, узнав о причинах финансового спада, отмечает, что это слово из списка тринадцати запрещенных слов, которыми пользуются матросы, что объясняет и название эпизода. Здесь присутствует прямая отсылка к некогда нашумевшему комедийному номеру Джорджа Карлина «Семь ругательств» («Seven Dirty Words»), в котором комик называет семь (позднее список будет расширен) «грязных» слов, которые запрещено произносить в эфире, то есть в публичном пространстве. Именно на это намекает, работающий кассиром, зануда-эстет Сквидвард, на что Крабс с иронией знатока добавляет, что лексикон матросов составляют целых тринадцать слов.

Прославившийся в 1970-е годы Карлин строил свое выступление на плотном произнесении «грязных» слов вслух, чем и вызвал на себя огонь в виде судебного разбирательства. Мультфильм, адресованный все-таки детской аудитории, скрывает слова за кадром или звуками дельфинов, хотя, как было отмечено, они также плотно присутствуют в разговоре в виде диссимулятивных намеков и под определенными номерами. Это значит, что герои получили тот заветный список запрещенных слов, который так безнадежно хотел иметь в детстве Карлин, ведь мы знаем об обсценных словах так сказать наощупь, из фольклорной традиции табуирования. Даже когда наши законодатели говорят о запрете публично

произносит слова, загрязняющие де язык, они никогда не приколачивают к дверям своего государственного храма список из тринадцати, семи или хотя бы трех слов или их корней. Это и понятно, поскольку слова эти предполагаются *по умолчанию*, стало быть, как *известные* всем. То есть, слова знают все, но произносить и писать их нельзя, по крайней мере, в публичном пространстве, а если и можно, то исключительно, например, в компании матросов, да и то лучше, если ты сам матрос. Во всех остальных случаях произносить их непристойно, также как и публично демонстрировать то, что они обозначают.

Коль скоро обценная лексика отсылает к фекальному и сексуальному кодам, то законодательное вмешательство тут направлено на регулирование в сферах биологических отпавлений тела и сексуальности, короче, относится к составляющим биополитики. Запрет касается демаркации между *частным* и *публичным* использованием сексуальности/телесности, точнее – прямого табуирования публичной демонстрации секса и сексуальности. Кроме обценной лексики, публичной демонстрации наготы и полового акта, это относится и к обсуждению тех же гей-парадов и их запрещения. Государство все еще не может принять в полной мере в свой мир, сообщество, *медиумом* которого является сексуальность. Государство в сфере сексуальности по-прежнему руководствуется репрессивным методом ограничений и исключений. Этот сюжет вписан в парадигму классического вопроса о просвещении: с одной стороны, отсылая к теме совершеннолетия, а с другой – репрессивности культуры. Почему, в конце концов, то, что дозволено «матросам», не дозволено всем остальным? Наконец, сам запрет, как представляется, вовсе не руководствуется разумом, он является узакониванием элементарного табу. Но табу, как пишет Кристофер Файрмен, направлено скорее на то, чтобы сохранить функционирование подобных слов [7, р. 9], или, по Мишелю Фуко, более того, – принудить к определенному типу дискурса. Тогда вдвойне актуален вопрос, почему архаическое табу должно быть к тому же узаконено современным правом?

Конечно, в обществе, конституированном и регламентированном разумом, есть место и эксцессам, связанным с минимальными и, по сути, безобидными проявлениями инстинкта, эмоций, которые вписаны в оппозицию сознательного и бессознательного, вменяемого и невменяемого. Мат, обценная лексика, имеет допустимые и даже легитимные локусы в повседневной жизни, когда речь идет об определенных аффектах. Что поделаешь, если, по лакановскому утверждению, бессознательное соткано языком. Впрочем, инстинктивно вырвавшийся мат, тут сам по себе не несет обценного эффекта. Вытесненное громогласно заявляет о себе там, где контролировать себя нет ни времени, ни сил.

Но аффект, естественно, нисколько не уменьшает силу запрета, о чем говорит история представленных мультипликационных героев. Далее сюжет мультфильма строится как раз на аффективном употреблении слов в моменты неудач, разочарований, случайных спотыканий и болевых падений – в общем, там, где это вполне уместно. Но эта ситуативная уместность не спасает героев мультфильма. Собственно, тут-то и становится осязаемой функция запрета. Он запускает цепочку доносов, по сути, замыкающуюся в цикл императивного господства: Патрик и Губка Боб наперегонки жалуются Крабсу друг на друга, а затем и на Крабса – его маме (как конечной инстанции патриархальной власти). Наконец, последняя также уличается в использовании нецензурной брани, однако она мастерски смещает дискурс на мимо проезжающего старика: «Это старик Дженкинс на своей колымаге». Это то *исключение* (полоумного старика), которое позволяет нейтрализовать эффект императива, идеологически смягчив репрессивную машину господства: дескать, ну что с него возьмешь. Все и заканчивается радушным детским смехом, позволяющим сохранить запрет и веселее перенести трудовое наказание (ведь матушка Крабс заставила всех и потрудиться «как матросы»).

Стоит ли и нам потешно посмеиваться над с завидным постоянством возникающими попытками законодательно запретить с соответствующими судебными или административными санкциями публичное использование грязных словечек, в том числе распространяющееся и на пространство интернета? Какова идеологическая функция подобных запретов? Что стоит за такой зачисткой языка? Ведь мы должны иметь в виду, что если нечто запрещается, то, во-первых, оно естественно, а во-вторых – это кому-то нужно. То есть запрет предполагает культурную инстанцию и субъекта господства, который конституирует себя через проскрипцию определенных знаков. Короче говоря, обценная лексика вписана в структуру господства. И уж, само собой разумеется, обценное есть там, где вообще есть лексика.

2. Общественное/табуированное измерение языка. Общественное является дискурсом. Но любой дискурс – научный, политический, этический – исключает и предает проскрипции общественное как атавизм *недо*. Для науки общественное как бы недо-объективно, преисполнено психологической двусмысленности, для структур политической власти – оно недостаточно упорядочено, недо-подчинено логике разумной всеобщности, этически оно недостаточно образованно, не в полной мере окультурено, эстетически – просто безобразно и относится к *низовой* (недо)культуре. Все проявления общественного подвергаются соответствующим процедурам, заданным стратегией тех или иных дискурсивных практик: общественное исследуется, контролируется, порицается или сублимируется. Но сверх того, общественное совершенно отдельный, отделенный дискурс, у которого есть субъекты и адресаты, а также контексты, топосы понимания, пусть адепты иных дискурсов и полагают, что этот подлежит если не уничтожению, то снятию. Именно в снятом виде он допускается временами в сферу искусства или политики, когда общественным, в соответствии с логикой трансгрессивных практик, как их понимал Жорж Батай, выпускается рессентиментный пар любого репрессивного дискурса.

Тем не менее, общественное располагается, укореняется в самой структуре языка, является неотъемлемой частью любого знака. Возможно, измерение общественного принадлежит к истории языка в качестве вытесненного, а в порядке означивания всегда вторым рядом выстраиваются общественные означающие. Так что мы всегда сталкиваемся с асимметричной двойственностью, которую порождают прескрипции любого дискурса. С одной стороны, табуированная лексика выступает денотатом, предполагающим бесконечное множество объектов, обозначенных одним и тем же именем, да так, что они обретают двойственность, маркированную всегда *еще и* сексуальным измерением [* 1]. А с другой – бесконечное множество имен (вспомним, к примеру, «писец», «болт», «дырка» и т. п.) может быть смещено к общественным значениям и наделено сексуальными коннотациями в качестве эвфемизмов.

Стало быть, общественное имеется там, где есть язык и выраженные им предписания со всем многообразием значений и ускользанием референций. Все дело в том, что все, что угодно может быть обозначено любым знаком. Применение знаков, по сути, случайно, ведь язык, как показал Фердинанд де Соссюр, – это бесконечная череда различий, отношений одних знаков к другим, конституирующих разрыв, различие между словами и вещами, знаками и референтами. Когда мы сталкиваемся с общественной лексикой, тогда сталкиваемся с двойственностью языка, ведь слова тут всегда имеют двойное значение, одновременно отсылая к тому, что Жиль Делез называет «шумами» тел и указаниям еще на что-то. Точно так же, общественное обнажает, что одно и то же в зависимости от именованного обретает различный дискурсивный статус, совершенно по-разному функционируя в виде, к примеру, «1», «пенис», «орган», «член», «хрен» и... то самое заветное слово из трех букв, которое знают все, но не должны произносить вслух. Так что общественное как ничто другое свидетельствует об истинности ницшеанской формулы: достаточно переименовать вещи, чтобы дать им новую жизнь. Впрочем, сами по себе имена мало, что говорят, все зависит от контекста, того, кто, как, с какой целью и кому говорит их. Кстати, в коммуникативном смысле, каждый, кто владеет ситуацией и знаком с контекстом, с легкостью понимает смысл употребляемых слов и выражений [* 2].

Исследователям табуированной лексики хорошо знакома ее двусмысленность, отсылающая к амбивалентности сакрального в архаических культурах плодородия [см.: 6, особенно: с. 73-74]. Также и амбивалентность табу была только усугублена разрывом между архаическим и христианским миром. Табу, как известно, включено в структуру биполярных отношений. Вокруг табу образуется социальное, как стратификация циклов трудового и трансгрессивного, контроля и высвобождения. Табу упорядочивает жизнь архаической общины в переходах от запрета под страхом смерти к трансгрессивному уничтожению в акте разрушения или буквально пожирания, как это бывает с тотемом [* 3]. По той же логике функционирует и табуированная лексика, трансгрессирующая сакральный порядок общины, структурированной семейно-брачными отношениями. В то же время несанкционированное нарушение табу приводит к загрязнению, осквернению. Христианство как система, разрушающая родовые связи и противостоящая культам плодородия, которые их репрезентировали, все, что с ними связано, определяет как скверну, а соответствующие слова

как сквернословие. Христианство стремится к абсолютной девственной чистоте, которая распространяется не только на поступки, но также и на слова, и прежде всего – на мысли [* 4].

Итак, сакральная привилегия на обценную/табуированную лексику – свойство архаического общества. Стало быть, запрет вписан в борьбу христианства с паганскими культурами. Второй вектор запрета связан с процессом становления патриархального общества, хотя обценная лексика есть и в матримониальных обществах. Привилегия на эти слова отдается мужчинам, они допускаются исключительно в мужских сообществах. А вот уши женщин и детей необходимо оберегать от подобных слов, местами *не к месту* выпаленная тирада может обернуться судебным разбирательством [см.: 7]. Собственно, это отражено и в истории Губки Боба, ведь соответствующие слова определены как слова из лексикона моряков, символизирующих мужское сообщество, суровый мужской долг/труд.

3. Культурная зачистка языка и трансгрессивный смысл обценного. Все это очевидная история, удивительно как раз другое: в Новое время, в Век Просвещения, на фоне различных критик клерикализма и религиозного сознания, возобновляется и усугубляется (закрепляясь правом) запрет. Именно на излете абсолютизма происходит зачистка языка. Доминик Лапорт прямо, по сути, и говорит, что новые формы контроля, предписывающие порядок и красоту, устанавливаются через параллельную очистку города и языка от нечистот, когда красивый город и красивый язык не должны иметь «ничего общего с дерьмом» [8]. Что стоит за этой, продолжающейся по сей день борьбой за чистоту языка?

Если бы история нас могла чему-то научить или о чем-то свидетельствовать, то тут не трудно было бы проводить параллели и аналогии, которые обнаруживали бы взаимосвязь законов о чистоте языка с усилением определенного господства, усугублением экономического кризиса или реакцией на освободительные или прямо революционные движения. Как раз в подобных ситуациях тотализирующая медиальность языка оказывается наиболее востребованной. И дело тут не столько в необходимости чистоты языка, сколько в самой процессуальности. Запрет ничего не упраздняет, он только определяет запрещенному его место. Целью, на самом деле, является не некий чистый язык, а процесс зачистки, ведь власть есть борьба сил, точнее – ассимиляция и/или отторжение одних сил другими. Неслучайно в послевоенный период своего правления Сталин столь много внимания уделяет именно языку, развитие которого он как раз и связывает с поступательным исчезновением диалектов. Таким образом, утверждается диалектический нерв власти: множественность диалектов снимается единым *всеобщим* языком, который с самого начала в своем грамматическом строе является всеобщим и ни в коем случае не может быть сведен к простому опосредованию [* 5]. Язык есть чистая тотальность, которая в силу своего исторического развития поглощает все случайные ответвления в виде диалектов. Такова идеальная, если не сказать идеалистическая, патетика, которая не мешает в реальности проводить чистки отживающих форм. Поэтому предварительный вывод, который нужно держать в уме, состоит в том, что чрезмерное внимание к чистоте языка идет рука об руку с политическими чистками и попытками абсолютизации или тоталитаризации той или иной власти.

Но конституирует себя такая власть исключительно через выделение особой сущности человека, обращаясь к эссенциалистским конструктам гуманизма, к формулированию человеческой исключительности, которая, в том числе, отсылает к изначальной или грядущей, соответствующей статусу человека, чистоте языка. Язык включен в структуру культурного дистанцирования. Язык возникает из различающего дистанцирования, то есть, как отмечал Делез, слова языка отрываются от бытия тел, когда звуки не сливаются «со звуковыми качествами вещей, с шумами тел, с их действиями и страданиями» [1, с. 238]. Культура, процесс цивилизации, как мы их обычно представляем, есть не что иное, как процесс дистанцирования от природного. Чем более рьяно христианство, а затем абсолютизм и наконец, официальное Просвещение стремились увеличить разрыв между культурой/цивилизацией и природой, тем интенсивнее производилась зачистка языка. В конце концов, в европейских языках табуированные слова прямо и именуется грязными. Отсюда функционирование оборота «вымыть рот с мылом» – очиститься от лингвистического/нравственного загрязнения. Само слово «обценное» (*obscene*) этимологически восходит к нечистотам (*caenum*). Человек тем и отличается от животного, утверждает эта логика, что способен абстрагироваться от собственных нечистот, человек есть, прежде всего, *очистившееся* существо (избавившееся от

всех «добродетелей» свифтовских йеху), и чистота его проступает в строгости государственных актов, многообразии художественных метафор, грамматическом строе языка, короче, культурном дистанцировании.

Это определяет и смысл обценного в западной культуре. Обценное в строгом и наиболее общем смысле (проступает ли оно в обычном уличном мате, витиеватой поэтике или даже провокативной философии) есть преодоление этой культурной дистанции, точнее любых культурных дистанций. Тут показателен случай маркиза де Сада. Его философская позиция и культурное место заключаются в стремлении трансгрессировать все возможные пределы, преодолеть любые культурные дистанции. Если дистанцированность языка состоит в том, чтобы красотой тропов или холодностью понятий вытеснить шумы и бульканья тел, то обценить – значит разрушать грамматические иерархии, какими бы они ни были. Так, де Сад отказывается от богатства метафор, прибегая, как обычно говорят, к достаточно холодным, порой статистическим описаниям, но их «плотность» тут же опрокидывает научную холодность. Далее, если существует раскол в языке на культурный язык элиты и низовой язык черни, то де Сад упраздняет эту дистанцию за счет использования обценной лексики, языка арго. Наконец, если, как было принято еще в античном театре, зрелище преступления должно происходить за сценой, по ту сторону видимого, то у де Сада все описания, по сути, сводятся к изображению насилия. Наконец, если этимологически обценное отсылает к отходам, к стремлению человека преодолеть, оторгнуть и исключить из своего жизненного пространства следы отработанного или переработанного бытия, что проступает в изгнании даже из дискурса тем испражнения и нечистот, как и постоянное дистанцирование от смерти, де Сад преодолевает и эту дистанцию отвратительного. Он трансгрессирует весь проскриптивный задник языка, сам подпадая под самые различные версии цензурирования. В сущности, сочинения божественного маркиза представляют дискурсивную инфляцию элементарного жеста «fuck», посылая всего и вся на три известных буквы, это раздутый в роман знак, подобный гигантскому фаллосу, что оставила на питерском Литейном мосту арт-группа «Война».

4. Медиальности: по ту и эту сторону обценного. Ключевой вопрос, однако, не в том, чтобы понять смысл или происхождение обценного. Принципиально установить, какова функция всех сегодняшних запретов. Как представляется, речь тут идет о чистом идеологическом эффекте. Идеология есть не что иное, как стагнация иллюзии в общественном сознании. Первое, что очевидно, запрет на обценную лексику свидетельствует, что еще и сегодня не упразднено господство христианских ценностей и второе – мы, по сути, не так далеко продвинулись в гендерном равенстве [* 6]. Но это далеко не все.

Бронислав Малиновский в своем исследовании секса в архаической культуре дает ключ для понимания функции обценной лексики и ее запрета. Он сообщает, что у аборигенов Тробрианских островов есть три типа непристойных инцестуальных ругательств: *Квой инам* – «Совокупляйся со своей матерью»; *Квой лумута* – «Совокупляйся со своей сестрой» и *Квой ум квава* – «Совокупляйся со своей женой» [3, с. 90-91]. Первое употребляется в шуточной форме, второе – грубой, а за третье могут и убить [* 7]. В обществе есть строгий запрет на инцест, никому и в голову не может прийти заняться сексом с матерью, да и с сестрой лишь условно вероятно. Почему же тогда нельзя послать кого-нибудь трахнуть его жену? Малиновский объясняет это «чувством стыда и гнева, ощущением униженности, возникающими при вторжении в потаенное пространство реально существующих взаимоотношений двух людей» [там же, с. 91]. Таким образом, одной из движущих сил оскорбления является «соотношение между правдоподобностью желания или действия и формами подавления его на социальном уровне» [там же, с. 92]. Обценное функционирует исключительно в порядке *не допускаемого* в символической реальности. В зависимости от степени проникновения в реальность, обценное играет функцию либо унижающего вызова, либо поддерживает доверительную социальную связь, выступая медиумом.

Тут показателен пример «непристойной солидарности» в югославском обществе, где, по словам Славоя Жижика, «<...> общие непристойные анекдоты выступали не как средство исключения других, тех, кто не входит «в», а как средство их включения, установления минимального символического пакта». Так, иронично замечает Жижек: «Индейцы курят пресловутую трубку мира, тогда как мы, более примитивные жители Балкан, должны

обмениваться непристойностями. Чтобы установилась действительная солидарность, одного опыта общей высокой культуры недостаточно, каждый должен обмениваться с Другим вгоняющим в краску непристойным удовольствием» [2, с. 73].

Далее Жижек рассказывает армейскую историю своей дружбы с албанским солдатом: «Как известно, албанцы очень чувствительно относятся к сексуальным оскорблениям в адрес их близких родственников (матери, сестры); мой албанский товарищ по-настоящему принял меня, когда мы отбросили поверхностную игру вежливости и уважения и поприветствовали друг друга формализованными оскорблениями. Первый шаг сделал албанец: однажды утром вместо обычного “Привет!” он поздоровался со мной: “Я натягиваю твою мать!”; я знал, что это был вызов, на который я должен был ответить соответствующим образом; итак, я ответил: “Все нормально, ради бога, но только после того, как я кончу с твоей сестрой!” Этот обмен вскоре утратил свой явно непристойный и иронический характер и стал формализованным; спустя пару недель мы больше не утруждали друг друга полными предложениями, он просто кивал головой и говорил: “Мать!”, на что я просто отвечал: “Сестра!”» [там же].

«Мать» и «сестра» устанавливают пусть непристойную, но доверительную связь, как отмечает Жижек, в силу равности позиций, тем не менее, она «возникает за счет третьей стороны, в данном случае она связана с узами мужской солидарности за счет женщин» [там же, с. 74]. Но как бы там ни было, сама эта связь возможна только при недопустимости заявленного в непристойных фразах в действительности. Вряд ли можно установить, какая тут степень принадлежит механизму вытеснения. Куда важнее как раз другое. Обсценное языка – не вытесненное, не выдворенное за сцену, а наоборот постоянно *втиснутое* в социальное, опосредующее социальную связь на символической сцене.

Вероятно, законодательное табу, запрещающее публичное использование обсценной лексики, фиксирует и сохранение этой ее функции. Да, никто не знает, почему некоторые слова стали грязными, никто не знает, почему некоторые слова годятся для публичного употребления, а некоторые нет, но запрет воспроизводится. Идеология есть бесконечное воспроизведение логоцентристского запрета, проводящего демаркационную черту между чистым и грязным, хорошим и плохим, красивым и безобразным, мужским и женским, короче – воспроизведение императива, делящего мир на биполярные противоположности. В зазоре между ними устанавливается господство. Власть сшивает противоположности в медиуме языка. Медиальность языка функционирует при наличии запрета на *шумящие* значения. Коммуникации образуются, если есть идеологические исключения, запрещенные законом, не только в его пределах, но даже чаще вопреки его силе. Действенность таких коммуникаций весьма перспективна, а прочность достаточно крепка. Тут вполне срабатывает фрейдистская логика разьяснения происхождения социума из коллективного преступления, а возможности его удержания – из вытеснения преступления, которое постоянно втискивается в реальность в виде табу.

То, что позволяет устанавливать власть, прямо проступает в языке как движение различения. Власть есть процесс различения, а господство устанавливается проводящим демаркационную черту различием между законным и незаконным, пристойным и непристойным и т. п. Неприемлемо для любого господства, что люди могут жить обычной почти эдемской жизнью, не испытывая стыда перед наготой слов и тел [* 8]. Разумеется, глупо требовать, чтобы, к примеру, в средней школе изучали не только «Евгения Онегина», но и «Тень Баркова» или заучивали наизусть «Тройной загиб». Куда более насущной и парадоксальной является другая задача. Разве не поразительны успехи христианской и современной власти в том, что все стало сексуализованным, а раз так – не станет ли все запрещенным или вытесненным в некие гетто, ограниченные вывесками: «осторожно, голые люди», «+18», «здесь матерятся», «место для секса», «внимание! – пропаганда гомосексуализма»?

В конце концов, парадоксальная истина запрета состоит не в том, чтобы запрещать, а в том, чтобы разрешать. Запрет лишь проводит демаркационную черту, конституирующую господство в актах различия и тождества. Запрет фиксирует место и время дозволенного. В этом ключе априорность пространства и времени есть свойство субъекта власти, проводящего демаркационную черту запрета. Отношения власти суть не что иное, как установление системы координат, определяющей время и место наличному. Все социальные

отношения принимают эту картографическую матрицу, коммуникации возникают в ячейках и отрезках этой карты путем тождеств и различий. Коммуникации, будучи всегда уже включенными в матрицу властных отношений, подвергаются либо отрицанию отрицания, характеризующему логику тождества, либо утверждению утверждения, характеризующему логику различия. Коммуникации, располагающиеся и длящиеся (образующие свою историю, подобно тому, как история/эпизод с Губкой Бобом случается благодаря запрету), таким образом, всегда пребывают в снятом виде в структуре господства.

Вот почему освободительным шансом для них является деконструкция, которая не выступает ни тождеством, ни различием, ни отрицанием отрицания, ни утверждением утверждения. Деконструкция, очевидно, имеет место в самой демаркационной черте, не позволяя сбыться ни снимающему тождеству, ни исключаящему различию. Всякому страху, таящемуся в любых отношениях, чьим движущим нервом является воля к власти или власть воли, можно ответить деконструктивным повторением-различением, подобно тому, которое предпринимает (если удерживаться в пределах заявленной темы) Псой Короленко, запускаящий рефреном: «Как у Жака Деррида | Вместо х.. борода, | А заместо бороды – | Три огромные п... <...> | Как у Жака Деррида | На х.. растёт м... <...> | Как у Жака Деррида | На м... растёт п... <...> | Как у Жака Деррида | На п... растёт п... <...> | Как у Жака Деррида | На м... растёт м... <...> | Как у Жака Деррида | На м... растёт п... <...> | Как у Жака Деррида | На х.. растёт м... <...>». Так деконструкция длится бесконечно, как деконструкция Деррида, где мат не позволяет фигуре Деррида стать фигурой снимающего и/или исключаящего господина. Но, с другой стороны, если бы не было демаркационной черты запрета, не было бы и деконструкции. Да, вообще ничего бы не было.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Можно даже говорить о специфической психофизиологической реакции, возникающей в ответ на табуированную лексику. Так, Файрмен пишет: «Столкнувшись со словом *fuck*, мы реагируем автоматически. Этот рефлексивный ответ является денотациями и коннотациями *fuck*. Независимо от того слышим ли мы *fuck*¹ или *fuck*², ум распаковывает весь эмоциональный багаж о сексе, который культурно содержится в слове из четырех букв» [7, р. 52]. Амбивалентность табу порождает весь набор амбивалентных эмоций: от приятных до самых пугающих и отвратительных. Табуированная лексика словно бы сталкивает нас с реальным желанием. Конечно, «грязные» слова чаще употребляются без прямой отсылки к каким либо буквальным значениям. «Диффузная семантика матерной речи», как замечает Вадим Михайлин, предполагает, что «значение всякого матерного слова сугубо ситуативно, и конкретный его смысл может меняться на прямо противоположный в зависимости от контекста». Таким образом, «семантика мата целиком и полностью коннотативна, конкретные смыслы свободно «поселяются» в семантическом пространстве высказывания и столь же свободно его покидают. Однако именно эта безраздельная коннотативность и позволяет мату быть предельно конкретным» [4, с. 346]. Тут, в общем-то, выстраиваются сразу два ряда значений: конкретно-ситуативно в реальности на сознательном уровне и в сфере сексуального желания – на бессознательном.

* 2. Эта коммуникативная легкость объясняется близостью мата к телесности, эмоциональным проявлениям человека. Михайлин даже пишет: «<...> слово в матерной речи выступает почти исключительно в инструментальной и коммуникативной функции – функции сигнала, побуждения к действию, предостережения, маркера определенного эмоционального состояния и т. д. Номинативная его функция сведена к минимуму. Оно эмоционально насыщено и даже перенасыщено, если сравнивать его со словом в обычной, нематерной речи. В ряде случаев никаких иных смыслов, кроме чисто эмоциональных, оно и вовсе не несет. Мат – это возведенная в статус речи система междометий, «подражающая» грамматической структуре обычного языка, способная наделить собственные речевые единицы функциями частей речи, частей предложения и т. д., но не существующая в качестве фиксированного «свода правил». Это смутное воспоминание языка о его давно забытом изначальном состоянии» [4, с. 347].

* 3. Связь обсценной лексики с тотемизмом просматривается и в некоторых непристойно употребляемых словах (эвфемизмах), таких, как «свинья», «волчица», «сука»,

«бобер», «киска», «писец». Карлин со свойственным ему остроумием, определяет их, как непристойные лишь в каком-то контексте, но не в буквальном, референциальном смысле. Этот тотемический пережиток, однако, вписан в строгую репрессивность просвещенческой культуры, когда то, что свойственно скотине, непристойно для человека. Если тотемизм всячески подчеркивал связь с животным, а сексуализированная лексика отсылала к сакральности секса как родового измерения, то теперь запрет вписан в логику пресловутого «тезиса о человеческой исключительности» (Ж.-М. Шеффер). Вот Карлин и заявляет, что вполне нормально сказать: «сука родила щенят», и непристойно, например: «эта старая сука...» и т. д. по смыслу. Тотемные коннотации остаются в сфере вытесненного. В общем-то, обценное достаточно логично выводит из фрейдовского анализа культуры. Мы помним, что Зигмунд Фрейд в «Тотем и табу», редуцируя свой метод на культуру, к вытесняемым импульсам либидо прибавляет еще как вытесняемые и эгоистические стремления. В качестве обценного всегда определяется именно низвержение человека к сексуальному, животному и выпячивание собственного я.

* 4. Совсем недавно под покровительством РПЦ вышел сборник статей, в котором популярно изложено отношение церкви к сквернословию как греху [5], где можно найти отсылки к авторитетам христианской мысли. Одно из классических предписаний принадлежит апостолу Павлу: «Никакое гнилое слово да не исходит из уст ваших, а только доброе <...>» (Еф. 4, 29), «А блуд и всякая нечистота <...> не должны даже именоваться у вас» (Еф. 5, 3). В сущности, христианин не должен не только заниматься несанкционированным моногамной патриархальной системой сексом, но также избегать именовании секса и, что самое трудное, даже и не желать его. А путеводной нитью в психологическом смысле ему должен служить стыд.

* 5. Подобную логику, но с акцентом на экономической составляющей, отмечает и Лапорт в отношении королевских эдиктов о чистоте XVI века, которые не стремятся сделать «французский язык доступным для всех», но «сделать его общей валютой» (*common currency*) [8, p. 30].

* 6. Кстати, не случайно феминистское движение и искусство пестрит обценными трансгрессиями. Всякий раз, когда женщина, как и ребенок, вставляет в речь крепкое слово или подобно Энни Спринкл или Бетти Додсон демонстрирует гениталии, происходит трансгрессирование мужского господства.

* 7. «Градация по степени оскорбительности еще более удивительна. Приглашение к инцесту с матерью – не более чем безобидное выражение, которое произносится в шутку или в качестве добродушной насмешки. Так, например, мы можем сказать: «Иди ты к черту!». Упоминание инцеста с сестрой – тяжкое оскорбление, и это ругательство используется только в приступе настоящего гнева. Но худшее оскорбление – предложение вступить в половую связь с женой. Мне известны лишь два случая, когда это было сказано всерьез, и в одном из них оно стало причиной <...> братоубийства. Это выражение настолько оскорбительно, что я узнал о его существовании только после длительного пребывания на Тробрианских островах. Аборигены произносят это чудовищное оскорбление не иначе как шепотом и никогда не отпускают на этот счет шуток» [3, с. 91].

* 8. Взять, к примеру, общины натуралистов, которым нагота не мешает просто жить, впрочем, в соответствующих исключенных местах, которые установлены запретом на одежду.

ЛИТЕРАТУРА

1. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез; [пер. с фр. Я. И. Свирский]. – М.: Академический Проект, 2011. – 472 с.
2. Жижек С. 13 опытов о Ленине / С. Жижек; [пер. с англ. А. Смирнов]. – М.: Ад Маргинем, 2003. – 254 с.
3. Малиновский Б. Секс и вытеснение в обществе дикарей / Б. Малиновский; [пер. с англ. Н. Микшина]. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2011. – 224 с.
4. Михайлин В. Тропа звериных слов: Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции / В. Михайлин. – М.: Новое литературное обозрение, 2005. – 540 с.

5. Невинная привычка или смертный грех? / [Ред. Н. Шапошникова]. – М.: Даниловский благовестник, 2011. – 192 с.
6. Успенский Б. А. Мифологический аспект русской экспрессивной фразеологии / Б. А. Успенский // Успенский Б. А. Избранные труды. – М.: Гнозис, 1994. – Т. 2. Язык и культура. – С. 53-128.
7. Fairman C. M. Fuck. Word Taboo and Protecting Our First Amendment Liberties / C. M. Fairman. – Sphinx Publishing, 2009. – 250 p.
8. Laporte D. History of shit / Dominique Laporte; [trans. from fr. Nadia Benabid and Rodolphe el-Khoury]. – Cambridge, Massachusetts, London: Massachusetts Institute of Technology and Documents Magazine, Inc., 2000. – 174 p.

УДК 264-76:330

Фунтусов Е. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ДАР И ЭКОНОМИЯ: КОНТУРЫ ПРОБЛЕМНОГО ПОЛЯ

В статье проводится анализ отношения дара и экономии. На примере теоретических разработок Ж. Бодрийяра, доказывается, что концепт обмена дарами неприемлем, поскольку нивелирует проблематику дара. Предпринимается попытка уточнить, что собою представляют субъект, предмет и объект дарения. Исходя из предлагаемого понимания собственности, осуществляется анализ либерализма в том виде, каким он был описан М. Фуко. В результате показывается, как либеральное толкование возможности действия может гармонично переплетаться с тем, что автором называется собственностью.

Ключевые слова: дар, экономия, собственность, общественное богатство, общее, общественное.

У статті проводиться аналіз відносин дару та економії. На прикладі теоретичних новацій Ж. Бодрійяра, доводиться, що концепт обміну дарами неприйнятний, оскільки нівелює проблематику дару. Виконується спроба уточнити, що представляють із себе суб'єкт, предмет та об'єкт дарування. Виходячи із запропонованого розуміння власності, виконується аналіз лібералізму в тому вигляді, яким він був описаний М. Фуко. Внаслідок чого показується, як ліберальне тлумачення можливості дії може гармонійно переплітатися з тим, що автором називається власністю

Ключові слова: дар, економія, власність, суспільне багатство, загальне, суспільне.

In the article the analysis of correlation of gift and economy is conducted. It is proved, on the example of theoretical developments of J. Baudrillard, that concept of gift exchange is unacceptable and levels the of problematique of gift. An attempt to understand that subject, item and object of giving represent as they are is taken. Proceeding from offered understanding of a property, the liberalism analysis in that look with what it was described by M. Foucault is carried out. As a result is shown, how liberal interpretation of possibility of action can harmoniously intertwine with that the author is called as a property.

Keywords: gift, economy, property, social wealth, general, public.

Сама возможность мысли о дарении обусловлена правильной постановкой вопроса о том, что же есть дар в качестве общественной функции. Не рассматривая проблематику дарения с религиозной стороны, обратим внимание, что она была детально исследована в такой постановке вопроса, однако находилась в плену одной принципиальной ошибки, а именно рассмотрения дара как формы обмена. Целью статьи является доказательство обратного: не просто того, что дар не осуществляется как обмен, а, напротив, находясь в системном единстве с экономией, он и является его возможностью.

Всем нам известна общая структура дарения: есть тот, кто дарит (субъект дарения), то, что дарится (предмет дарения), тот, кто получает дар (объект дарения). Без этих трех «комплектующих» невозможна ситуация дара. В чем заключается эта невозможность, ведь

несложно предположить, что кто-то может и не принять дар? Не имеет значения, по какой причине, но если дар не достиг своего адресата, то нарушилась общая конструкция. Там, где дарящий и одариваемый испытывают какие-то эмоции относительно самого акта дарения, то здесь дара уже нет. То есть, субъект дарения является таковым при условии, что он об этом не знает, иначе будет запущена обратная логика, логика экономии. Но, на что указывает Жак Деррида, недопустимыми являются оценочные суждения относительно дара и экономии. Почему дар в «обыденном сознании» воспринимается как некое нравственное действие, а экономия, напротив, – как проявление эгоистичности, жадности и прочее? И ведь налицо парадокс, мы всегда желаем, дабы наш дар был принят (для кого-то обратное свидетельствует об оскорблении), обязательно понравился, обязательно мы пресекаем любые попытки ответить взаимностью, мол «что вы, я же от чистого сердца», но, в случае отсутствия элементарного «спасибо», на душе остается неприятный осадок. Иными словами, «откуда происходит закон, обязывающий дарить, осознавая дар? иначе говоря, отвечать еще одним даром, призывающий за грани какой угодно ответственности? и который запрещает кому угодно прощать *неумение дарить*» [4, с. 42]?

Как говорил Деррида, дар возможен только как сокрытое от дарящего и одариваемого, дар возможен только как условие собственного забвения. Ни дарящий, ни одариваемый не осознают того, что дарящий дарит, а одариваемый – принимает дар. Речь идет об изначальном не-знании, не-присутствии осознания акта дарения в сознании. Возьмем три составляющих дара: субъект – предмет – объект дарения. Во-первых, что может дарить субъект, каково качество предмета дарения? Может ли предмет дарения быть любой вещью? Мой ответ таков: следуя, как сказал бы Деррида, букве дара, условиям пребывания дара в качестве дара, *предметом дарения может быть только то, что принадлежит исключительно субъекту, то, что он ни получал ни от кого, то, что его изначальное, то, что является его, так сказать, собственностью*. Ведь все, что мы имеем в качестве вещей, и не имеет значения, материальные ли они или духовные, по большому счету, нам не принадлежат. Они составляют то, что следует называть общественным богатством. Как говорил молодой Маркс, «<...> когда я занимаюсь *научной* и т. п. деятельностью, – деятельностью, которую я только в редких случаях могу осуществлять в непосредственном общении с другими, – даже и тогда я занят *общественной* деятельностью, потому что я действую как *человек*. Мне не только дан, в качестве общественного продукта, материал для моей деятельности – даже и сам язык, на котором работает мыслитель, – но и мое *собственное* бытие *есть* общественная деятельность; а потому и то, что я делаю из моей особы, я делаю из себя для общества, сознавая себя как общественное существо» [5, с. 118]. То есть, даже когда я сижу в своем запертом кабинете, я все равно действую общественно, я обрабатываю идеи, которые можно уловить только из общественной атмосферы, ресурсы моей мыслительной способности обусловлены общественным образованием, да и все, к чему я приду, по сути, не мое, но общественное достояние. Иными словами, общественное богатство – это то, что по определению приумножается. И по-другому не возможно, поскольку любая человеческая деятельность как некая целевая рациональная практика возможна только как общественная практика, поэтому все, что я делаю с собой, я делаю с обществом. Это нормальный, общечеловеческий, естественно-исторический процесс, который устроен так, что все медиаторы общественного богатства, действуя экономически, находятся в бесконечном обмене между собой. Это не означает, что общественное богатство от этого разорвано на куски, напротив, только так оно и способно существовать. Но это не дар. Не имеет отношения к дарению ничего схожего на то, что имеет отношение к приумножению общественного богатства. Ведь последнее приумножается путем самоприумножения, то есть оно не одаривает самое себя внутри себя, будучи разделенным на самое себя А и самое себя Б. То есть точка зрения о том, что «я получаю от жизни что-то в дар, приумножаю это все и одариваю эту самую жизнь, транслируя свой дар в бесконечность» не пересекается с точкой зрения на дар. Это естественный процесс, его не следует апологетизировать, только так наша жизнь и возможна. Так что же тогда дариться, ведь то, что дариться, может быть только моим, но, все, что у меня есть, уже мое-общественное? То есть у меня есть что-то, что есть до того, как у меня появится общественное.

Во-вторых, *предмет дарения может быть только таким, который обязательно будет*

принят, предложение, от которого невозможно отказаться. То есть его масштаб таков, что мое сознание даже не способно его воспринять, я его дарю или получаю, даже не зная об этом. И, в-третьих, *получить в дар можно только то, что будет только моим.* Сама фонетика слова «дар» нам говорит об этом. А) Я могу дарить только то, что мое, все остальное могу обменивать, передавать. Б) Я могу получить только то, что будет моим, а все остальное я получаю и через какое-то время возвращаю. Но налицо парадокс: объект дарения со своей стороны когда-то выступит и как субъект дарения. То есть, уже что-то имея в качестве собственности, я ко всему этому еще что-то получаю в собственность. Действительно, не совсем понятным остается следующий факт. Если я могу дарить только подлинно мое, мою собственность, то очевидно, что от этого я ее не потеряю. Онтологическое мое – мое на века. Я могу дарить только мое, но мое невозможно как отдача. Как можно дарить, не даря и принять, не принимая? Очевидно, что собственность не может стать более собственной, мое оно на то и мое, что оно мое или не мое, также как и чистота, она или чиста или нет. Следовательно, речь идет не о передаче, вообще речь не идет о каком-то действии во времени. Скорее речь идет о некоей ситуации, ситуации, условием актуальности которой является ее уже-ускользание, уже-сбылось, ее не мыслимость, при которой собственность выступает как собственность. И под нею следует понимать возможность (но которая уже всегда реализована только лишь потому, что она возможна) свершения поступка. Иными словами, дар – это ситуация, при которой двое актуализируют друг в друге собственность друг друга, возможность поступать. То есть, дарящий оказывается одариваемым, а одариваемый – дарящим. Дар – это не передача предмета дарения, его, оказывается, попросту нет. Ведь дар не длится во времени, дар, – до времени. Дар, следовательно, это не действие одного по отношению к другому, дар – это уже-двое, уже-двое актуализировали в себе чистую предрасположенность к действию. Поэтому, если коротко, собственность – это возможность времени. Это не возможность обладать двумя часами или всей жизнью. Время – это только лишь подтверждение, удостоверение, что что-то есть вот так. Не «вот так» идеально или еще как-то, но вот так, как есть. И, как учит Деррида, во времени пребывает только одно явление – экономия.

Экономия характеризуется очень простым фактом: самосознание обречено на нулевую терпимость к покою. То, что оно есть изначально, по определению недостаточно. Абсолютный дух изначально абсолютный дух, но этого мало, он обязан свершить одиссею философии духа, дабы обнаружить, что он таки абсолютный дух. Эту формулу: исход – обращение – возвращение, Деррида и называет Экономией. А у экономии одна характеристика – время. Время не имеет ничего общего с количественными характеристиками, напротив, время есть категория качества. Время отсылает не к тому, что что-то длится, а к тому, что у действия есть последовательность, что что-то следует за чем-то, то есть время имеется только потому, что есть эти переходы от исхода к обращению и т.д.. Вспомним, что Одиссей отплывает с Итаки только для того, чтобы вернуться, Абсолютный дух отрицает себя в природе, только для того, чтобы вернуться, так устроено самосознание.

Итак, субъект, актуализируя в себе чистую предрасположенность к действию посредством актуализации чистой предрасположенности к действию другого субъекта, тут же запускает экономию и в обращении пересекается с другим субъектом, уже-будучи пересеченным в даре. Обмен – это только эпизод экономии, то есть обращение. Но проблема в том, что обмен, являющийся лишь дальним отголоском дарения и всего-навсего эпизодом экономии, часто с ним не просто пересекался, но прямо отождествлялся.

Для начала имеет смысл остановиться на таком авторе, как Жан Бодрийяр, в творчестве которого толкование дара как обмена приобрело законченный и наиболее обобщающий вид. В двух своих работах «К критике политической экономии знака» и «Символический обмен и смерть» он настаивает на этическом императиве, смысл которого состоит в том, что подлинно человеческим в отношениях является фигура обратимости, ведь только она одна ниспровергает хотя бы намек на замыкание смысла и вещи раз и навсегда. Постоянная циркуляция разрушает топологическое простаивание, ставит под подозрение сам знак, в котором всегда уже запечатлена прерванность обмена. Символический обмен по своей сути предшествует обмену экономическому. Обратимость пронизывает все мироздание. «Обратимость дара проявляется в отдаривании, обратимость обмена – в жертвоприношении, обратимость времени – в цикле,

обратимость производства – в разрушении, обратимость жизни – в смерти, обратимость каждого языкового элемента и смысла – в анаграмме; всюду, во всех областях – одна и та же общая форма, форма обратимости, циклического обращения, отмены; всюду она кладет конец линейному характеру времени, речи, экономических обменов и накопления, власти. Всюду она принимает для нас форму истребления и смерти. Это и есть форма символического» [3, с. 44]. Иными словами, символический обмен по своей сути дискредитирует проблематику ценности, поскольку она по определению обусловлена выпадением из общего обращения и, соответственно, самоавтономизацией, разрушением кровной связи и семейных уз с этим общим обращением. Бодрийяр настаивает на том очевидном для него факте, что ничего не бывает без возмещения, поскольку глубинным, онтологическим основанием общества как такового и является именно амбивалентность. Поэтому, хотим ли мы этого или нет, но «процесс обмена неостановимо обратим». Если нам хоть что-то удалось зафиксировать, задержать некий элемент, то, тем самым, мы как бы совершили вселенскую несправедливость. 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 Бодрийяром, как наиболее основательная, наиболее подлинная, наиболее устойчивая. То есть «там, где символ отсылал к нехватке (отсутствию) как к виртуальному отношению желания, предмет-знак более не отсылает ни к чему, кроме отсутствия отношения и кроме индивидуальных разделенных субъектов» [2, с. 72]. Ничто не может выпасть из обращения. Этот принцип был настолько тотальным, что так называемые древние общества следовали ему беспрекословно: ацтеки в попытках хоть как-то компенсировать получаемую энергию Солнца, приносили в жертву целые покоренные народы; жители Меланезии настолько боялись подаренных вещей, поскольку верили в магическую силу, находящуюся в них и способных принести несчастья тому, кто осмелится задержать эти вещи у себя, что получив в дар, в скором времени их отдавали.

Забвение этого принципа овозможливает конкретную ситуацию власти, то есть дарение без возможности отдариться. Не имеет значения, житель ли ты Меланезии или современного мегаполиса, но ты всегда будешь оставаться в подчинении, если у тебя не будет возможности ответить, ответить ответным даром. Если все вовлечены в обмен «дарами», в символический обмен, то все, как бы находятся в едином горизонтальном пространстве, в котором незыблемость этого обмена обусловлена неразрывностью дара-отдаривания. Но если ты получаешь «слишком много» даров, если ты не можешь отказаться от них и, в тоже время, ответить тем же (а значит еще большими дарами), то здесь и вступает на арену социальных отношений власть. Следовательно, «<...> дар был бы бессмысленным <...>, если бы он не нес в себе смысл приобретения <...>, необходимо, чтобы давать означало приобретать власть» [1, с. 61]. Только внешне может казаться, что даритель что-то теряет, на самом же деле, дар – это вызов, ответить на который можно только с лихвой. Ответить ответным даром означает взять реванш, и как в русской рулетке, на ком-то пустое место в барабанах рано или поздно закончится, так и в потлаче, кто-то рано или поздно в обоюдной растрате проиграет. Власть и есть потлач в одностороннем порядке. Если говорить о современных отношениях, то для Бодрийяра, таким субъектом, который не может ответить, является средний класс. Привилегированные слои сделали его как класс, вывели из пролетарских трущоб, позволили пародировать их образ жизни и т. д. Это и есть тот дар, на который невозможно ответить. Средний класс «<...> пошел достаточно далеко, чтобы интериоризировать модели социального успеха, но не настолько, чтобы не интериоризировать одновременно и провал этих моделей. От пролетариата этот класс отличается коннотациями того, чем он владеет, переоценкой своего относительного положения, некоторой избыточностью. Но в то же время он негативно отличается от высших классов, подчеркивая пределы достигнутого им, то есть он отличается скрытым сознанием того, что это все, чего он когда бы то ни было сможет достичь» [2, с. 35]. Он обречен быть бездомным, для него нет дороги назад, но и нет пропуска вперед. Его мир – это «мир между». Но выход есть. Только в амбивалентности содержится ядро эмансипации от политической экономии знака. «Радикальный отпор власти и единственная возможность ее упразднения – только в том, чтобы отдавать свою жизнь, отвечая на отсроченную смерть смертью немедленной. Отправной точкой любой революционной стратегии может быть только жест, которым раб вновь ставит на кон свою смерть, тогда как ее умыкание и отлагание

позволяли господину обеспечивать свою власть» [3, с. 104].

Что не устраивает меня категорически, так это не столько идея революционного освобождения в таком «бодрийеровском» формате, сколько сама постановка вопроса о первостепенности фигуры цикла. Бодрийяр убежден, что только в этой фигуре заключена идея взаимности. Если разрешается только брать и использовать, но лишают возможности отдать, то уже, тем самым, нарушено вселенское гармоническое единство. Эта полумистическая мысль, для которой возможность дара обусловлена еще до самого акта дарения необходимостью уже ответного дара, по моему убеждению, не имеет ничего общего с этим феноменом. А выше уже было показано, что там, где начинается ответ, там дар аннулируется. Дар здесь наличный, видимый, что напоминает ситуацию мертвого бога, который мертв не потому, что мертв, а потому, что наличен, осязаем. Нельзя смешивать любое безвозмездное получение с даром. А если быть точным, то *безвозмездности вообще не существует*. Нет ее в экономии, так как любое человеческое действие обусловлено возвращением, тем более нет ее и в даре, так как безвозмездность, это простая ситуация, в которой «где-то убыло» сопричастно «где-то прибыло». А в даре же дарится, не теряя, и получается, не обретая. То есть дар это некое немедленное схлопывание субъекта и объекта, он вне времени, так как в нем не следует что-то за чем-то. А Бодрийяр описывает символический обмен в русле того, что обязательно следует называть эпизодом экономии или обменом. Хорошо понимая, что дар возможен только как общественный феномен, Бодрийяр не зафиксировал того, что *нельзя размещать стихию дарения в действии еще до результатов этого действия*.

Дар возможен, возможен как общественный феномен, то есть там, где есть как минимум двое, то есть как условие, но, в этом смысле, и как последствие человеческой деятельности, которая является только экономической, экономической в смысле Деррида. Если воспользоваться терминологией Антонио Негри и Майкла Хардта, то даром являются те условия человеческой деятельности, которые являются «общими». Иными словами, *под «общим» следует понимать то, что присуще каждому, а именно собственность, то есть то, над чем не властно изменение, время, тогда как «общественное» следует понимать как то, что причастно каждому, а именно общественное богатство, то есть то, что приумножается всеми, поскольку богатство (и которое следовало бы называть временным) каждого, как бы того последнему не хотелось, является богатством всех, то есть общественным богатством. В этом смысле под обменом, то есть эпизодом экономии, я понимаю мост между общим и общественным, то есть мост между собственностью и обращением, то есть мост, между тем, что я могу делать и тем, что я уже это делаю, и объяснить подобное стало возможным именно сегодня*.

К сожалению, в своей второй книге «Множество» Хардт и Негри, введя концепт «общего», так ни разу и не удостоили его толкования. То общим выступает реальное недовольство своим положением угнетенных, то общим выступает разделяемая ими судьба. Но при этом они очень хорошо чувствуют, как об этом следует говорить: «<...> общее возникает на обоих концах биополитического производства: это и его конечный продукт, и исходное условие» [7, с. 420]. Человек трудится, ставя перед собой какие-то цели, но важно другое, то, что он никогда доподлинно не знает о реальном вкладе в некий всеобщий результат, который также является и истоком нового труда. Никогда в полной мере не известно заранее, кто и с какого пункта начнет отсчет своей деятельности, и кто именно, и когда этот пункт овозможил. Именно здесь, в понятии общего, схватывается, свертывается вся история человечества в единую точку, в некое постоянное, напоминающее историческому времени о континуальности, непрерывности, немислимости разрыва. Дар – это постоянное, вечное, то, что всегда свидетельствует не об одинаковом, одностороннем, а об общем, присутствии всем. Всегда есть какая-то ситуация, ужасная ситуация, время всегда ужасное, но всегда есть возможность как-то поступить. Вопрос не в том, что для решительного действия диалектически проросли условия, при которых действие образует действительность, все проще – действие возможно в принципе. Дарение не имеет ничего общего с формулировкой «Я действую». Невозможна ситуация: «Я действую – следовательно я дарю». Но ситуация дара все же возможна, но только как ситуация: «Я действую – оказалось, что я подарил». И лучше всего, этот тезис осмысливается на примере автономии поступка в теории либерализма, которая была изложена в цикле лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1978-1979 учебном году, Мишелем Фуко и озаглавленных

как «Рождение биополитики». Опуская практически все изложение Фуко относительно того, как же исторически была выработана в теории эта автономия поступка, каковы причины, побудившие западную мысль эту теорию создать, остановимся на самой этой теории.

Либерализм – это тип управления: *максимальный контроль над всей жизнью человека, вплоть до его сна, возможен только как максимальное невмешательство в жизнь, при условии, что его интерес спущен с цепи. Это и есть биополитика.* Государство интересуется *нормальный* гражданин, то есть экономически активный, и именно этот тип производится политикой биополитической. Все должны быть одержимы интересами, они должны сталкиваться ежемоментно. Либеральная практика управления как раз и заключается в удерживании в едином поле общей массы интересов, и не допустимо, дабы хоть один ослаб, выпал в осадок. Именно это общее максимальное бурление является наиболее безопасным, не порождает опасности ни для индивидов, ни для общества. Интерес здесь выступает воплощением свободы, но свобода при либерализме, это не теоретическая конструкция, а реальная практика, «<...> управление и организация условий, при которых можно быть свободным <...>» [6, с. 87].

Есть реально действующий индивид, это отправная точка либерализма. Эта либеральная политика стреляет в самое сердце теориям общества потребления, теориям общества спектакля. Неолибералы «<...> пытаются прийти к обществу, подчиняющемуся не товарообороту, а конкурентной динамике. Не к обществу супермаркета, а к обществу предприятия. Номо есопотісис, которого стремятся возродить – это не человек обмена, не человек-потребитель; это человек предприятия и производства» [6, с. 189]. Никакого экономического планирования, никакого принятия решения кого-то за кого-то, иначе план, то есть люди – это винтики, а есть еще кто-то, кто, как сказал бы Жак Лакан, предположительно знает. Как говорил Фридрих фон Хайек: «Осознание того, что люди могут ко всеобщему благу жить в мире и согласии друг с другом и что для этого не обязательно достигать единства мнений по поводу каких-то конкретных совместных целей, а достаточно всего лишь соблюдать абстрактные правила поведения, явилось, вероятно, величайшим открытием из всех, когда-либо совершенных человечеством» [8, р. 136]. Это естественная установка: *я никому ничего не должен, также как и мне никто ничего не должен. Я что-то делаю потому, что я хочу это делать, я принимаю решение, так как это мое решение.* Как в третьей части «Рокки», герой Сталлоне освобождает из тюрьмы своего друга Поли, но тот, вместо извинений, набрасывается на Рокки и обвиняет его в том, что его (Поли) жизнь ужасна по его (Рокки) вине. Друзья должны помогать, – таково требование Поли; друзья ничего не должны, но помогают только лишь потому, что хотят помогать – таков ответ Рокки.

Эта либеральная антропология интереса предельно принципиальна. *Я никому ничего не должен, для меня нет внешней господствующей инстанции, но не потому, что я такой прекрасный, такая себе яркая индивидуальность, но потому, что разум не может существовать иначе.* Иными словами, «<...> принцип индивидуального, неизбежного, неустраняемого выбора, принцип атомистического и безусловного выбора, отсылающего к самому субъекту, и называется интересом» [6, с. 340]. Почему интересен либерализм, так только потому, что он предлагает незапятнанную, чистую, в чем мать родила ситуацию предельной человеческой предрасположенности к возможности совершить поступок. Не случайно Фуко вспоминает юмовское толкование самостоятельного поступка. Если спасение мира зависит от того, поцарапаю ли я себе палец или нет, то в мире нет ничего такого, что бы могло аргументировать, почему я обязан совершить этот жест. Если я и спасу мир путем царапания своего пальца, то только потому, что это мое решение, это мой поступок. *Более нет места кантовскому «должен, значит можешь», теперь подлинным является «можешь, значит можешь».* Могу, могу только потому, что могу, вот такая тавтология. Но именно эту возможность я и называю собственностью. Я могу. Здесь не работают никакие нравственные идеалы, вся история этики и морали и т. д. Как в одной истории из любой предположительной войны. Военнопленный молчит при допросе не потому, что он герой, что от его молчания зависит жизнь товарищей, семьи или родины, а молчит, потому, что нет ничего такого в мире, чтобы доказывало, почему один человек должен отвечать другому, только лишь потому, что другой оказался в ситуации полной обусловленности мною. Ему ведь что-то надо, не мне, и нет мне никакого дела до него. Вот ситуация, где немислима чистая

предрасположенность к действию, вот ситуация, где немислим дар. Дар здесь невозможен, так как потеряна, так сказать горизонталь двоих, хочется сказать даже так: нет здесь места для *среды дарения*. Иными словами, *дар возможен только там, где двое ничего друг от друга не ждут, так как нет ничего такого в мире, чтобы мне объяснило, а почему вообще от другого следует что-то ожидать*.

Либерализм как раз и следует этому принципу. Я не ожидаю от тебя ничего, я просто в процессе обращения с тобой соприкасаюсь. Я не стремлюсь к тому, чтобы ты оказался в минусе или плюсе, я делаю лишь то, что я хочу делать, но именно это не стремление, это не позволение себе что-то решить за кого-то и обуславливает обоюдный успех, не являющийся целью изначально. Саму стихию обращения в либерализме и следует называть рынком. Рынок – это правила игры, это стремление постоянно, имманентно вести игру так, дабы она не была игрой с нулевой суммой. Это возможно только если мы вырабатываем в каждом конкретном моменте, а не вообще, лишь здесь и сейчас, но остающихся в вечности, общих условий, при которых я могу не проиграть, при которых мои шансы удовлетворить свой интерес максимальны. Но подобное возможно, если при этом возрастают и шансы моего соперника. Однако то, что и у тебя возрастают шансы, меня не касаются, я думаю только о себе, но в результате и ты, и я в выигрыше.

Этот новый Номо есоnотісус всегда сам разберется, ему не нужен авторитет, он сам имманентно выработает условия, то есть «<...> если мы соблюдаем договор, то не потому, что существует договор, но потому, что заинтересованы, чтобы он существовал» [6, с. 342]. Человек экономический расположен в бесконечном поле имманенции: на одной стороне – цепь случайностей, отклик чей-то деятельности в виде грома, на другой – серия позитивных эффектов того, что выгодно для меня, выгодно для всех. И серия позитивных эффектов не просто уравнивается с цепью случайностей, но с лихвой ее покрывает. Экономический субъект, интегрируясь в общественный ансамбль, не передает, не делегирует ему что-либо от себя, как в случае с общественным договором, напротив, интеграция возможна только как приумножение. Интеграция есть инвестиция. Инвестиция же возможна как самоинвестиция, а самоинвестиция как условие всеобщей инвестиции.

Думаю, читатель уже ощутил напрашивающийся тезис Адама Смита: я работаю на себя, а в итоге хорошо всем. Невидимая рука рынка, то есть невидимая рука условий, при которых как минимум двое смогут быть друг подле друга и есть то, что называется общим, а общее и есть то, что я стремлюсь называть даром. Невидимость и есть дар. Сама жизнь есть дар. Жизнь невидима в том смысле, что та жизнь, личная моя жизнь оказывается большей, чем банальная жизнь, которую проживет лично мое тело. Общее – это не просто последствия и условия человеческой деятельности, это сама человеческая деятельность в непрерывности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Батай Ж. Проклятая доля. Понятие траты / Жорж Батай; [пер. с фр. Б. Скуратова, П. Хицкого; ред. пер. К. Голубовича, Ю. Подороги]. – М.: Гнозис, Логос, 2003. – 208 с.
2. Бодрийяр Ж. К критике политической экономии знака / Жан Бодрийяр; [пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина]. – М.: Академический Проект, 2007. – 335 с. – (Философские технологии).
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр; [пер. с фр. С. Н. Зенкина]. – М.: Добросвет, 2000. – 387 с.
4. Деррида Ж. Дарувати час / Жак Деррида; [пер. з фр. Мирослави Ющенко]. – Львів.: Літопис, 2008. – 208 с.
5. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.] // Маркс К. Соч. в 50-ти томах. – М.: Политиздат, 1974. – Т. 42. – 536 с.
6. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1978-1979 учебном году / Мишель Фуко; [пер. с фр. А. В. Дьякова]. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.
7. Хардт М. Множество: война и демократия в эпоху империи / Майкл Хардт, Антонио Негри; [пер. с англ. В. Л. Иноземцева]. – М.: Культурная революция, 2006. – 559 с.
8. Hayek F. The Mirage of Social Justice / Fridrich Hayek. – London, Chicago: University of Chicago Press, 1976. – 195 p.

УДК 130.1

Кайдалов Д. С.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

КОНЕЦ ТРУДА ИЛИ «КОММЕРЦИАЛИЗАЦИЯ» ВСЕОБЩЕГО ТРУДА?

В статье рассматривается специфика современной формы труда в свете категории «всеобщий труд» Карла Маркса. Отмечается продвижение в сторону реального преодоления противоположности между умственным и физическим трудом. Капитал поглощает устремления людей к автономии и действует не вопреки их воле, а через нее. Основным капиталом становится сам человек. Делается вывод о том, что интеллектуальная собственность является способом коммерциализации универсального труда и превращения его результатов в финансовый капитал.

Ключевые слова: всеобщий труд, имматериальный труд, мышление, интеллектуальная собственность, капитал.

У статті розглядається специфіка сучасної форми праці в світлі категорії «універсальна праця» Карла Маркса. Відзначається просування в бік реального подолання протилежності між розумовою і фізичною працею. Капітал поглинає прагнення людей до автономії і діє не всупереч їх волі, а через неї. Основним капіталом стає сама людина. Робиться висновок про те, що інтелектуальна власність є способом комерціалізації універсального праці і перетворення її результатів у фінансовий капітал.

Ключові слова: універсальна праця, імматеріальна праця, мислення, інтелектуальна власність, капітал.

This article discusses the specifics of contemporary forms of labor in the light of the category of «universal labor» by Karl Marx. There is real progress towards overcoming of the antithesis between mental and manual labor. Capital consumes people's aspirations for autonomy and acts not against their will but through it. Man himself becomes a fixed capital. It is concluded that intellectual property is a way to commercialization of universal labor and its results in the conversion to financial capital.

Keywords: universal labor, immaterial labor, thinking, intellectual property, capital.

Актуальность темы обусловлена значительным резонансом в мировой гуманитарной мысли, который был вызван тезисом о «конце труда». Вокруг данного тезиса возникли дискуссии, ставящие под вопрос не только устоявшуюся веками природу, но и саму участь трудовой деятельности. В качестве главных действующих лиц этих дискуссий выступают выдающиеся философы-социологи: Х. Арендт, А. Горц, Дж. Рифкин, Ю. Хабермас и др. Однако в господствующих представлениях, как правило, недостаточно прослеживается взаимодействие и перспектива развития экономических, социально-политических, технологических и культурных факторов современных трудовых процессов. С одной стороны, фиксируется лишь «упразднение» труда, а с другой – утверждение принципиально иных форм деятельности. Необходимы усилия по преодолению подобной двойственности подхода в изучении сущности трудовой деятельности. Это возможно благодаря более пристальному вниманию к универсальным, а не только к преимущественно экономическим или технологическим определенностям труда. В связи с этим *целью* данной работы является исследование новейших трансформаций всеобщего содержания современных форм трудовой деятельности, а также способов ее отчуждения и частного присвоения.

Начнем с существенно важной констатации, содержащейся в названии известной книги Джереми Рифкина «Конец труда» и в суждении безусловного авторитета в «трудовой проблематике» Андре Горца, утверждавшего, что «мы живем при угасании специфического типа общества, которое Мишель Аглиетта называл «обществом зарплат» [*société salariale*] и Ханна Арендт «обществом труда» [*Arbeitsgesellschaft*]» [3, p. 55]. Неужели труд действительно исчезает? Такое утверждение достаточно провокационно, чтоб заставить в нем самом усомниться. Вместе с сомнением пробуждается и мышление. В результате такого «остранения» (*Verfremdung*) труд предстает в качестве незнакомого предмета. Люди протестуют: «Нет же! Труд все еще существует, нас не обмануть».

По нашему мнению, исчезает не труд как таковой, в его всеобще-философском смысле, а труд в его исторически особенной, специфической форме. Уходит в прошлое труд в традиционном понимании, соответствующий нашему обычному представлению о труде. А именно и в первую очередь промышленный труд, точнее говоря, «абстрактно-всеобщий» (*abstrakt-allgemeine*), как его определил Карл Маркс. Это значит, что труд как нечто фундаментальное в человеческом бытии, как целесообразная предметно-продуктивная деятельность принимает существенно иную форму. Нас интересует труд в философском смысле, его модифицирующиеся всеобщие характеристики в современных формах существования.

Обратимся к попытке выразить специфику современной формы труда при помощи понятия «*имматериальный труд*». Под ним понимается (например, М. Лаццарато) такой труд, который «производит информационное и культурное содержание товара» [5, p. 133]. Здесь труд и творчество переплетаются воедино, но при этом включается «множество процессов, которые обычно не считаются “трудом”» [Ibid.].

В таком случае можно сказать, что становление «имматериального труда» обнаруживается и как отрицание труда. Однако следует иметь в виду, что приравнивание творческого труда к не-труду имеет определенную идеологическую подоплеку, которая заключается в том, что такое приравнивание, во-первых, расценивается не только как устранение труда по мере роста «творчества», но заодно и как устранение эксплуатации и общественного неравенства, так как общество якобы уже невозможно делить на рабочих и не-рабочих. И, во-вторых, простым переворачиванием уравнения оно позволяет легитимировать «не-труд» как «творчество». Поэтому представляется особенно важным понимать творчество как общественную практику.

Такой общественной практикой является, по крайней мере, труд, который каждый в определенном смысле выполняет «для себя». В этом отношении практика представляет собой самосозидание человека, которое имеет место всюду, где люди реализуют себя посредством кооперации своих творческих усилий и созидания мира общественных отношений.

Необходимо, однако, заметить, что сам термин «имматериальный труд» представляется нам не вполне корректным, поскольку, строго говоря, противоречит собственному содержанию. Дело в том, что труд полностью не дематериализуется, хотя подобную тенденцию трудно отрицать. По мнению самого автора термина (М. Лаццарато), а также некоторых комментаторов, на самом деле в «имматериальном труде» *взаимно переплетаются* собственно физический и умственный труд. При этом важно не столько то, какой его непосредственный «продукт», сколько то, *какого человека* он производит в форме своего конечного результата.

Как известно, для понимания труда, который имеет *непосредственно общественный* характер и с самого начала, без опосредствования товарным обменом, фигурирует как звено *всеобщего производства*, Карл Маркс ввел в научный оборот категорию «всеобщий труд» (*allgemeine Arbeit*) [7, S. 104]. Широкою известностью получило его определение всеобщего труда как охватывающего «всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение» и обуславливающегося «частью кооперацией современников, частью использованием труда предшественников» [6, S. 114]. Это такой труд, основной определенностью которого является *самосозидание и самоизменение человека* (деятельность, направленная на изменение самого субъекта деятельности). Всеобщий труд является субстанцией культуры. На наш взгляд, марксовская категория всеобщего труда более точно выражает суть новейших изменений трудового процесса, попытки зафиксировать которые нередко предпринимаются с помощью спорного концепта «имматериальный труд».

Прежде всего, следует принять во внимание, что формой становления и утверждения всеобщего труда в современных условиях служит дальнейшее продвижение в сторону реального преодоления противоположности между абстрактным и конкретным трудом. Как это ни удивительно, для современной модификации универсального труда в условиях позднего капитализма цитируемые ниже слова Маркса звучат еще более оправданно, чем в то время, когда они впервые были высказаны во многом еще в форме научного предположения: «Культивирование всех свойств общественного человека и производство его как человека <...>, – производство человека как можно более целостного и универсального продукта общества (<...> он должен быть в высокой степени культурным человеком), – тоже

являются условиями производства, основанного на капитале» [7, S. 322-323]. Однако следует пойти дальше и понять, что речь идет об условии не только такого производства, которое основано на капитале, но и которое основано на свободной ассоциации людей и выходит за пределы капитала.

Движущей силой превращения всеобщего труда в господствующую форму труда является действительное *противоречие*, с которым столкнулся промышленный капитализм: «он был основан на знании [knowledge], но сам принцип его организации не предполагал производства знаний, организация препятствовала оптимальному генерированию знаний» [8, p. 45]. Если в классическую эпоху промышленность была *conditio sine qua non* науки, составляла содержание последней, то теперь же отношение обернулось. Знание становится не только необходимым условием производства, но становится его имманентным и наиболее динамичным и революционирующим основанием.

Во второй половине 20-го века возросло признание роли творчества в создании общественного богатства. Иерархические структуры не благоприятны для творчества. Творческую деятельность невозможно предписать, она зиждется на непринужденном коллективном действии в сфере общественного через «нервные узлы общественной структуры и процессов его развития» [4, p. 24]. Эта деятельность имеет *непосредственно всеобщий* характер, т. е. осуществляется в обществе, при посредстве общества и для общества.

Ценность образуется в общественной организации посредством «комбинации общественной деятельности», как выражался Маркс. И эта организация строится в ходе направления рассеянных сил в русло выполнения определенной задачи. В результате возникает интегральная общность, которую П. Леви уподобляет «импровизированному полифоническому хору». По мнению А. Арвидссона, именно в этом заключается гений Линуса Торвальдса, создателя Linux [2, p. 19]. В связи с этим начали внедряться организационные структуры, которые способствуют творчеству со стороны рабочих в форме инициативы и инноваций. Рабочим дается возможность самостоятельно организовывать производственный процесс, конструировать производственные связи. Долгое время оперативное мышление рабочих находилось в тени, т. е. ценный источник знаний оставался без внимания. Теперь же «каждый работник становится ‘умственным работником» [10, p. 927]. Соответственно, разделение между мышлением и деятельностью в производстве постепенно преодолевается вместе с тем, как труд приобретает универсальный характер. Особую ценность теперь составляет «неявное знание» (*tacit knowledge*), которое не в последнюю очередь содержит индивидуальное мастерство и талант.

Если при тейлоризме самоорганизация, инициатива и творчество рабочих подавлялись как источники «беспорядка», то при «тойотизме», напротив, эти качества всячески поощряются и культивируются. Полное и всестороннее подавление личности сменилось полной мобилизацией личности. В системе Toyota нет разделения между теми, кто мыслит, и теми, кто работает, сами рабочие мыслят [см.: 3, p. 29-30]. Рабочие склоняются к *рефлексии* по поводу собственной деятельности, в их представлении в качестве предпосылки должен витать весь производственный процесс как целое, в усовершенствовании которого от них ожидают участия. Способность к общению и сотрудничеству, которая становится частью рабочей силы, разворачивается не столько по требованию, сколько по личной инициативе, предполагая автономию субъекта [см.: 3, p. 41].

Качество продуктов все в большей степени зависит от вовлеченности коллектива рабочих. Коллектив объединяется вокруг блага или чуда (*glam*), которое он создает. И это самое благо становится посредником (*medium*) для расширения взаимодействия. Вовлеченность в подобный процесс предполагает задействование *всей личности* рабочих в разворачивании их творческих способностей. Рабочие призываются к тому, чтобы они становились «активными субъектами» в управлении производственным процессом. Однако при этом становились таковыми безусловно ради нанимателя. Интересы рабочего начинают полностью отождествляться с интересами компании. Горизонт его личности ограничивается пределами компании. В конечном итоге, силы общественной комбинации и общественных связей капитализируются, а основным капиталом становится сам человек.

С одной стороны, капитал призывает рабочих к самостоятельности в производстве, но в то же самое время, с другой стороны, направляет эту самостоятельность на predetermined

цели, приковывает ее к нуждам капитала. Виртуальная эмансипация рабочих в их труде сопровождается усиленным контролем. Этот контроль теперь может осуществляться лишь косвенными путями, принимая форму обусловливания и структуризации поля возможностей. Поэтому основная борьба пролегает на уровне производственных решений, где определяется назначение и содержание производства. Свободная деятельность рабочих вписана в «априорный» контекст производственных решений, подчинена *raison d'être* капитала. Данное противоречие А. Горц формулирует как «автономию внутри гетерономии» [3, р. 39]. Таким образом, капитал поглощает устремления к автономии и действует не вопреки воле людей, а через нее.

Общество, в котором производство и распространение культурных товаров играет важнейшую роль, А. Турен называет «запрограммированным» (*programmed society*). В этом обществе центральным является конфликт по поводу целей культурного производства. Власть теперь фокусируется на господстве над людьми в свободное время (*disposable time*), когда они создают себя. Важно учитывать, что «капитализм производит не только объекты, но также субъектов и субъективности» [11, р. 886]. Именно на этом настаивал К. Маркс, говоря: «В самом акте воспроизводства изменяются не только объективные условия, <...> но изменяются и сами производители, <...> создавая новые силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык» [7, S. 402].

Однако всеобщим трудом является научный труд *par excellence*. На этом настаивал видный немецкий философ Петер Рубен в своей работе «Наука как всеобщий труд». Мышление в широком смысле слова, т. е. «мышление, “которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность”, как способность, создающая знание в любых формах» [1, с. 121], является результатом исторического процесса, а именно – развития всеобщей творческой силы человека. Понятно, что именно данную тенденцию Маркс отобразил в понятии «всеобщий труд».

По мере того, как производство приобретает непосредственно общественный характер, капитал стремится получить контроль над общественными отношениями, которые заряжены творческим потенциалом. Противоречие между возрастающим обобществлением производства и свойственным капитализму частным присвоением условий этого производства – средств и продуктов – становится более очевидным в отношении производства *знаний*. Интеллектуальная собственность является специфическим способом капитализации условий и результатов всеобщего труда.

Всеобщий труд развертывается в обществе в форме *дара*. Успех науки возрастает пропорционально всестороннему приобщению людей к ее развитию. Знания по своей сути являются общественным достоянием и предполагают открытость. С технической точки зрения они могут беспрепятственно обращаться в обществе, не убывая при этом. Предпосылкой тому является колоссальное развитие медиа. Такой характер знаний М. Перельман обозначает как «мета-общественное благо» [9, р. 305]. Однако кумулятивный эффект знаний противоречит современной форме накопления капитала, «накопления посредством лишения собственности» – режиму доминантного финансового накопления, для которого ключевыми являются монополии интеллектуальной собственности [см.: 12, р. 93]. Распространение этих монополий осуществляется посредством отделения непосредственных производителей знаний от продуктов их деятельности и концентрации знаний в форме интеллектуальной собственности, а также дальнейшей валоризации и коммодификации этих монополий с последующим извлечением ренты. Огораживание общественно производимого знания посредством монополий интеллектуальной собственности является источником специфической ренты, лежащей в основе накопления денежного капитала. Случается и так, что при помощи монополярной ренты субъекты интеллектуальной собственности пытаются с избытком возместить свои затраты на открытие теории или изобретение устройства, которые несоизмеримы с затратами на воспроизведение уже существующей теории или освоение готового устройства.

В отличие от других подвергаемых ренте товаров, знания являются «неантагонистичными» (*non-rival*) [9, р. 305]. Другими словами, приобщение одного человека или группы людей к знаниям не предполагает отчуждения остальных людей. Даже напротив, это приобщение устремлено к бесконечному расширению круга участников. Знания

неисчерпаемы и могут десятилетиями, веками вдохновлять целые поколения людей. Это является *differentia specifica* всеобщего труда. Ученые и художники в своей деятельности непрерывно ведут диалог со своими предшественниками, современниками и потомками. При этом невозможно определить с «математической точностью» относительный вклад участвующих творческих фигур. Кроме того, владелец титула интеллектуальной собственности не обязательно является фактическим автором, как и наоборот. Титул интеллектуальной собственности лишь номинально представляет (не)действительное авторство. Его владелец не обязательно является автором, и не всякий автор является собственником своего произведения. Так музыкальные произведения нередко принадлежат студиям звукозаписи, а книги и статьи – издательствам.

Обоснованием интеллектуальной собственности служит *романтическое* понятие автора как гениального художника-самородка. Кроме того, результаты творчества трактуются как истощаемые. Для этого на них накладываются временные рамки: эксклюзивность и новизна. Вместе с тем несанкционированное собственником совместное использование и распространение произведений оказывается нелегитимным. К слову будет упомянуть внесенный в мае 2011 года в Сенат США законопроект о предотвращении сетевых угроз экономическому творческому потенциалу и кражи интеллектуальной собственности, цель которого – дать правительству США и владельцам авторских прав дополнительные инструменты для блокирования так называемых «пиратских» ресурсов [* 1]. Сходный проект закона под названием Stop Online Piracy Act (SOPA) был внесен в октябре 2011 года в Палату представителей США. Законопроект расширяет возможности американских правоохранительных органов и правообладателей в борьбе с «нелегальным» контентом в Интернете. В результате начали закрываться бесплатные файлообменные серверы (www.megaupload.com) и электронные библиотеки (library.nu), основанные на волонтерской деятельности. Данные законопроекты вызвали мощный резонанс и серию протестов среди пользователей Интернета. Сущность данных актов заключается в ограничении доступа людей к общественному достоянию. Люди лишаются возможности свободно обмениваться знаниями. Обществу грозит в действительности столкнуться с ситуацией, изображенной в романе Рэя Бредбери «451 градус по Фаренгейту»... [* 2]

Творческий работник мифологизируется в качестве источника мимолетных, но бесценных знаний. В конечном итоге, возникает убеждение в дефиците творчества, которое служит аргументом для легитимации дискурса интеллектуальной собственности. Одновременно с этим на противоположном полюсе данного дискурса возникает такой же романтизированный автор в образе «хакера», который героически противостоит интеллектуальной собственности.

С одной стороны, обобществление производства подрывает условия для извлечения монополярной ренты, и соответственно, для накопления финансового капитала. С другой же стороны, *приватизация всеобщего труда* ограничивает развитие науки, искусства и техники, да и в целом всеобщей творческой силы человека. Хотя формальным назначением тех же прав интеллектуальной собственности является способствование этому развитию. Одним из явных препятствий является то обстоятельство, что субъекты интеллектуальной собственности, чтобы не обанкротиться, вынуждены прибегать к взаимной изоляции и крайней секретности. Это при том, что тесное и открытое общение является питательным источником творчества. В конечном итоге, абсолютизация интеллектуальной собственности подрывает самое основание свободной деятельности.

Корпорации пытаются расширять границы своей интеллектуальной собственности подобно тому, как империи шли войной для захвата территории. Хотя важно заметить, что к интеллектуальной собственности относятся определенные предметы, в которых объективированы знания, однако это не препятствует внутреннему, косвенному и неявному вращению и влиянию этих знаний в обществе.

При том условии, что однажды произведенная теория или сделанное открытие, по сути дела, может быть просто и свободно воспроизведены любым человеком, возникновение ее меновой стоимости ставится под вопрос, а вместе с тем и существование капитала. Однако искусственное создание дефицита на одной стороне и монополий в форме титулов интеллектуальной собственности на другой – позволяет торговать знаниями. Человечество же

лишается своего богатства, исторического дара. Человек отделяется от условий творчества и результатов этого творчества. Самосозидание и самоизменение человека превращается в средство производства фиктивного капитала. Таким образом, «всеобщий труд человеческого духа» коммерциализируется.

ПРИМЕЧАНИЯ

- * 1. Законопроект PROTECT Intellectual Property Act (PIPA).
- * 2. Роман «451 градус по Фаренгейту» рассказывает о тоталитарном обществе, в котором литература находится под запретом, а пожарные должны сжигать все запрещённые книги, которые обнаружат, причём – вместе с жилищами владельцев. Владельцы книг при этом, по-видимому, подлежат аресту. Автор изобразил людей, потерявших связь с природой, с интеллектуальным наследием человечества, друг с другом.

ЛИТРАТУРА

1. Ильенков Э. В. Диалектическая логика: очерки истории и теории / Э. В. Ильенков; [2-е изд., доп]. – М.: Политиздат, 1984. – 320 с.
2. Arvidsson A. The ethical economy: Towards a post-capitalist theory of value / A. Arvidsson // Capital & Class. – 2009. – Vol. 33. – № 1. – pp. 13-29.
3. Gorz A. Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society / A. Gorz. – Polity Press, 1999. – 192 p.
4. Hardt M. Empire / M. Hardt, A. Negri. – Cambridge: Harvard University Press, 2000. – 478 p.
5. Lazzarato M. Immaterial Labor / M. Lazzarato // Radical Thought in Italy / [Ed. by P. Virno, M. Hardt]. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996. – pp. 133-50.
6. Marx K. Das Kapital: Kritik der Politischen Ökonomie. Dritter Band / K. Marx // Marx-Engels Werke. – Berlin: Dietz, 1983. – Bd. 25. – 1007 s.
7. Marx K. Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie / K. Marx // Marx-Engels Werke. – Berlin: Dietz, 1983. – Bd. 42. – 959 s.
8. Murphy P. Knowledge Capitalism / P. Murphy // Thesis Eleven. – 2005. – № 81. – pp. 36-62.
9. Perelman M. Intellectual Property Rights and the Commodity Form: New Dimensions in the Legislated Transfer of Surplus Value / M. Perelman // Review of Radical Political Economics. – 2003. – Vol. 35. – № 3. – pp. 304-311.
10. Thompson P. Ignorant theory and knowledgeable workers: Interrogating the connections between knowledge, skills and services / P. Thompson, C. Warhurst, G. Callaghan // Journal of Management Studies. – Vol. 38. – № 7. – pp. 923-942.
11. Vandenberghe F. Deleuzian capitalism / F. Vandenberghe // Philosophy & social criticism. – 2008. – Vol. 34. – № 8. – pp. 877-903.
12. Zeller C. From the gene to the globe: Extracting rents based on intellectual property monopolies / C. Zeller // Review of International Political Economy. – 2008. – Vol. 15 (1). – pp. 86-115.

УДК 1:33/316

Прягельчук А. О.

Київський національний університет імені Т. Шевченка

КАПІТАЛІЗМ: ПОЛІТИКО-ЕКОНОМІЧНЕ ТА СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКЕ ТЛУМАЧЕННЯ

Статтю присвячено дослідженню капіталізму як суспільно-історичної (транс)формації, що за сучасних умов набуває розмаїтих гібридних форм, поглинаючи альтернативні економічні ідеології. Доводиться ідеальний характер «чистого» капіталізму та розглядаються його конкретно-історичні модифікації. Наголошено, що сьогодні капіталізм постає економічною системою, в якій виробничі рішення контролюються тими, хто інвестує капітал в приватний бізнес – акціонерами та приватними підприємцями.

Ключові слова: сурогат-капіталізм, альтер-капіталізм, змішаний (авторитарний) капіталізм, робітнича аристократія, (транс)формація, соціалізм.

Стаття посвячена дослідженню капіталізму як соціально-історичної (транс)формації, яка в сучасних умовах набуває різноманітних гібридних форм, поглинаючи альтернативні економічні ідеології. Доказується ідеальний характер «чистого» капіталізму і розглядаються його конкретні історичні модифікації. Зазначено, що сьогодні капіталізм є економічною системою, в якій виробничі рішення контролюються тими, хто інвестує капітал в приватний бізнес – акціонерами і приватними підприємцями.

Ключевые слова: суррогат-капіталізм, альтер-капіталізм, змішаний (авторитарний) капіталізм, робоча аристократія, (транс)формація, соціалізм.

This article is dedicated to the study of capitalism as a socio-historical (trans)formation, which acquires various hybrid forms under present conditions, absorbing alternative economic ideologies. The ideal character of “pure” capitalism is proved, and its specific historical modifications are examined. It is emphasized that nowadays capitalism is an economic system in which production decisions are controlled by those who invest capital in private business – shareholders and private entrepreneurs.

Keywords: surrogate-capitalism, alter-capitalism, mixed (authoritarian) capitalism, labour aristocracy, (trans)formation, socialism.

Означення поняття «капітал» вимагає, разом з тим, рефлексії над похідним від нього терміном «капіталізм». Сутність капіталізму виражена в економічному примусі до праці. Абсолютно капіталістичного суспільства ніколи не існувало – держава завжди накладала обмеження на ринок і зберігала за собою право як обмежувати виробничі відносини, так і застосовувати неекономічний примус. В сучасних капіталістичних країнах держава бачить свою роль у встановленні законодавчої бази та юридичних рамок, в яких здійснюється виробництво і торгівля. Разом з тим, капіталізм, як соціально-економічна система, тісно пов'язаний із суспільно-політичною системою конкретної країни, а іноді в багатьох аспектах і визначає останню. Причиною такої обумовленості є те, що капіталізм характеризується власними політичними інститутами, майновими та іншими відносинами, соціально-класовим складом, економічною інфраструктурою тощо. Відповідно, капіталізм ґрунтується на певній ідейній парадигмі, що включає важливі компоненти лібералізму, консерватизму, соціал-демократизму та інших провідних соціально-філософських та ідейно-політичних течій. У сучасному глобалізованому світі капіталізм декларується як безальтернативна й найбільш релевантна сучасному етапові розвитку людства система виробництва й розподілу суспільних благ. Разом з тим, наразі існує безліч його локальних, національно детермінованих модифікацій, гібридних форм. Усе вищезазначене обумовлює необхідність соціально-філософської рефлексії капіталізму, його інваріантної сутності та сучасних модусів, що й постає метою даного дослідження.

Термін «капіталізм» походить від слова «капітал», який у свою чергу є похідним від латинського слова *capitalis*, від прото-індоєвропейського *kaput* – голова, оскільки статок людини у давнині оцінювався кількістю голів худоби. Походження терміну демонструє, що засоби до життя, які можуть продукувати додаткові засоби, були історично першою формою капіталізму. Суттєвий внесок у формування основних принципів, цінностей, установок капіталістичного світогляду внесли такі мислителі Нового Часу, як Т. Гоббс, Дж. Локк, Ш. Монтеск'є, І. Кант, представники європейського та американського Просвітництва, класичної політекономії, французькі фізіократи. Новий етап у розвитку капіталізму, часто маркований як постіндустріальний капіталізм, на тлі відходу країн соціалістичного табору від соціалізму – актуалізував питання про види капіталізму: колективний (Г. Мінс), народний (Л. Келсо), турбокапіталізм (Е. Люттвак), суррогат-капіталізм (Й. Куніо) тощо. Нарівні з роботами економістів-теоретиків варто відзначити напрацювання філософів-постмодерністів (Ф. Джеймсон, Ж. Делез, Ф. Гваттарі) та філософсько-історичний ракурс дослідження (від М. Вебера до Ф. Броделя). Разом з тим, нерозв'язаним залишається питання історико-соціальної сутності та ролі капіталізму, що обумовлює звернення до його теоретичних підстав. Отже, новизна дослідження визначається формуванням синтетичного теоретичного підходу до феномену капіталізму, що інтегрує політико-економічний та соціально-філософський ракурси, й покликаний розв'язати питання інваріантної сутності капіталізму – чи є він

суспільно-історичною формацією (К. Маркс) чи транс-формацією (Д. Іванов), що поглинає інші економічні стратегії та ідеології.

Капіталізм постає як соціально-економічна система, що ґрунтується на принципах раціонального та ефективного виробництва товарів, метою якої є отримання прибутку. В даній системі поширена приватна власність на фактори виробництва, а розподіл виробленого продукту, товарів, благ, послуг здійснюється за посередництвом ринку. «Постійна мета капіталістичного виробництва полягає у тому, щоб при мінімумі авансованого капіталу виробляти максимум додаткової вартості чи додаткового продукту; і тією мірою, якою цей результат досягається не надмірною працею робітників, це являє собою таку тенденцію капіталу, яка виражається у прагненні виробляти даний продукт по можливості з меншими витратами сил та засобів, тобто таку економічну тенденцію капіталу, яка вчить людство економно витрачати свої сили та досягати виробничої мети з найменшою витратою засобів» [6, с. 99]. Капіталізму властиві вільне підприємництво, прагнення виробників та продавців товарів до отримання прибутку. Політико-економічне визначення капіталізму є наступним. Капіталізм – це економічна система, що базується на соціально-економічній відчуженості основної маси працівників від більшості об'єктів власності (передусім засобів виробництва), від економічної влади і самого процесу праці й підпорядковує собі інші форми некапіталістичної власності – дрібнотоварну, кооперативну, – формуючи цілісний процес розширеного капіталістичного відтворення [2, с. 731].

Дана соціально-економічна система прийшла на зміну феодално-кріпосницькому ладу спочатку в країнах Заходу, а протягом ХХ століття поширилась по всьому світу. В початковому вигляді капіталізму була властива жорстка експлуатація праці, а капіталістам – прагнення цілковито, шляхом відчуження, привласнити створений у виробництві прибуток. За такої системи продукт виробництва належав виключно капіталісту – власнику засобів виробництва. Сучасний капіталізм орієнтується на соціальний поступ, науково-технічний прогрес, спирається на досягнення зацікавленості працівників у результатах праці. Причиною такої трансформації є те, що послуговуючись виключно принципом наживи, капіталіст будує недалекосяжні схеми, розраховані тільки на короткострокову перспективу. Така виробнича організація не матиме результативності та ефективності, а головне перспективи. Капітал стає не тільки фактором отримання прибутку, але і соціальних змін. Капіталізм протиставляється централізованому плановій економіці.

«<...> Людина, що вкладає свій капітал в землю, більшою мірою може розпоряджатися ним та спостерігати за ним, і її статки менш вразливі різним випадковостям, ніж статки купця, який часто буває змушений віддавати їх на волю вітрів та хвиль і навіть ще більш ненадійних стихій людського безумства та несправедливості, коли надає кредити у віддалених країнах», – стверджував батько капіталістичного мислення А. Сміт [9, с. 382]. Хоча сам А. Сміт безпосередньо ніколи не вживав слова «капіталізм», описуючи економічну систему, що здавалася йому досконалою, проте пропагував ідею системи природної свободи. А. Сміт розробив низку ідей, які продовжують асоціюватися з капіталізмом донині, зокрема ідею невидимої руки ринку, що змушує мимоволі створювати загальне добро, переслідуючи особисті інтереси. А. Сміт змушений був наполягати на цих ідеях, щоб побороти популярний в ті часи дух меркантилізму. Він критикував монополії, тарифи, мито та інші накладені державою обмеження, стверджуючи, що ринок найсправедливіший і найефективніший суддя.

Згідно з поглядами А. Сміта, «поділ праці, що призводить до таких вигод, зовсім не є результатом чієїсь мудрості, що передбачила та усвідомила той загальний добробут, який буде породжено ним: він являє собою наслідок – хоча він дуже повільно і поступово розвивається – визначеної схильності людської природи, яка зовсім не мала на увазі такої корисної цілі, а саме схильність до торгівлі, до обміну одного предмета на інший» [9, с. 76]. Образ саме «економічної людини», яка характеризується корисним інтересом та схильністю до обміну, описав мислитель. Така людина – автономний раціональний компетентний егоїст, хоча і не позбавлений моральних якостей.

З точки зору марксизму, головною суперечністю капіталізму є несумісність суспільного характеру виробництва та приватної власності, яка лежить в основі капіталістичної системи розподілу. Людина постає втіленням економічних категорій, носієм визначених класових відносин та інтересів. Розв'язання цієї суперечності марксизм вбачає у соціалістичній

революції, результатом якої буде встановлена суспільна власність на засоби виробництва і комуністичний принцип розподілу: від кожного за його здібностями, кожному – за потребами.

Комунізм – це постформаційне суспільно-економічне утворення, що приходить на зміну капіталізму. Першою, нижчою, фазою комунізму є соціалізм. На етапі соціально-економічної зрілості соціалістичного суспільства відбувається поступовий перехід до комунізму. «Для знищення ідеї приватної власності достатньо ідеї комунізму. Для знищення приватної власності в реальній дійсності вимагається дійсна комуністична дія» [5, с. 73]. «Ми бачимо, що спільність майна не являє собою нічого неможливого і що, навпаки, всі ці спроби вдалі. Ми бачимо також, що люди, які живуть спільноту, живуть краще, витрачають менше праці, мають більше вільного часу для свого духовного розвитку і що вони кращі й більш моральні, ніж їх сусіди, що зберегли приватну власність» [5, с. 102]. В суспільних відносинах комуністичне вчення наголошує на вищості інтересів колективу над інтересами окремої людини, на абсолютній домінанті, підкоренні людської особистості інтересам спільноти. Відчуження приватних інтересів особи в комунізмі починається зі скасування приватної власності на засоби виробництва. Однак, комунізм виявився утопічною ідеєю, адже колективізм не враховує природну диференціацію людей за здібностями, докладеними зусиллями, індивідуальними особливостями до того чи іншого виду діяльності.

К. Маркс розрізняв споживчу вартість продукту й товарну вартість. При капіталізмі праця теж стає товаром, робітник продає свою робочу силу. Різниця між товарною вартістю виробленого робітником продукту й вартістю його робочої сили складає додаткову вартість, яка конфіскується власником засобів виробництва – капіталістом. За К. Марксом, капіталізм породжує промисловий робітничий клас. Разом з тим, мислитель вказував на кризу надвиробництва як на фундаментальну ваду ринкової економіки. «Умова капіталістичного виробництва – існування класу найманих робітників, що сприяють переходу всього товарного виробництва в капіталістичне товарне виробництво. Тією мірою, як останнє розвивається, воно діє деструктивним чином на будь-яку більш стару форму виробництва, яка, будучи розрахованою переважно на безпосереднє власне споживання, перетворює в товар тільки надлишок продукту» [4, с. 32]. «Капіталістичне виробництво, відповідно, розвиває техніку та комбінацію суспільного процесу виробництва лише шляхом підриву в той самий час джерел всякого багатства: землі та робітника» [3, с. 510].

М. Вебер пов'язував походження «духу капіталізму» з формуванням та утвердженням протестантської етики, особливо цінностей професійного покликання, працелюбства, підприємливості та бережливості. Значущу роль у становленні духу капіталізму відіграє виховання, зокрема релігійне. Автор демонструє взаємозалежність між рівнем добробуту та релігією: «специфічний духовний склад, котрий є наслідком виховання – у даному разі в релігійній атмосфері отчого дому і батьківщини – стає причиною вибору професії і визначає подальшу долю людини як фахівця» [1, с. 41]. Визначальною рисою капіталізму мислитель вважає товарний ринковий обмін, а також раціоналізацію виробництва з метою досягнення максимальної ефективності та продуктивності. Західний капіталізм є раціональною організацією формальної вільної праці. На думку М. Вебера, робітники в докапіталістичних економіках ставилися до роботи як до особистих стосунків між майстром і підручним у цеху, або поміщиком та селянином у маєтку.

Німецька історична школа визначає капіталізм через організацію виробництва для ринку. Хоча такий підхід має спільні теоретичні корені з М. Вебером, в межах цього підходу наголос на ринок і грошові позики робиться в іншому аспекті. Для послідовників німецької історичної школи основна відмінність капіталізму від традиційного способу виробництва у переході від середньовічних обмежень на кредит і гроші до сучасної грошової економіки, а також наголосі на мотиві зиску.

Наприкінці XIX століття від німецької історичної школи відокремилася австрійська економічна школа, яка мала значний вплив на економічне мислення впродовж XX століття. Австрійський економіст Й. Шумпетер обґрунтував ідею «креативного руйнування», що характерне для капіталізму, тобто того факту, що ринкові економіки постійно змінюються. В кожен відрізок часу є галузі промисловості, що зазнають розквіту, і ті галузі промисловості, що занепадають. Й. Шумпетер вважав, що ресурси повинні перепливати із тих галузей, що

занепадають, у ті, що розвиваються, хоча економісти визнають, що відтік ресурсів від усталених виробництв зустрічає опір з боку інституцій.

Австрійські економісти Л. Мізес та Ф. Гаєк були провідними захисниками ринкового капіталізму проти тих, хто виступав за централізовано плановану економіку. Мислителі зазначають, що тільки ринковий капіталізм може впоратися зі складною структурою сучасної економіки. «Соціалістична держава буде значно потребувати понять капіталу і прибутків у якості орієнтуру для виробництва. Проте, в економічній системі, де не існує ні приватної власності на засоби виробництва, ні ринку, ні цін на подібні товари, концепції капіталу та прибутку є лише академічними постулатами, позбавленими будь-якого практичного застосування. В соціалістичній економіці є капітальні блага, але немає капіталу» [8, с. 249-250]. Оскільки сучасна економіка виробляє широкий асортимент товарів та послуг, складається з великої кількості споживачів та підприємств, то інформаційні проблеми, що постали б перед будь-якою іншою формою економічної організації, перевищили б можливості її обробки. Таким чином, капіталізм виступає як відсутність державних обмежень на свободу рішень виробників.

Капіталізм асоціюється з такими звичними для сучасної суспільно-політичної лексики поняттями і категоріями як приватна власність, індивідуальна свобода, ринкова економіка, вільна конкуренція, вільне підприємництво, рівність можливостей тощо. У процесі становлення і еволюції капіталізму тісно пов'язані формування, утвердження та розвиток таких принципів, цінностей, феноменів та інститутів сучасної суспільно-політичної системи як громадянське суспільство, правова держава, принципи розподілу влади, рівності всіх громадян перед законом, всезагальне виборне право тощо.

Однак, слід зазначити, що капіталізм має різні суспільні виміри, один з яких є так званий авторитарний капіталізм – економічна система, при якій основні ресурси знаходяться в приватній власності, але уряд в широких масштабах спрямовує та регулює економічний процес. Звідси постає державно-монополічний капіталізм як ступінь розвитку монополістичного капіталізму, що характеризується: поєднанням сили капіталістичних монополій з силою буржуазної держави в єдиний соціально-економічний та політичний механізм, посиленням його ролі в усіх галузях суспільного життя та прагненням регулювати розвиток економіки. Імперіалізм характеризується концентрацією капіталу та виробництва, що призводить до виникнення монополій; створенням фінансового капіталу та фінансової олігархії на основі поєднання банківського та промислового капіталів; утворенням монополістичних спілок капіталістів; територіальним поділом світу наддержавами.

Чистий капіталізм – це ідеальна модель функціонування капіталістичної економічної системи, в якій матеріальні ресурси знаходяться в приватній власності, а ринки та ціни використовуються для спрямування та координації економічної діяльності. Приватна власність на засоби виробництва складає основу капіталістичної системи. Саме приватна власність визначає всі перераховані сутнісні характеристики капіталізму. Вона також визначає і форму розподілу матеріальних благ, яку можна висловити формулою: кожному за здібностями, які в свою чергу обумовлюються розмірами приватної власності, капіталу, а також особистим працелюбством, підприємливістю. Іншою знаковою відмінністю капіталізму є індивідуалізм, що лежить в основі вільної конкуренції, без якої, в свою чергу, неможливо уявити собі ринкову економіку. Індивідуалізм ставить на перший план свободу та природні здібності окремого індивіда як самостійної розумної істоти, як незалежної одиниці соціальної дії. Ідеал індивідуалізму обіцяє можливості щодо просування по соціальній драбині, успіху в боротьбі за гідне місце в суспільній системі, стимуляції підприємливості, наполегливості в пошуках нових шляхів досягнення успіху; підтримує працелюбство, новаторство та інші цінності й орієнтації, які в сукупності зробили капіталізм динамічною системою.

Правлячий клас власників засобів виробництва в капіталістичному суспільстві, що живе за рахунок експлуатації найманої праці та привласнення додаткової вартості, називається буржуазією. Важливим фактором утворення буржуазії, її виділення в особливий клас, в самостійну економічну та політичну силу стала протестантська етика з властивою їй системою цінностей індивідуалізму та підприємливості. Такий принцип М. Вебер назвав «духом капіталізму», який виявляється у прагненні до все більшої наживи при повній відмові від насолод та надмірностей, які можливі при наявності грошей. При цьому буржуазія перетворює значну частину населення в позбавлений власності пролетаріат, який характеризувався

К. Марксом як клас, де панують злидні. «При дрібних коливаннях в торгівлі тисячі робітників залишаються без хліба; їх малі статки швидко зникають, і тоді їм загрожує голодна смерть» [7, с. 507]. «Щоправда, робітники утворили у своєму середовищі каси, фонди яких вони поповнюють щотижневими внесками; але і цих засобів вистачає лише доти, поки добре працюють фабрики, адже навіть і у цьому випадку все ще залишається достатньо нужденних. Як тільки безробіття стає всезагальним, зникає і це джерело допомоги» [7, с. 508].

В творах К. Маркса пролетаріат виступає в ролі суб'єкта соціальної революції, який завойовує політичну та економічну владу для побудови безкласового суспільства. «Ці люди самі повинні шукати якийсь вихід; держава відмовляється від них, навіть відштовхує від себе» [7, с. 508]. Основною групою пролетаріату, за Марксом, є промислові робітники. Становлення прошарку «робітничої аристократії» призвело до кризи поняття пролетаріату в марксистській літературі, в результаті чого в якості родового поняття утвердився термін «робітничий клас». Для буржуазії свобода розуміється як звільнення від політичного, церковного та соціального контролю з боку держави. Боротьба за свободу означає боротьбу за знищення зовнішніх обмежень, що накладаються на економічну, фізичну та інтелектуальну свободу людини, рівні можливості самореалізації і рівні права в досягненні своїх цілей та інтересів. Звідси принцип вільного ринку і вільної конкуренції і саме тому капіталізм ХІХ століття називають вільно-підприємницьким.

Висновки. Наприкінці ХІХ – початку ХХ століття капіталізм увійшов в якісно новий етап свого розвитку. Виявилось, що вільна конкуренція і ринок самі по собі не є саморегульованим механізмом, що, вирішуючи одні проблеми, вони породжують множини інших, не менш складних. В умовах виникнення великих корпорацій, що підкорюють своїй владі економіку та порушують всі правила вільної конкуренції, стає очевидною проблема необхідності розширення ролі державного регулювання економічного життя. Така необхідність стала причиною великої економічної кризи 30-х років ХХ століття. Ця межа чітко визначила потребу доповнення принципів індивідуалізму, вільної конкуренції та вільного ринку державним регулюванням економічної та соціальної галузей. Тому сучасний капіталізм називають змішаним. Що стосується пролетаріату, то нестача матеріальних засобів до життя в розвинутих країнах протягом ХХ століття поступово стала пом'якшуватись завдяки економічному прогресу та зростанням рівня життя. Створення в цих країнах після Другої світової війни «держави добробуту» значною мірою позбавило сенсу три основні виміри пролетаріату як масового явища: роль заробітної платні як визначальної соціоструктурної ознаки, бідність і злидні в матеріальному сенсі та усвідомленні меншовартості у психологічному плані. На даний момент поняття пролетаріат, як і буржуазія, майже втратили свою актуальність.

Про капіталізм та соціалізм було свого часу чимало дискусій, і одна з найвідоміших характеристик прозвучала з вуст У. Черчилля, коли він зауважив, що головна вада капіталізму – нерівномірний розподіл благ, а головний позитив соціалізму – рівномірний розподіл злиднів. Разом із тим, феномен капіталізму не тільки не втратив свою значущість, але і динамічно модифікується в межах сучасного суспільства. Сьогодні капіталізм постає як економічна система, в якій виробничі рішення контролюються тими, хто інвестує капітал в приватний бізнес. При цьому акціонерні компанії контролюються акціонерами, а дрібні та неакціонерні підприємства – їх власниками.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер; [пер. з нім. О. Погорілого]. – К.: Основи, 1994. – 261 с.
2. Економічна енциклопедія: [у трьох томах] / [С. В. Мочерний (відп. ред.) та ін]. – К.: Академія, 2000. – Т. 1. – 864 с.
3. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Книга 1: Процесс производства капитала / Карл Маркс, Фридрих Энгельс; [пер. с нем.] // Маркс К. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 23. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. – 784 с.
4. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 2. Книга 2: Процесс обращения капитала / Карл Маркс, Фридрих Энгельс; [пер. с нем.] // Маркс К. Сочинения. – 2-е изд. – Т. 24. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1960. – 530 с.

5. Маркс К. О коммунистической общественной формации: [в 4 т.] / К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин; [пер. с нем.]. – М.: Политиздат, 1987. – Т. 1. – 479 с.
6. Маркс К. О коммунистической общественной формации: [в 4 т.] / К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин; [пер. с нем.]. – М.: Политиздат, 1988. – Т. 2. Из произведений К. Маркса и Ф. Энгельса, 1857-1895 гг. – Кн. 1. – 558 с.
7. Маркс К. Сочинения: [в 39 т.] / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.]. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1954. – Т. 1. – 698 с.
8. Мизес Л. Человеческая деятельность: трактат по экономической теории / Людвиг фон Мизес; [пер. с 3-го испр. англ. изд. А. В. Куряева]. – Челябинск: Социум, 2005. – 878 с.
9. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов / Адам Смит; [пер. с англ.; предисл. В. С. Афанасьева]. – М.: Эксмо, 2007. – 960 с.

УДК 141.304

Ільїн І. В.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ВЛАДА СПОЖИВАННЯ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

У статті розглядається проблема влади споживання в контексті України. Визначено основні етапи «відкриття» споживання психологічною наукою для подальшого управління ним маркетингом і менеджментом. Особливу увагу приділено владі бренду як сучасної форми влади споживання через призму категорій часу, простору, образу та знаку. Проаналізована специфіка влади споживання в Україні. Висловлено гіпотезу про виробництво шизофренічної, розщепленої суб'єктивності, що веде до криз сучасного капіталізму.

Ключові слова: споживання, бренд, симулякр, етична економіка, неолібералізм.

В статье рассматривается проблема власти потребления в контексте Украины. Определены основные этапы «открытия» потребления психологической наукой для дальнейшего управления им маркетингом и менеджментом. Особенное внимание уделено власти бренда как современной власти потребления через призму категорий времени, пространства, образа и знака. Проанализирована специфика власти потребления в Украине. Высказана гипотеза о производстве шизофренической, расщепленной субъективности, ведущей к кризисам современного капитализма.

Ключевые слова: потребление, бренд, симулякр, этическая экономика, неолиберализм.

In article the problem of power of consumption in a context of Ukraine is considered. The principal stages of "opening" of consumption by a psychological science for the further governance of it by marketing and management are defined. The special attention is given for power of the brand as contemporary power of consumption through a prism of categories of time, space, an image and a sign. Specificity of power of consumption in Ukraine is analysed. A hypothesis about the production of schizophrenic, split subjectivity, leading to the crisis of contemporary capitalism is stated.

Keywords: consumption, brand, simulacrum, ethical economy, neo-liberalism.

Актуальність теми обумовлюється тим, що у сучасних українських дослідженнях дуже рідко приділяється увага проблемі споживання в аспекті владних відносин. Крім того, у більшості досліджень споживання розуміють лише як економічний феномен. Між тим, сам інтерес до споживання викликаний гігантськими соціокультурними змінами в сучасному суспільстві, які аналізуються відомими філософами-соціологами – Ж. Бодріаром, З. Бауманом, А. Арвідссоном, М. Корнбергером та ін. Однак такий незначний інтерес вітчизняних дослідників до цієї вагомої інтелектуальної традиції ставить у незavidне становище не тільки українську соціо-гуманітарну науку, а й українську майбутність, оскільки не дозволяє побачити паростки пост-сучасних процесів у власній країні. Це, у свою чергу, призводить до переоцінки або недооцінки макроекономічних та геополітичних інтересів і становища України в сучасному світі. Звідси виникає необхідність у спеціальному аналізі відповідної західної інтелектуальної

традиції задля залучення його результатів до «відкриття» особливостей та перспективи конструювання влади споживання в Україні. При цьому дослідницьке завдання конкретизується спеціальним зосередженням на феномені брэнда в зв'язку з такими категоріями споживання як час, простір, образ, знак.

Ціль статті полягає в тому, щоб визначити основні аспекти влади споживання на прикладі феномену брэнда та вказати на специфіку формування цієї влади у світі та в Україні.

Трансцендентальною основою сучасної «реальності» як референта будь-якої суспільної діяльності є її економічна ефективність, продуктивність. Дискурс політичної економії є нашим есперанто. Це чудово розумів Карл Маркс, який здійснював критику логіки саморозуміння й легітимації політичної економії. Такі поняття як «праця», «виробництво», «прибуток», «капіталіст», «робітничий клас» та ін. трактувалися Марксом як категорії суспільства політичної економії, категорії капіталістичного способу виробництва. Однак, виступивши критиком політичної економії, Маркс розмовляв мовою політичної економії, а значить, мимоволі відтворював цю мову і властиву їй діалектичну референтність «розвитку продуктивних сил» і «саморуху вартості». Саме це, як зауважував у «Дзеркалі виробництва» Жан Бодріяр, вказує на межі критики Маркса, пов'язані з абсолютизацією принципу виробництва і розповсюдження його на всю історію [14, с. 33-34]. За межами домінування матеріального виробництва виявлялася, за Бодріяром, область споживання як дару, символічного обміну, трати, жертви, сексуальності, спілкування, що будучи втягнуті в «центр» сучасної політичної економії, перетворили її на особливу «політичну економію знаку». Не маючи можливості відтворити цю соціальність, капітал конституює її симулякри. Логіка симулякра гомогенна, іманентна, тому і критика цієї логіки повинна бути іманентною. Звідси інтерес до споживання, перетворення його на «об'єкт пізнання», а значить впливу, прораховування, форматування. Як показав Маркс у «Капіталі», споживання було марною справою для капіталу, воно не мало ніякого значення для нього, крім як можливого часу для виробництва абсолютної додаткової вартості (за рахунок подовження робочого дня) [6, с. 274]. У наші часи все змінилося і тепер непродуктивне стає (над)продуктивним. Тому є актуальним дослідити цей процес на новому етапі та в контексті України і показати, що все ж таки логіка (пост)сучасного капіталізму не настільки гомогенна та іманентна, як вважав Бодріяр.

«Людина – це комплекс реагуючих систем». Таке визначення людини дає родоначальник біхевіористської психології Джеймс Уотсон, який вважав, що немає жодної різниці між людиною і твариною, оскільки в обох поведінка (психіка як такої немає!) організується за допомогою формули «стимул-реакція» [17, с. 174]. Отже, для досягнення корисної реакції поведінки людини необхідно створити умовний рефлекс певним стимулом (як у собаки Павлова). У стурбованого практичною застосованістю психології Уотсона на цій підставі виникла думка про те, що контроль поведінки людини, адаптація до вимог прогресу суспільства, розвитку промисловості є найголовнішою метою щойно народженої науки. Проводячи експерименти спочатку над тваринами, а потім над людськими малюками, Уотсон прийшов до висновку, що афекти, емоції є головними організаторами поведінки, які контролюються завдяки стимулюванню органів чуття. Звідси наявна значущість мас-медіа в контролі над громадською думкою. Ці висновки допомогли Уотсону практично застосувати свої знання в рекламній діяльності (пов'язуючи сприйняття товарів з певною емоцією), працюючи з Уолтер Томпсон Компані. «Споживач», як говорив Уотсон, «для виробників, магазинів і рекламних агентств, як зелена жаба для фізіолога». У цьому пункті споживання «відкривається», конституюється вперше об'єктом пізнання й управління. Споживання підлягає механізації, заданої стимуляції за допомогою образу. Звідси, критика франкфуртською школою маніпулятивності мас-медіа, нав'язування «фальшивих» потреб. Звідси ж, теорія неврозу Зигмунда Фрейда, який стверджував про конфлікт між бажаннями людей і репресією цих бажань культурою. Людина малюється у страшних снах антиутопій об'єктом тотальної маніпуляції соціального апарату та мас-медіа. Споживання конституюється тут згідно логіці дисциплінарної влади: паноптикум, нормалізація, корекція [16, с. 94].

Гуманістична психологія Абрахама Маслоу орієнтувалася на конституцію споживання як джерела реалізації певних, сутнісних потреб людини, які вибудовуються ієрархічно, починаючи від фізичних, закінчуючи потребами самореалізації. Модерністська, есенціалістська психологія створила модерністський маркетинг, який досліджує потреби споживачів і їхне

бажання задовольнити створенням образу предмета в медіа і завдяки демонстративному споживанню самих споживачів. Від функціонального споживання, від споживної та мінової вартості відбувається перехід до знакової вартості, про що зазначає Бодріяр в «Суспільстві споживання» [1, с. 120]. Сукупність предметів існує як мова, що ранжує статусне становище людей. Споживач індивідуалізується відповідно до «індустріального виробництва відмінностей». Предмети, а точніше, знаки замість предметів задають питання споживачеві та самі ж відповідають на ці питання. Знаки заміщають реальність і створюють безліч означаючих, які ні до чого не відсилають. Споживач конструється вільним робити вибір, але цей вибір вже визначений, він наділений активністю, доля якої підлягає семіургічній експансії, підпорядкуванню коду споживання. Час споживання стає часом виробництва. Особисте життя, цінності та ідеали, міжособистісні стосунки стають об'єктом досліджень менеджменту, тому стирається межа між працею і життям. Споживання розкривається як знак певної потреби, як влада знака.

Нарешті, сучасна проблематизація споживання концептуалізована в соціальному конструктивізмі Кеннета Гергена, а, на думку Фуат Фират і Никилеш Дхолаксія, – також і філософії постмодерну [19, с. 136-138]. Спираючись на те, що не існує раз і назавжди даного образу й сутності людини, а людина щоразу народжується в конкретній, унікальній ситуації по-своєму, потреби людини розумілися з точки зору постійного їх виробництва, у тому числі завдяки маркетингу. Більше того, з цієї точки зору роль означаючого центру (реклами, корпорації) перейшла до різоматичної, мережевої множинності центрів. Замість поділу виробництва і споживання виник просьюмерізм або пост-споживання, що характеризується спів-виробництвом, спів-творчістю значень, образів, ідентичностей. У цій ситуації народжується бренд.

Бренд організовує відносини всередині компанії, між компанією і споживачем завдяки емоційно зарядженим і створеним цінностям, ідеалам. Бренд – це організація соціального всередині і поза компанією з приводу певної ідентичності. Звідси, працівники компанії поділяють цінності бренду і є безпосередніми носіями і трансляторами значень споживачеві. Завдяки бренду споживачі формують стійку емоційну прихильність до компанії, здійснюючи своїм життям, спілкуванням цей бренд. На цій підставі Мартін Корнбергер вважає, що сучасне західне суспільство є «суспільством брендів» [23].

Втім, виникає питання: чи є перспектива у розвитку брендів в Україні? На цей рахунок наявні інтерпретації розходяться. Олександр Зозульов висловлює думку про те, що хоча брендинг і зможе забезпечити конкурентоспроможність вітчизняних компаній, все ж «основна маса споживачів фізично не готова оплачувати диференціацію й потребує недорогої, але якісної продукції» [3, с. 5-7]. Тому спочатку необхідно забезпечити якість продукції, а потім думати про доцільність брендингу в Україні. Тетяна Поліщук приділяє увагу сприйняттю українцями бренду: «<...> у свідомості вітчизняного споживача поняття «бренд» включає три чинники: країна-виробник, привабливість упакування і товарна марка, тому назва марки повинна доповнюватися відомостями про країну-виробника; бренд в Україні, на відміну від Заходу, сприймається як символ «автентичності товару» (відсутність підозр у підробці марки); у споживачів спостерігається збільшення недовіри до якості зарубіжних товарів, особливо продовольчих, і однозначна прихильність до вітчизняних марок продуктів харчування (за деякими поодинокими винятками); загальний рівень розпізнання брендів в українських споживачів невисокий». Далі автор вказує на те, що в умовах кризи 2008-2010 рр.: «споживачі підсвідомо чи цілеспрямовано обирають лише найпотрібніші в цей час для них товари, від споживання багатьох з продуктів чи послуг просто відмовляються до кращих часів» [9, с. 132-133]. Юлія Зімбалецька та Лариса Яцишина відзначають, що «за даними дослідження ексклюзивного представництва холдингу «ROMIR» в Україні 73 % споживачів не мають брендів уподобань. Це підтверджується результатами інших досліджень, за якими покупці сьогодні достатньо легко змінюють торгові марки одягу» [2, с. 71]. Таким чином, ряд українських авторів, виходячи з важкого економічного становища (пересічні українці можуть собі дозволити лише найнеобхідніше) і недорозвиненості ринкових відносин (віднесенню брендів до торгових марок та знаків якості) не вбачають перспектив для розвитку брендів в Україні.

З іншого боку, є автори, які вважають, що в Україні формуються бренди. Юлія Котлінська заявляє про те, що «сьогодні Україна переживає своєрідний бренд-бум. Він проявляється у появі нових товарів, які підкріплюються ефективною рекламою, іншими засобами маркетингових комунікацій і з упевненістю завойовують вітчизняні ринки, стаючи національними брендами, а з часом сміливо переходять у розряд товарів міжнародного попиту» [5, с. 170]. Олена Орленко, крім бренд-буму, відзначає бум індивідуального споживання: «У 2007 р. оборот 20 найбільших споживчих ринків становив понад \$ 70 млрд., що приблизно на 25 % перевищує торічні показники. За середньої офіційної зарплати близько \$ 290 тільки на товари та послуги з Топ-20 українці витрачають \$ 125 на місяць без урахування комунальних платежів, витрат на освіту, товарів першої необхідності тощо. За кількістю придбаних машин преміум-класу країна з населенням 46,4 млн і середньою зарплатою в \$ 290 є другою (після Росії) у Східній Європі» [8, с. 74-76]. За даними опитування, проведеного в 2009 серед українців, зазначає Л. М. Новак, «49 % респондентів вважають, що суспільство споживання в Україні переживає період становлення, 27% вважають, що воно ще не склалося, 22% упевнені в тому, що воно існує як система, і 2% не знають відповіді на це питання» [7, с. 85]. На підставі інтерпретації перерахованих вище авторів сучасне споживання інтенсивно формується в Україні.

Як же пояснити настільки істотну розбіжність у поглядах українських вчених? Справа у тому, що сучасне суспільство брендів зумовлено, перш за все, поширенням споживчих кредитів. Кредитування є передумовою суспільства брендів. Зигмунд Бауман пише: «Життя в кредит, у борг, без жодних заощаджень є правильним і потрібним методом ведення людських відносин на всіх рівнях, на рівні індивідуального життя тією ж мірою, як і державне життя <...> сучасних суспільств споживання» [15, р. 79-80] (переклад наш – І. І.). В українських дослідженнях з проблеми брендів і споживання був упущений цей суттєвий момент, хоча кредити, дані домогосподарствам у 2008 році досягли 29,6% від ВВП України [12, с. 364]. Саме споживчі кредити забезпечували споживання брендів у дослідників, що виступають «за» бренд і оскільки не враховувалася видатна їх роль дослідниками «проти» брендів, вони помічали лише низьку зарплату і суто функціональне споживання. Чому ж умовою суспільства брендів є кредит? Чи не в тому розгадка, що споживач женеться за образом своєї унікальності?

Бренд конструюється як «новий медіа-об'єкт» [24, р. 5], як перформативна влада образу. Медіатизованість бренду, на відміну від функціональності товару, транслює культуру в економіку, створює небачений досі симбіоз. Бренд – це повідомлення, що створює свого реципієнта через крос-медіальну мережу свого мовлення. Дослідження Тома Пендергаста можуть послужити чудовою генеалогією мас-медіа перформативності. Автор приходить до думки про те, що в американських журналах першої половини ХХ століття (напр., *Esquire*, *Vanity Fair*) був створений образ чоловіка, для якого головними цінностями служили зовнішній вигляд, виразність, стиль та смак споживання, (а не *self-made man* вікторіанської епохи), статусне дозвілля і красива, еротична жінка. У цій ситуації заклики реклами більярду, полювання, бритв і костюмів стали доповненням редакторської позиції [26, р. 111, 124, 206-208]. Людина перетворюється на споживача, і споживання стає головним інтересом у житті. Любов Хавкіна вказує на те, як вітчизняні бренди формують споживчі гендерні ролі: чоловік орієнтований на успіх, а жінка на роль домогосподарки (зафіксованих значень тут немає, оскільки постійно відбувається сегментація та формування унікального поєднання властивостей статі) [10, с. 349]. Стат'я є спожитим, конструйованим відношенням. Замість емансипації жінки суспільство споживання пропонує споживання тіла жінки, роздягання її, спокушання всього символічного в порнографії. Звільнення жінки (як і чоловіка) підпорядковується коду споживання, постійної зміни моди на маскуліність і фемінність (недаремно чоловіча мода пов'язана з фемінізацією чоловіка).

Споживання статей лише частина більш масштабного конструкта: споживання людини, людини-споживача. Темпоральність брендів, час свободи стає дочасною фабрикою, в якій де б не знаходилася людина, вона підлягає гнучкій нормалізації ринку образів, постійній спокусі бути виставленим напоказ, абсолютно відкритим для споглядання і, в той же час, отримувати оргазм від спостереження за іншим. Замість ситуації «наглядач-ув'язнений», в «суспільстві контролю» Жіля Дельоза всі дивляться за усіма в режимі реального часу [18, р. 4-5]. Цим пояснюється тотальне захоплення українців переглядом телевізійних програм, реаліті-шоу,

участь у різних онлайн-спільнотах. Споживач «живе одним днем». Виміру вічності для нього не існує. Він у постійному пошуку своєї ідентичності. «Бути – значить пережити» – це формула споживача. Кожна мить відкрита, заряджена імпульсом змін. Теперішнє обрушується безоднею, з якої не можна вибратися. Тиранія вічного теперішнього і постійного оновлення слідує ритму скорочень ринкових м'язів. Природа людини це програмне забезпечення, яке може бути встановлено, оновлено, видалено. Соціальні мережі моделюють спілкування як негваваючий процес спільного споживання, транслявання, творення медіа-контенту. Споживаючи телевізор, інтернет та ін., споживачі споживаються рекламодавцями як резервуари уваги. Реаліті-шоу перевіряють на гнучкість сучасного «дивідуума» (на відміну від стабільного, «неподільного» індивідуума), постійно змінюючи конфігурації (чи то змінюватися сім'ями, чи то змінити свій звичайний раціон тощо), випробовуючи його на трансформативність.

Тиранія теперішнього призводить до тиранії «щастя», «позитиву». Легкість буття можна відчути й від шаманізму, й від проповіді «демократичних ініціатив» та псевдофілософських лекцій із захопленнями від ілюзорної «причетності» до античності, Відродження та ін. Без-відповід-альне щастя і без-дар-на свобода пропонується з усіх прилавоків сучасного ринку.

У сучасному капіталізмі бренди акумулюють час споживання, час свободи, те, що називав Карл Маркс «загальним інтелектом». «Загальний інтелект», концентрована соціальність у формі спілкування, творчості, свободи стають продуктивними в громаді брендів. Дослідник бренд-спільноти Jeer Майкл Розенбаум заявляє про те, що «джипери» (так називають себе члени громади) не просто купують Jeer, а «створюють» його, тобто індивідуалізують його завдяки унікальному технічному переобладнанню. Ця громада конституює собою образ американського життя поза міської марноти, на природі, де завдяки своїм машинам можна подолати перешкоди, згуртуватися, переживши разом радості і печалі від довгого переїзду. Майкл Розенбаум знаходить схожість громади джиперів з громадою християн, оскільки у джиперів панує атмосфера взаємодопомоги, доброзичливості та єдності. Саме в спів-причетності бренду Jeer створюється ідентичність людей-джиперів [27, р. 74, 105, 110, 115-116]. Крім того, що бренд громада проявляє вищу лояльність по відношенню до бренду, вони також сприяють розвитку значення бренду, вони бажають цього. У цьому сенсі це можна вважати початком формування «машин бажання», іманентних капіталу.

В Україні поки ще не існує таких сильних брендів, які організують навколо себе цілі громади, але лояльність по відношенню до брендів досягнута, а значить – і бажання платити преміальну ціну за унікальність. У майбутньому, для досягнення ефективної конкуренції та найвищої лояльності, вітчизняним брендам доведеться попрацювати над формуванням також і бренд громад.

Целія Лурі визначає бренд як «платформу для упорядкування діяльності, як спосіб організації діяльностей в часі та просторі» [24, р. 1]. Просторовість бренду визначається якістю вражень, переживань споживача, тому організація простору бренду завжди цілком соматична, покликана задовольняти всім почуттям людини, розважати, вражати, створювати необхідність схожості бренду на чуттєвому рівні. Сучасна економіка – це економіка переживань, вражень, тому конкуренція брендів ведеться за те, щоб запропонувати найбільш глибокі й сильні враження споживача, щоб споживач спів-творив бренд на соматичному рівні. Так, Маурі Вікстрьом, переосмислюючи поняття товарного фетишизму Маркса, стверджує, що товарний фетишизм сьогодні полягає в мімесісі бренду, в становленні себе частиною бренду, персонажем бренду тут і зараз [29; р. 80]. Ця економіка втілюється в спеціальних бренд-магазинах (Niketown, Disneyland тощо), створення подій (музичні концерти, спорт та ін.) Наприклад, «Чернігівське» створює за допомогою реклами та спонсорства асоціацію свого бренду з футболом, веселим спілкуванням справжніх чоловіків, які вболівають за свою улюблену команду.

Простір українського споживання наповнений гіперреальністю, медіа знаками, що приховують відсутність за ними всякого референта. Бренд України розкривається в спектаклеподібних політичних подіях, які розігрують «демократичну революцію» (події 2004 року). Як пише Анжеліка Чантурія: «Сьогодні в Україні політика являє собою

перманентне шоу, де партії відрізняються одна від одної не програмами та ідеологіями, а брендами, логотипами, іміджами своїх лідерів. Виборчі кампанії перетворюються на змагання PR-технологів, а популярні політичні бренди об'єднують абсолютно різних людей, що розглядають заняття політикою як прибутковий бізнес» [11, с. 80]. Споживання політики українцями є захоплююче шоу, що відбувається на екранах телевізорів. Українська політика існує тільки в телевізійних студіях. Красиві слова, слогани і бігборди є єдиним свідченням політичного життя. Гіперреальність стає повсякденністю, захоплює собою навіть освіту: «Значна частина студентів вищих навчальних закладів, міцно засвоївши логіку гламуру, приходять до вузу не з метою отримання знань, а з метою отримання диплома – знака, який нібито свідчить про наявність у них цих знань» [11, с. 80]. Підробка (при відсутності оригіналу) є істотною характеристикою українського буття: «Писати про те, з якими саме підробками стикаються сьогодні жителі України, не має сенсу, оскільки фейк – це повсякденна вітчизняна реальність, найчастіше – єдина, з даних нам у відчутті: фейк-одяг, фейк-продукти, фейк-культура, фейк-освіта, фейк-існування» [11, с. 80-81]. Влада намагається зробити референти для минулого («голодомор»), майбутнього («євроінтеграція»), а теперішнє ін'єктувати реальним за допомогою економіки – зменшення соціальних виплат, питання про постачання газу і пов'язаним з ним судовим процесом над Юлією Тимошенко та ін. Ця «реальність» заміщає іншу, більш фундаментальну, семіургічну експлуатацію українського населення в нескінченному потоці комфортного і відстороненого споживацтва [14, р. 140].

Українське фейк споживання вселяє думку про те, що і бренди є не більш ніж симулякрами. Не дивно, що в українській науковій літературі та економічній діяльності й досі не завжди відрізняють торгову марку від бренду. Це призводить до визнання прецесії моделей, спокушання знаками, влади знаків, які нічого не означають. У цій ситуації специфіка бренду випаровується, виявляється, що він лише перетворена форма товару, заміщення знаком товару, одним словом, лише наклейка, клеймо на товарі. Це асоціативне розуміння бренду і воно скоріше відповідає українським реаліям. У той же час необхідно сказати, що контекст споживання завжди інтерсуб'єктивний і дискурсивний, в ньому здійснюється створення та трансляція значень. Бренд грає культурною сировиною для створення ідентичності. Тому навіть асоціативне розуміння бренду проливає світло на активність споживача, на його автономну творчість. Поняття симулякра затемнює ту обставину, що бренд включає в себе культурні артефакти, архетипи [13, р. 39], які організують життя споживачів, біополітичний контекст їхньої діяльності. Стає необхідним звернення до концепції «етичної економіки» Адама Арвідссона, сенс якої полягає в тому, що головною продуктивною силою сьогодні є відносно самостійні процеси відтворення соціальності, створення етично значущих відносин які інкорпуються сучасними брендами. Бренди прагнуть організувати соціальність певним, ціннісно пофарбованим чином (соціальні медіа, екологічні бренди та ін.) В Україні фонд Віктора Пінчука можна з великою впевненістю назвати явищем етичної економіки, оскільки навколо цього бренду створюється спільнота молодих вчених (проект «zavtra.ua»), любителів прекрасного (PinchukArtCentre) і пр. Мета цього бренду дуже перспективна: створити інтелектуальну, художню, політичну еліту в Україні. Звідси зрозуміло, що саме в логіці етичної економіки можливе створення справді унікальних вітчизняних брендів, замість існуючої нині популярності алкогольних брендів, що стимулюють не творчість, а непродуктивну (з точки зору сучасного капіталу) витрату часу та здоров'я.

Поняття етичної економіки може бути розглянуте як спроба рекламування соціальності (згідно з Бодріаром), відтворення дарових, жертвовних, символічних відносин, запущених капіталом разом з пост-споживачами. Однак для цього необхідною умовою є конструювання вільного індивіда, головною цінністю якого є свобода вибору. Саме такий індивід (або краще – дивідуум) здатний створювати свою ідентичність з участі в різних спільнотах, споживаючи різні бренди, вибираючи і персоналізуючи себе. Одним словом, необхідно поняття індивіда-туриста, за вдалим висловом Зігмунда Баумана, що не має яких-небудь обмежень морального або інституційного характеру, здатний розпоряджатися собою вільно. Саме такий заповзятливий індивід є провісником влади споживання як форми бажання влади, іманентної «машини бажання».

Мішель Фуко в книзі «Народження біополітики» аналізує теорію лібералізму XVIII-XIX століть як артикуляцію дискурсу управління життя. На відміну від суверенної влади, яка

полягала в управлінні смертю (суверен вирішував, кому вмирати, а кому жити), ліберальна, а потім й неоліберальна теорія проголошує зменшення державної влади до мінімуму для керування життям, виходячи з «природних законів ринку». Фуко пов'язує виникнення цієї доктрини з появою політичної економії, що розглядає владу з точки зору добробуту, економічної ефективності. Таким чином, точка зору ринку, капіталу, економіки поширюється на всі суспільні відносини. Тільки давши волю механізмам ринку, можна досягти економічної ефективності. Неолібералізм у другій половині ХХ століття став дискурсом міжнародної політики та економіки [20, р. 45, 63].

У контексті неолібералізму з'являється теорія «людського капіталу», яка стверджує, що людина завжди інвестує в себе й в інших для отримання позитивного ефекту. Людина – це підприємство, яке розпоряджається на свій страх і ризик своїми ресурсами [20, р. 226, 230]. Саме в дискурсі неолібералізму знаходить свою владну артикуляцію бренд. Іншими словами, бренд можна зрозуміти як владу за допомогою теорії неолібералізму, оскільки самореалізація, персоналізація більше не становить межі для влади, більше того, саме через індивідуальну свободу, через особистісну автономію вона і працює. Все є споживанням, оскільки скрізь людина інвестує свої сили, споживає свою свободу, вибирає собі свободу. Звідси погляд Бодрієра з приводу кінця соціального. Однак соціальне не кінчається, але набуває «мікрофізичну», ситуативну форму існування в різного роду громадах, у тому числі в бренд громадах. Створення відповідальної та гнучкої суб'єктивності, що реалізує себе через свободу вибору, конститує дискурс споживання. Споживач примушений до свободи, відповідальності, щастя самим функціонуванням ринку, маркетингом. Виходячи з цього дискурсу неправомірно піддаватися ілюзіям об'єктивістських теорій щодо промивання мізків споживачів мас-культурою. Іманентність споживача капіталу відкривається конструктивним бажанням (від)творення нових форм соціальності. Підприємці, про яких писав Йозеф Шумпетер, що вони здатні знаходити творчі рішення для залучення робітників (проти їх витіснення машинами), тепер знаходить своє найширше застосування в маркетингації особистості, у створенні з кожного споживача пост-споживача, тобто у створенні соціально активного і творчого (ін)дивіда. Залишається проблематичним, однак, суміщення синхронної темпоральності ринку і кумулятивної і нелінійної темпоральності культури.

Влада споживання детериторіалізована, позбавлена меж внаслідок продуктивізації вільного часу капіталом через капіталізацію бажань. Формується нова, маркетингова культура, зі своїм синтаксисом, хронотопом і дискурсом суб'єктивності.

Україна стала на шлях неолібералізму з моменту здобуття нею незалежності. Приватизація державної власності, прогресуюча комерціалізація освіти, медицини та інших соціальних служб, а також зменшення функцій соціальної держави в останні роки чітко вказує на те, що пануючу роль у всіх сферах життя займають капіталістичні відносини. Жиль Делоз дуже правильно зауважив, що специфікою сучасної влади є те, що саме функціонування ринку є інструментом соціального контролю [18, р. 6-7]. Сучасний українець привчається до самодисципліни, в умовах згасання патерналістської опіки з боку держави. Проте, тою ж мірою як росте самодисципліна, збільшуються запозичення кредиту. Більш того, суми кредитування в кілька разів перевищують суму доходів. У чому ж справа? Неоліберальна раціональність не зовсім раціональна? У логіку неолібералізма вклинюється інша логіка?

У цьому пункті конститується розщеплена суб'єктивність сучасності. З одного боку, людина-споживач – це підприємство, а, отже, вона повинна прораховувати свої фінансові ризики, заощадження і запозичення. Одним словом, ця людина повинна нести відповідальність і бути свідомим суб'єктом [23, р. 90, 92]. З іншого боку, економіка брендів, суспільство брендів постійно пропонує визнання, свободу, ідентичність... за преміальну ціну. Тут важлива інша сторона людини, її емоційне життя, смисло-життєва стратегія. Яскравим прикладом прояву розщепленої суб'єктивності стала іпотечна криза, коли образ власного будинку маячив давньою американською мрією всім американцям, і вони кредитували своє споживання, свій брендинг до самого дефолту. І вся справа не в тому, що вони виявилися безвідповідальними, оскільки саме тут сучасна влада кусає сама себе за хвіст. Без бренду неможливі лояльні споживачі, а без них неможливе (пост)-споживання, а без споживання неможливе виробництво і т.д. [22, р. 209]. За логікою бренду, соціальний час завжди лише засіб для кількісного часу, для подальшої монетаризації «загального інтелекту» фінансовим капіталом. Одним словом,

темпоральність капіталу входить у конфлікт з темпоральністю творчості [21, р. 65-66]. Не минула чаша ця і українських споживачів. Як зазначають Ірина Карлова та В. А. Стефанова: «Одноєю з причин, через яку вона [мається на увазі криза – І. І.] виникла в нашій державі, є залучення банками зовнішніх запозичень з метою кредитування переважної більшості населення. Тобто гроші направлялися не на реальний розвиток економіки, а на споживання побутової техніки, автомобілів і квартир. Головною проблемою стало те, що гроші почали надаватися споживачам на тривалий строк: 5-7 років для автомобіля, 20-30 років для нерухомості, а зарубіжні кредити вітчизняні фінансові установи залучали на незначний строк – 3-5 років. При цьому українські банки розраховували перекредитуватися за рубежом на таких же вигідних умовах і надалі. Але через світову фінансову кризу іноземні банки спочатку зробили жорсткішими умови залучення кредитів в Україну, а незабаром взагалі перестали надавати кредити українським банкам. Придбавши торік [2008 р. – І. І.] 560 тис. автомобілів, українці на 11 млрд. дол. США проінвестували Францію, Японію, Німеччину. Банки переживають кризу ліквідності» [4, с. 201] (переклад та курсив наш – І. І.). Бренд став ринковим інструментом соціального контролю, при цьому реалізуючи парадокс всередині себе, пропонуючи по суті неринкове, (частково) стабільне, комунітарне існування, тим самим провокуючи кризи. Сучасний капіталізм живе в борг (і в цьому аспекті і США, і Україна рівні), постійно відкладаючи момент платежу за життя в брендах.

Необхідно відзначити, що хоча Україна – країна, що розвивається, але в ній вже досить серйозно формується ринкова влада завдяки брендам. Будучи економічно відсталим щодо країн Заходу, споживання в Україні стає владою, що діє зсередини, реалізуючись через свободу вибору українських споживачів. Але чи вільна людина робити вибір? Чи є свобода у виборі? Чи може вільна людина вибирати?

Для Бориса Пастернака (вірш «Гамлет»), Гамлет завідомо знає, куди він прийде, («<...> Но продуман распорядок действий, И неотвратим конец пути. Я один, все тонет в фарисействе Жизнь прожить – не поле перейти») тому шекспірівське «Бути чи не бути...» це лише драматизація вже здійсненого покликання, відповіді на внутрішній поклик. Якби у Гамлета був вибір, він перетворився б на відвідувача супермаркету, який вибирає найкраще, найкрасивіше, легше за все, вибирає, щоб не продешевити, щоб не бути гіршим за інших, але й не таким як усі. Свобода людини подібна сократівському даймонію більше, ніж споживчої свободі вибору. Саме так йде справа з більш популярним прикладом: у фільмі «Матриця» відбувається вибір Нео між блакитною та червоною таблеткою, між життям у матриці або поза матрицею. Проте, з самого початку нам дають зрозуміти, що Нео шукає Морфеуса, шукає відповідь (тому його можна назвати відповідальним) на питання, що мучить його зсередини: «Що таке матриця?», а значить для нього, по суті, немає ніякого вибору. У Маркса є поняття розміщеного (disposable, disponibler) часу, який означає вивільнений час, що перетворюється капіталом у додаткову працю (convert it into surplus labour) [25, р. 604]. Так от саме бренди розміщують споживачів. Але в умовах спів-творчості це розміщення стає не настільки очевидним і може в певних випадках виходити за межі розміщення. У цьому ракурсі сучасним завданням капіталу стане спроба конструкції внутрішнього запитування, духовного діяння (чи не про це мова у фільмі «Початок» Крістофера Нолана?). У такому випадку вже всередині бренду можуть зрости інші сходи, трансцендуючи владу споживання в світі й в Україні.

Висновок. Встановлено, що іманентність споживача капіталу відкривається конструктивним бажанням (від)творення нових форм соціальності. Влада споживання детериторіалізована, позбавлена меж внаслідок продуктивізації вільного часу капіталом через капіталізацію бажань. Визначена перспектива та місце бренда в українському суспільстві через усвідомлення значення кредиту для «суспільства бренду», що обумовлює кризисність останнього. Сучасний капіталізм живе в борг (і в цьому аспекті і США, і Україна рівні), постійно відкладаючи момент платежу за життя в брендах.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр., послесл. и примеч. Е. А. Самарской]. — М.: Республика, Культурная революция, 2006. — 269 с.

2. Зімбалецька Ю. Специфіка практичного брендингу в легкій промисловості України / Ю. Зімбалецька, Л. Яцишина // Вісник Хмельницького національного університету, 2009. – Том 3. – № 5. – С. 70-74.
3. Зозульов О. В. Брендинг та антибрендинг: що вибрати в Україні? // Маркетинг в Україні, 2002. – Том 4. – № 14. – С. 1-7.
4. Карлова І. Розвиток споживчого кредитування в сучасних умовах функціонування кредитно-банківської системи України / І. Карлова, В. Стефанова // Актуальні проблеми економіки, 2009. – Т. 95. – № 5. – С. 198-206.
5. Котлінська Ю. Проблеми та перспективи становлення брендингу в Україні / Ю. Котлінська // Науково-інформаційний вісник Хмельницького економічного університету. Серія: Економіка, 2011. – № 3. – С. 167-171.
6. Маркс К. Капітал: критика політичної економії. Том перший / К. Маркс; Ф. Енгельс; [пер. с нем] // Маркс К. Сочинення. – Изд. 2-е. – М.: Политиздат, 1960. – Т. 23. – 907 с.
7. Новак Л. Україна й українці в процесі формування сучасного суспільства споживання / Л. Новак // Реформування системи державного управління та державної служби: теорія і практика: [матер. наук.-практ. конф. за міжнар. уч. (8 квітня 2011 р.): у 2 ч. Ч. 1] / [За наук. ред. чл.-кор. НАН України В. С. Загорського, доц. А. В. Ліпенцева]. – Львів: ЛРІДУ НАДУ, 2011. – С. 84-88.
8. Орленко О. Проблеми та перспективи розвитку споживчого ринку України / О. Орленко // Наука й економіка, 2009. – Том 13. – № 1. – С. 73-78.
9. Поліщук Т. Перспективні напрямки розробки успішних брендів в Україні / Т. Поліщук // Актуальні проблеми економіки, 2009. – Том 7. – № 97. – С. 129-137.
10. Хавкіна Л. Сучасний український рекламний міф як сфера відображення й формування гендерних стереотипів / Л. Хавкіна // Теле- та радіожурналістика, 2010. – Вип. 9. – Ч. 1. – С. 346–350.
11. Чантурия А. Гламур и фэйк: постсоветские страны в контексте глобального общества потребления / А. Чантурия // Вісник ЛНУ імені Тараса Шевченка, 2010. – № 12 (199). – С. 73-84.
12. Чкан О. Особливості формування ринку споживчого кредиту України / О. Чкан // Теоретико-методологічні і науково-практичні засади інвестиційного, фінансового та облікового забезпечення розвитку економіки: [матеріали міжнар. наук.-практ. Інтернет-конф.]. – Тернопіль: Крок, 2011. – С. 363-366.
13. Batey M. Brand meaning / M. Batey // New York & London: Routledge, 2008. – 257 p.
14. Baudrillard J. The Mirror of Production / J. Baudrillard. – St. Louis, MO: Telos Press, 1975. – 167 p.
15. Bauman Z. Consuming Life / Z. Bauman. – Polity Press, 2007. – 160 p.
16. Brinkmann S. Changing psychologies in the transition from industrial society to consumer society / S. Brinkmann // History of the human sciences, 2008. – Vol. 21. – № 2. – pp. 85-110.
17. Buckley K. Behaviorism and the professionalization of American psychology: a study of John Broadus Watson, 1878-1958 / K. Buckley. – Mass., 1982. – 313 p.
18. Deleuze G. Postscript on the Societies of Control / G. Deleuze // October. – 1992. – № 59. – pp. 3-7.
19. Firat A. Theoretical and philosophical implications of postmodern debates: some challenges to modern marketing / A. Firat, N. Dholakia // Marketing Theory, 2006. – Vol. 6. – № 2. – pp. 123-162.
20. Foucault M. The Birth of Biopolitics / M. Foucault; [ed. by Michel Senellart; translated by Graham Burchell]. – New York: Palgrave Macmillan, 2008. – 346 p.
21. Fumagalli A. The global economic crisis and socioeconomic governance / A. Fumagalli // Crisis In The Global Economy. Financial Markets, Social Struggles, And New Political Scenarios / [ed. by A. Fumagalli, S. Mezzadra; transl. by J. F. McGimsey]. – Los Angeles: Semiotext(e), 2010. – pp. 61-85.
22. Kornberger M. Brand Society. How brands transform management and lifestyle / M. Kornberger. – Cambridge: Cambridge university press, 2010. – 308 p.
23. Langley P. The Everyday Life Of Global Finance: Saving And Borrowing In Anglo-America / P. Langley. – Oxford & New York: Oxford University Press, 2008. – 320 p.

24. Lury C. Brands. The logos of the global economy / C. Lury // London & New York: Routledge, 2004. – 173 p.
25. Marx K. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie / K. Marx – Berlin.: Dietz Verlag. – Marx-Engels-Werke-Ausgabe. – Band 42, 1983. – 875 s.
26. Pendergast T. Creating the Modern Man: American Magazines and Consumer Culture 1900-1950 / T. Pendergast. – Columbia, London: University of Missouri Press, 2000. – 299 p.
27. Rosenbaum M. The Jeep people: identity, consumption, and culture in a lifestyle community / M. Rosenbaum. – Indiana, 2007. – 237 p.
28. Wickstrom M. Performing Consumers. Global capital and its theatrical seductions / M. Wickstrom. – New York & London: Routledge, 2006. – 169 p.

УДК 177

*Авксентьев А. А., Самброс А. С.
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ РЕССЕНТИМЕНТА В УКРАИНСКОМ КОНТЕКСТЕ

Статья посвящена анализу проблематики ressentiment, его природы и порожденных им практик. Обращаясь к классическим текстам Ф. Ницше и М. Шелера, мы предпринимаем попытку обосновать правомерность осмысления логики современного политического процесса в Украине в категориях ressentiment. В статье также рассматриваются специфические формы ressentimentных практик и разграничиваются два сосуществующих типа ressentiment – «народный» и «олигархический». Использование ressentiment в целях политических технологий, «игра на ressentimente» служит инструментом реализации локальных интересов отдельных групп и актуализирует изучение его политического потенциала.

Ключевые слова: ressentiment, справедливость, патримониализм, экзистенциальная зависть, забвение.

Стаття присвячена аналізу проблематики ресентименту, його природи та практик, які він породжує. Звертаючись до класичних текстів Ф. Ніцше і М. Шелера, ми робимо спробу обґрунтувати правомірність осмислення логіки сучасного політичного процесу в Україні в категоріях ресентименту. У статті також розглядаються специфічні форми ресентиментних практик, а також розмежовуються два співіснуючі типи ресентименту – «народний» та «олігархічний». Використання ресентименту в цілях політичних технологій, «гра на ресентименті» слугує інструментом реалізації локальних інтересів окремих груп і актуалізує дослідження його політичного потенціалу.

Ключові слова: ресентимент, справедливість, патримоніалізм, екзистенціальна заздрість, забуття.

This article analyzes the problematics of ressentiment, its nature and generated practices. Referring to the classic works of F. Nietzsche and M. Scheler, we make an attempt to explain the logic of the modern political process in Ukraine in terms of ressentiment. The article also discusses the specific forms of ressentimental practices, and differentiates two types of coexisting ressentimenta – “people’s” and “oligarchic”. Using ressentiment as technology, “playing ressentiment” serves as a tool for implementing the local interests of particular groups and updates study of its political potential.

Keywords: ressentiment, justice, patrimonialism, existential envy, disregard.

Украинский политический процесс, среди прочего, характеризуется устойчивой установкой на поддержание некой иллюзии высочайшей степени поляризации: в результате внедрения тех или иных политических технологий общество оказывается в плену сконструированных «шмиттианских» бинарных оппозиций, где само право на физическое и символическое существование «другого», воспринимаемого в качестве «врага», априори ставится под сомнение. В свете такого «пресыщения враждебностью» представляется оправданным обращение к категории «*ressentiment*», предложенной Фридрихом Ницше в «Генеалогии морали». Сам философ предпочитал подчеркивать преимущественно психологический аспект ressentiment, что, впрочем, не исключает некое его «перетекание» из

области психології в соціально-економічну і політичну площину. Використання високого політичного потенціалу «рессентимента» не тільки приносить кон'юнктурну вигоду тем или иным групам інтересів, но стає реальною загрозою для існування українського суспільства і державності.

Однако для *целенаправленного противостояния рессентименту*, в перспективе «самоосвобождения всех и каждого» от «рессентиментной зависимости» (а без этого, по нашему мнению, невозможна реализация проекта подлинного освобождения), следует начать с определения диагноза этого крайне болезнетворного феномена. Соответственно, данное исследование приобретает особую *актуальность* с учетом повсеместности и «эффективности» политических технологий, основанных на использовании уже заложенных предпосылок для роста «цветов рессентимента» или конструировании и насаждении новых. *Целью* статьи является теоретическое осмысление категории «рессентимента», рассмотрение возможных полярных моделей отношения к ее содержанию, а также анализ практического использования гетерогенности политического потенциала «рессентимента» в Украине.

Говоря о «рессентименте», мы, вне зависимости от нашего понимания этого феномена и отношения к нему, должны хотя бы вкратце обратиться к классическим текстам Ф. Ницше и М. Шелера, в которых фактически зарождается «рессентимент» как методологический конструкт, предназначенный для выявления генеалогии трудно отграничиваемого ряда явлений. В современной философской литературе «ницшеанской» негативной оценке рессентимента оппонирует, прежде всего, Славој Жижек с его парадоксальной стратегией «реабилитации» или даже «героизации» рессентимента. Особого внимания, вероятно, заслуживают и иные трактовки «рессентимента» – речь идет, в первую очередь, об интерпретациях П. Слотердайка, Б. Гройса, С. Шаапа. И чтобы завершить разговор о *степени разработанности темы* (безусловно, не претендуя на исчерпывающий характер этого весьма скудного списка основных, на наш взгляд, позиций), сошлемся на ряд украинских и российских авторов, так или иначе оперирующих категорией «рессентимента» для объяснения политического процесса в постсоветских странах: особого внимания заслуживают статьи М. Минакова, А. Кулика, В. Овчинского, А. Бондарук. Однако в целом, мы вынуждены констатировать достаточно низкий уровень интереса отечественных исследователей к категории «рессентимента».

Ницше вводит категорию «рессентимента» (сам французский термин показался философу настолько удачным и насыщенным богатством коннотаций, что он не посчитал возможным переводить его на немецкий язык) в первом трактате «Генеалогии морали». Было бы оскорбительно по отношению к Ницше ожидать от него академически выверенного определения, поэтому довольствуемся контекстом первого появления на свет концепта «рессентимент»: «Восстание рабов в морали начинается с того, что *ressentiment* становится творческим и порождает ценности: *ressentiment* таких существ, которые на самом деле не способны к настоящей реакции, которые поэтому вознаграждают себя воображаемой мстостью. Между тем, как благородная мораль возникает из торжествующего утверждения себя самого, рабская мораль с самого начала говорит «нет» «внешнему», «иному», «не себе»: и это «нет» и является ее творческим деянием. Это превращение наизнанку определяющего ценности взгляда, это неизбежное обращение к «внешнему» и равнение на него, вместо обращения и равнения на себя – именно и характерно для *ressentiment*» [1, с. 431].

Макс Шелер в работе «Рессентимент в структуре моралей» представил свою развернутую интерпретацию ницшеанского понимания рессентимента, а также – ключевое несогласие с Ницше по вопросам, связанным прежде всего с отношением к христианству и концепцией имморализма: по его мнению, «подлинная нравственность покоится на вечном ранговом порядке ценностей, столь же объективных, сколь и очевидных» [2, с. 175]. Вместе с тем Шелер уловил едва ли не главную отличительную черту рессентимента: подобное интенсивное переживание негативного характера основывается на постоянном пролонгированном самовоспроизведении – всякое обращение к нему есть не просто воспоминание, а остро актуализированное «переживание заново».

«Цветок рессентимента» своим существованием обязан нескольким импульсам: во-первых, это «заторможенный» *импульс мести*, то есть не моментальный ответ (стремительная реакция на враждебные действия), а задержка этого ответа из-за осознания собственного

бессилия или слабости, откладывание или перенесение его во времени (ре-акция). Другими словами, месть как таковая еще не является выражением ressentiment, но «обреченная» на вынужденную «не-сатисфакцию» месть субъекта, ощущающего свое *бессилие*, возвращает «цветы ressentiment». Во-вторых, речь идет об *импульсе зависти*, причем особом ее роде – экзистенциальной зависти: в этом случае объектом становится не какой-либо ресурс/атрибут/благо, а само существование иного. Экзистенциальная зависть обращает свою претензию к объекту: «Почему я не на твоём месте? Почему я не ты?»; Шелер справедливо подчеркивает, что это самый бескомпромиссный вид зависти. В-третьих, ressentimentу всегда предшествует какая-либо травма, обида на «другого».

Мало кто находит в себе силы (или находит целесообразным поиск силы для достижения подобного рода целей), чтобы прислушаться к рекомендации Гете: «Против превосходства другого нет иного спасительного средства, кроме любви» [2, с. 136]. Ressentimentное сознание чуждо любви или же терпимости к другому. Объект ressentimentа непрестанно расплывается, экстраполируется, постепенно поглощая всех «других» (украинский квази-дискурс дарит нам превосходный пример, иллюстрирующий этот тезис). Собственно, украинское общество формально равных и неравных по сути является одной из наиболее благодатных почв для расцвета разнообразных ressentimentных форм, повсеместно вытекающих из осознания бессилия.

Впрочем, отнюдь не всеми ressentiment рассматривается как проявление чего-то «рабского» и низкого: к примеру, Славой Жижек в ряде своих работ (в частности, «О насилии») предпринимает отчаянную попытку реабилитировать или даже *героизировать ressentiment*. Рассуждая о трех исторически обусловленных типах отношения к преступлению – возмездие, прощение, забвение – Жижек усматривает в ressentimentе четвертый вариант отношения, наиболее уместный в ряде случаев (сам автор соотносит его с преступлениями нацистов против евреев во время Второй мировой). «Такое деяние нельзя ни простить, ни – еще менее – забыть, ни адекватным образом покарать» [3, с. 148], – пишет Жижек, подразумевая, что единственной оставшейся возможностью является ressentiment, то есть создание такой ценностной системы координат, в которой невозможны никакие компромиссы касательно трактовок, а главное – исключается возможность легитимного повторения подобного преступления.

Разумеется, спектр возможного рассмотрения «ressentimentа» отнюдь не исчерпывается бинарной логикой осуждения/реабилитации. В этой связи особый интерес представляют изложенные в работе «Гнев и время» идеи П. Слотердайка: одна из них – о разграничении гнева и ressentimentа – по нашему мнению, заслуживает особого внимания в связи с ее актуальностью для отечественного политического процесса. «Следует различать гнев и ressentiment. <...> Уязвленное самолюбие провоцирует гнев. Если гнев не может вылиться, его сдерживают, чтобы излить позже и в другом месте, <...> это и ведет к ressentimentу, а как следствие – доводит до разрушительной ненависти, стремящейся разрушить объект, от которого исходит унижение. Социалистические движения XIX и XX веков стали точкой соединения, слияния коллективного гнева, чего-то справедливого и важного. Но слишком много людей и организаций левого толка скатились к ressentimentу. Вот почему так важно набросать очертания новой левой волны по ту сторону ressentimentа» [4].

Возвращаясь к украинскому контексту реализации ressentimentных практик, поставим вопрос о *политическом потенциале ressentimentа*, в частности, как объекта политических технологий. С самого начала следует принять во внимание тот факт, что в современных условиях конструирование ressentimentа нередко происходит без непосредственного переживания события или событий, которые могут инициировать его возникновение. Код ressentimentа четко вписан в структуру общественного воспитания и информирования: его не только транслируют, но и продуцируют СМИ. Большое значение для трансляции ressentimentа, благодаря которому он может жить столетия, играет семья как базовый социальный институт. Украина в этом вопросе не является исключением: «родовая травма», полученная в начале 90-х годов XX века, связанная с углублением имущественного расслоения населения, надолго вселила в украинцев зерна ressentimentа, играющего на объективно существующем противостоянии «народа» и «олигархов» (осознаем всю степень наивности и «ненаучности» подобных категорий, но именно ими оперируют современные ressentimentные

технологии – потому представляется уместным несколько пренебречь эстетикой языка и использовать такую оппозицию).

В контексте реализации политического потенциала ressentимента «справедливый» или «несправедливый» характер «первичного накопления капитала» не имеет определяющего значения – важно то, что память о шоке от «приватизационной» капитализации экономических отношений в Украине является основой для проведения бинарной оппозиции «народ»/«бедный»/«жертва» (положительные коннотации) vs «олигарх»/«богатый»/«преступник» (отрицательные смыслы). Нам представляется в высшей мере симптоматичным противопоставление «народа» (в рансьеровском смысле) и «олигархов» (то есть «немногих»). Эта бинарная оппозиция является «кровенью отечественных СМИ», ведь самые резонансные и популярные материалы касаются не перспективных проектов, стратегий развития страны или отдельной локации, а атрибутов жизни достаточно узкой прослойки граждан. Технологии ressentимента подчиняют себе не только пространство, но и время: молодые поколения, которые по определению не могут помнить начало 90-х годов, без особых препятствий входят в круг ressentимента, оперирующий заданными ранее категориями. Более того, молодые кадры составляют основу радикальных полюсов политических движений – именно они в самой откровенной форме отстаивают право на возмездие.

Следует дополнительно проанализировать феномен, которым мы условно именуем «ressентиментной деструктивностью». Суть этого феномена состоит в том, что политические силы, проигравшие в борьбе за власть другим политическим силам, становятся носителями и источниками специфического типа деструкции, который заключается в провозглашении всех начинаний победителя непременно ущербными, фатально обреченными на провал и, более того, на совершенно безнадежное усугубление и без того незавидного положения дел. Как тут не вспомнить «боевую риторику» оппозиционных сил образца последнего десятилетия. В позиции антагонистов на украинской политической арене не находится места конструктивному диалогу, не обнаруживается желание поставить в качестве конечной цели деятельности благосостояние граждан (что, в общем-то, соответствовало бы логике современного социального государства). На месте конечной цели деятельности любой политической клики стоит желание обретения власти, подчиненное чувству ressentиментной деструктивности. Верхом политических вожделений становится даже не «власть сама по себе», а «власть, посредством политического (и не только?) уни(что)жения соперника, устремленная к еще большей власти самой по себе в качестве самоцели».

Но было бы излишне наивно предполагать, будто бы ressentимент поразил лишь одну, хоть и самую многочисленную, социально-экономическую страту украинского общества. С тем же пафосом и той же аргументированностью, с которой либерал диагностирует ressentимент «народа», можно было бы говорить об этиологии хронического ressentиментного расстройства наших отечественных «олигархов». Но что находится в его основе – обида, месть, зависть, бессилие, страх, нечистая совесть? На поверхности лежит наиболее простое объяснение, обосновывающее ressentимент в качестве наследия недавнего советского прошлого, но мы обратимся к более любопытной, на наш взгляд, хотя и более утопичной, теории. Ressентимент «олигархов» зиждется на *чувстве вины* – фундаментальном элементе природы ressentимента, о котором мы сознательно умолчали ранее. Грех, нечистая совесть, осознание вины – всё это обращение нерастраченной природной агрессивности на себя же самих под давлением культуры, морали (об этом очень детально пишет Ницше). Инстинктивным решением этой проблемы становится выход «по ту сторону» и поиск «иног-виновного» (по сути, такая же реакционная практика, как и ressentимент «народа»). «Виновным в вине» (то есть тем объектом, на который переносится агрессия) признаётся «народ» – это становится почвой для ressentимента и усиления гиперэксплуатации. Такой ressentимент также отвечает всем характеристикам, заявленным еще Ницше и Шелером: он основан на сочетании импульсов мести и зависти (зависти к положительной в существующей этической системе координат роли «жертвы»), бессилия изменить собственный статус или имидж, не меняя самой системы, чувстве вины, обращенном в высокомерие, презрение и ненависть. И этот ressentимент также порождает собственную систему ценностей, в рамках которой сложившийся status quo, гарантирующий собственное превосходство, признается единственно справедливой формой сосуществования.

Если предпринять попытку некоторым образом типологизировать рессентимент в свете сказанного, то едва ли не основным его типом будет «гражданский», направленный против «монополизированного государства» (в несколько других категориях о нем пишет в своей статье М. Минаков [5]). Основная идея М. Минакова состоит в том, что рессентимент тесно связан с общим травматическим опытом и наличием актуальной несправедливости, которую невозможно снять по причине бессилия субъекта, испытывающего рессентимент. Если мы допускаем, что среди украинцев чувство безграничной обиды и вражды связано с существованием сильного и всепроникающего государства, тогда следует признать, что этот тип «гражданского» рессентимента является отправной точкой для всех остальных «конструируемых» продуктов рессентиментной деструктивности. Следовательно, «гражданский» рессентимент четко связан с желанием всех и каждого максимизировать объем собственной власти, свою волю воплотить в закон, безапелляционное решение, обязательное для исполнения другими, но не обязывающее ни к какой ответственности.

Второй тип рессентимента, если мы действительно выделяем существование реальных исторических факторов, которые обусловили его возникновение, представлен в виде противостояния между «востоком» и «западом» – враждебное отношение к «иному» здесь легче всего спроецировать в политическую (а, точнее, электоральную плоскость). Обилие внешних проявлений культурных различий здесь тесно связывается с процессом конструирования «иного», желанием стимулировать проведение демаркационных линий в понимании «ориенталов» и «оксиденталов».

Третий тип рессентимента связан с противоборством «власти» и «оппозиции». Это взаимообусловленный обоюдный антагонизм, который не может найти способа разрядки по той причине, что оппозиция не имеет необходимых рычагов для уни(что)жения власти, а власть, осознавая степень своего господства, не может противостоять потери общественной поддержки и её постепенного перехода к оппозиции. Очевидно, что первая модель является более универсальной и самодостаточной (то есть такой, которая единожды появившись, менее всего зависит от будущих трансформаций) – это самовоспроизводящийся рессентимент. Здесь стоит сделать важное замечание: мы все же склонны считать, что конфигурации «восток»/«запад» и «власть»/«оппозиция» не имели собственной природы и были сконструированы уже в ситуации существования общества в рамках первой модели рессентимента (то есть мы отрицаем специфику и реальное существование второго типа рессентимента вообще). Так или иначе, вокруг этих трех типов рессентимента в Украине циркулирует всё смысловое наполнение политического процесса. Но парадокс заключается в том, что именно возможность политической борьбы в рамках демократического режима политики не дает возможности предать забвению все перечисленные виды технологий, играющих на рессентименте. В этом состоит трагический характер развития Украины как демократического государства. В основе «демократии» в Украине находится «Perpetuum Mobile» рессентиментной борьбы, способствующей визуализации демократических процедур, при реальном существовании неопатримониальной политической системы. Поэтому нам представляется несколько неточным и неполным рассмотрение рессентимента, представленного М. Минаковым в статье «Язык дистопии: идеологическая ситуация Украины» [5], как борьбы «страны» (гражданского сектора) против «государства», по крайней мере с точки зрения поиска источника, поддерживающего вечную жизнь «цветка рессентимента».

Рессентимент в качестве объекта политической технологии введен в отечественный квази-дискурс справедливости – всюду, где речь заходит о «справедливости», на самом деле говорится лишь о ее рессентиментной интерпретации. Один из ведущих российских специалистов по проблематике справедливости как категории политической философии, Б. Кашников, выделяет три основных парадигмы в современном дискурсе справедливости – «распределительную» (представленную, в первую очередь, идеями Дж. Ст. Милля, Дж. Ролза, Р. Дворкина), «воздающую» (восходящую еще к Античности и связанную с идеей справедливого воздаяния за поступки) и «меновую» (поддерживаемую, преимущественно, либеральными идеологами «свободного рынка») [6]. Парадокс украинского квази-дискурса в том, что он, во-первых, не является дискурсом (нет никакого свободного «челночного движения» от известного к неизвестному и обратно, есть заданная централизованная

структура мышления/обсуждения, допускающая лишь минимальные проявления игры), а во-вторых, справедливость в нем не рассматривается в качестве проблемы, а понимается как априори сформулированное где-то в высших инстанциях и недостижимое требование. Порой возникает ощущение, что «справедливость» в этом квази-дискурсе нужна только лишь для того, чтобы объяснять «несправедливость». Но главная его функция (при том, что он полностью созвучен «рессентименту бедных») состоит как раз в том, чтобы не давать зародиться подлинному дискурсу справедливости и тем самым поддерживать сложившийся status quo.

Вся тональность этого квази-дискурса продиктована его рессентиментной, реакционной природой, а сущность – самовоспроизведение рессентимента. Кашников резонно замечает: «Следует различать философское, рационализированное понимание справедливости и справедливость “улиц и площадей”» [6]. В современной Украине ситуация сложилась таким образом, что первое оказалось совершенно невостребованным, в то время как второе – «майданная справедливость» – догматизировалось и тем самым лишило «справедливость» ее проблемного характера.

После наших замечаний о специфике (хотя было бы наивно предположить, что украинская ситуация обладает «беспрецедентной» уникальностью) квази-дискурса справедливости в Украине, сделаем несколько неожиданный, на первый взгляд, переход к такой методологической конструкции, как неопатримониализм. Возрождение веберовского концепта «патримониализм» начинается в 60-е годы XX века – к нему обращается целый ряд исследователей (первым был Г. Рот) для объяснения специфики некоторых африканских, азиатских, латиноамериканских политических режимов (привычной оппозиции «демократия»/«авторитаризм» для этого оказалось недостаточно). Ш. Эйзенштадт уже в 70-е годы вводит термин «неопатримониализм», где на приставку «нео» ложится важная смысловая нагрузка: новый патримониализм отличается от традиционного, характерного для древних и средневековых обществ и основывающегося, среди прочего, и на вере в уникальные, сверхъестественные способности лидера. В свою очередь, неопатримониализм характеризуется симбиозом элементов традиционного и современного государства. Лояльность к господину здесь основывается не на вере, но на материальной заинтересованности. В то же время логика неопатримониального государства является продолжением традиционной патримониальной логики.

Ключевая идея различения патримониального и республиканского политического мышления (опустим на время предостережения А. Бадью касательно возможностей такового) состоит в том, что патримониализм изначально предполагает неравенство субъектов, а также нерасчлененность публичной и частной сфер. Будучи разновидностью традиционного господства, патримониализм легитимизирует всякий произвол властителя, прямо не противоречащий традиции. Другими словами, патримониальное мышление определяет в качестве справедливой волю господина уже по той причине (безотносительной к сути проблемы), что он является господином. Государство при патримониализме мыслится как частная собственность властителя, а всякая должность в управленческом аппарате – как инструмент для обогащения. Патримониальный тезис об исходном (в том числе и моральном, и политико-правовом) неравенстве людей достаточно близок к философии Ницше и его идеям разделения морали господ и морали рабов. И раз уж мы говорили о двух видах рессентимента, касающихся «народа» и «олигархов» (двух видах, противостояние которых лишь усиливает позиции обоих), то неопатримониальная справедливость – безусловно, порождение рессентимента «олигархов».

Вероятно, если бы у кого-то возникло желание реабилитировать «рессентимент народа» и сопровождающий его квази-дискурс справедливости, то целесообразным бы представлялось выдвигание следующего тезиса: дискурс «рессентиментной справедливости» есть ожидаемая и рациональная реакция на практику «патримониальной справедливости». Вот только природа рессентимента не позволяет даже таким изысканным способом противопоставления его украинскому неопатримониализму оправдать рессентиментные порождения. Очевидно, что всякое патримониальное государство периодически переживает «катастрофу» – не революцию, но смену закостенелой «элиты» новой, более энергичной. Однако рессентиментная подоплека любого политического акта (в том числе и свержения действующей власти) неизбежно

сталкивается с внутренней неразрешимой проблемой: «экзистенциальная зависть» как неотъемлемая часть рессентиментного сознания не позволяет выйти за рамки существующей патримониальной системы, переворот которой никоим образом не приближает к становлению республики как общего дела равных в собственном достоинстве и правах граждан.

По нашему мнению, в свете сказанного является оправданным обращение к опыту «цветных революций», которые не стали «выходом из патримониализма», а, скорее, его «перестройкой». Именно об этом в своей монографии пишет А. Фисун: «Ключевым конфликтом «цветных революций» является конфликт неопатримониальной бюрократии и рентоориентированных политических предпринимателей» [7, с. 197]. При этом в рамках рассмотрения более масштабных режимных циклов, становится очевидно, что подобные «конфликты» (именуемые «революциями») лишь с целью придания явлениям конъюнктурно выгодной дискурсивной окраски) являются лишь одной из фаз развития неопатримониального государства. Таким образом, никакой политической (в классическом понимании слова «политика») акт в рамках существующей системы не способен принести обществу освобождение от рессентимента; в то время как подлинно политическое действие (в том смысле, в котором «политику» интерпретируют А. Бадью или Ж. Рансьер) невозможно без *забвения*. В поисках выхода мы предлагаем обратиться к идее Сибе Шаапа, позаимствованной им у Ницше, о двух «слишком человеческих бедах» – невозможности выдерживать истину и неспособности забывать [8]. Именно «божественное искусство забвения» могло бы способствовать отречению от рессентимента, вытеснению его из области значимого. «*Политическая амнезия*», отказ от мышления в подпитывающих рессентимент оппозициональных категориях – вот один из возможных путей освобождения.

Подводя итог, еще раз отметим, что само обращение к такому понятию как «рессентимент» в философско-политологическом аспекте, представляется нам достаточно актуальным и перспективным. Феномен рессентимента не ограничивается психологией, но становится реальной движущей силой, способной в определенных исторических условиях направлять социально-экономическое и политическое развитие больших групп (к которым относятся и государства) в том или ином русле. Мы предлагаем выделять два обобщенных вида рессентимента, затронувших сознание и определивших практики различных страт (сам рессентиментный квази-дискурс навязывает нам категории «бедный»/«богатый», «народ»/«олигархи»). По нашему мнению, рессентимент в современной Украине возник не только естественно-историческим путем, но и отчасти был и продолжает оставаться сконструированным. «Игра на рессентименте», использование его политического потенциала является мощным инструментом сохранения существующего неопатримониального режима и сложившегося социально-экономического расслоения общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Ницше Ф. К генеалогии морали. Poleмическое сочинение / Фридрих Ницше; [пер. с нем.] // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. – С. 407-524.
2. Шелер М. Рессентимент в структуре моралей / Макс Шелер; [пер. с нем.]. – СПб: Наука, 1999. – 231 с.
3. Жижек С. О насилии / Славой Жижек; [пер. с англ.]. – М.: Европа, 2010. – 184 с.
4. Слотердаик П. Как избежать ловушек глобализации? (Беседа Славоя Жижека и Петера Слотердайка): [электронный ресурс]. – Le Monde, 31.05.2011. – Режим доступа: <http://inosmi.ru/europe/20110531/170058870.html>.
5. Минаков М. Язык дистопии: идеологическая ситуация Украины: [электронный ресурс] / Михаил Минаков // Неприкосновенный запас. – 2010. – № 5 (73). – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nz/2010/5/mmm4.html>.
6. Кашников Б. В плену патримониализма. Справедливость в России и мире: [электронный ресурс] / Борис Кашников // Русский журнал. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/V-plenu-patrimonializma>.
7. Фисун А. А. Демократия, неопатримониализм и глобальные трансформации: [монография] / А. А. Фисун. – Харьков: Константа, 2006. – 352 с.
8. Шаап С. Нездатність забувати: Новий погляд Ніцше на питання про істину / Сібе Шаап; [пер. с нем.]. – К.: Вид-во Жупанського, 2009. – 294 с.

УДК 141.319.8:165.23

Беша А. А.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

DAS DING КАК МЕТАФОРА ОБЪЕКТА «А»: РЕКУРСИВНОСТЬ И ТРАНСГРЕССИИ НАСЛАЖДЕНИЯ

В статье рассматривается *das Ding* как один из ключевых концептов психоанализа З. Фрейда и его трансформация в метафорическую форму «объекта маленькое а» в теории Ж. Лакана. Отмечаются особенности использования данного концепта, описывается его происхождение и место в общей структуре психоаналитической теории. Устанавливается связь между Вещью, которая играет роль ориентира для человека, и императивами на примере возможного сопоставления этики И. Канта и де Сада, из которого вытекает психоаналитическая этика Ж. Лакана, оформляющаяся как призыв не уступать в своем желании.

Ключевые слова: *das Ding*, объект а, принцип реальности, принцип удовольствия, императив.

У статі розглядається *das Ding* як один з ключових концептів психоаналізу З. Фройд та його трансформація в метафоричну форму «об'єкта маленьке а» в теорії Ж. Лакана. Відзначаються особливості використання даного концепту, описується його походження та місце в загальній структурі психоаналітичної теорії. Встановлюється зв'язок між Річчю, яка грає роль орієнтира для людини, і імперативами на прикладі можливого зіставлення етики І. Канта та де Сада, з якого витікає психоаналітична етика Ж. Лакана, що оформлюється як заклик не поступатися у своєму бажанні.

Ключові слова: *das Ding*, об'єкт а, принцип реальності, принцип насолоди, імператив.

Das Ding as one of the main concepts of S. Freud's psychoanalysis and its transformation into a metaphorical form of «object little a» in Lacanian theory is considered in this article. The features of this concept, its origins and its place in the overall structure of psychoanalytic theory are described. The author find out the connection between The Thing, playing the role of a guide for the person and the imperatives, based on example of the possible comparison of the ethics of I. Kant and Sade, which implies the psychoanalytic J. Lacan's ethics with the demand to follow your desire.

Key words: *das Ding*, object a, the reality principle, the pleasure principle, imperative.

Рассказ П. Хайсмит «Черный дом» показывает, как Воображаемое может функционировать в качестве пустой поверхности, сцены, которая служит местом, всегда – пустым местом, для артикуляции желаний и производства фантазмов. Сюжет рассказа разворачивается вокруг старого, заброшенного дома, на котором, по негласному соглашению жителей города, висит проклятие, из-за которого каждый, кто там побывал, погибает. Главный герой, который изначально вторгается в символический порядок этого сообщества, отправляется в дом, чтобы показать абсурдность подобных суеверий. Он проводит в нем ночь, но ничего не происходит, кроме того факта, что герой поставил под сомнение сложившийся и функционирующий универсум символов, что, в свою очередь, приводит его к смерти от руки одного из жителей. Почему это происходит? С. Жижек отмечает, что «черный дом» существовал благодаря возникшему различию между реальностью и пустой поверхностью фантазии, а герой, уничтожая «другую сцену», лишает жителей города возможности проецировать на него свои желания.

«Черный дом» – это предельно формализованный объект а, «вполне ординарный, обыденный предмет, который, будучи «возвышен до статуса Вещи», начинает действовать как некий экран, пустое пространство, на которое субъект проецирует поддерживающие его желание фантазии, избыток реального, который побуждает нас снова и снова пересказывать наши первые травматические столкновения с *jouissance*» [3]. В этом рассказе П. Хайсмит показывает как объект а, будучи дырой в Реальном, запускает процессы символизации Воображаемого. Поэтому Большой Другой здесь отсутствует – он принадлежит не символическому порядку, а рождается из фантазий, поддерживающих желание.

Актуальность данной темы связана, в первую очередь, с тем, что психоаналитические симптомы часто оказываются за пределами философской рефлексии. В свою очередь, в условиях этического кризиса обращение к *das Ding* в поисках источника, формирующего императивы, согласно которым действует человеческий индивид, позволяют не только включить их в поле рассмотрения, но и взглянуть уже не через призму патологии, а используя философский способ осмысления. Исходя из данных предпосылок главная цель этого исследования – рассмотрение *das Ding* как источника этических императивов сквозь призму теории Ж. Лакана, который до сих пор остается «слепым пятном», все же притягивающим наш взгляд, а также осуществление сопоставления некоторых этических моделей для выявления особенностей функционирования Вещи.

В связи с предметом рассмотрения наибольший интерес представляют работы Ж. Лакана, С. Жижека.

Das Ding нет аналогов во французском языке, как отмечает Ж. Лакан, поэтому он использует немецкое слово, которое предложил З. Фрейд для концептуального описания противопоставления, возникающего между принципом реальности и принципом удовольствия. *Das Ding* и *die Sache* – это два термина, означающие вещь, разницу между которыми в дискурсе этики пытается кристаллизировать Ж. Лакан. Французское *la chose* происходит от латинского *causa* и отсылает к юридическому значению слова, так же как и *die Sache*, «которое знаменует переход возникшего между людьми конфликта в регистр символического» [5, с. 59]. *Das Ding* выходит за рамки такого толкования. С чем это может быть связано? Вслед за Ж. Лаканом, нам необходимо признать, что сложность даже языковой концептуализации Вещи, объясняется особым механизмом ее формирования.

Если внешний мир представляется субъекту как то, с чем его сознание имеет дело – упорядочивает, классифицирует, точнее – создает теорию познания, даже как то, на что набрасывается некоторая сеть (неочевидная параллель с Гегелем – сеть категорий), то, несмотря на совокупность доступных для определения элементов, этот внешний мир все же существует как нечто хаотичное и движущееся, не вписываемое в рамки. Для определения границ относящегося к принципу реальности или принципу удовольствия Лакан отмечает: «Все, что относится к бессознательному, функционирует на стороне принципа удовольствия. Принцип реальности, со своей стороны, господствует там, где налицо все, что имеет отношение к отрефлектированному, поддающемуся артикуляции, доступному, выходящему из предсознательного дискурсу» [5, с. 64]. Принцип реальности называется З. Фрейдом вмешательством некоторой необходимости, т. е. он связан с физическим миром, а отсюда следует, что его задача – это изоляция субъекта от реальности. Сенсорные возможности субъекта не охватывают весь внешний мир, они связаны с некоторыми его частями. В таком случае субъект всегда сталкивается с избирательной реальностью. Удовольствие и реальность отсылают к двум фундаментальным принципам – принципу удовольствия и принципу реальности. Все мыслительные процессы до тех пор, пока они не смогут быть артикулированы, вербализованы, связаны с принципом удовольствия, но когда рефлексивные процедуры вводят их в одну плоскость с принципом реальности, они достигают сознания как инстанции, постоянно бодрствующей и дающей субъекту представление о том, что происходит во внешнем мире и обеспечивает его ориентацию в нем. Отсюда реальность ощущается опосредовано – через движение, побуждающее субъекта к речи.

Ссылаясь на Фрейда, Лакан утверждает, что первоначальное впечатление от внешнего мира *Wahrnehmung*, если рассматривать его именно в такой, грубой форме, не является тем опытом, который может быть регистрируемым, записываемым, который Фрейд называет не обычным типом впечатления, а *Niederschrift* – тем, что производит знаки, знаковые системы, а поэтому является разновидностью письма, это и есть написание. *Niederschrift* возникает в разных формах, но когда оно впервые появляется как организованная форма памяти, то автоматически связывается с формированием бессознательного. Следом возникают уровни предсознательного, *Vorbewusstsein*, а затем и уровень сознания, *Bewusstsein*, однако это не некоторая эволюционная модель, отображающая развитие в темпоральном срезе. Это определенные пределы. От означивания мира через движение к речи и через уже артикулированную речь проходит определенная цепочка от первого впечатления, *Wahrnehmung* до сознания, *Bewusstsein*. Работа в этом зазоре между впечатлением и сознанием, так или

иначе, должна затрагивать и бессознательное, но не его материал, а саму структуру – Aufbau. Бессознательное, а, соответственно, и принцип удовольствия принимают участие в этом процессе уже как функция. Мы имеем в виду, что означивающая структура нуждается в этой функции как поддержке. Психическая энергия работает как гидравлическая машина – она накапливается и ей нужен выброс. Структура как раз и обеспечивает разрядку, а функция служит для откладки этого механизма и контролирования процесса разрядки – как защита от растраты и истощения. Это то, что Фрейд называет кладовой бессознательного – *Vorgatskammer*. «Я» же, но не Ego, а Ich как функциональное бессознательное, отстраняющее субъекта от реальности, выступает как ядро этой психической энергии. В то же время так появляется то, что работает как первое восприятие реальности субъектом. Реальность формируется как объединение отстранения и сближения, тождественности и различия, как ближний (т. е. Другой), *Nebenmensch* для субъекта. «Комплекс *Nebenmensch* распадается на две части, одна из которых оказывает свое воздействие с помощью постоянного механизма, который остается единым целым в качестве вещи» [5, с. 69]. Вещь возникает при столкновении субъекта с *Nebenmensch*, она выделяется и обособляется как то, что находится по ту сторону его. Она раскрывается, когда субъект обнаруживает фундаментальное расхождение между своим опытом и реальностью.

По словам Фрейда, «первая и ближайшая цель поверки реальностью состоит не в том, чтобы отыскать в реальном восприятии объект, который соответствовал бы тому, что субъект в данный момент себе представляет, а в том, чтобы этот последний обрести вновь, чтобы убедиться, что он по-прежнему в реальности налицо» [5, с. 70]. Речи здесь идет именно о *das Ding*, которая находится вне рамок удовольствия или неудовольствия, она, скорее, служит возможным путем, ориентиром. Вещь как нечто враждебное полагается вне субъекта, ее он должен найти, вернуть как утраченное, «в сверке с миром желаний и ожиданий – миром, ориентированным на то, что поспособствует ему при случае в достижении Вещи, *das Ding*» [5, с. 70]. Но объект – это то, что утрачено, и заново найти его нельзя, поэтому Вещь существует как проект в будущее в виде ожидания или пожелания, соотносящегося с принципом удовольствия и задающего планку, ниже которой напряжение психической энергии которого опускаться не может. Это галлюцинаторный объект, без обращения к которому невозможно построение целостной картины мира. И в то же время именно эта «галлюцинация» описывает происхождение симптома. Вслед за Лаканом, мы назовем Вещь неким вне-означающим, построение отношений с которым (выбор дистанции) задает субъектную ориентацию. Этот утраченный объект определяет траектории, по которым вращается субъект, однако так же сохраняется и дистанция. *Wiederzufinden* – необходимость поиска и, по сути, основная ориентация субъекта на объект.

Дистанция, о которой здесь идет речь, это принцип удовольствия, который устанавливает своеобразный «невидимый» закон, регулируемый удовольствием/неудовольствием, что приводит субъекта к удовлетворению и фиксации биологических потребностей, по крайней мере, связанных с телесностью. Попытка выйти за границы вызывает поляризацию. И здесь возникает вопрос о боли – как особой точке напряжения. Если принцип удовольствия дает возможность движения, то боль фиксирует тот порог, предел, когда субъект уже не может двигаться (Лакан ссылается на миф о Дафне, которая превращается в дерево, когда не может испытывать боль, но обрекает себя, таким образом, на немые муки). В то же время Вещь может разочаровывать – т.е. не оправдывать ожиданий/пожеланий, что делает возможным появление представлений. Представления, *Vorstellungen*, располагаются между восприятием и сознанием, куда внедряются «мыслительные процессы, регулирующие посредством принципа удовольствия нагрузку *Vorstellungen*, и структуру, в которую выстраивается бессознательное, структуру, в которой подспудное содержание бессознательных механизмов коагулирует, образуя сгустки репрезентации, то есть чего-то такого, что имеет то же строение <...> что и означающее» [5, с. 82]. Благодаря последнему уточнению, мы имеем уже не представления, а бессознательное, организованное в соответствии со свойствами означающего, не по законам противоречия или грамматики, а по законам метафоры и метонимии.

«Только с момента, когда начинаем мы говорить о нашей воле или о нашем рассудке как об отдельных способностях, имеем мы предсознание и действительно становимся способны

соединить в связный дискурс кое-что из той болтовни, которой пользуемся, чтобы себя в себе самом как-то артикулировать, себя оправдать, чтобы рационализировать для себя, в тех или иных обстоятельствах, пути, которыми следует наше желание» [5, с. 84]. Речь здесь идет, разумеется, о дискурсе, в котором артикулируется все, что субъект может знать о себе.

На уровне представлений Вещь проявляет себя именно как ничто – утраченный или отсутствующий объект, но она сохраняет свою инородность, чужеродность по отношению к субъекту. Она выступает в качестве репрезентации и то, что может высказываться о ней, в соответствии с принципом удовольствия как отношение раскалывает позицию субъекта. Отсюда (против М. Кляйн): нет ни «хорошего», ни «плохого» объекта как такового, есть (несмотря на отсутствие) только *das Ding*, а «хороший», «плохой» – это только представления, и они вторичны.

Парадоксальным образом *das Ding* находится в центре субъективного мира, но в то же время она всегда отсутствует. *Das Ding* – Вещь, которая является центром субъективного мира, подразумевающая, что означаемое уже изначально находится на уровне бессознательного, а тем самым оно способно служить для субъекта ориентиром. Однако в то же время Вещь всегда исключается из картины мира, она является Другим, хоть и находящимся вне «Я», но образующим его центр. В таком случае, Вещь возникает как то, что представляет представление, а иными словами – как то, что репрезентирует в знаковой форме само представление как функцию восприятия на бессознательном уровне. Этот ориентир возникает на горизонте бессознательного, и именно с ним и соотносит себя субъект. Вещь несет в себе благо, *Wohl* в кантовском смысле, и это благо выступает в качестве возможного для субъекта и как доступное ему «довольство», т.е. соотносится с принципом удовольствия. Вещь, благодаря своей репрезентативности, является источником всякого блага, таким источником, который на уровне бессознательного предстает в виде закона, который можно рассматривать как внутреннее самозаконотворчество, автономную мораль, производящую различные знаки, устанавливающее символический порядок субъекта. Формируемые таким образом принципы – это этические позиции, которые предшествуют сознанию (акту их осознания) и граничащие с принципом удовольствия. Стремление найти *das Ding* – это попытка встречи с тем, что всегда повторяется и возвращается на прежнее место – с Реальным. Ж. Лакан отмечает, что именно от этой точки берет свое начало этика И. Канта.

Физика И. Ньютона внесла свои коррективы в отношении сохраняемого места, к которому можно всегда вернуться – теперь его нет вовсе. А, соответственно, и благо, которое раньше служило ориентиром, хотя и было связано через принцип удовольствия с объектами, вызывающими те или иные эмоциональные отклики, теперь, по Канту, не может браться в расчет. Моральным отныне становится не следование бессознательному означаемому, а соответствие категорическому императиву, которое представляет собой нечто внешнее по отношению к субъекту, но является неудачной, «искалеченной» версией *das Ding*. Так осуществляется подмена реальности другой реальностью, которая может повелевать и приказывать. Кант выдвигает тезис, что добрая воля исключает действие, полагающее благо какого-либо индивида. Лакан пишет, что такая установка на исключение блага у Канта со временем только нарастает, а в наиболее проблематизированной форме категорический императив превращается в тезис, предполагающий такие поступки, которые могут быть программными, т.е. этика И. Канта – это, прежде всего, этика контроля. Кризис морали в этой ситуации связан с тем, что хоть она и рассматривается в качестве некоторой всеобщей максимы, она превращается в объект. С. Жижек отмечает, что проект, предлагаемый И. Кантом, «это суперэго, которое садистски наслаждается безвыходным положением субъекта, его неспособностью отвечать безжалостным требованиям суперэго» [4].

Кант полагает, что его императив является прямым отражением законов природы, в которую человек и является включенным, а та, в свою очередь, задана объектом, который возникает при постановке вопроса о том, как действует человек и какими принципами он руководствуется. Мы можем добавить: она задается тем, что мы назвали *das Ding*, однако уже всегда утраченной вещью, которая не отсылает теперь ни к какому благу. З. Фрейд подчеркивает это утверждение следующим тезисом: «Проблема зла заслуживает рассмотрения лишь до тех пор, пока мы не расстались с идеей трансцендентности некоего блага, которое могло бы диктовать человеку его обязанности. Пока мы не сделали этого, возвышенное

понятие зла сохранит свою огромную революционную ценность» [5, с. 93]. Не существует никакого Верховного блага, благо – это *das Ding*, запретный объект. И если категорический императив предлагается как принцип организации природы, в которой мы живем, то стоит напомнить, что психоанализ отчетливо показал, как нарушение и/или пренебрежение этой максимой становится толчком для развития – даже больше: культурные и общественные трансформации возможны только как опыт реакции на нарушение всеобщего правила.

Каким образом осуществляется этот поворот от Канта к де Саду? Жижек, ссылаясь на Лакана, отмечает, что «скрытое садовское измерение «этической страсти» не приписывается Канту нашей эксцентричной интерпретацией, но присуще самой кантовской теоретической доктрине» [4]. Это внутренний садизм проявляется в определении брака у Канта, который понимается им как «соглашение между двумя взрослыми людьми противоположного пола о взаимном использовании половых органов друг друга – не всецело садовское, поскольку оно сводит Другого, полового партнера субъекта, к частичному объекту, к его/ее телесному органу, который доставляет удовольствие, не принимая в расчет его/ее в качестве Целого человеческой Личности» [4].

Похожий принцип мы обнаруживаем у де Сада в «Философии будуара». Та модель, которую предлагает Сад, – это воплощение наиболее радикальной формы кантовской этики: наслаждение становится той максимой, которая претендует на роль всеобщего закона. Максиму Сада можно сформулировать так: если я нахожу твое тело (и только тело, Сад осуществляет полную секуляризацию) привлекательным, то я могу им пользоваться и следовать своему желанию, так как я того хочу; словами Ж. Лакана: «Примем за универсальную максиму нашего поведения право пользоваться другим, кто бы это ни был, как инструментом собственного удовольствия» [5, с. 106]. Парадоксальным образом де Сад обнаруживает, что максима, которая служит либертенам для удовлетворения, лишая женщину защиты от их желаний, в то же время освобождает ее от брачных и от любых других обязательств. И этому требованию должны быть подчинены желания всех субъектов. Так Сад обнаруживает несостоятельность логики Канта, осуществляя восхождение от частного к общему. И здесь обнаруживается, что разница между рациональным и разумным оказывается тонкой игрой, отсылающей к патологическому, но не в психоаналитическом смысле. Здесь патологическое воспринимается как «человеческое». Не Кант, как говорит Лакан, оказывается скрытым садистом, а именно Сад представляется скрытым кантианцем. Императив Канта действует как процедура исключения любого разума, который не совпадает с ним, но именно этот тезис и обыгрывается Садам – он действует не как противоречащий разум, но в рамках этой же этики осуществляет ее переворачивание.

Говоря о принципе наслаждения, Сад не может отказаться от отсылки к Другому: человеческое существование не способно выступать объектом чьей-либо собственности, но не ускользает от обладания, которое оперирует желанием. Лакан ставит важный вопрос: почему этика, как Канта, так и де Сада со всей своей опорой на принцип реальности в итоге оказывается лишь интеллектуальной структурой? Но нужно найти движущее ядро этих этических моделей, в которых оба философа сходятся в одной точке. В «Критике практического разума» Кант выстраивает такую линию отношений его этики и Вещи: «Мы можем, следовательно, а priori усмотреть, что моральный закон как основание определения воли должен, будучи противен всем нашим наклонностям, вызывать чувство, которое позволительно назвать страданием. Это первый и, может быть, единственный случай, когда мы, исходя из понятий, а priori в силах установить связь образа познания – в данном случае это познание посредством чистого практического разума – с чувством удовольствия или неудовольствия» [5, с. 107]. Чтобы осуществить приближение к Вещи, а, значит, к желаниям, необходим некий метод, который в предлагаемой нам системе, является страданием. Если крайняя степень боли подразумевает остановку движения, а прорыв к Вещи через наслаждение невозможен из-за его чрезмерности, то остается третий вариант, заключающийся в страдании – Другого и собственном. Боль (боль унижения) является единственным априорным чувством и она служит реакцией на столкновение с тем, что предписывает моральный закон. Возникает она как форма проявления опасения из-за притязаний на человеческое достоинство. Такое репрезентирование боли у Канта, согласно тому разбору, который нам предлагает Ж. Лакан, в наиболее строгой форме соответствует тому, что о ней говорит и де Сад. Удовольствие для де Сада представляет нечто ограниченное, в то время как боль может быть вечной. Непрерывность

боли – одно из проявлений фантазии («фундаментальной фантазии») Сада об эфемерном теле жертвы, «которое можно мучить неограниченно и которое, тем не менее, загадочно сохраняет свою красоту» [4]. Достаточно обратить внимание на Эжени, героиню «Философии в будуаре», которая, несмотря на дефлорацию и прочие сексуальные уроки ее учителей, продолжает выглядеть прекрасно. У М. Фуко, впрочем, есть тезис, который позволяет нам иначе взглянуть на трактовку «тела» – «то, что он называет телом – это не просто биологическое тело, но уже действительно понятие как некий вид до-субъективного психического аппарата» [4]. Представления Канта о «бессмертии души» (возможно, как о целостном ядре психической энергии с мощным и неослабевающим сопротивлением) вписываются в эту идею другого эфемерного тела.

И. Кант настаивает на позиции нравственности, которая, как раз и представляет то место, в которое де Сад наносит своей главный удар: «Ибо существует регистр нравственности, руководящейся тем, что лежит на уровне *das Ding*, – регистр, который заставляет субъект, в момент, когда тот против *das Ding*, то есть места своего желания, будь то сублимированного или извращенного, лжесвидетельствует, заколебаться» [5, с. 145].

М. Бланшо так характеризует стиль мышления Сада: «Теоретические построения каждый миг высвобождают связанные с ними иррациональные силы; силы же эти их одновременно и воодушевляют, и отвлекают таким посылом, которому мысли сопротивляются и поддаются, стремятся его подчинить, в самом деле, подчиняют, но добиваются этого, лишь высвобождая другие темные силы, каковые вновь их влекут, ими становятся и их извращают. Отсюда следует, что все сказанное явно оказывается во власти чего-то, что сказано не было; чуть позже это невысказанное показывается и подхватывается логикой, но, в свою очередь, подчиняется движению некоей еще сокрытой силы; в конце все проявлено, все получает выражение, но все в то же время вновь погружено во тьму необдуманных и неформулируемых мыслей» [1, с. 49].

О какой скрытой силе говорит Бланшо? Можно предположить, что это наслаждение. Возможно, жест Сада – это возвращение *das Ding* в этическое русло; наслаждение – это то, что возвращается на прежнее место – телесное, стоит добавить. На языке Канта, императив Сада приобретает такую форму: пользуйся телом Другого для безграничного собственного наслаждения. У Сада Кант выступает в качестве отсутствующего субъекта, который высказывает моральный закон и обретает форму палача-мучителя. В продолжение Сад делает следующий жест: «поскольку все существа тождественны в глазах природы, эта тождественность дает мне право не приносить себя в жертву сохранению других, тех, чья гибель необходима для моего счастья» [1, с. 51].

Ключевое раскрытие основных тезисов Сада осуществляет тот же Бланшо: «Некоторые были таковыми по праву своего рождения, но они показали, что заслуживают этого могущества тем, что его приумножили и им наслаждались. Другие таковыми стали, и знаком их успеха служит то, что, прибегнув к преступлению, чтобы стяжать власть, они пользуются этой властью, чтобы снискать свободу для всех преступлений. Таков этот мир: несколько существ, вознесшихся выше всего, – вокруг них, до бесконечности, безмянная и бесчисленная пыль индивидуумов, не имеющих ни прав, ни власти. Посмотрим, что же происходит тогда с правилом абсолютного эгоизма. Я думаю так, как мне нравится, говорит герой Сада, я знаю только свое удовольствие; чтобы его обеспечить, я мучаю и убиваю. Опасность подобной же участи грозит и мне – в тот день, когда я встречу кого-либо, кому для полного счастья будет необходимо меня помучить и меня убить. Но я как раз-таки и обрел власть, чтобы подняться над этой угрозой» [1, с. 55]. Сад открывает особый тип опасности диалектики Раба и Господина, при котором рискнуть жизнью значит гораздо больше, чем оказаться под угрозой смерти. Этот риск может стать особой формой принятия субъектом влечения к смерти. Господин де Сада, выступающий в роли наставника, позиционирует Раба как некоторый проект в будущее: он обучает его не только технике сексуального наслаждения, но и рассказывает о своих воззрениях, заставляя Раба принимать их в качестве единственно возможных. В какой-то момент Раб утрачивает свою Друговость, принимая воззрения Господина, либо, наоборот, упрямится и настаивает на своей возможности быть свободным, апеллируя к своему собственному потенциалу. Но в любом случае, смерть Раба оборачивается для Господина лишь временным неудобством. Выход из такой диалектики невозможен внутри ее самой, но только

как опыт перехода к другому типу дискурса. Разрешение противоречия через аннигиляцию, разложение Раба на мельчайшие частицы – такова цена за обретение свободы, субъектную автономию Господина, который рискнул своей жизнью в борьбе за желание. Когда воображаемые отношения обретают статус закона, они не обязательно вписываются в порядок символов, прежний символический универсум может их отторгать как нечто чужое и, в таком случае, драма, драматический/травматический опыт оказывается единственным решением такого противоречия.

Заслуга де Сада состоит в том, что он смог показать глубину разрыва между утверждением безусловного этического предписания и моральной универсальностью этого требования. В его системе выдвигаемый палачом императив является безусловным, однако в степень моральной универсальности возводится садистский фантазм.

Конечный вопрос о том, является ли Сад тем, кто выражает истину этики Канта, разрешается через ответ на другой вопрос: сводим ли моральный закон к Сверх-Я? Лакан сомневается в этом в связи с тем, что «моральный закон является эквивалентом самому желанию, тогда как суперэго определенно питается компромиссами субъекта с его/ее желанием, т.е. вина поддерживаемая суперэго, свидетельствует о том факте, что субъект где-то предал или пошел на компромисс с его/ее желанием» [4]. В таком случае, де Сад представляет лишь радикальное извращение первичных положений Канта. Для оправдания последнего Лакан трансформирует позицию Канта относительно желания – не каждое желание является патологическим, существует формы чистого желания, так как в основе его лежит не патологический объект, а объект-причина желания – объект а. В подобном отношении трансгрессия означает движение вопреки чувству боли, как способность поставить себя под вопрос. Она характеризует неспособность человека остановиться. Это фундаментальная возможность негации, выход за собственные пределы – от Его к Ничто, которое экстраполируется во вне.

Но остается нерешенной проблема возможности этики как таковой. Если этические проекты и Канта, и де Сада существуют лишь как интеллектуальные, то возможна ли этика, в основе которой находился бы действующий принцип?

Когда субъект обнаруживает, что то благо, доступ к которому предлагает ему *das Ding*, оказывается избыточным, и он не способен его вынести, обнаруживаются симптомы, которые, в первую очередь, конструируются как механизмы защиты. Симптом выступает в качестве означающего, которое маркирует связь между Вещью и субъектом. Если бессознательное структурировано как язык, то симптом также имеет языковую структуру; в таком случае задача психоанализа – освободить этот симптом посредством свободной артикуляции. Симптом является метафорой, точнее – означающим, которое сконструировано как метафорическая цепь и тем самым скрывает первичное означающее травмы. Но если субъект полагает, что симптом отсылает к Реальному, то он будет не совсем прав. Он создается им самим.

Когда Ж. Лакан соглашается с формулировкой симптома как возможного способа удовлетворения, он сталкивает его и наслаждение. Так симптом отсылает к стыку между Воображаемым и Символическим. Симптом и есть открывающееся наслаждение бессознательным, к чему нас собственно и призывает С. Жижек (возлюби свой симптом). Несоизмеримость этого внутреннего потока наслаждения приводит Лакана не только к идее о том, что не существует сексуальных отношений, но, что более важно, есть Единица. Эти слова Лакана служат обозначением тому, что бессознательное не только имеет языковую структуру, а еще и представляет собой сосредоточение влечений, обозначенных З. Фрейдом как *Trieb*. Единица связана с невозможностью соизмерить внутренний поток наслаждения и удовольствие Другого. Но если идеальной матрицы сексуальных отношений нет, то симптом как раз и оказывается тем означающим, которое заменяет «не существует» на «существует» в форме вырванного из области бессознательного элемента, которое сообщает субъекту привилегированное наслаждение. В своем семинаре «Епсого» Лакан расширяет представление о языке, выходя за рамки его исключительно коммуникативной функции и отмечая его роль в трансформации Реального. Язык фундаментальным образом вписан в Реальное и не является инструментом в обычном смысле слова. Симптом как метафора влечения – это проявление языка в теле. Язык оказывается способом соответствовать требованиям Вещи, а симптом функционирует в таком случае как амбивалентность: с одной стороны он фиксирует

наслаждение, а с другой – замещает собой Вещь, занимая ее пустое место. Не существует субъекта без симптома, а так как субъект вписан в регистры Символического, Воображаемого и Реального, то и симптом означает три различных типа наслаждения. Для создания такого подхода к симптомам Лакан использует Борромеев узел. Если для обозначения поверхности скользящего смысла означающих он обращался к ленте Мебиуса, то теперь так называемая третья топологическая модель субъекта отсылала к этому узлу, который выглядит как три кольца, которые пересекаются – три регистра с фиксацией на дыре в каждом из них. Психоанализ предлагает нам такую этическую модель, которая оправдывает существование симптома. Все эти различные формулировки – не уступать в своем желании, наслаждаться симптомом, следовать Вещи – суть одно и то же. Ж. Лакан показывает, как нам следует избегать моральных предрассудков. Ведь Добро в классическом представлении – это то, что стоит на пути желания, а желания, открывая возможность деструктивности, становится основой для становления субъектом. Приближение к объекту а/Вещи возможно лишь в поле симптома.

Этика не связана лишь с чувством долга. Напротив, обязательства, моральные инстанции относятся к Символическому, а удовольствие к Реальному, таким образом, возникает противоречие. Поэтому Лакан предлагает выводить моральные предписания из желания. Кажется, что в таком случае возникает опасность впадения в безграничность желания, однако здесь Лакан делает эстетический поворот, полагая прекрасное в качестве защитного механизма, который удерживает субъекта от головокружения.

Проведение аналогии между симптомом, объектом а как объектом-причиной желания и Вещью выявляет глубинный внутренний императив, согласно которому реализуется движение субъекта в попытке прорыва к Другому и навстречу Реальному, что демонстрирует Ж. Лакан, указывая их место в топологической структуре Символического, Воображаемого и Реального. Такой поворот возможен не только благодаря утверждению языковой структуры бессознательного, но также в связи с переносом акцентов в понимании языка: с коммуникативной функции на представление о языке как об операторе Реального. Субъект, который изначально отмечен фундаментальной нехваткой, может осуществить такой прорыв только руководствуясь желанием, которое служит основой для бытия человеком, отделяя две природы – животную и человеческую, и открывая возможность для возникновения самосознания. Так как желание возможно только как желание Другого, субъект и Другой сталкиваются в смертельной битве, что неоднократно подчеркивает А. Кожев, а это, в свою очередь, ведет к возникновению деструктивности. Но если классический психоанализ рассматривает ее исключительно как совокупность различных симптомов, то выведение на первый план *das Ding* дает возможность осуществить этический подход, концептуализирующий Вещь как вне-означаемый ориентир, задающий траекторию движения субъекта. Сопоставление вещи и объекта а дает право говорить о желании Другого как о чистой форме желания, которое раскрывается как поиск изначального блага самим субъектом.

Этический императив «Следуй своему желанию» является наиболее обобщенной формой предельно индивидуализированной этики, нацеленной на постоянное движение навстречу Вещи. 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. Бланшо М. Сад / М. Бланшо; [пер. с фр.] // Маркиз де Сад и XX век. – М.: Культура, 1992. – С. 47-89.
2. Дьяков А. В. Жак Лакан. Фигура философа / А. В. Дьяков. – М.: Территория будущего, 2010. – 560 с. – («Университетская библиотека Александра Погорельского»).
3. Жижек С. Глядя вкось. Введение в психоанализ Лакана через массовую культуру: [электронный ресурс] / С. Жижек. – Режим доступа: <http://www.twirpx.com/file/396813>.
4. Жижек С. Кант и Сад: идеальная пара: [электронный ресурс] / С. Жижек. – Режим доступа: <http://anthropology.ru/ru/texts/translab/texts/zizec/zizec.html>.

5. Лакан Ж. Семинары: [книга 7: Этика психоанализа (1959/1960)] / Ж. Лакан; [пер. с фр. А. Черноглазова]. – М.: Гнозис; Логос, 2006. – 416 с.
6. Маркиз де Сад. Философия в будуаре / Маркиз де Сад; [пер. с фр. И. Карабутенко]. – М.: Проминформо, 1992. – 223 с.
7. Lacan J. Kant with Sade: [электронный ресурс] / J. Lacan. – Режим доступа: <http://www.jstor.org/discover/10.2307/778891?uid=3739232&uid=2&uid=4&sid=47698806342517>.

УДК 1:316.3:141.319.8

Лаптинова Ю. И.

Харьковский национальный экономический университет

ИНТЕРАКТАНТ В НЕДИСКУРСИВНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СОЦИАЛЬНОСТИ

Данная статья представляет собой социально-философское осмысление индивида как участника невербального взаимодействия между людьми в процессе их совместного проживания. В результате смещения исследовательского ракурса с лингвистических на нелингвистические практики, сложилось новое видение социальности как специфической формы человеческой общности, инициируемой параструктурным механизмом недискурсивности. Инстанция человеческого «я» становится моделью, выполняющей функцию проводника недискурсивности.

Ключевые слова: «интерактант», «недискурсивность», «параструктура», «нелингвистический знак».

Дана стаття є соціально-філософським осмисленням індивіда як учасника невербальної взаємодії між людьми у процесі спільного проживання. У результаті зсуву дослідницького ракурсу з лінгвістичних на нелінгвістичні практики, склалося нове бачення соціальності як специфічної форми людської спільноти, ініційованої параструктурним механізмом недискурсивності. Інстанція людського «я» стає моделлю, яка виконує функцію провідника недискурсивності.

Ключові слова: «інтерактант», «недискурсивність», «параструктура», «нелінгвістичний знак».

This article is the social-philosophical analysis of an individual as a participant of non-verbal interaction between people in the process of co-being. As the result of research shift from linguistic to non-linguistic practices there appeared to be a new notion of sociality as a specific form of people's community generated by parastructural mechanism of nondiscursiveness. The instance of human's «I» appeared to be the model that functions as a conductor of nondiscursiveness.

Key words: «interactant», «nondiscursiveness», «parastructure», «non-linguistic sign».

Социальность представляет собой существование сообща, совместное бытие человеческих индивидов. Со-вместность подразумевает отчетливое разделение кодов и конвенций, в результате которого зарождается со-общество. Сообщество не может существовать без совокупности социальных техник, которые определяют поведение индивидов.

Упорядочивание, организация совместности достигается дискурсивно (благодаря «высказанности», языку, или дискурсу, понятым как совокупность высказываний, организованных в систему по определенным правилам), а также недискурсивно (благодаря выраженности в несловесной форме через сферу внерационального). Если дискурсивными практиками создается логическая «колея смыслов» (Делез), то недискурсивными практиками создается доконцептуальная «колея» ощущений, восприятий, представлений (верований, убеждений, эмоций). Обе стратегии (дискурсивная и недискурсивная) нацелены на «нормализацию» поведения людей, на дисциплинирование их тел, чувств, мыслей посредством интересубъективно значимых знаковых систем (лингвистических и нелингвистических), которые принимаются языковым сообществом. Социальный порядок (как изначальная предпосланность «смыслов») задается не только языком (мифы, нарративы, дискурсы, тексты и

интертексты), но, как мы полагаем, всей знаково-коммуникативной системой общества (жесты, символы, танцы, скульптура, образы, телесные техники). Несомненно, что слово было и остается основными производителем порядка. Однако современная ситуация такова, что нелингвистические знаки (аудио-визуально-тактильные образы) все яснее осознаются как важное средство социальной интеграции. В настоящее время индивиду приходится существовать в условиях такого знаково-символического режима, где превалируют нелингвистические «смыслы», аффективные, нерациональные связи, «визуальное мышление», интерактивные (некоммуникативные) формы отношений.

Новый опыт жизни и мышления перестраивает образ человека в социально-философском дискурсе. Рассматривая нелингвистические семиотические практики и указывая на их недискурсивность, мы ставим под сомнение тотальность представления о рефлексивности лингвистического субъекта как участника рациональной коммуникации. Недискурсивный обмен информацией, недискурсивное понимание имеют место в бытии человека, и они представляют собой ту избыточность, которая ставит под вопрос генезис социальности в исключительно коммуникативном сознании.

Разновекторный характер влияния нелингвистического информационного пространства на человека обусловил необходимость модернизации (уточнения и дополнения) той модели субъектности, которая сложилась в постструктуралистской философской традиции.

Актуальность обращения к теме человека в недискурсивном пространстве социальности обусловлена иконическим поворотом, который обозначил доминирование в информационном пространстве нелингвистических знаковых средств.

Цель статьи – определить аспект генезиса социальности, который формируется в нелингвистическом знаковом пространстве, его представленность в структуре индивида.

Из всего комплекса работ посвященных критическому анализу данной проблемы в последней четверти XX века следует, в первую очередь, упомянуть М. Фуко («Слова и вещи», «Забота о себе»), Ж. Деррида («Психея: изобретение Другого», «Выявляя субъект»), Ж. Делёза и Ф. Гваттари («Капитализм и шизофрения»), Р. Брайдотти («Номадические субъекты: Тело и сексуальное различие в современной феминистской теории»), Жан-Люк Нанси («Кто приходит после субъекта?»). Среди отечественных исследователей, в чьих работах анализируется специфика постструктуралистских подходов к субъекту, следует упомянуть таких авторов, как Жеребкина И. А. («Субъективность и гендер: гендерные теории субъекта в современной философской антропологии»), О कोरोков В. Б. («Структурализм и постструктурализм: Учебное пособие»).

Если классическая философия считала разум господствующей и контролирующей аффекты инстанцией в человеке, то структуралистские установки на место разума выдвигают «нерефлектированные обычным человеком глубинные смысловые структуры подсознания» (Леви-Строс, Барт, Фуко, Деррида, Делёз) [8, с.87]. Место разума заняли нерефлектированные человеком глубинные смысловые структуры, «которые следует принципиально отличать от фрейдовских иррациональных влечений, имеющих энергетически-биологическую природу», и которые «“структурированы как язык”, говоря словами Ж. Лакана» [7, с. 145]. В лингвистически ориентированном структурализме языковые структуры отождествлялись со структурами мышления, и им приписывался характер законов, адекватных принципам организации мира, существующего якобы по правилам «универсальной грамматики» [5].

Постструктуралисты стремились не столько опровергнуть, сколько «свести с ума» (Ж. Делёз) структурализм, не дискредитировать, но «децентрировать» структуру, показать, что у нее есть своя «кизнанка» – неструктурные и неструктурируемые силы, сопротивляющиеся репрессивной власти центра [7, с. 144]. Деррида подверг решительной критике сам принцип «структурности структуры», выдвинув идею децентрации структуры, идею «следа», бесструктурности [3]. Однако постструктурализм никогда впрямую не отрицал «трансцендентального означаемого» (греческий «логос», гегелевское «понятие», гуссерлианский «смысл», хайдеггеровское «бытие» и т.п.), он лишь ставил под сомнение его изначальную самотождественность и непосредственное «наличие-присутствие» [7, с. 144]. Постструктуралисты подменили бытие бессознательной структуры, столь же бессознательной, многомерной диахронической глубиной текста (интертекста) и перешли к ризоматическому пониманию реальности, к шизоанализу [4]. В рамках номадологического проекта

постмодерністської філософії поняття плюрально подвижної ризомы сменяет собою поняття стабільної структури, а поняття «плато» сменяет собою поняття структурного рівня організації системи. «Структурі як органічному єдності протиставляються механізми («железні машини» із «Анти-Едіпа» Делеза і Гваттарі), а структурі як «конструкції» – ботаничні «ризомы» або біологічні потоки всевозможних субстанцій (сперма, кров)» [9, с. 342]. Ризомне мислення породило принципово відмінну від структуралізму концепцію т. н. «шизофренічного мови» (Делез) – мови, відхиляючої загальноприйнятій логіці і причинно-слідственні зв'язки, мови абсурду і парадоксальності, властивого справді творчим людям (письменникам, поетам, художникам) і соціально відхиляним (безумцям, хворим, злочинцям), які в очах «хворієї цивілізації» неминуче виглядають «шизоїдними особистостями» [6, с. 116].

В своєму теоретичному дослідженні ми навколо структури виявляємо неструктурні або параструктурні сили («ритм», «пауза», «інтонація», «жест»), взаємодіючі зі структурою. Концепт «децентрованої структури» постструктуралістів ми доповнюємо поняттям «недискурсивності», під яким розуміється відричний теоретичний принцип, відповідний особому формоутворюючому механізму, породжуючому всі продукти соціально-символічної діяльності людини (мовні факти, форми соціальної взаємодії, феномени мистецтва і т. п.). Ми виходимо з уявлення, що індивід, перебуваючи в комунікативному просторі сучасного суспільства, не може не піддаватися впливові параструктурних елементів, які згідно з нашими уявленнями, існують зі структурними, взаємозначаючи одне одного. Індивід постійно і несвідомо обумовлений в процесі свого сприйняття, мислення, поведінки крім мовних структур ще і немовними, недискурсивними механізмами, які дозволяють йому будувати, сприймати, інтерпретувати невербальні вираження.

Цей механізм, за допомогою якого виробляється і відтворюється соціальна реальність, не складає частини реальності, а конституює модель реальності, дозволяючи з'ясувати функціонування тих зримих відносин, до яких поняття «дискурсивності» («раціональність») не застосовується.

«Недискурсивність» мислиться не як якийсь феномен, «категоріально» протистоящий будь-якій структурі або «ідеї порядку» (феномен «железної» Ф. Гваттарі), а як той феномен, що знаходиться навколо структури, постійно піддаючи її змінам, як паралінгвістика розташована поруч лінгвістики. Знаходячись за, навколо, поза межами структури, протестранствено-часові параструктурні сили не належать до дискурсивних. Якщо в структурах відсутня закономірність, внутрішня упорядкованість і, значить, зміст, то недискурсивність як параструктурність постійно ці змісти доповнює, спотворює, трансформуює. Так народжується «зміст». Правильніше було б говорити не про різке протиставлення структури (дискурсивності) і параструктури (недискурсивності), що є спрощенням, а про взаємоперетин, взаємозв'язок. Парадискурсивні елементи підспудно супроводжують дискурсивні (логічні, раціональні змісти) – одночасно і обеднюють, і обогачають їх.

Недискурсивність конституює соціальність за допомогою свого власного «мови». «Мовою», «голосом» недискурсивності є нелінгвістичні знакові системи, не маючи синтаксису, граматики, і власного змісту. Механізм недискурсивності втілюється в невербаліці. Таким чином, в структурі людського буття з точки зору нашого підходу, існують сили недискурсивної, неструктурної, параструктурної, які говорять на мові невербаліки.

Недискурсивність утворює нову фігуру суб'єктності. В нашій концепції «нелінгвістичної соціальності» на звільнене місце, викликане «смертю суб'єкта», пропонується поняття «інтерактанта», як носителя недискурсивних сил. Людина стає полем застосування недискурсивних сил, конфігурація яких набуває форми «інтерактанта». Таким чином, інтерактант в нашій концепції розглядається як певне простір, або вместилище, для дії недискурсивних сил (внесуб'єктних по суті), які визначають, формують його, діють в ньому і за допомогою нього, залишаючись невидимими, несвідомими, неспроможеними для нього. Інтерактант – це безличний медіум, через який в світ проникають недискурсивні «змісти», за допомогою якого

транслируется недискурсивность: доконцептуальные образно-символические мыслительные квазисмыслы (квазиструктуры) или домыслительные, т. е. собственно образные психические гештальты (мнемические и сенсорно-перцептивные).

Интерактанты не просто пассивно принимают и хранят и передают полученную ими недискурсивную информацию, они данную информацию перерабатывают внерационально, активно используют, трансформируют. Транслируемые образные психические гештальты подвергаются внерациональному манипулированию со стороны их носителей – интерактантов. С одной стороны, интерактант – средство передачи, а с другой, – активный производитель (практический оператор конструирования ощущений, восприятий и представлений). Мотивы, установки, эмоции, образы – это результаты взаимодействий, конструируемые, постоянно (вос)производимые в процессах интеракции, «творения» парадискурсивных сил, атрибуты интерактивной деятельности. Порядок, проявляющийся в нелингвистических (визуальных, аудиальных) кодах, сам формирует своих интерактантов, определяет ощущения и представления, однако он же конституируется в сети тех же интеракций, которым предшествует. Взаимодействия между интерактантами формируют недискурсивные механизмы, а сами эти механизмы, выступая в роли сети взаимодействий, формируют интерактантов. Индивиды как источники передачи и пункты получения информации в невербализованном виде – это «интерактанты», действующие по заданным, но меняющимся кодам (правилам). Интерактанты творят социальную действительность по принятым кодам, однако сами эти коды суть социальные «произведения», имеют, как правило, конвенциональную природу и осмысляются, осознаются нерационально, недискурсивно. Каждый акт применения нелингвистического знака делает свой небольшой вклад не только в воспроизводство, но и трансформацию социального и политического порядка. Как носитель недискурсивности, которая выражается посредством невербалики, интерактант участвует в процесс социальной трансформации. Таким образом, социальная действительность создает и воссоздает самое себя, рождается все из тех же субъективных актов. Интерактанты, как носители недискурсивного понимания, принимают в строительстве социальной реальности активное, внеосознанное участие.

В социальной философии постепенно формируется направление, признающее человеческую субъективность не только важным фактором социальности, но и активной стороной социального процесса. Так, например, в 60-е годы складывается направление феноменологической социологии знания, представители которого П. Бергер и Т. Лукман отмечали, что каждый из социальных агентов является не только и не столько субъектом социального действия, сколько его автором. Наш способ общения не только отражает мир, идентичности и социальные взаимоотношения, но, напротив, играет активную роль в его создании и изменении [1]. Социологическая теория современного английского социолога Е. Гидденса акцентирует внимание на действиях и взаимодействиях социальных субъектов, которые детерминируют постоянные изменения социальной реальности. Учитывая это, Гидденс считал некорректным использовать статичное, по его мнению, понятие «структура» и предложил ввести в научный оборот «динамическую» категорию «структуриация», которая обозначает описание коллективного поведения людей. Главной движущей силой структуриации, по мнению Гидденса, являются люди-деятели, или агенты, множество индивидов в их каждодневном поведении, которые способны изменять социальный мир [2].

Социальность, как состояние совместности, возникает в тот момент, когда индивиды вступают во взаимные отношения обмена. Социальность зарождается в ходе каждого межличностного взаимодействия и существует только во взаимодействии, построенном на кодах и конвенциях. Мы даже склонны утверждать, что не конкретный интерактант, но именно интеракция как таковая является историческим деятелем, производителем и оператором смысла и социальности. Нет активных агентов взаимодействия, есть взаимодействия интерактантов, межсубъектная связь в процессе интеракции, в которой происходит воспроизводство, нарушение старых кодов и создание новых. Полагаем, что в качестве основного продуцирующего социальность субъекта выступает взаимодействие.

Вывод. Постмодернистская социально-философская мысль не останавливается на шумно провозглашаемой «смерти субъекта», но пытается предложить многочисленные разработки проблем субъектности и общности.

Наша теоретическая концептуализация субъектности строится на основе допущения, что около структур, определяющих поведение индивидов, существуют параструктурные, недискурсивные механизмы, воздействующие на саму структурность. Концепт децентрированной структуры постструктурализма дополняется понятием «недискурсивность», которое выражает не систематизированный, не упорядоченный, не структурный механизм организации социальных явлений.

Недискурсивность проявляется в нелингвистических семиотических практиках, покрывающих информативное пространство социума.

Медиумом недискурсивности является интерактант – участник нелингвистического семиотического обмена. В отличие от коммуниканта, участника коммуникации, интерактант не рефлексивен, а воспринимает. К таким основным характеристиками постструктуралистской модели субъекта как номинализм и децентрированность добавляется недискурсивность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.
2. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации: [2-е изд.] / Э. Гидденс. – М.: Академический Проект, 2005. – 528 с.
3. Деррида Ж. Письмо и различие / Деррида Ж.; [пер. с французского под ред. В. Лапицкого]. – СПб.: Академический проект, 2000. – 430 с.
4. Дугин А. Г. Постфилософия 3. Постонтология: [электронный ресурс] / А. Г. Дугин. – Режим доступа: <http://www.platonizm.ru/book/export/html/117>.
5. Ильин И. П. Постмодернизм: Словарь терминов / И. П. Ильин. – М.: Интрада, 2001. – 384 с.
6. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм / И. П. Ильин. – М.: Интрада, 1996. – 256 с.
7. Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / [ред. Г. К. Косиков]. – Москва: Прогресс, 2000. – 536 с.
8. Культурология: краткий тематический словарь / [под ред. Драч Г. В., Матяш Т. П.]. – Ростов н/Д: Феникс, 2001. – 192 с.
9. Новая философская энциклопедия: [в 4 т.] / [под редакцией В. С. Стёпина]. – М.: Мысль, 2010. – Т. 1-4. – 2816 с.

УДК 130.2

Бабина С. И.

Украинский государственный университет финансов и международной торговли (г. Киев)

ЛИЦО И МАСКА В КОММУНИКАЦИИ

В статье показано, что маска как особый образ присутствует в разных формах коммуникативных отношений. Понимание маски в реальной межличностной коммуникации сведено к знаковому средству невербальной сферы общения. Проведенный анализ позволяет утверждать, что в процессе социального взаимодействия лицо может восприниматься как маска, что существует возможность их взаимных превращений. Отдельно рассматривается коммуникативное пространство Интернета как широкое поле социокультурного взаимодействия, которое открывает для человека возможность «смены масок».

Ключевые слова: маска, лицо, коммуникация, Другой.

У статті показано, що маска як особливий образ присутня в різних формах комунікативних відносин. Розуміння маски в реальній міжособистісній комунікації зведено до знакового засобу невербальної сфери спілкування. Здійснений аналіз дозволяє стверджувати, що в процесі соціальної взаємодії обличчя може сприйматися як маска, що існує можливість їхніх взаємних перетворень. Окремо розглядається комунікативний простір Інтернету як широке поле соціокультурної взаємодії, що відкриває для людини можливість «зміни масок».

Ключові слова: маска, обличчя, комунікація, Інший.

The article shows the mask like the special image to be present in the different forms of the communicative relations. Understanding the mask in the real interpersonal communication is reduced to symbolic means of nonverbal communication areas. The conducted analysis allows to assert that the person can be perceived as a mask in the process of social interaction, that there is the ability of their mutual transformations. The communicative space of the Internet like the vast field of the social and cultural interaction is the subject of separate research, that opens the opportunity of the mask changing for the people.

Keywords: mask, face, communication, Another.

Рассмотрение «лица» и «маски» в коммуникации логично вписывается в «структуры жизненного мира» (Шюц А., Лукман Т.). Человек в жизненном мире выступает и как «актёр», и как «зритель»: он и сам действует, наблюдает, переживает в опыте и истолковывает телесные действия других, и «в ответ» другие истолковывают его действия. Наблюдаемые в жизненном мире телесные действия других людей указывают на смысл, который человек может и должен истолковывать, если хочет ориентироваться в жизненном мире. В жизненном мире существует специфическая область опыта самого себя, частью которого выступают переживания себя в повседневных социальных связях: в разнообразных ролевых аспектах [16, с. 41], а также в более ситуативных формах представленности своего Я – масках. Это обуславливает *актуальность* теоретического осмысления тех ситуаций, когда смена образов становится неотъемлемой составляющей коммуникативного взаимодействия.

Проблема социальной коммуникации в том или ином аспекте исследовалась многими авторами. Так феноменологические трактовки коммуникации даны в работах Э. Гуссерля, М. Мерло-Понти, А. Шюца и Т. Лукмана, П. Бергера, Э. Левинаса, Ж. Л. Нанси; экзистенциальный аспект коммуникации представлен в трудах К. Ясперса, Ж.П. Сартра, А. Камю; коммуникация как символический интеракционизм (Дж. Г. Мид, Т. Блумер); коммуникация как диалог (М. Бахтин, М. Бубер); теория «коммуникативного действия» (Ю. Хабермас и К.-О. Апель); герменевтические аспекты коммуникации (Г.-Г. Гадамер, П. Рикер), структуралистские и постструктуралистские теории коммуникации (К. Леви-Стросс, М. Фуко, Ж. Деррида) и др.

Проблема лица и маски актуализируется в работах Ж. Делёза и Ф. Гваттари, А. А. Грицанова, А. Ю. Исаевой, И. В. Кузина, В. О. Подороги, Г. П. Чмиль. Метафизический аспект рассмотрения лица и маски представлен у П. О. Флоренского.

Цель данной статьи – определить значение маски в социальной коммуникации и раскрыть тем самым новые аспекты понимания феномена «маски».

Быстрый темп жизни, множество исполняемых в обществе ролей включают человека в движущийся и постоянно меняющийся поток визуальной информации. Человек в коммуникации выражает себя не только вербально, но и телесно. Тело каждого человека для других выступает как богатое поле выражения, с которого «считывается» некая информация [там же, с. 448]. Человек знает, как нужно выглядеть в той или иной ситуации. «Направленность собственного поведения на ожидаемое толкование со стороны других есть основной предпосылкой коммуникативного действия» [16, с. 366]. В коммуникации тело может облекаться во «внешнюю» маску (одежда, грим, аксессуары и т.д.), а также может проявлять манерой поведения «внутреннюю» маску (жесты, мимика и т. д.). Эти маски превращают тело в искусственный знак. В ходе акта общения происходит обмен смыслами и знаками. Обмены этими знаками являются частью социальной жизни.

Особую роль в коммуникативных отношениях играет лицо. Именно к лицу в социуме обращено большинство социально значимых ожиданий. Социальная значимость лица определяется его выразительностью. Лицо Другого – «это мне принципиально недоступный универсум» [9, с. 115]. Даже с близкими людьми Я человека может пережить недоумение по поводу их недоступности. В межличностной коммуникации задачей индивида является видеть лицо Другого, что подразумевает умение увидеть все слои смыслов визуальных сообщений. Лицо, которое человек демонстрирует внешнему миру, не всегда бывает его истинным лицом. Считается, что мы можем показывать свои истинные чувства на лице или в поведении в редких, почти исключительных случаях. Вместо этого мы упражняемся в мимике и телодвижениях, которые бы их скрывали. По мнению З. Баумана, в современном мире человеческие контакты состоят из последовательного ряда встреч, в которых «личности заменены масками», а изменившаяся прагматика межличностных отношений пропитана сегодня духом

потребительства [1, с. 109-108]. Действительно, человек способен в борьбе за достижение своих целей скрывать свои непосредственные намерения. Для этого он может использовать разные способы, в том числе хитрость и обман. Именно такое использование хитрости с целью реализации собственных намерений, по мнению В. Хёсле имеется в виду, когда «стратегическое» противопоставляется «коммуникативному»: «В этом понимании стратегическим считается человек, который постоянно скрывает свои мысли, не разглашая и не высказывая их, а наоборот, постоянно говорит то, что противоречит его настоящим мыслям, то есть человек, который обманывает <...> обман паразитирует в той мере, в какой он выглядит правдой <...>» [3, с. 80, 83]. Человек может планировать и просчитывать своё поведение, менять не только одежду в зависимости от обстоятельств, но и стиль речи, и выражение лица.

Лицо живёт на поверхности во множестве проявлений, реакций и образов. Лицо постоянно меняется, являясь бесконечным потоком собственных эмоциональных проявлений. «Лицо являет наглядно совершаемые знаки неизменной природы человека и всего того, что осело на неизменное дно его существа, но вместе с тем оно меняется под воздействием переменчивых обстоятельств» [4, с. 5]. Именно лицо является той *выражающей поверхностью*, на которой можно наблюдать взаимопереход лица и маски, где переплетается внешнее и внутреннее, субъективное и объективное [см.: 13].

В процессе предъявления знаков на лице взгляду Другого можно предъявлять несуществующее или предъявить выборочно, стремясь к контролю или даже манипулированию впечатлениями Другого. «„Маска” нужна индивиду, чтобы создать *фиксированный образ своего Я* (в коммуникации с самим собой или с другими) и таким образом «маска» выступает как некоторый стабилизированный статический образ, скрывающий постоянно совершающиеся изменения самого Я человека [11, с. 23]. Таким образом, маска фиксирует определённый образ постоянно изменяющегося лица, и предъявляет его Другому в процессе социальной коммуникации. Так называемая маска как «образ» останавливает бесконечный процесс эмоциональных изменений лица, запечатлевая постоянно свершающиеся изменения самого Я человека. Её можно сравнить с устанавливаемой «границей», дистанцией, не допускающей к себе Другого. «Защита маски скрывает под собой открытость, превращая любое общение людей в общение масок, скрывающих под собой несокрытое» [8, с. 18].

Использование масок в коммуникации и с целью защиты (контролирование доступа в сферу личного), и с целью усиления выразительности индивидуального позволяет говорить о театрализации отношений. Подобное общение проходит как спектакль, участники которого управляют своим взаимодействием путём регулирования взаимного доступа к своей субъективности и благодаря маскам могут направлять коммуникацию и извлекать из ситуации максимальную выгоду.

Зачастую в процессе межличностной коммуникации используются приемы создания у других благоприятного впечатления о себе и коррекции неблагоприятного. При этом «лицо» лишь отчасти является образом своего Я, оно является ещё и тем образом, который по убеждению индивида, складывается о нём у окружающих. А окружающие в свою очередь при «плохом» качестве маски, могут назвать это лицемерием. У них может возникнуть сомнение относительно искренности демонстрируемого поведения, относительно меры искренности этого межличностного общения.

Маска как лицемерие часто противопоставляется правде, искренности лица. Лицо человека является источником его различия. Ещё Ф. Ницше отмечал в своих афоризмах: «Люди свободно лгут ртом, но рожа, которую они при этом корчат, всё-таки говорит правду» [10, с. 303]. Но не всегда эту «правду» можно рассмотреть, она мастерски маскируется. Часто доверие лицу вдруг сменяется его дискредитацией, происходит объявление прежнего «вполне лица» – «маской». В этой связи И. В. Кузин пишет: «Поразительно по своей ёмкости восклицание по поводу человека, которого вроде бы знал: „Так вот ты, какой на самом деле!” Человек был до некоторых пор одним, и вдруг предстал совсем в другом свете не тем, каков он был и каким, возможно, казался даже самому себе» [8, с. 189].

Возникает вопрос, касающийся критерия истины: кто может определять где человек подлинный, а где в маске? А также, насколько сам человек верит в реальность, которую он стремится вызвать у своего окружения? Определять, что есть маска, а что не является таковой, может, во-первых, Другой. В основе проявления маски лежат установки и ожидания Другого

относительно поведения индивида. Другой, воспринимая индивида, конструирует образ и выстраивает соответствие образу ожидания от индивида в жизненном мире. Если по ряду причин эти ожидания не сбываются, то именно Другой квалифицирует какие-то моменты (манеру поведения, интонацию голоса) как ложный образ и тогда индивид оказывается с позиции его представлений в маске.

Во-вторых, критерий истинности лица и неистинности маски может устанавливаться с позиции самого «носителя», т. е. того, кто «надевает» маску. В данном случае возможны следующие варианты. Первый вариант: только сам «носитель маски» знает, где он «настоящий», а где нет – где он играет. Однако, возможен и вариант, когда даже сам «носитель маски» точно не скажет где он в маске, а где нет, когда, заигрываясь, «игрок» полностью увлекается исполнением «роли» и не сомневается в том, что она и есть подлинная реальность. Т. е. он утрачивает контроль над мерой игры и тогда зыбкая грань между игрой и жизнью исчезает и происходит «срастание» с маской, «растворение» в маске. В ситуации, когда человек выдаёт кажущееся взамен подлинного, отмечает О. М. Фрейденберг, «правда или неправда не являются этическими категориями, они зрительные (визуальные), соотношенные с видимым и скрытым, обнаруженным и спрятанным» [15, с. 39]. Речь идёт о чисто внешнем обмане, о неразличимости подлинника от копии. «В ходе непрерывного разыгрывания Я, действующие лица уже не в состоянии отличить одно от другого, иногда теряют себя, растворяясь в бесконечном круговороте, они не верят собственным глазам и собственной сущности, спрашивая себя “Где подлинное Я?”» [там же, с. 39].

Помимо традиционного «живого» общения «лицом к лицу» в реальных обстоятельствах, современные технические возможности Интернета позволяют сегодня общаться прямо в Сети, погружаясь в дискурс виртуальности. Коммуникативное пространство Интернета как широкое поле социокультурного взаимодействия открывает возможность «смены масок», оно сродни маскараду своим стремлением скрыть или идентифицировать себя. Особенностью этого общения есть возможность в электронном alter ego проявлять множественность своего Я, показывать себя с любой стороны (правдивой или фальшивой).

Мгновенная смена разных Я более всего проявляется при общении on-line в режиме реального времени. Виртуальное общение осуществляется исключительно с помощью вербального языка: в чате люди могут быть представлены друг другу только через тексты. «Благодаря Интернету вы есть тем, чем себя называете, поскольку именно на основе этого ожидания строится во времени сеть социального взаимодействия» [5, с. 130]. В результате использования сетевыми коммуникантами фиктивных имен, псевдонимов Я раскрывается как набор сюжетов, как набор масок, а сами манипуляции с именами и псевдонимами способствуют виртуализации Я. Адресат электронного сообщения появляется и исчезает в Интернет-пространстве под любым образом: виртуальной маской (выбранные по усмотрению имя, возраст, пол и т. д.). «Со-творение» своего виртуального образа – маски – происходит в режиме реального времени, на формирование мысли отводится 1-2 минуты. Автор сообщения создаёт о себе миф, который поддерживает определённое количество времени. Созданный образ в любой момент может быть изменен или уничтожен. Этому образу нет прототипа, это пустой знак.

В чатах действуют образы, но за каждым образом стоит реальный человек и рано или поздно каждый стремится пробиться к личности, стоящей за заинтересовавшей его маской. Тогда «карнавальным» характер общения замещается или дополняется общением с возможно реальным Я – в этом проявляется сущность феномена маски – его разнонаправленность на внутреннее и внешнее. Таким образом, Интернет в современной ситуации представляется весьма комфортным, безопасным, более или менее свободным пространством для апробации разнообразных стратегий межличностного поведения. Это создаёт возможность конструирования более гибкой концепции Я как набора ситуативно актуализируемых модусов Я.

Говоря об Интернете как особом коммуникативном поле выделяют ряд специфических условий общения, недоступных в актуальной реальности: добровольность контактов (пользователь добровольно завязывает контакты или уходит от них, также он может прервать их в любой момент времени); неограниченное количество выборов среди потенциальных коммуникантов, взаимодействие различных культурных слоев, приводящее к латентному

снятию культурных границ [2]. Добавим ещё возможность одновременного общения с несколькими адресатами, а также то, что в сетевом общении происходит снятие жёстких социальных барьеров. «Несмотря на то, что иногда пользователь имеет возможность получить некоторую информацию анкетного характера и даже фотографию собеседника, эти данные, тем не менее, не только недостаточны для более или менее адекватного восприятия адресата, но, более того, вообще не могут быть восприняты как истинные, т. к. зачастую наблюдается сокрытие или презентация заведомо ложных сведений. В качестве фильтра выступает категория маски, активно используемая участниками интернет-коммуникации» [там же]. «Маску надевают, чтобы скрыться, обрести анонимность, присвоить себе чужое, не своё обличье. Маска освобождает от соображений престижа, социальных условностей и обязанностей соответствовать ожиданиям окружающих» [7, с. 138].

Что же мешает людям реализовать свою коммуникативную потребность в реальной, несетевой жизни? Причин много. Прежде всего, в Сети круг общения человека значительно расширяется и возможность встречи с близким по духу человеком увеличивается на порядок. Кроме того, в ситуации анонимности (это и есть виртуальная маска) исчезают многие социальные барьеры в виде возраста, внешности, социального положения, манер поведения и т. п. А ведь именно они служат критериями, по которым мы даже неосознанно дистанцируемся от человека при самом первом, визуальном контакте. В виртуальном мире многих барьеров просто не существует. Понижение психологического и социального риска в связи с отсутствием внешних оценок приводит субъекта к раскрепощённости в общении. Широкие возможности Интернет-пространства предоставляют субъекту право на реализацию масок. В известном смысле субъект конституирует себя через продукцию рассказов о себе, при этом он всякий раз протеистически перестраивает свой «образ». «Семиотически такая ситуация может быть описана как запуск серии означающих при сомнительности означаемого, растворяющегося в этой свободной игре означающих» [2].

Распространение сетевой коммуникации обуславливается многими факторами. Во-первых, резкое увеличение числа социальных контактов на протяжении XX и начала XXI веков имело своим следствием обратную сторону. Всё более очевидным становится тот факт, что с увеличением количества коммуникативных «столкновений» качество межличностного общения ухудшается, в результате чего сужается поле возможности признания или непризнания другого, несмотря на то, что внешне это поле расширено до глобальных размеров. Снизилась «глубина» отношений между людьми, для «масочного мира» которых характерна зачастую *пустота* «внешне-показного». «<...> Все люди закрывают окно души маской из плоти <...> Было бы полезно объяснить людям без масок или, лучше сказать, с псевдомасками истинную сущность абстрактных человеческих отношений <...>» [6, с. 238, 276]. Мысли Кобо Абэ о господстве в современном обществе абстрактных отношений перекликаются со многими работами по психологии, социологии, философии, посвящёнными фрагментарности и поверхностности человеческих отношений.

Теоретик урбанистической культуры Р. Сеннет [12], исследуя особенности такого феномена как «публичность» и связанную с ней коммуникабельность, пришёл к заключению, что сегодня люди склонны оценивать всё с позиций своих частных интересов. Им отмечено, что для современной публичной жизни человека свойственна формальность и фальшивость. «Условность, – пишет Р. Сеннет, – сама по себе есть наиболее выразительное орудие публичной жизни, она служит, чтобы воспрепятствовать открытости человека человеку, является препятствием личностного самовыражения» [там же, с. 48]. В результате обитателями публичной сферы являются сплошь актёры и лицедеи, всегда выступающего под той или иной маской, общение превращается в псевдокоммуникацию, а самовыражение заменяется симуляцией самовыражения.

В описываемой А. Тоффлером ситуации «футуршока» «пустота» межличностных отношений, обусловлена их краткосрочностью и большим количеством. «Число людей, с которыми современный житель города вступает в контакт за неделю, – пишет А. Тоффлер, – превышает число тех, кого встречал феодальный крестьянин за год, причём сотни людей после одной-двух встреч должны исчезнуть в небытие» [14, с. 75-76]. Поэтому современный человек, вращаясь в очень скоротечном обществе, вынужден сокращать эти связи. По прогнозам А. Тоффлера, продолжающаяся урбанизация – это один из факторов, благодаря которым

общество движется по направлению к большей мимолетности, «трансценции» (быстротечности), хрупкости и непостоянству отношений [там же, с. 36, 37, 77]. Р. Сеннет характеризует современное публичное пространство как «мёртвое», так как кажущееся увеличение личного контакта в современном западном мире, выражающееся в структуре офисов, площадей и прочих публичных мест, в действительности говорит лишь об уменьшении желания людей общаться друг с другом [12, с. 9]. Общение превращается в псевдокоммуникацию. Самовыражение заменяется симуляцией самовыражения.

Современный человек живёт в динамично изменяющейся среде, он вступает во множество контактов, некоторые из которых очень непродолжительны, но вместе с тем значимы. У него нет времени углубляться, детализировать информацию о каждом человеке. В этом случае он использует визуальные характеристики, которые воспринимает и оценивает. Для современного межличностного общения свойственна «модуляризация». В общении, отмечает А. Тоффлер, каждый человек имеет дело не с полным набором качеств нескольких людей, а личностными модулями многих, вместо того, чтобы быть захваченным человеком полностью, мы вникаем только в модуль его личностных качеств [14, с. 73-74].

Подавляющая часть наших социальных связей утилитарна, их возникновение и содержание функционально. Жизнь современного человека эмоционально обеднена, что способствует выработке различных механизмов компенсации. Так как общество с помощью системы социальных ролей ограничивает поведение человека, заставляя людей вести себя предельно сдержанно, чтобы не проявить своё содержание через внешнее поведение, люди стали бояться открытого самовыражения в обществе. «Условия, в каких они это делают, – считает Р. Сеннет, – всё-таки оставляют выражение на дистанции от их собственной личности; они не самовыражаются, а, скорее, проявляют выразительность» [12, с. 303]. Поэтому распространённый образ современного человека – это образ актёра, меняющего маски на общей сцене публичного пространства.

В современном мире Сеть стала мощнейшим средством для ликвидации «эмоциональной бедности». Важную роль сыграло то, что в виртуальности человек почти полностью выключается из суеты реальной жизни. В сети Интернет можно стать адресатом электронного сообщения под особым виртуальным именем, любого возраста и пола. Сеть Интернет снимает фиксированные этнические, государственные, социально-статусные ограничения, превращая коммуникацию в общение «воображаемых» образов-масок. Войдя в чат, человек оставляет за экраном монитора большую часть своих социальных ролей. Это значит, что исчезает детерминированность поведения. Человек делает не то, что должен, а то, что хочет, по сути, он свободен в реализации своих желаний. Даже назвавшись в «приватности» своим реальным именем, человек остаётся не больше чем образом, «строчками на экране монитора». От реального человека остаются только мысли, эмоции и т. п. в меру особенностей переданные в полном виде. Осуществляя коммуникацию в виртуальном пространстве, авторы и адресанты своих посланий предстают под разнообразными масками. Каждый встреченный человек в Сети – это изначально в силу неизвестного и таинственного *маска*. Неизвестное же всегда притягивает. Очень значимо и такое следствие анонимности, как отсутствие ответственности. Случайность встреч, а также всегда существующая возможность в любой момент прервать связь и навсегда исчезнуть в не имеющей границ Сети позволяет людям вести себя несколько иначе, чем в реальной, несетевой жизни.

Выводы. Таким образом, в современной культуре феномен маски проявляет себя и в области реальной и в области виртуальной коммуникации. Маска, направляя коммуникацию, даёт человеку свободу выбора своего Я, свободу представления себя Другим.

Лицо-маска в межличностной коммуникации как знак невербальной сферы общения может иметь значение защиты своей субъективности, может использоваться для усиления выразительности индивидуального с целью создания у других благоприятного впечатления о себе или коррекции неблагоприятного. Это позволяет отмечать в подобных отношениях игровой, театральный характер.

Анализ коммуникативного пространства Интернета показал, что Интернет открывает для человека возможность в электронном alter ego постоянно моделировать свой «образ», «менять маски», а виртуальная коммуникация – это пространство для апробации разнообразных стратегий межличностного поведения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / З.Бауман; [пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева]. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
2. Высекков П. В. Я в дискурсе виртуальности: [электронный ресурс] / П. В. Высекков. – Режим доступа: http://zhurnal.lib.ru/w/wysewkw_p_w/paul20072.shtml.
3. Гьосле В. Діалектика стратегічної та комунікативної раціональностей // Гьосле В. Практична філософія в сучасному світі / Вітторіо Гьосле; [пер. з нім., примітки та післямова Анатолія Єрмоленка]. – Київ: Лібра, 2003. – С. 68-97.
4. Зиммель Г. Из «Экскурса о социологии чувств» / Г. Зиммель // Новое литературное обозрение. – 2000. – № 43. – С. 5-14.
5. Кастельс М. Интернет-галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу і суспільства. / М. Кастельс; [пер. з англ.]. – К.: Ваклер, 2007. – 304 с.
6. Кобо А. Чужое лицо: [роман] // Кобо А. Женщина в песках. Чужое лицо: [романы] / Абэ Кобо; [пер. с япон. В. Гривнина]. – М.: Худож. лит., 1988. – С. 159-341.
7. Кон И. С. В поисках себя: Личность и её самопознание / И. С. Кон. – М.: Политиздат, 1984. – 335 с.
8. Кузин И. В. Маски субъекта: Стратегии социальной идентификации / И.В. Кузин. – СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2004. – 312 с.
9. Левинас Э. Тотальность и бесконечность // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечность / Э. Левинас; [пер. И. С. Вдовиной]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 66-291.
10. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф. Сочинения в 2 т. – Т. 2 / Ф. Ницше; [пер. Н. Полилова; сост., ред., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна]. – М.: Мысль, 1990. – С. 238-406.
11. Пятигорский А. М. Персонологическая классификация как семиотическая проблема / А. М. Пятигорский, Б. А. Успенский // Учёные записки Тартуского государственного университета. – Вып. 181. Труды по знаковым системам, III. – Тарту: Тартуский государственный университет, 1965. – С. 7-29.
12. Сеннет Р. Падение публичного человека / Р. Сеннет; [пер. с англ. О. Исаева, Е. Рудницкая, Вл. Софронов, К. Чухрукидзе]. – М.: Логос, 2002. – 424 с.
13. Сероштан С. И. Лицо-маска как выражающая поверхность / С. И. Сероштан // Вісник Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут». Збірник наукових праць. Тематичний випуск: Філософія. – Харків: НТУ «ХПІ». – 2006. – № 29. – С. 96-103.
14. Тоффлер А. Футуршок / А. Тоффлер. – СПб.: Лань, 1997. – 464 с.
15. Фрейденберг О. М. Миф и театр. Лекции / О. М. Фрейденберг. – М.: ГИТИС, 1988. – 132 с.
16. Шюц А. Структуры життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман. – К.: Український Центр духовної культури, 2004. – 560 с.

УДК 1:572.1/316

*Корабльова В. М.
Національна академія внутрішніх справ (м. Київ)*

**ТРАНСФОРМАЦІЇ ТІЛЕСНОГО ЛАНДШАФТУ: ТІЛО-АВАТАР, ТІЛО-ІНТЕРФЕЙС
І ШИЗОСУБ'ЄКТ**

Розглядаються сучасні модули людської тілесності, обумовлені віртуалізацією суспільства та позначені як тіло-аватар і тіло-інтерфейс. Доводиться, що шизоїзація (пост)сучасного суб'єкта призводить до ускладнень тілесної самоідентифікації, провокуючи зсув від внутрішнього, сутнісного, до зовнішнього, репрезентаційного. Обґрунтовується, що переписування «карти тіла» за допомогою сучасних технологій призводить до інструменталізації та відчуження в тілесному самоосягненні індивіда.

Ключові слова: тілесний ландшафт, карта тіла, аватаризація, тіло-інтерфейс, шизосуб'єкт.

Рассматриваются современные модусы человеческой телесности, обусловленные виртуализацией общества и обозначенные как тело-аватар и тело-интерфейс. Доказывается, что шизоизация (пост)современного субъекта приводит к затруднениям телесной самоидентификации, провоцируя смещение от внутреннего, сущностного, к внешнему, репрезентационному. Обосновывается, что переписывание «карты тела» с помощью современных технологий приводит к инструментализации и отчуждению в телесном самопостижении индивида.

Ключевые слова: телесный ландшафт, карта тела, аватаризация, тело-интерфейс, шизосубъект.

The modern modes of human corporeality determined with the virtualization of society and labelled as a body-avатар and a body-interface are investigated. It is shown that schizoization of a (post)modern subject leads to complications in somatic self-identification, provoking a shift from the internal essence to external representations. It is proved that rewriting a "body map" using modern technologies results in instrumentalization and alienation in personal somatic self-comprehension.

Key words: a body landscape, a body map, avатарization, a body-interface, schizosubject.

Перефразовуючи З. Фрейда, можна сказати, що анатомія сьогодні перестала бути долею – тіло все частіше стає об'єктом маніпуляцій, перетворень і удосконалень. Пластичні операції, операції зі зміни статі та пересадки органів, ендопротезування стали буденністю. Серед «ознак часу» – популярність татуювання і пірсингу, екстремальних видів спорту та бодібілдингу. Напряга між тілом природним і тілом культурним (Leib/Körper) висока як ніколи. Модерний перетворювальний пафос, спрямований на довілля, сьогодні «загорнувся» на людину та її тіло, яке – завдяки досягненням науково-технічного прогресу й новим світоглядним стратегіям та ідеологіям – стало головним об'єктом «окультурення». З іншого боку, у теоретичній царині відбувається деконструкція наріжної для класичної філософії опозиції душі та тіла, що супроводжується сплеском філософського інтересу до проблем тіла й тілесності, виведених з поля ексклюзивної компетенції природничих наук. З урахуванням вищезазначеного, *мета даного дослідження* – експлікація сучасних моделей тілесності, обумовлених глобальними тенденціями постіндустріальної цивілізації. Відповідно, *об'єктом дослідження* постає людська тілесність, *предметом* – її сучасні модуси, обумовлені стрижневими соціокультурними тенденціями.

Незважаючи на те, що тілесність як філософська проблема була «відкрита» внаслідок онтологічного повороту ХХ ст. – у філософській антропології та феноменології, вона має свою історію у філософській думці. Наріжним для класичної парадигми філософування є запропонований Р. Декартом дуалізм душі та тіла, що надовго вивів останнє з поля компетенції філософії та соціогуманітаристики. Сучасна теоретична легітимація тілесності відбувається в рамках різноманітних філософських традицій: феноменологічної (М. Гайдегер, Е. Гусерль, М. Мерло-Понті, Я. Паточка); генеалогічної – психоаналітичної та соціотропної (Ж. Лакан, М. Фуко, А. Лінгс); гендерно-семіотичної (Дж. Батлер, Ю. Крістева, Л. Іригарей) тощо. Окремо варто відзначити формування вітчизняної тенденції ресоматизації (Л. Газнюк, О. Гомілко та ін.). Разом із тим, філософська рефлексія проблем тілесності недостатньо враховує проєкцію сучасних глобальних тенденцій – віртуалізації та технізації – на площину тіла та тілесності, що й складає ключову інтенцію та *новизну* даного дослідження.

Сучасний статус людського тіла, його «культурний концепт» багато в чому визначається стрімким розвитком комп'ютерів. Комп'ютерна та комунікаційна техніка стають наразі тими чинниками, які визначають не тільки наш образ думок, а й спосіб життя, формують нові тілесні практики та переписують стару «карту тіла». Комп'ютерні програми «заганяють» людину в штучні умови активізації якомога більшого числа каналів, що дратують і пробивають перцептивну анемію і броню незворушності, <...> намагаються деформувати як внутрішнє, так і зовнішнє тіло людини, її жести, дії, вчинки» [13, с. 25].

До комп'ютера була книга – винахід, що на довгий час визначив морфологію культури. Вплив книжково-писемної традиції не обмежився світом ідей. Читання вимагало небувалої досі зосередженості і нерухомості (на противагу, наприклад, прогулянкам в античних філософських школах), істотно зросло навантаження на очі (тому окуляри стали неодмінним атрибутом інтелектуала), а симптом «писального спазму» говорить сам за себе. Наступний етап – телевізор з пультом дистанційного управління плюс десяток-другий каналів на вибір – породив

особливий тип телеглядача – couch potato (іронічний вираз має на увазі одночасно як фізичну бездіяльність, так й інтелектуальну пасивність). Йосип Бродський вважав, що цей технічний винахід має глибокий символічний зміст: «<...> появу дистанційного перемикача телевізійних каналів слід розглядати як вторгнення XXI століття в наш час: мигтіння на екрані натовпів бунтівників упереміж з апельсиновим соком і новою маркою автомобіля містить пророцтво нашого психічного ландшафту» [4, с. 33].

Вже перші комп'ютери виявили той тип емоційної привабливості, за яким слідує фізична залежність, тому асоціація «комп'ютер – наркотик» з'явилася досить рано (доречною видається іронічна назва публікації молодого вченого «Комп'ютер – drug людини» (двозначна конструкція, що, з одного боку, натякає на радянський штамп про «друзів людини», а з іншого – на буквальний переклад з англійської «drug» – наркотик) [3]. Здається, комп'ютери продовжують тенденцію просторового закріпачення і знерухомлення тіла, розпочату книгою і продовжену телевізором. Людина, що працює за комп'ютером, практично редукується до голови професора Доуеля (невипадково британський фізик-теоретик Стівен Гокінг став іконічною фігурою сучасності).

Комп'ютер стає універсальним робочим інструментом. Пітер Грінвей зауважує, наприклад, з цього приводу: «Все робиться комп'ютерною мишею, незабаром і друк десятипальцевим методом буде зайвим – будь-яка робота від початку до кінця буде зроблена великим і вказівним пальцями та сідницями» [17, s. 88]. Комп'ютер, на думку британського режисера, призводить до витіснення тілесності з людської діяльності, зокрема – з мистецтва. З художнього твору зникає «відсилання» до тіла творця і глядача, щезає «опір матеріалу», тілесна напруга й тілесний стимул. Природа не терпить порожнечі, тому мірою того, як активність тіла при виробництві та сприйнятті зводиться до нуля, інтенсивні тілесні контакти – секс і насильство – заповнюють екрани. Слід, однак, визнати, що робота з комп'ютером вимагає специфічної моторики / сенсорики: у той час, коли тіло нерухоме, уся рухова активність зосереджена на кінчиках пальців. Ця істотна відмінність дозволяє проводити цікаві аналогії: «<...> у комп'ютерному світі парадоксальним чином тактильна семіотична система превалює над візуальною. Рух пальців юзера по клавіатурі імітує техніку читання сліпого по відбитках літер» [7, с. 81].

Деякі автори навіть говорять у зв'язку з цим про появу нового виду людини – Людини, яка Клікає: «Можливості людського тіла розширюються. І навіть не в тому сенсі, що у Людини, яка Клікає, виросте якийсь новий палець для кращого натискання на мишку, а в тому, що деякі «само собою зрозумілі» речі в культурних практиках непомітно стають іншими. Нові тілесні артефакти змінюють інституційний статус світу та способи оцінки фактів людиною в цьому світі. Тіло починає пізнавати світ по-іншому» [14]. Інші вбачають у цьому вищу телеологічність: «<...> У комп'ютер від початку закладені моменти, що провокативно стоншують душевну і/чи духовну організацію користувача. Клавіатура комп'ютера вимагає вже особливого виду тонкощів, а саме тонкої, диференційованої роботи пальців, майже не пов'язаної з докладанням фізичного зусилля... Те ж саме, але в ще більш витонченому вигляді, стосується роботи з «мишею» [11, с. 4-5]. А зосередженість і нерухомість при роботі з комп'ютером може трактуватися як «певний рід медитативності та споглядальності» [11, с. 5].

Такий погляд має чимало спільного з техноспірітуалізмом руху New Age, ідеологи якого розглядають комп'ютери як один із засобів звільнення людей від інертної тілесної оболонки, що виявляє несподівані аналогії з прогнозами Миколи Бердяєва, зробленими на початку XX століття: «Із входженням машини в людське життя умиртворюється не дух, а плоть, старий синтез плотського життя. Тяжкість і скутість матеріального світу ніби виділяється і переходить до машини» [1, с. 12].

Однак тенденція зниження фізичної активності при роботі з комп'ютером вступає в протиріччя з сучасним «атлетичним прогресом», потребою в русі й гіперактивності тіла (сюди відносяться розмаїті практики – фітнес, бодібілдинг, джогінг, а також вживання фармакологічних засобів і використання імплантатів). Ці дві лінії схрещуються в такому феномені, як віртуальна реальність. Метою розробників віртуальної реальності було створення максимально природного інтерфейсу, усунення відстані між людиною і комп'ютером. Для досягнення мети необхідно було включити тіло в інтерфейс.

Сергій Хоружий писав з приводу віртуальної реальності та її значення: «У даному разі ми вже наближаємося до появи «віртуалістського світосприйняття» і людини, орієнтованої на віртуальність – орієнтованої на всіх рівнях своєї організації, починаючи з тілесного (курсив наш. – В. К.)» [15, с. 67]. Такі аспекти віртуальної реальності як включеність тіла в інтерфейс, інтенсивність і динаміка взаємодій, репрезентація тіла в штучному середовищі та високий рівень достовірності, який може призвести до психологічної залежності, по-новому ставлять проблему тілесності людино-комп'ютерної взаємодії.

Інтерактивність є найважливішою властивістю віртуального оточення. Істотно, що взаємодія у віртуальному середовищі відбувається не на вербальному рівні, а на рівні аудіовізуальних образів і моторних реакцій у відповідь. Інтерактивність і динаміка віртуальної реальності вимагають надзвичайно інтенсивної моторики. Хоча у випадку використання економічного набору (монітор, клавіатура, «мишка») контраст зберігається: судомні рухи пальців, можливо, підстрибування на стільці й інстинктивні ухилення від ударів або куль – у реальному житті – і багатокілометрові забіги в «задзеркаллі». Масові програми кіберреальності – комп'ютерні ігри – ще раз продемонстрували, наскільки значними є адаптаційні можливості мозку, як легко «перепишується» функціональна розмітка тіла. Ігровий кіберпростір сприймається користувачами цілком достовірно (порівняно з реальним життям), незважаючи на те, що поворотам голови там відповідають переміщення миші, рухам рук і ніг – натискання на клавіші.

Але в той момент, коли нерухомий екран, клавіатура та проста миша замінюються VR-шоломом, датчиками положення частин тіла, що біжать доріжками тощо, ситуація знову змінюється. Реальним рухам відповідають рухи у кіберреальності. Така конфігурація устаткування дозволяє говорити про «віртуальний спорт».

Репрезентація тіла користувача у кіберсередовищі відіграє ключову роль у досягненні ефекту занурення. Так, навіть схематичне зображення всередині тривимірної сцени руки, яка повторює всі рухи руки користувача, відіграє роль «перцептивного якоря» (опорного елемента сприйняття) у штучному комп'ютерному світі. Більше того, вступаючи у віртуальний світ, людина отримує унікальну можливість вибору своєї тілесної репрезентації, вона навіть може одночасно володіти декількома віртуальними тілами [див.: 9]. Цю ситуацію «на модельному рівні» програє одна з презентацій у рамках проекту CAVE: перебуваючи у віртуальному середовищі, користувач може «приміряти» різні тіла та обличчя, а потім дивитися у віртуальне дзеркало. Виникає аналогія з «текстовими віртуальними реальностями», де людина може будувати свою вербальну репрезентацію.

Сьогодні існують достовірні факти травматичної взаємодії тіла і віртуальної реальності. «Справжність», достовірність кіберреальності може сприяти появі серйозної психологічної залежності. Надмірне захоплення комп'ютерними іграми може бути причиною серцевих нападів через нестачу сну і нездорового способу життя, а також психосоматичних розладів, пов'язаних з потрясіннями, випробуваними у віртуальному світі. Так, двадцятирічний американець Шон Воллі застрілювався з дрібнокаліберної гвинтівки після безперервної дев'ятиденної гри в EverQuest. Мати Шона подала в суд на розробника – Sony/Verant; серед її вимог – розміщувати на коробках із грою попередження: «Занадто тривале перебування в світі цієї гри небезпечно для вашого здоров'я». Одного разу навіть промайнуло повідомлення, яке, здається, свідчить про здійснення прожектів Сазерленда і про те, що фільм «Матриця» не такий уже й далекий від життя: людина, граючи у кібершоломі, померла від розриву серця, коли її «вбили» у грі. Ці приклади дозволяють говорити про те, що кіберреальність вступає в непрості, часом драматичні стосунки з людським тілом.

При такому підході головними функціями тіла стають передача сигналів від зовнішніх подразників до мозку, а також підтримка життєдіяльності останнього. Головний герой роману Дугласа Коупленда «Раби Майкрософта», програміст, зауважує: «Мені здається, що моє тіло – це автомобіль, в якому я вожу свій мозок, як матуся з передмістя возить дітей на тренування з хокею» [16, р. 4]. Як наслідок – граничний прагматизм стосовно тіла, яке налаштовується і вдосконалюється, за необхідності лагодиться як інструмент, а тому – знову-таки відчувається.

Від ідеї «обманювати» мозок за допомогою природних каналів сприйняття – зору, слуху, дотику – один крок до ідеї безпосереднього впливу. Техніка поступово проникає не тільки в нашу свідомість, але і в наші тіла: у вигляді кардіостимуляторів, імплантованих

фармакологічних процесорів, у складі штучних органів. Ідея злиття людини і «розумних машин» – ровесниця кібернетики. Ця наука прагнула розглядати живі й технічні системи з єдиних позицій, звідси випливає теза про можливість наскільки завгодно тісної взаємодії людини та кібернетичних систем. Норберт Вінер, батько кібернетики, у своїй книзі «God and Golem, Inc.» (1964), говорячи про «нову техніку протезування, засновану на створенні змішаних систем, що складаються з біологічних і механічних частин» [6, с. 86], пропонує не зупинятися на протезуванні органів і функцій організму, а рухатися до розширення можливостей людського тіла за допомогою техніки (наприклад, бачити в темряві, чути в ультразвуковому діапазоні).

Безліч фактів свідчать про те, що кіборги – людино-роботи – недовго залишатимуться фантастикою. Наразі вже існують досвідні (поки досить неефективні) зразки штучного ока, що підключається безпосередньо до зорових центрів мозку. Наприкінці 2001 року помер Роберт Туллз – американець, який прожив майже п'ять місяців з автономним штучним серцем. Розширення можливостей технології та медицини у перспективі може зробити мрію про фізичне безсмертя реальністю. Відповідно до прожектів Н. Вінера, розглядається не тільки перспектива лікування, але і поліпшення людини (наприклад, розширення обсягу пам'яті за допомогою імплантованого чіпа). У даному контексті варто згадати популярну нині інтелектуальну течію трансгуманізму (Ф. Есфендіарі та його послідовники).

У 1964 році вийшла книга Маршалла Маклюена «Осмилюючи засоби комунікації», в якій електронні засоби комунікації розглядаються як продовження нервової системи людини: «Нині <...> ми домоглися того, що в певному глобальному охопленні, скасовуючи за непотрібністю в масштабах нашої планети самі поняття простору і часу, виявила свою всеосяжність наша центральна нервова система» [10, с. 67].

Поряд з такою «органопроєкцією», коли техніка стає продовженням людського тіла, розвивається і зворотний процес: техніка проникає всередину тіла, під шкіру. Сьогодні цілком серйозно обговорюється можливість запису «матриці» – точної копії нейронних зв'язків у корі головного мозку. Цей вектор досить добре читається, наприклад, в масовому переході від звичайних окулярів до контактних лінз і в тому, що слухові апарати, зменшуючись, стають непомітними зовні. Щодо комп'ютерів, то вже сьогодні існують «ретинальні дисплеї», що проєктують зображення за допомогою лазерного променя безпосередньо на сітківку ока.

В Університеті Еморі (Атланта, США) були проведені дослідження, які дозволили паралізованому пацієнтові керувати рухом курсору на екрані комп'ютера за допомогою імплантованого у мозок чіпа. В інших експериментах досліджується можливість керувати комп'ютером за допомогою струмів головного мозку. Саме таку перспективу – підключення до комп'ютера за допомогою головних електродів – малює культовий роман Вільяма Гібсона «Нейромантік».

Кевін Варвік, професор кібернетики Рідінгського університету (Велика Британія), досліджує на собі можливості обміну нервовими імпульсами з комп'ютером за допомогою чіпа-імплантанта. Перші дослідження були проведені в серпні 1998 року. Чіп у руці професора посилав радіосигнали, котрі вловлювалися мережею антен і оброблялися комп'ютером. Наступна мета британця – уможливити двонаправлену комунікацію між комп'ютером і людиною, більше того – між людьми «на глибинному рівні» за допомогою мікропроцесорів. «Якщо окремий мій больовий імпульс буде збережений, а потім відтворений у нервовій системі Ірени (дружина Кевіна Варвіка. – В. К.), і вона що-небудь відчує, то для мене і це вже буде вважатися успіхом. Але якщо нам вдасться передати сигнал з однієї нервової системи в іншу – я вважатиму це великим досягненням» [5].

Тут виникає безліч питань як етико-морального, так і соціально-філософського, антропологічного змісту. Як буде почувати себе людина, органи якої замінені на «розумні протези»? Де розташовується межа, що відділяє людину від кіборга? Чи не стане візит до лікаря в майбутньому схожим на відвідування сервісної станції, з тією лише різницею, що замість автомобіля за гарантією буде ремонтуватися тіло? Чи зможемо ми керувати машинами одним рухом думки й нервовими імпульсами? Поки тут більше запитань, ніж відповідей, проте не можна сказати, що це коло проблем не розробляється зовсім. Кіборги, напівлюди-напівроботи, часто ставали героями фантастичних творів (голлівудські стрічки «Метрополіс», «Робокоп», «Термінатор», «Аватар» та ін.).

У теоретичному дискурсі (Ж. Делез, Ф. Гваттарі) як граничний випадок розглядається ситуація *шизосуб'єкта*, що виникає при розмиванні кордону між внутрішнім і зовнішнім, між «моїм» і «чужим». Цей стан можна розглядати як термінальну точку злиття тіла і техніки: «Я-почуття відділяється від власного тілесного образу, «моє тіло» не тільки перестає бути моїм, воно перестає бути органічною та психофізичною єдністю <...> Втрачається здатність відчувати межі власного тіла, омертвлюється відчуття шкіри, без якого неможливе почуття «Я», не існує межі, яка відділяє та зв'язує внутрішні події життя тіла із зовнішніми» [12, с. 28-29].

Поряд з алармістськими настроями в цьому питанні існує й прогресистський оптимізм. Так, наприклад, австралійський художник-акціоніст Стеларк з натхненням досліджує перспективи злиття людини й машини. На думку Стеларка, людське тіло підійшло до кордонів своїх можливостей, «пережило себе», а тому саме час зайнятися розробкою постеволуційних стратегій розвитку тіла, відкинувши зайву делікатність. Серед проектів Стеларка – пневматичний маніпулятор-протез «третя рука» і додаткове «третє вухо». Проекти MOVATAR і ParaSite інвертують звичайну схему взаємодії людини з кіберреальністю: у даному випадку безтілесна інформація (аватар або зображення з Інтернету) «приводить у дію» людське тіло. На думку Стеларка, його акції знаходяться в руслі традиції: людина завжди була одночасно зомбі (тобто її поведінка керувалася ззовні) та кіборгом (тобто широко застосовувала техніку у своїй діяльності).

Удосконалення людино-машинного інтерфейсу змушує нас по-новому поглянути на тіло і його функції. Жан Бодрійяр розглядає низку моделей тіла, ті «ідеальні типи тіла, <...> які виробляються і закарбовуються у системах, що змінюють одна одну»: труп – у медицині, звір – у релігії, робот – у системі політичної економії, манекен – у системі політичної економії знака [2, с. 215]. Сучасні соціальні практики формують нову модель – *тіло-інтерфейс*: тіло, яке є принципово змінюваним, варіативним, довільним, тіло як набір опцій. У свою чергу, сучасні інформаційні технології формують іншу модель – *тіло-аватар*: подібно до лаканівських мотивів, коли віддзеркалення у люстрі є первинним щодо тілесної самоідентичності, сьогодні «аватарка» – віртуальне тіло у кіберпросторі – починає домінувати у структурі особистої, в тому числі соматичної ідентичності. Відомий напіванекдотичний випадок (що є влучною ілюстрацією на перетині обох зазначених моделей), коли дівчина приходить до пластичного хірурга з проханням зробити її схожою на своє фото, відредаговане у «Фотошопі». Проведені британськими соціологами дослідження свідчать, що внаслідок поширення й популярності соціальних мереж у кіберпросторі люди стали значно ретельніше стежити за своєю зовнішністю. Очевидно, думка кібераудиторії стає важливішою за думку безпосереднього соціального оточення, і, отже, тіло-аватар стає більш значущим, ніж фізичне тіло й навіть сома.

Висновки. Проблема «нової тілесності» в аспекті розвитку комп'ютерних технологій є досить суперечливою. З одного боку, ми спостерігаємо зростаючу нерухомість, просторову закріпаченість людського тіла. З іншого – формується особлива моторика взаємодії з комп'ютером. Це дозволяє деяким дослідникам говорити про виникнення специфічних тілесних практик з далекосяжними наслідками. Ситуація в черговий раз інвертується, коли ми звертаємося до технології віртуальної реальності та її можливостей взаємодії з тілом користувача. Крім того, кіберреальність надає користувачеві унікальні можливості тілесної репрезентації в штучних світах, постаючи середовищем набуття унікального досвіду та сміливих експериментів зі свідомістю й тілом. Нова ситуація породжує нову концепцію тіла – «тіло як інтерфейс», що замінює тіло-дар Божий, перетворюючи Его на Аватар. Ендоколонізація людського тіла технічними пристроями, нові способи та рівні взаємодії між людьми, людьми і машинами можуть привести до шизоїзації суб'єкта, розщеплення «Я», його децентрації, втрати кордону внутрішнє / зовнішнє, моє / чуже, натуральне / штучне. З одного боку, існує небезпека, що «людина поступово втрачить свою вкоріненість у життєвому світі, зв'язок із базовою системою координат, що визначають її досвід» [8, с. 137]. З іншого боку, ми стоїмо перед початком нового захоплюючого акта у розвитку людського тіла, на порозі чергової спроби дослідити його можливості та межі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Судьба России: Опыт по психологии войны и национальности / Н. А. Бердяев. – М.: Сов. писатель, 1990. – 347 с.
2. Бодрияр Ж. Символічний обмін і смерть / Жан Бодрияр ; [пер. з фр. Л. Кононович]. – Львів: Кальварія, 2004. – 376 с.
3. Браславский П. Компьютер – drug человека / П. Браславский // МАКС. – 1998. – № 1 (2). – С. 18-19.
4. Бродский И. Взгляд с карусели / Иосиф Бродский // Курьер ЮНЕСКО. – 1990. – № 8 (Август). – С. 31-36.
5. Варвик К. Я – робот: [электронный ресурс] / Кевин Варвик; [пер. с англ.] // Digital Life. – 2001. – № 2. – Режим доступа: <http://www.osp.ru/dl/2001/02/012.htm>.
6. Винер Н. Творец и робот. Обсуждение некоторых проблем, в которых кибернетика сталкивается с религией / Норберт Винер; [пер. с англ. М. Н. Аронэ и Р. А. Фесенко] – М.: Прогресс, 1966. – 104 с.
7. Голышко-Вольфсон Д. О соблазне, власти и киберпространстве / Д. Голышко-Вольфсон // Художественный журнал. – 1998. – № 19/20. – С. 80-82.
8. Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия / Славой Жижек; [пер. с англ. Н. Цыркун] // Искусство кино. – 2000. – № 1. – С. 119-138.
9. Корабльова В. М. Віртуальна тілесність як зникнення поколінневої ідентичності / В. М. Корабльова // Корабльова В. М. Покоління в полі культури: множинність репрезентацій: [монографія]. – Х.: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2009. – С. 118-127.
10. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека / Маршалл Маклюэн; [пер. с англ. В. Николаева; закл. ст. М. Вавилова]. – М.: Кучково поле, 2007. – 464 с. – (Приложение к серии «Публикации Центра Фундаментальной Социологии»).
11. Орлов А. М. Электронная культура и ее технологический аспект в преддверии XXI века / А. М. Орлов // Техника кино и телевидения. – 1999. – № 6. – С. 4-8.
12. Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию: [материалы лекционных курсов 1992-1994 годов] / Валерий Подорога. – М.: Ad Marginem, 1995. – 339 с.
13. Савчук В. Конверсия искусства / Валерий Савчук. – СПб.: Петрополис, 2001. – 288 с.
14. Тарасенко В. В. Человек Кликающий: фрактальные метаморфозы: [электронный ресурс] / В. В. Тарасенко. – Режим доступа: www.iph.ras.ru/~vtar/met.doc-10.10.2002.
15. Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности / С. С. Хоружий // Вопросы философии. – 1997. – № 6. – С. 53-68.
16. Coupland D. Microserfs / Douglas Coupland. – N.Y.: Harper Perennial, 1996. – 384 p.
17. Greenaway P. Kino gestern und morgen / Peter Greenaway // Lettre International. – 1998. – Nr. 37. – S. 85-89.

УДК130.2:394

Тесленко Ф. О.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

СМИСЛОТВОРЕННЯ У ПОВСЯКДЕННОСТІ: ВІД ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ГОРИЗОНТУ ДО КОНЦЕПЦІЇ ПЕРФОРМАТИВНОГО СЕРЕДОВИЩА

У статті аналізується сутність, функції смислу та смислотворення у модусі повсякденного існування людини. Обґрунтовується, що смисл існує як такий тільки у контексті певної практики, перформативного акту. Це дає змогу відійти від концепції абсолютно раціонального суб'єкту повсякденності та усвідомленого смислотворення, і аналізувати останнє як систему габітуальних практик та стратегій.

Ключові слова: трансцендентальний горизонт, історичність, фактичність, габітус, поле, стратегія.

В статье анализируется сущность, функции смысла и смыслополагания в модусе повседневного существования человека. Обосновывается, что смысл как таковой существует только в контексте определенной практики, перформативного акта. Это дает возможность отойти от концепции полностью рационального субъекта повседневности и сознательного смыслополагания, и анализировать последнее как систему габитуальных практик и стратегий.

Ключевые слова: трансцендентальный горизонт, историчность, фактичность, габитус, поле, стратегия.

In this article essence and functions of sense, sensemaking in everyday modus of human existence are analyzed. Has been proved that the meaning as such exists only in the context of practice, performative act. It makes possible to move away from the concept of a fully rational subject of everyday life and conscious sensemaking, and analyze the latter as a system of habitual practices and strategies.

Key words: transcendental horizon, historicity, facticity, habitus, field, strategy.

Актуальність статті полягає в необхідності найбільш релевантного опису та аналізу зв'язку нерелексивних практик з умовами функціонування смислів у модусі повсякдення, що необхідно для розкриття нових перспектив розуміння сутності смислу як такого та особливостей його продукування суб'єктами повсякденності. Ціллю роботи є аналіз основних принципів існування, функціонування та застосування смислу (та процесу смислотворення в цілому) у модусі повсякденних людських практик.

Грунтовні розвідки та дослідження зв'язку смислу та практик у повсякденні знаходимо в роботах Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Л. Вітгенштейна, П. Бурдьє, К.-О. Апеля, А. Савіна, Є. Борисова, І. Іншева, В. Волкова, О. Хархордина.

Необхідність введення та аналізу історичності Dasein для Гуссерля безпосередньо пов'язані саме з питанням «живого сьогодення», очевидності та зрозумілості допредикативного життя, навіть процесу про-живання та реалізації конкретної людини в очевидній та зрозумілій даності «тут» і «тепер» [7, с. 16-18]. Це і є загальна експлікація питання першофеномену та смислотворення повсякденності. Гуссерль, продовжуючи розробку проблеми феномену, очевидності, значущості, тим не менш не відмовляється від суто картезіанського фундаментального протиставлення чистого **Ego, чистій свідомості** та реальності зовнішнього світу, який дається нам у чуттєвому спогляданні [4, с. 30-33]. Більш того, такий підхід підсилюється радикалізацією феноменологічної установки – свідомість (та формула cogito ergo sum) для Гуссерля залишається єдиним аподиктичним та достовірним у досвіді і виступає основою самого досвіду [10, с. 53]. Феноменальний світ як і раніше має бути взятий у лапки. Питання про його реальність та зв'язок з конкретними одиничними актами досвіду для Гуссерля не виникає. Він переходить до розуміння трансцендентального як безкінечного горизонту самоконструювання свідомості [4, с. 72-74]. Такий відхід і від класичної картезіанської схеми, і від його власної концепції трансцендентальної ейдетики викликаний переосмисленням Гуссерлем самої концепції феномену та феноменальності як такої. Він приходить до важливого висновку, що феномен та чиста самоданість не є окремими, одиничними актами досвіду/усвідомлення. Бо якщо так, то постає під питання сама цілісність свідомості, а через це – сфера трансцендентального *a priori* взагалі [Ibid; 7, с. 19-21]. Розв'язання цієї проблеми Гуссерль бачить в постулюванні трансцендентального *a priori* як безкінечного та нероздільного, холістичного горизонту (Lebenswelt), який є горизонтом самоконструюючої інтенційної свідомості. Гуссерль зазначає, що інтенційність та досвід очевидності якогось предмету (поняття, смислу) ніколи не є одиничним, окремим та завершеним і завжди імпліцитно вимагає безкінечної протяжності та континуальної цілісності нашої свідомості [Ibid.].

Трансцендентальний горизонт одночасно виступає у такому разі і як «телос», і як синтетичне трансцендентальне *a priori*, структуруючи кожен з конкретних конструктивно-споглядальних актів свідомості.

Але смисл діяльності завжди залежить від конкретних актів свідомості та первинного досвіду (тілесності та природи) [5, с. 7-11]. Відкриття Гуссерля в даному випадку актуальне й донині – адже він робить перший крок для переходу від пошуку основи смислу та значення у сфері трансцендентального *a priori* до концепції «перформативного середовища».

Історичність окремого Ego, з одного боку, означає тотальну безкінечність та незавершеність конструктивної діяльності свідомості, а з іншого, вказує на внутрішній імпліцитний зв'язок, тяглисть між усіма актами розуміння, телеологічною функцією смислотворення та трансцендентальним горизонтом життєвого світу. Тобто, «історичність» необхідна Гуссерлю тільки і саме для того, щоб обґрунтувати у рамках нового феноменологічного підходу єдність свідомості на основі принципу синтетичної цілісності [4, с.71-72; 7, с. 17].

Щоб зберегти принцип *cogito ergo sum* як основу усього буття, історії науки та філософії, зважаючи на кореляцію Ego з життєвим світом та об'єктивним виміром історії, Гуссерль постулює, що, по-перше, конкретна свідомість у конкретному інтенційному акті завжди має усвідомлений вольовий доступ до трансцендентального саме тому, що «когнітивні структури» витіснено у трансцендентальну сферу (таку, що опосередкує та структурує кожен досвід розуміння у теперішньому часі), і яка є нічим іншим, аніж результатом свідомої конструктивно-синтетичної діяльності Ego, але у минулому. Через це усі смисли/значення минулого стають «трансцендентальним осадом» і перестають бути безпосередньо усвідомленими. Вони стають саме тим «фоном-середовищем», про який ми говорили. Але такий підхід Гуссерля, незважаючи на важливі відкриття та прояснення, тим не менш не є до кінця релевантним.

Гайдеггер, асимілюючи запропоновані ідеї історичності та інтенційності, тим не менш, постулює необхідність більш ґрунтовного та послідовного аналізу та пошуку дійсного первинного феномену, який «ви-казує» себе до всілякого означення, рефлексії і т. д. Для цього він пропонує звернутися до загального, завжди наявного і реального модусу людського буття – повсякденності, адже саме у модусі повсякденного ми маємо можливість виявити істинний першофеномен, що дається як такий, чистим дорефлексивним способом [8, с. 43-45].

Ранній Гайдеггер, полемізуючи з представленим підходом Гуссерля, як і пізній Вітгенштейн, приходять до парадоксального висновку – у повсякденному модусі існування людина взагалі не розглядає «буття», «існування» через призму наявності/наявності, простої самодостатньої очевидності, субстанціональності, тощо. Переворот, здійснюваний Гайдеггером в розумінні «концепції» світу зрозумілий саме на основі «передпрояснення» його витоків через феноменологічну перспективу: Гайдеггер ґрунтовно доводить, що переживання «простої» наявності, даності, тощо, яке дається у чистому «у-смотрінні» аніскільки не є первинним феноменом, який себе до всякої рефлексії виказує. До всякої рефлексії існує зовсім інше – неподільна цілісність «турботи» та «значущості» [Ibid., с. 74].

Тобто світ як цілісність на початку виступає як дещо значуще, як вже-значуще. Речі, смисли та ін. вперше відкриваються нам саме з «цілості-передузяття-справи».

Так саме і з суб'єктом, з «хто» повсякденності – ми самі собі являємось не як наявне, тотожне самому собі «Я»; ніякого первинного «акту» утвердження себе як себе, як аподиктичної та первинної даності не існує.

Людина від початку завжди інтерсуб'єктивна і розуміє із загальної для певної спільноти ситуації, в яку вона включена, і тільки потім розкриває себе як індивідуальність [9, с. 350-352]. Але така інтерсуб'єктивна включеність не є, з іншого боку, детермінованістю. Це саме контекстуальність, історичність і фактичність – а не ідеальні, «об'єктивні» структури, які якимось чином існують у свідомості кожного – сама свідомість задається певним контекстом. Контекст – це звичайні історичні та фактичні умови, вони не ідеальні структури, вони задають напрямки, схильність до певних дій та інше, але ні в якому разі не детермінують агента повсякденного життя. І це обґрунтовується тим, що сам смисл як такий вперше виявляє себе залежним від конкретного контексту. Це не об'єктивний смисл світу чи окремих предметів, це саме «передузяття», тобто: «тут-буття» якимось себе витлумачило з цілості світу та буття-при-справі [Ibid.].

До схожого висновку приходять і пізній Людвіг Вітгенштейн. Мова – не середовище, а саме контекст, в якому існує людина [1, с. 102-103]. Тому зрозуміти значення або правило ми можемо тільки тоді, коли воно існує в конкретному контексті дії [3, с. 163]. Таким же чином контекстуальність окремого значення виводиться з представленої концепції фактичності та історичності «тут-буття» – конкретний акт висловлювання, значення чогось і т. д. існує тільки як ситуативне встановлення «підходящості» або «непідходящості «підручного» в даній ситуації

на основі перед розуміння цілісності справи. Тобто, предмет отримує своє значення тільки з конкретної ситуації «турботи», коли він зустрічається. Значення в такому разі неподільно пов'язане із застосуванням [1, с. 98].

«Для чого» в лексиконі Гайдеггера як раз і значить, що смисл і значення завжди апелюють до конкретної практики [Ibid.].

І Гайдеггер, і Вітгенштейн наголошують на неможливості щось змінити, вийшовши за межі герменевтичного кола [6, с. 132-133]. Це дійсно так, тому що людина ніколи не живе сама та поза реальним історико-фактичним контекстом практик життя – кожна практика, яка формується на основі об'єктивних матеріальних умов вимагає комунікації і розуміння [9, с. 349-350]. Правила та цілісність справи формуються абсолютно спонтанно і саме ці практики виступають горизонтом для розуміння і значення, тільки тому, що все так склалося. І мова, горизонт існує не як система правил і знаків, а саме як горизонт єдності колективного буття. Чистого семіотичного та мовного релятивізму також не може бути саме через те що, значення постулюється не свідомо, а, знов таки, апелює до конкретної форми життя.

Мова в жодному разі не йде про те, що присутність, «тут-буття» поглинуте монологічною саморефлексією, встановленням тотожності Я із самим собою. Ні, саме значущість та турбота в даному разі тотожна розумінню свого буття із цілого «світу». Тобто – присутність прирівняла значущість справи із своїм власним буттям. Його буття та тримання себе у цілості свого буття значить саме те, що воно вже до самої своєї рефлексії якось зрозуміло себе у своєму бутті. Більш того, це можливо тому, що присутність фактична і *завершена, обмежена*. Саме реальна фактичність, як за-кинутість у фактичне тепер, де так і так йдуть справи, від яких залежить конкретне буття тільки і виступають єдиним фоном для того, щоб присутність розуміла буття і була включена в структуру буття-при, значущість універсуму. Тому, фактичність та падіння для Гайдеггера ніколи не недолік, невірний вчинок – фактичність передує всьому, розумінню як такому перш за все [10, с. 123-127].

Ми можемо тепер ґрунтовно стверджувати – фактичність, обмеженість життєвих умов, ситуативність задають можливість значення як такого, вони тотожні. Значущість можлива тільки тоді, коли мова йде про буття в цілому, *буття зрозуміле тільки з фактичності*.

Але відкритість буття розкриває інший бік – «тут-буття» не може бути просто автоматом, воно якось діє, через те, що реально стурбоване... Так ми переходимо від концепції трансцендентального горизонту до концепції «ландшафту» та середовища.

І тут, звісно, виникає питання про те, хто ж тоді виступає в ролі саме того суб'єкта, який задає цю значущість, який її реалізує. Його просто не існує. Головна помилка класичної метафізичної філософії та гуманітарних наук взагалі виявляє себе в тому, що вони ідеалізують «смисл» як такий і через це бачать можливість існування смислу тільки-но на основі єдиного і загального свідомого суб'єкту. Але фундаментальна критика засад метафізики, проведена Гайдеггером та Вітгенштейном, та, перш за все, самого розуміння «смислу» дають змогу зняти цю уявну проблему. Саме через реальні, багатогранні, складні історико-фактичні умови існування людини, взаємовключеність та перетин багатьох різноманітних сфер та модусів нашого життя, смисл ніколи не існує як даний або постульований Трансцендентальним Суб'єктом. В реальності – смисл має багато джерел, він завжди об'єкт боротьби за нього самого, він є результуючою багатьох різноспрямованих сил. Тобто, смисл ніколи не є, він не наявний (!), він виступає самою діяльністю, перформативом. Причому, майже ніколи не явним. Саме тому, що людину включено до певного контексту, але кожен з нас все одно має свої особливості мислення, цінності тощо – ми всі завжди по-своєму інтерпретуємо передумовлений стан речей навколо нас, символи та ін. І тому ми завжди включені у дію реінтерпретації [10, с. 171-172].

Але не у такий спосіб, як вважає «класична постмодерна» думка – тобто повне розрізнення, постмодерністська іронія та інфляція символів та симулякрів, які відірвані від реальності, не мають референту та існують безкінечно. Ні, у повсякденності така реінтерпретація завжди значуща, конкретна. Кожен акт нашого спілкування в такому разі виступає перформативом – тільки своєю дією (фізичною, словом тощо) у конкретній ситуації ми вже створюємо символічний прецедент, демонструючи саме своє конкретне розуміння ситуації [3, с. 229].

Тобто концепт поля та медіального середовища виявляється зараз найбільш релевантним. Тому історико-фактичний контекст ні в якому разі не потрібно розуміти як просто природний або матеріальний. Перш за все – це сукупність усіх інтерсуб'єктивних засобів вираження, символічних інструментів, які створено певним суспільством [1, с. 100-101].

Вони створюють саме поле вираження, але ніколи не несуть конкретного смислу як значущості – смисл створюються конкретним актом їхнього використання у конкретній ситуації конкретною людиною. Саме тому, що вони (одні й ті ж самі) по-різному можуть використовуватися, смисл як такий являє собою динамічну структуру, «символічну» (перш за все, нерелексовану) боротьбу за «істинність» та правильність [11, с. 8-9].

Гайдеггер зазначає, що першочергово та найчастіше «тут-буття» у своїй «турботі» не звернене до самого себе. Тобто найчастіше «тут-буття» занурене у модус «публічності», воно завжди живе, поводить себе «як усі інші». Але за цим досить звичайним та вульгарним твердженням стоїть одна з важливих структур повсякденності, яку експлікує Бурдье. По-перше, він позбавляє термін «публічність» повністю від негативного, «моралізаторського» контексту; по-друге, він робить це спираючись на вищезазначений підхід «перформативності значення» та дуже значний емпіричний матеріал його власних етно-, соціо-, та соціо-лінгвістичних досліджень і розвідок. Габітус у нього завжди виступає як «розташований» та «схильний». Тобто просторово-темпоральна «розташованість» габітусу вже сама по собі робить його схильним (!) – саме робить схильним, а не повністю детермінує – до певних перформативних стратегій [2, с. 114-117].

Через це Бурдье відмовляється від двох крайностей – розуміння дії та значення габітусу (агенту) як діючого повністю свідомо, або, навпаки, несвідомо. Агент діє «значуще», незважаючи на тип дії. Він завжди вважає, що діє правильно. Причому первинно габітус ніколи не схильний до проблематизації свої власних дій та рефлексії – він завжди відповідає на конкретні умови, вимоги, обставини, випадки нерелексивно (зі зрозумілих обставин). Він відповідає на них, виходячи зі своєї історично-просторової схильності, саме тому, що вони і задають розуміння того, що стається у світі [2, с. 109-111]. Тому це не свідомий і не несвідомий, а саме історичний акт дії. Дійсно – однаковість інтерпретацій світу, ситуацій, стратегій дій залежить тільки від того, що певна спільнота включена до одних і тих самих історичних контекстів. І тому габітус (він може бути як одиничним, так і колективним) первинно завжди поводить себе як усі. Таке визначення тотожне поняттю «пасивної історичності» Гайдеггера.

Бурдье пов'язує смисл саме з концепцією поля та стратегії габітусу.

Поле найбільш повно на його (і нашу думку) відображає специфіку повсякденного смислотворення. По-перше, поле ніколи не є єдиним, «полів» в залежності від певного контексту багато і значущість певної стратегії та дії залежить від того поля, в якому вона здійснюється. По-друге, кожне поле існує саме як поле «боротьби» тільки за те, щоб переформулювати символічну структуру цього поля. І це слідує з того, що Бурдье також конкретизує та розгортає принцип «буття-при-справі» Гайдеггера: кожна людина як габітус однаково з усіма іншими включена до цілості спільної справи, але саме у цій справі кожен займає різні положення, хоча значущість залишається, по суті, однаковою для всіх. Через це Бурдье повністю позбавляється у своїй концепції примари «загальної історії» та переходить до концепції гетерогенного поля. Зрозуміло чому: поле як історичний контекст задає певну значущість певному виду суспільної діяльності. Сама ж діяльність конкретних суб'єктів вже обов'язково переформулює усе це поле цілком, створюючи інший контекст та нові стратегії. Причому це може відбуватися як свідомо, так і несвідомо. Але поле надає можливість існувати і свідомій діяльності у ньому. Причому треба відмітити, що включеність до певного поля також не є раз і назавжди детермінованою, або навпаки вільною. Агент переформатує поле чи переміщується з одного до іншого не виключно з власного бажання, а саме через успішність/неуспішність реалізованої ним стратегії. Тобто знання та смисл виступають дериватом символічного капіталу [2, с. 120-122].

Таким чином, смислотворення повсякденності Бурдье пов'язує саме з концептом «стратегії». Як ми сказали, вони можуть бути свідомими та несвідомими. Несвідомі відповідають тому, що ми визначили як «пасивну» історичність. «Свідома» відповідає стратегічній поведінці. Бурдье наголошує, що агент ніколи не може позбутися своєї

історичності та фактичності. Стратегія – це єдність дії та смислу, певний спосіб життя. Агент випробує певні дії, різні підходи тощо, і в разі успішності та визнання цих типів дій та поведінки іншими (тобто зі зміною власного положення у полі) вони переформатовують символічне поле та стають смислом. Смысл не встановлюється заздалегідь, він є наслідком певної життєвої стратегії [2, с. 109], яка слідує саме із включеності у «гру», тобто передбачення її «майбутнього». Що знову ж підтверджує слова Гайдеггера про те, що розуміння «тут-буття» тотожно його конкретному існуванню у світі та його часовій екстатичній трансценденції, «за-киді». Так смысл перестає розумітися як дещо споглядальне і являє себе дериватом конкретного буття людини у взаємозв'язку з практикою.

Отже, можна зробити певні висновки. По-перше, первинна очевидність ніколи не постає як очевидність первинного наявного та одиничного, але як цілісний та комплексний феномен «значущості» та «турботи». Смыслотворення не є особливим суто когнітивним процесом смыслоутворення, воно нерозривно поєднане з конкретними практиками агентів, єдність яких являє собою «стратегії поведінки», які існують тільки на основі включеності та «боротьби» за символічні ресурси, тобто за постійне переформатування самого поля. Через це смыслоутворення – як перформативне і пов'язане з практикою – є спонтанним та незавершеним, і завжди носить контекстуальний характер. Повсякденність «не знає» єдиної раціональності, а мова повсякденності завжди метафорична та полісемічна.

ЛІТЕРАТУРА

1. Борисов Е. Практический поворот в постметафизической философии / Е. Борисов, И. Инишев, В. Фурс. – Вильнюс: ЕГУ, 2008. – 212 с. – («Элементы практической философии»).
2. Бурдьё П. Практический смысл / Пьер Бурдьё; [пер. с фр. А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко]. – СПб: Алетейя, 2001. – 562 с. – («Gallicinium»).
3. Витгенштейн Л. Философские исследования / Людвиг Витгенштейн; [пер. с нем. М. С. Козлова, Ю. А. Асеев] // Витгенштейн Л. Философские работы в 2-х т. Т. 1. – М.: Гнозис, 1994. – С. 75-321. – («Феноменология. Герменевтика. Философия языка»).
4. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Эдмунд Гуссерль; [пер. с нем. В. И. Молчанова]. – М.: Академический проект, 2010. – 229 с. – («Философские технологии»).
5. Гуссерль Э. Досвід і судження. Дослідження генеалогії логіки / Эдмунд Гуссерль; [пер. з нім. В. Кебуладзе]. – Київ: ППС-2002, 2009. – 356 с.
6. Рорти Р. Витгенштейн, Хайдеггер и гипостазирование языка / Ричард Рорти; [пер. с англ. И. В. Борисовой] // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М., 1991. – С. 121-133.
7. Савин Э. Жизненный мир и измерение его историчности в трансцендентальной феноменологии: [электрон. ресурс] / Э. Савин. – Режим доступа: <http://www.ebiblioteka.lt>.
8. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 461 с.
9. Хайдеггер М. Онтология (герменевтика фактичности). Ч. 2 (феноменологический путь герменевтики фактичности) / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. И. Инишева] // Докса. – 2009. – Вып. 14. – С. 342-359.
10. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля / Ф.-В. фон Херрманн; [пер. с нем.]. – Мн.: ПроPILEI, 2000. – 192 с. – («Схолия»).
11. Mouffe С. Deconstruction, Pragmatism and the Politics of Democracy / Chantal Mouffe // Deconstruction and Pragmatism / [edited by Chantal Mouffe]. – London; New York: Routledge, 1996. – V. IX. – pp. 1-13.

УДК 124.5 + 130.2 + 141.319.8

Сухина И. Г.

Таврический национальный университет имени В. И. Вернадского

ЦЕННОСТЬ И КУЛЬТУРА В ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ РАКУРСЕ (ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ АКСИОЛОГИИ КУЛЬТУРЫ)

В статье предложена феноменологическая трактовка и разработка категории ценности как главного атрибута человеческого бытия, и на этом философском основании представлена аксиологическая интерпретация культуры как «жизненного мира» человека и его творческой деятельности. В соответствии с этим представлены авторские дефиниции категорий: «ценность», «культура», «творчество», а также классификация основных видов ценностей или ценностных ориентиров человека.

Ключевые слова: человек, человеческое бытие, сознание, смысл, значение, ценность, деятельность, творчество, культура, культуросозидание.

У статті запропонована феноменологічне трактування й розробка категорії цінності як головного атрибута людського буття, і на цій філософській підставі представлена аксіологічна інтерпретація культури як «життєвого світу» людини і сфери її творчої діяльності. Відповідно до цього представлені авторські дефініції категорій: «цінність», «культура», «творчість», а також класифікація основних видів цінностей або ціннісних орієнтирів людини.

Ключові слова: людина, людське буття, свідомість, смисл, значення, цінність, діяльність, творчість, культура, культуро-творення.

In article the phenomenological treatment and working out of a category of value as main attribute of human being is offered, and on this philosophical basis axiological interpretation culture as «vital world» of man and his creative activity is presented. According to it author's definitions of categories are presented: «value», «culture», «creativity», and also classification of principal views of values or valuable reference points of the person.

Keywords: man, human being, consciousness, sense, meaning, value, activity, creativity, culture, culture-creation.

Человеческое бытие как таковое всегда связано с ценностями, удостоверяющими атрибутивное для человека как субъекта сознания и сознательно-мотивированного субъекта своей жизнедеятельности смыслополагающее отношение действительности, которое в совокупности своих конструктивных творческих воплощений образует культуру. Как мир человечески-значимых ценностей или антропогенная сфера сознательной творческой деятельности, связанная с их объективацией, культура есть подлинный хронотоп, «место-развитие» человека и его бытия в мире.

Ценностная или аксиологическая (от греч. *axia* – ценность) интерпретация и верификация культуры, особенно – с позиции акцентирующего сознательно-творческое измерение человеческого бытия феноменологического подхода, очень *актуальна* не только для философского постижения культуры с позиции ее антропологических начал и оснований, но и для рефлексии относительно самой сущности человека (человеческого), и аутентичного жизненного или смысложизненного предназначения его бытия.

Цель статьи: феноменологическая разработка и концептуализация категории ценности как главного атрибута человеческого бытия, и на этом философском основании – аксиологическая или ценностная интерпретация культуры и творческой, культуросозидающей деятельности человека.

Концептуальной разработкой аксиологической темы ценности занимались видные западноевропейские философы: Г. Лотце (фундатор аксиологии как направления в современной философии), Г. Риккерт и В. Виндельбанд, (основатели Баденской школы неокантианства), М. Шелер (основоположник современной философской антропологии), Г. Мюнстерберг, Н. Гартман и др. Если говорить именно о феноменологическом направлении разработки темы

ценностей, то здесь большое значение имеют труды Э. Гуссерля (фундатора феноменологии как направления в современной философии) и особенно – М. Шелера, адаптировавшего к аксиологии феноменологические штудии. Большой вклад в развитие учения о ценностях внесла русская религиозная философия второй половины XIX – первой половины XX веков (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, П. Флоренский, С. Булгаков, Н. Лосский и др.). Среди современных украинских философов, исследующих тему ценностей, надо отметить: С. Крымского, М. Поповича, Ф. Лазарева. Среди современных российских мыслителей, внесших свой вклад в философскую теорию ценности, следует выделить: М. Кагана, В. Ильина, Д. Леонтьева, Л. Столовича, Г. Выжлецова. Вместе с тем необходима дальнейшая разработка аксиологии, и особенно – в ее феноменологической версии, с ее применением как ведущего философского подхода к тем областям познания, которые имеют социально-гуманитарное содержание. Это, прежде всего, касается философско-антропологической и культурфилософской (или культурологической) проблематики, для которой тема ценностей всегда будет обнаруживать свою неизбывную актуальность.

Истинный мир человеческого жизнедействия, раскрывающий, развертывающий и удостоверяющий круг того, что является «человеческим в человеке» (в многообразии природы человека) отличается двумя коррелятивными особенностями: над-инстинктивной, сознательно-мотивированной детерминацией и смысловой содержательностью. Истинный мир «человеческого» есть перманентно актуализируемый и удостоверяемый сознанием мир мотивированной смыслообразной деятельности. Как пишет российский философ В. Ильин «человек всегда и везде, кем бы он ни был, действует согласно намерениям, целеустремлениям, целевоплощениям, а не инстинктивно. Способом конституирования человеческой деятельности выступает умышленность, мотивность. Человеческая деятельность не есть фатическая активность; она значима, ибо обоснована побудительными стимулами, поводами, потребностями, интересами» [5, с. 20].

Присущая сознательно-мотивированным актам деятельности человека значимость продуцирует смысловую содержательность его бытия. Смыслом проникнуто все, что связано с человеческим бытием, с его социокультурной средой: язык, мифы, религиозные верования, традиции, знаки и символы, знания, воспитание и образование, жилища, материально-технические средства производства, произведения искусства и т.д. Как субъект сознания человек всегда погружен в мир или сферу смыслов, и все сознательно-мотивированные (значимые) акты его деятельности связаны со смыслом, обладают семантическим (от греч. *semantikos* – означающий) измерением.

Смыслообразующая активность присущая человеческому сознанию как таковому (или трансцендентальному сознанию) характеризует эксклюзивную специфику человеческого бытия. Согласно словам австрийского философа и психолога В. Франкла «человек как таковой добивается того, чтобы найти в своей жизни смысл и осуществить его» [13, с. 27]. Это имманентное сознанию человека «стремление к смыслу» (В. Франкл) в своем предельном выражении выступает в виде смысложизненной потребности, которая проявляется на всех уровнях человеческих потребностей, проникает всю их иерархию, и соответствующим (смыслообразным) образом их формообразует. Именно это «стремление к смыслу» характеризует суть «человеческого», выступая мотивно-целеполагающей детерминацией человеческой жизнедеятельности.

Фиксированная сознанием предметная определенность смыслов, или значения, которыми человек непосредственно руководствуется в своей жизнедеятельности, предстают как ценности. Как смысловые акцентуации ценности выражают предметную активность человеческого сознания, его интенциональность (от лат. *intention* – стремление), и тем самым выступают смысловыми или даже смыслообразующими детерминантами человеческой деятельности и жизни. Согласно словам Г. Риккерта «для человека только действительное всегда остается непонятным. Понимать можно только «смысл» или «значение» вещей, а смысл и значение чего бы то ни было имеются только по отношению к ценности. Во всех отношениях свободное от ценностей бытие вместе с тем лишено смысла и значения <...> Истина по сути своей есть ценность» [11, с. 229]. Ценности являют собой такую смысловую определенность сознания, которая задавая предметную активность его актов, воплощается в них. Ценности в целокупном своем выражении предстают как картина мира и презентируют человеку

действительность сообразным с его потребностями образом, и особенно – с потребностью смысложизненной определенности, генерализирующей мотивацию его деятельности; ведь смыслонаполненность жизни есть главный стимул деятельности человека.

Ценности акцентируют человечески-значимый смысл, придают смыслу антропоморфную значимость и верификацию, если под антропоморфизмом понимать проекцию содержательных интенций человеческого сознания на действительность, придание ей человеческой значимости, ее очеловечивание. По словам американского ученого-антрополога Р. Крейпо «антропоморфизм использует человеческие качества для объяснения сущего, интерпретируя или действуя по отношению к нему, как будто это сфера человеческого» [15, с. 323]. И ценности есть те антропоморфные значения, которые образуют содержание человеческого сознания, содержание и сущность его феноменов; содержание человеческого сознания образуют антропоморфные значения реальных, воображаемых или иллюзорных предметов, т. е. ценности. Можно сказать, что сознание человека антропоморфно, и в априорно присущей ему смыслополагающей активности находит свое место идентификация сущего в соответствии с ментальным (от англ. mental – умственный, духовный) миром человеческой субъективности, квинтэссенцией которого выступает сознание.

Человеческое сознание не есть лишь отображение действительности, оно само есть бытие, причем особого – смыслополагающего рода, которое обладает неисчерпаемым творческим потенциалом. Его смыслополагающая, интенциональная активность всегда связана с ценностями, их актуализацией и продуцированием. Актуализация ценностей трансформирует восприятия действительности в апперцепции (от лат. ad – к, и perceptio – восприятие), т. е. сознательные восприятия и представления человека, лежащие в основе всех видов/форм его мотивированно-целесообразного поведения и деятельности; человеческие представления о действительности есть не что иное как ценностные представления-апперцепции: о священном и профаном, о добре и зле, о должном и не должном, о дозволенном и недозволенном, о красивом и безобразном, о полезном и вредоносном, о счастье и несчастье и т. д. И поскольку для человека нет действительности, не связанной, так или иначе, с его потребностями и интересами, постольку она как мир объектов или предметный «мир вещей» предстает перед человеком как мир ценностей.

Поэтому, в первом приближении, ценности – это любые объекты (вещи, процессы, действия), которые имеют значение в связи с их объективными свойствами, применительно к их потенциальной, а в практическом плане – и реальной способности соответствовать потребностям и интересам человека. Например, к объектным ценностям можно отнести: природу и ее явления, продукты специализированного материального и духовного производства. Таково исходное, «объектное» или экстерналистское определение ценности.

Вместе с тем ценность есть, прежде всего, антропоморфный смысл или значение, которое будучи выражением интенциональной смыслополагающей активности человеческого сознания, экстраполируется на доступный ему мир объектов; сознание всегда воспринимает действительность в смысловом горизонте, который задается и содержательно определяется ценностями. И поэтому объект есть только носитель ценности, но благодаря ценностным представлениям человека ценность экстраполируется на объект в целом, становится его значением, репрезентацией его сущности, условием его бытия «для человека». Российский философ и культуролог М. Каган подчеркивает: «философское понимание ценности, в отличие от общежитейского трактует ее не как некий предмет, а как значение предмета для человека как субъекта. Система таких значений и становится необходимой ему культурной силой, диалектически взаимосвязанной и взаимодействующей с его потребностями в творимых им предметах и служащих этому знаниях» [6, с. 145].

В сущности, ценность есть актуализированный сознанием, значимый для человека как его субъекта смысл, т. е. смысл, обладающий определенным антропоморфным значением. Причем ценность – это не просто вид смысла подобно идеям как ментальным продуктам человеческого мышления, это и есть действительность смысла, становящегося достоянием сознания именно в качестве ценности; ценность определяет собой все интенциональные акты сознания, все его функции, весь его смысловой горизонт, в котором удостоверяется вся доступная человеку действительность; именно ценности определяют собой все то, что имеет значение для человека, все, что он ищет и открывает в мире и в самом себе, все то, к чему он

стремится, все его цели. Вся формация человеческой деятельности интегрирована ценностью. В своем предельном выражении ценности имеют смысложизненное содержание и значимость, и верифицируются в виде ответа на основной для каждого сознательного индивидуума вопрос: «для чего живет и действует человек?». Такое понимание ценности, характеризующее ее с позиции интенциональной смыслополагающей активности человеческого сознания как такового (трансцендентального сознания или трансцендентальной субъективности) можно номинировать феноменологическим или интерналистским, а также, учитывая ценностную мотивацию человеческой деятельности «субъектным».

Рассмотрение «субъектного» и «объектного» определений ценности призвано не только раскрыть ее сущность, но и подчеркнуть то, что ценность имеет субъектно-объектный характер, определяя взаимосвязь человеческой субъективности/сознания и объективной действительности, т.е. ценность есть отношение, в интенциональном фокусе которого разворачивается потенциал сознания и деятельности человека. Причем ценность есть такое субъектно-объектное отношение, которое определяется выражающим ментальный мир человеческой субъективности смыслополаганием, его воплощением. Как отмечает М. Каган «ценность предстает перед нами как отношение, причем специфическое, поскольку она связывает объект не с другим объектом, а с субъектом, т.е. носителем культурных и социальных качеств» [7, с. 67].

Как субъект сознания человек всегда живет и действует в определенной системе ценностей. При том, что в обыденной установке сознания ценности разделяют на духовные и материальные, все ценности, будучи актуальными (антропоморфными) смыслами, имеют ментальную или духовную сущность. Согласно феноменологическому анализу и установке сознания, «духовными» или «материальными» называют в действительности не сами ценности, а предметные «блага», являющиеся их носителями; понятия же «духовные» или «материальные» ценности обретают свое адекватное значение в связи с теми потребностями человека, которым они непосредственно соответствуют.

С позиции феноменологии, изучающей трансцендентальное сознание (или сознание с позиции его всеобщих, универсальных, общечеловеческих характеристик и правил функционирования) ценности есть иницируемые интенциональной активностью сознания актуальные смыслы или значения, которые определяют собой мировоззренческие представления и ориентиры человека, выступают руководящими началами, принципами его мышления и мотивационными детерминантами его целесообразной жизнедеятельности.

Тем самым феноменологическая интерпретация ценности указывает на то, что ценность есть основоположная категория человеческого бытия, его главный атрибут, удостоверяющий сущность и подлинную действительность человеческого начала. Ценность есть универсальный (родовой) способ человеческого отношения к действительности, очерчивающий круг того, что является «человеческим в человеке». Человек таков, каковы его ценности. По сути, ценностное отношение к действительности является способом жизнедеятельности человека, способом человеческого бытия как такового.

В самом бытийственном для человека его ценностном отношении к действительности уместно выделить: ценности-цели и ценности-средства. Ценностями-целями являются такие – высшие ценности, которые в силу своей предельной смысложизненной/мировоззренческой значимости имеют значение «сами по себе» и следование им элиминирует вопрос о каких-либо иных смысложизненных основах и целях. Человек воспринимает значение таких ценностей как безусловное и самоочевидно – должное. Они способны давать исчерпывающий ответ на вопрос: «для» или «во имя чего?», который может быть адресован как конкретным примерам поведения и деятельности человека, так и всей человеческой жизни. Примерами таких высших ценностей-целей являются: Бог или священное, истина, добро, красота, любовь, долг, справедливость, свобода, честь, ценность личности и др. На примере высших ценностей хорошо обозначается семантическая структура ценности, в которой можно выделить предельный, общезначимый смысл и личностно-воспринимаемое значение, связанное с представлением о нем.

В сравнении с обычными/обыденными ценностями-средствами, высшие ценности-цели имеют скорее ориентационный, чем регулятивный характер. Ценности-цели как предельные, наиболее значимые или общезначимые ценности демонстрируют высшую степень

долженствования, предстают как идеалы и являются общечеловеческими или общегуманистическими. В следовании им человеческая личность способна видеть смысл, назначение и оправдание своей жизни. Именно высшие ценности выступают средоточием человеческой духовности, а также и обобщением ведущих социокультурных ориентаций, определяющих все основные сферы человеческого бытия.

Соответственно, ценности-средства выражают собой ситуативные цели, служат способами достижения других – более значимых целей. Эти ценности можно назвать инструментальными или утилитарными (от лат. *utilitas* – польза, выгода). Они соподчинены высшим ценностям, но имеют и свое собственное значение. Например, модная одежда, занимающая видное место в жизни молодого поколения нашего времени: для кого-то она может быть самоцелью, но для большинства – это скорее способ акцентирования своей индивидуальности, что может служить целям самоутверждения, карьеры. Следует отметить, что техника и технология как инструментальные средства человеческой деятельности, обеспечивающие ее утилитарную эффективность не должны быть ее самоцелью, полагаться в виде ценностей-целей, а должны управляться гуманитарными ценностными приоритетами, подчиняться им.

Ценности-цели и ценности-средства можно представить и как ценности сверх-утилитарные и утилитарные. При этом ценности сверх-утилитарные выражают мировоззренческий ориентир на свободное творческое развитие сущностных сил человеческой природы, а ценности утилитарные – на необходимость производства средств обеспечения человеческой жизни, на необходимость адаптации человеческого бытия к изменяющимся условиям природной и социокультурной среды, на его организацию и регуляцию в соответствии с этим; грань между этими видами ценностей определяется соотношением модусов свободы и необходимости в человеческом бытии.

При более детальной классификации к ценностям-целям и ценностям-средствам можно добавить и производные ценности, имеющие значение как признаки других, более значимых ценностей, следствием которых они выступают (награды и почести, знаки отличия, подарки и т.д.). Тем самым можно представить следующую классификацию основных видов ценностей:

- *Высшие ценности-цели*, выступающие смысложизненными ориентирами, способствующими развитию и утверждению личностного начала человека;
- *Ценности-средства*, соподчиненные высшим ценностям и предстающие средствами/условиями их осуществления, утверждения и сохранения;
- *Производные ценности*, символически выражающие другие ценности и выступающие их следствиями; учитывая, что типы социокультурных систем имеют свои традиции, нормативно-обуславливающие мировоззренческие ориентиры индивидов, их социализацию, их поведение и деятельность, к производным ценностям можно отнести еще и *специфические ценности*.

Эти виды ценностей обладают соответствующим им семантическим диапазоном влияния и выступают в качестве основоположных ценностных представлений и ориентиров человека, включающих в себя все многообразие проявлений его выраженного ценностного отношения к действительности.

В жизни каждого индивида, социальной группы, общности и общества в целом вырабатывается и действует более или менее упорядоченная система ценностных ориентиров (с помощью которых человек ориентируется как в мире сущего, так и в мире ценностей). В порядке этой системы на вершине ее иерархии находятся высшие ценности-цели, а на более низких уровнях – инструментальные ценности-средства и ценности производные. Иерархия ценностей есть определяющий критерий смысловой ориентации человека как в окружающем мире, так и в ментальном мире своей субъективности. Она всегда присутствует в ценностном отношении человека к действительности, которое включает три компонента: субъект (инициатор ценности), объект (носитель ценности) и отношение между ними («опредмечивание» и «распредмечивание» ценности). Тем самым ценность способна выступать как диалектическое единство субъективной и объективной сторон сущего.

При этом конституирующая человеческое бытие и феномен человека системная, творчески-деятельная онтологизация ценностей, происходящая на протяжении всей

человеческой истории, представляет собой мир культуры, если понимать под культурой определяемый ценностями универсальный способ творчески-преобразующего отношения человека к действительности. Культура есть то ценностное преобразование действительности, в хронотопе которого развертываются оптимальные манифестации человеческого бытия.

С позиции аксиологии культура предстает как антропогенный мир/сфера предметно-воплощенных или воплощаемых ценностей, если понимать ее процессуально, т.е. совокупностью развертывающихся в пространстве и времени преобразующих наличную действительность культуросозидающих процессов, в которых происходит опредмечивание, а с учетом того, что посредством культуры человек творит и позиционирует свое собственное бытие – онтологизация ценностей; под онтологизацией следует понимать ценностное преобразование доступной влиянию человека действительности в социокультурный мир его бытия, а в феноменологическом плане – перевод в объективированное состояние интенционального потенциала сознания, его ментального содержания. Согласно утверждению В. В. Ильина «единственно человеческий истинный мир есть мир ценностный, кристаллизуемый на стыке сущего и должного, наличного и потребного» [4, с. 4]. Этим истинным миром человека является культура (как хронотоп онтологизации ценностей).

Культура является тем доминионом человеческого бытия, в котором происходит первоначальная – творческая реализация ценностей, придание им объективированного состояния. Культуру всегда можно представить сферой актуальных, общезначимых – индивидуально- и коллективно- разделяемых ценностей, определяющей мировоззренческий горизонт и смысложизненное содержание человеческого бытия в его творчески-деятельном выражении, приводящем к созиданию, воспроизводству и развитию человеческого мира культурных явлений или артефактов как предметно воплощенных ценностей или «культурных благ» (Г. Риккерт). Согласно словам украинского философа М. Поповича «культура являет собой сферу жизнедеятельности человека, в которой она причастна к ценностям – потребляет и творит их» [10, с. 158].

В понятии «культура» следует выделить такие важнейшие его аспекты:

- 1) культура – это сфера творческой активности человека;
- 2) культура – это создаваемый человеком предметный мир артефактов;
- 3) культура – это интересующая сфера человеческих отношений;
- 4) культура – это человеческая духовность, ее культивирование.

Все эти аспекты антропологического феномена культуры являются следствием ценностного отношения человека к действительности, поскольку:

1) мотивирующие человеческую деятельность ценности (ценностные представления) содержат деонтологический (от греч. deontos – должное) компонент долженствования, некоторое идеационное «как должно быть», и, выступая идеальными моделями человеческой деятельности, модифицируют ее таким образом, что она приобретает творчески-преобразующий характер;

2) артефакты культуры (от лат. arte – искусственный и factus – созданный) есть не что иное как предметно воплощенные или опредмеченные ценности;

3) коммуникативные интересующие или межличностные человеческие отношения реализуются на основе совместно интерпретируемых ценностей (социетальная сфера человеческого бытия базируется на утверждаемых культурой общезначимых, совместно-разделяемых людьми ценностях);

4) духовность есть такая ценностная ориентация, в которой доминируют развивающие личность высшие ценности-цели, имеющие сверх-утилитарный характер, обладающие предельной смысложизненной значимостью и трансфинитной семантической содержательностью: ценности религиозные (священное), этические (добро), эстетические (прекрасное), философские (истина) и др. ценности, осуществляющие персонификацию человеческого бытия (от лат. persona – личность), включая ценность творчества; именно в духе человек поднимается до уяснения значимости высших ценностей-целей.

Учитывая, что культура есть сознательно-творческая жизнедеятельность человека, следует привести дефиницию понятия «творчества»: *творчество – это высшая форма жизненной практики, способность человека к реализации своих сущностных сил посредством актуализации ментального потенциала своего сознания на основе ценностей/ценностных*

представлений и созидания (и организации) предметной социокультурной среды своего бытия в мире.

Причем подлинное – культурное творчество сопровождается не только лишь преобразованием наличной действительности в социокультурный мир человеческого бытия, а развитием и совершенствованием самого человека (как субъекта культуры), сущностных сил его природы, его качеств, его личностного начала, в чем и заключается человекотворческая роль культуры. В культуре человек выступает существом универсальным, открытым всему миру, выявляя и реализуя в ней потенциал своих творческих возможностей.

С позиции аксиологического понимания культура представляет собой ценностную сферу или мир сознательно-творческой деятельности человека, направленной на универсальное освоение им действительности и создающей возможности развития и совершенствования личностного начала человека. Культура как мир общезначимых ценностей не ограничивается отдельными областями жизнедеятельности индивидов и общества, а охватывает собой, пронизывает и обуславливает все стороны собственно человеческого бытия, придавая им определенную ценностно-мировоззренческую направленность. Культура как мир/сфера актуальных ценностей или «аксиосфера» (М. Каган) не является внешней по отношению к человеку, ее назначение в том, чтобы человек жил жизнью культуры, воспринимал ее достояние как важнейшую или даже определяющую составляющую своей собственной субъективности.

Как антропологический феномен культура предстает, раскрывается в двух коррелятивных модальностях: материальной и ментальной. В своей объективированной, материализованной данности культура представляет собой антропогенную среду артефактов, образующими в своей совокупности предметное социокультурное пространство человеческого бытия в мире.

Вместе с тем кардинальная – сущностная характеристика культуры в том, что она принципиально избыточна не только по отношению к наличной действительности, выступая творчески трансцендирующим ее началом, но также и по отношению к своему наличному объективированному достоянию, опредмеченному в артефактах, обладая таким ментально-семантическим потенциалом, который не может быть исчерпан в материально-предметных формах. Культура, прежде всего, есть ментальный мир/сфера общезначимых ценностей, в котором аккумулируется ее гуманитарно-значимое содержание, в его смысложизненном выражении и мировоззренческом горизонте.

Тем самым мир культуры – это одновременно мир опредмеченных в виде культурных явлений-артефактов ценностей (материальная модальность) и мир ценностей феноменальных, аккумулирующий смысложизненные содержания человеческого бытия в формате предполагающего историческую традицию кумулятивного опыта культурной жизнедеятельности (ментальная модальность); традиция есть важнейший системообразующий компонент культуры, и она включает в себя: специфические ценности и производный от них нормы, продуцирующие соответствующие им культурогенные практики, обеспечивающие целенаправленное освоение человеком действительности.

Сама творческая культуросозидающая человеческая деятельность – это, прежде всего, актуализирующая ценности ментальная смыслополагающая активность сознания, иницирующая все культурные явления-артефакты. В ментально-феноменологическом плане творчество – особого рода движение в мире/сфере ценностей, ведущей формой которого является мышление. В феноменальной сфере человеческого сознания/мышления ценности могут выступать как предметы мысли, причем не в статическом, а в динамически-процессуальном состоянии, поскольку творческое мышление, будучи выражением творческого потенциала сознания, преобразует свои предметы. И если в сознании происходит актуализация и преобразование ценностей, то отношения между ними составляют суть творческой деятельности человека и находят свое прямое выражение в культурной действительности его бытия.

В каждой культуре (в ее ментальной модальности) вырабатывается и поддерживается необходимый комплекс ценностных измерений, которые формируют смысложизненное содержание человеческого бытия, мотивируют культурогенную жизнедеятельность индивидов, групп и общностей, а также определяют структурно-функциональный рельеф культуры, ее

целостность и морфологическую определенность. Этот комплекс ценностей сублимируется (от лат. *sublimare* – возносить) в культурную картину мира, презентующую целостный семантический образ мироздания, который складывается в рамках ее базовых и приоритетных ценностных установок и присутствует в сознании субъектов данной культуры, в их мировоззренческом горизонте. Культурная картина мира, будучи интегральным комплексом ценностных представлений о сущем, содержит не только «образ мира» но также и коррелятивный ему «образ человека» как антропологический проект культурогенного субъекта.

На основе присущей ментальной модальности культуры картины мира происходит генерация и селекция ценностей (необходимых для оптимизации культурно-сообразной человеческой жизнедеятельности), обеспечивается их субординация и ранжирование, словом их иерархическое соотношение, в соответствии с которым одни ценности имеют всеобщее значение, а другие – лишь локальное, одни ценности занимают верховное положение, а другие – второстепенное и производное. Эта иерархия ценностей определяет собой смысложизненное содержание человеческого бытия, его мировоззренческий горизонт. Из культуры человек черпает возможность наделять смыслом не только мир вещей, но и свое поведение и действия, всю свою жизнь в целом.

Каждая культура и культурно-историческая эпоха характеризуется тем, что избирает и утверждает свою версию смысла человеческого бытия в мире. При предельно масштабном рассмотрении культуры как культурно-исторического процесса развития феномена человека – на филогенетическом (родовое существо/человечество) и онтогенетическом (индивидуальное существо/индивид) уровнях, можно выделить такие эпохальные культурные картины мира, как: природоцентризм (первобытная культура, культура стран Древнего Востока), космоцентризм (античная культура), геоцентризм (средневековая европейская христианская культура, арабомусульманская культура), антропоцентризм (европейская культура эпохи Возрождения и эпохи Нового времени), сциентоцентризм (современная сциентистски-ориентированная культура Новейшего времени). В этих картинах мира как бы «сконденсирована» история смысложизненных исканий человечества – история развертывания определяющих его бытие ценностных представлений. И все эти культурные картины мира удостоверяют собой определенный исторический тип ценностного отношения человека к действительности; ценностное отношение выражает самую суть человеческого бытия в мире, поскольку раскрывает, что есть мир для человека, и, соответственно, что есть сам человек, и каким он должен быть в этом ценностном «со-ответствии».

Каждая культура являет собой определяемый присущими ей ценностями «жизненный мир» (Э. Гуссерль) человека. Сколько культур в человеческой истории ни существовало, столько «жизненных миров» как универсальных проектов человеческого бытия в мире они удостоверяли. И этот «жизненный мир» человека есть, прежде всего, ментальный мир его сознания, содержание которого образуют ценности; сообразное с сознанием человеческое бытие в его жизнедейственном, праксеологическом воплощении складывается в объективации ценностей, которые изначально феноменальны, архетипичны, а затем – онтологичны, типичны. Как субъект сознания человек способен проявлять, осуществлять себя только через его интенциональную активность, связанную с актуализацией и реализацией ценностей; как субъект сознания человек пребывает в мире ценностей, который есть его «жизненный мир», конституированный в предметных своих контурах как мир культуры.

При этом вся культуuroобразующая человеческая деятельность – это, в первую очередь, ментальная деятельность сознания, иницирующего все человеческие творения (артефакты). Сознание человека (трансцендентальная субъективность) как особое – антропоморфное бытие, продуцирующее ценности и посредством этой интенциональной смыслополагающей активности развертывающее свой безграничный творческий потенциал, воплощающийся в человеческой деятельности, следует рассматривать как культурогенный или культурный феномен. Это значит, что человек как субъект сознания есть, прежде всего, существо культурное (*Homo Cultures*). Тем самым культура – это не просто оптимальное состояние человеческого бытия в мире, но и его нормальное состояние, соответствующее сознательно-творческому отношению человека к доступной ему действительности, которое актуализирует и реализует потенциал сущностных сил его природы, с которым связано историческое развитие всех присущих человеку качеств. И значение культуры, ее ценность не может рассматриваться

в отрыве от ценности человека – она взаимосвязана с ней и производна от нее, ведь культура и ее ценности возникают, существуют и развиваются не сами по себе, а через творческую активность предметно реализующего их человека.

Таким образом, акцентирующий в виде «основного вопроса философии» проблему сознания феноменологический анализ человеческого бытия раскрывает его ценностное содержание и удостоверяет его сущность как ценностное отношение к действительности, которое в совокупности своих конструктивных предметных воплощений предстает как культура.

Если говорить о феноменологической версии философского воззрения на мир, то человек способен постигать сущее/действительность, только через сообразное со смыслом или ценностно-полагающее понимание себя, своего бытия и его назначения, что выявляет культурогенное призвание человека и его бытия в мире. Человек постигает, осваивает и преобразовывает мир и самого себя через культуру. И потому человек должен осознать себя не просто трансцендентальным субъектом, а субъектом культуры или «прямым культурогенным субъектом» (М. Каган), реализующим в исторической контекстуальности своего бытия это свое подлинно человеческое призвание. Это осознание можно считать базовой феноменологической диспозицией конституирования «человеческого в человеке» и его самоопределения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Б. Вальденфельс; [пер. з нім.]. – К.: Альтерпрес, 2002. – 176 с.
2. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль; [пер. с нем.]. – СПб.: Наука, 2006. – 316 с.
3. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Э. Гуссерль; [пер. с нем.] // Вопросы философии. – 1992. – № 7. – С. 136-176.
4. Ильин В. В. Аксиология / В. В. Ильин. – М.: МГУ, 2005. – 216 с.
5. Ильин В. В. Философская антропология: [учебное пособие] / В. В. Ильин. – М.: КДУ, 2008. – 232 с.
6. Каган М. С. Философия культуры / М. С. Каган. – СПб: Петрополис, 1996. – 416 с.
7. Каган М. С. Философская теория ценности / М. С. Каган. – СПб.: Петрополис, 1997. – 205 с.
8. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К.: Києво-Могилянська академія, 2008. – 367 с.
9. Лазарев Ф. В. Вселенная культуры: стратегемы и ценности / Ф. В. Лазарев, Брюс А. Литтл. – Симферополь: СОНАТ, 2005. – 192 с.
10. Попович М. В. Раціональність і виміри людського буття / М. В. Попович. – К.: Сфера, 1997. – 290 с.
11. Риккерт Г. Философия жизни / Г. Риккерт; [пер. с нем.]. – М.: АСТ, 2000. – 240 с.
12. Сухина И. Г. Аксиология культуры: философско-антропологические основания: [монография] / И. Г. Сухина. – Донецк: Донбасс, 2011. – 560 с.
13. Франкл В. Э. Человек в поисках смысла: [сборник] / В. Э. Франкл; [пер. с англ. и нем.]. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
14. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей / М. Шелер; [пер. с нем.] // Шеллер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – С. 259-338.
15. Срапо R. H. Cultural Anthropology / R. H. Срапо. – McGraw-Hill, 1999. – 549 p.

УДК 801.8:81'22

Батаева Е. В.

Харьковский гуманитарный университет «Народная украинская академия»

ПОНЯТИЕ ОБРАЗА В КОНЦЕПЦИИ ИКОНОГРАФИИ

В статье представлен концептуальный анализ модели образа. Его специфическими особенностями являются самодостаточность, не-структурированность, не-субститутивность, не-линейность, мозаичность. Оригинальность формы образа обосновывает необходимость ее изучения в специальной дисциплине, – в иконографии.

Ключевые слова: образ, знак, иконография, семиология, репрезентация, мозаичность.

У статті проаналізовано концепт образу. Його специфічними властивостями є самодостатність, не-структурованість, не-субститутивність, не-лінійність, мозаїчність. Оригінальна форма образу має вивчатися у спеціальній дисципліні, а саме – в іконографії.

Ключові слова: образ, знак, іконографія, семіологія, репрезентація, мозаїчність.

The paper presents conceptual analysis of image model. Its peculiarities are self-containedness, non-structurality, non-substitutivity, non-linearity, mosaicity. Originality of image shape constitutes necessity of its studying in a special discipline – iconography.

Keywords: image, sign, iconography, semiology, representation, mosaicity.

В современной визуалистике можно выделить два конкурирующих подхода к анализу визуальных форм – иконографический и семиотический. Семиотический подход завоевал популярность в 60-е гг. XX века и до сих пор имеет множество сторонников среди ученых-визуалистов. Что же касается иконографического подхода, то однозначных выводов о его исторической влиятельности сделать трудно: с одной стороны, иконографический подход появился достаточно давно (Э. Панофский предложил концепцию иконографии и иконологии еще в 30-е гг. XX века); с другой стороны, на «большую сцену» визуальной теории он вышел недавно: в 90-е гг. XX века он стал одним из элементов «иконического поворота», ознаменовавшего переключение теоретического внимания гуманитариев от языковых к образно-визуальным темам. Если попытаться выявить самое общее основание расхождения между иконографическим и семиотическим подходами, то его можно будет выразить с помощью очень простой формулы: семиотика интересуется феноменом знака, пытаясь в любом языковом или жизненном событии вычлнить знаковые структуры (соответственно, и визуальные формы семиотика воспринимает как «знак»); в отличие от семиотики, иконография исследует явление «образа» (а не знака), подчеркивая его специфическую, вне-языковую природу (соответственно, в иконографическом подходе визуальные проявления жизни не могут рассматриваться как разновидность знака).

Однозначной позиции по поводу соотношения иконографического и семиотического подходов в современной визуалистике не существует. Некоторые теоретики (такие, как У. Эко, Г. Крейдлин, С. Мориарти) склоняются к мысли, что семиотический подход по-прежнему остается вне конкуренции и скорее должен поглотить, принять в свое концептуальное поле иконографический метод. Другие исследователи (к примеру, Ж.-Л. Нанси, О. Аронсон) полагают, что образ невозможно воспринимать так же, как и знак, что он требует собственной программы изучения. По мнению Т. Митчелла, в подобном стремлении современных визуалистов дистанцироваться от семиотико-языковой транскрипции образа, можно заметить постмодернистский поворот: «если традиционная иконология репрессировала образ, постмодернистская иконология репрессивует язык» [9, с. 28].

Целью статьи является описание специфических особенностей формы образа, отличающих его от модели знака. Попробуем выяснить, может ли иконография претендовать на независимый концептуальный статус или правильнее было бы расценивать ее как одно из направлений в рамках семиотики.

В концепции иконографии вообще (и социальной иконографии в частности) основным понятием становится концепт образа. Если в семиотике понятие образа сопрягается с понятием знака, то в иконографии образ рассматривается как реальность особого рода, которая отличается от знака, а потому и не может быть всецело замкнута в семиологической системе координат. Напомним слова У. Эко, высказанные им в связи с критикой теории образа К. Метца: концепция самодостаточности образа (согласно которой «образ не указывает ни на что, кроме как на самое себя») «к семиологии отношения не имеет» [7, с. 126]. Именно эта фраза может быть расценена как стартовый тезис, обосновывающий независимость проекта иконографии, изучающей именно «самодостаточный» образ, не сводимый к реальности знака.

Попробуем описать некоторые особенности феномена образа, отличающие его от формы знака.

Самодостаточность образа. В отличие от знака, который обладает двучленной структурой (означаемое-означающее) и по этой причине воспринимается как механический конструкт, предназначением которого становится «замена реальности», «замещение объектов/событий» (их репрезентация), образ важен/ценен сам по себе (К. Метц), он не является репрезентативным, – достаточно увидеть образ, чтобы почувствовать, мгновенно понять его смысл, его энергетику, его желания. «Образ не репрезентативен, но имманентен как смысл. Отношения между образом и прототипом – это не репрезентативные отношения, но <...> реальные аффективные отношения любви, а не отношения знаковые и референциальные» [8, с. 438]. Это становится очевидным при восприятии церковных икон: верующий человек, молясь перед образом Иисуса Христа, Богородицы, святых, обращается не к материальному «знаку» (картинке на доске), а к самому Иисусу Христу, Богородице или святым, которые в момент молитвы незримо являют Себя в иконе/образе. Та же самая ситуация возникает при восприятии социальных образов. Наблюдая изображения социальных акторов/событий/проблем по массмедийным каналам, человек моментально «схватывает» основную идею, общее настроение, скрытые мотивы, просвечивающие сквозь образ. Ему не надо рационализировать или «додумывать», «на что» указывает образ или какие «объекты» он замещает (это требуется от человека при восприятии визуальных знаков, например знака дорожного движения); напротив, видение образа и мгновенное во-ображение (вхождение в образ как спонтанная реакция на него) является неосознанным (вернее, сверх-сознательным или над-рефлексивным) актом, который требует от человека лишь взгляда, лишь фокусировки зрения. (Следует отметить, что если в образ можно вживаться (через во-ображение), то «вхождение в знак» – полный абсурд. Знак «воспринимается», «понимается», «интерпретируется»; однако «стать знаком» невозможно. В этом также можно видеть различие между знаком и образом).

Итак, в понятии образа деконструируется сосюрровский концепт знака, отстраняются такие его характеристики, как структурированность, субститутивность, рефлексивность. Однако быть может, образ – это то же самое, что *пирсовский* «иконический знак», сориентированный на объекты реальной жизни, ставящий перед собой цель показать идейное единство реальных вещей и их иконических изображений? Ж.-П. Сартр в работе «Воображаемое» предложил теорию ментального образа (возникающего в сознании человека), в контексте которой можно будет сформулировать ответ на поставленный вопрос. По мнению Ж.-П. Сартра, образ не отсылает ни к каким «объектам» внешней реальности, вне-положенным сознанию субъекта. Можно сказать, что образное мышление преодолевает субъект-объектную раздвоенность реальности. То, что «видно» на изображении, то, что «являет» собой образ, – *это* (именно *это*, а не что-то другое за пределами образа) и составляет его содержание; именно *это* является основой, его зримой консистентностью. Как сказал Ж.-Л. Нанси, «образ есть то, что он есть и не отсылает ни к чему другому» [10, с. 76].

Подобная «самодостаточность» образа становится очевидной в концепте «симулятивности» социального образа, который «ни на что не указывает» и «ни к чему не отсылает», замыкаясь в пределах вымышленной, сконструированной реальности. Что касается церковных икон, то по отношению к ним следует сформулировать парадоксальный тезис: они одновременно и самодостаточны, и не-самодостаточны. С одной стороны, православные иконы обладают ценностью не столько как «изображения» Бога или святых, сколько как «путь» к Богу или Первообразу. С другой стороны, церковная икона – это не просто указатель на некую

реальность, а – сама Реальность, являющая себя молящемуся человеку. Как заметил П. Флоренский, «икона, являя святого, тем самым уже не *изображает* святого свидетеля, а *есть* самый свидетель. Не ее, как памятник христианского искусства, надлежит изучать, но это сам святой ею научает нас. И в тот момент, когда хотя бы тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в недоступную область, а икона делается вещью среди других вещей» [6, с. 280]. Для церковных икон характерна вне-объектность: на них изображаются реальные (а не вымышленные) личности, которые воспринимаются не как «объекты», присутствующие в физическом пространстве и стабильно занимающие в нем свое место/локус, но – как энергично являющие себя в «иконо-топосе» (В. Лепяхин) личности.

Ж.-П. Сартр, описывая феномен самодостаточности образа, сравнивает его со знаком. «В образной установке эта картина [картина с изображением Пьера] есть не более чем некий способ, которым Пьер располагает, для того чтобы явиться мне как отсутствующий. Стало быть, Пьер *дан* на картине, хотя бы его здесь и не было. В знаке, напротив, его объект не дан. В знаке он конституируется пустой интенцией. <...> Образное же сознание по-своему уже является полным. Если Пьер появляется собственной персоной, то оно исчезает» [5, с. 82]. Описывая феномен присутствия «объекта» внутри образа, Ж.-П. Сартр использует понятие «аналога»: в образе мы видим аналог реального человека/события/вещи, который воспринимается как реальный, как настоящий. В образе «объект функционирует как *аналог*, то есть заполняет сознание *вместо* другого объекта, который в итоге наличествует через его посредство <...> [знак] ограничивается тем, что направляет сознание на определенные объекты, которые остаются отсутствующими. Так что сознание знака вполне может оставаться пустым, тогда как в сознании образа наряду с сознанием некоего небытия присутствует и сознание своеобразной заполненности» [5, с. 163]. Подобная риторика *аналога* может использоваться в социальной иконографии с известными ограничениями. Ведь социальные иконы, публично представленные в медиа-пространстве, – это не просто «аналоги», дубли или копии «внешних объектов», а сами объекты, сама реальность/гиперреальность. Аналогичный вывод можно сделать по поводу церковных икон: если их воспринимать без веры, как «художественный объект», то действительно изображенные на них святые будут восприниматься как только «аналог» реальных личностей; однако если верующий человек вступает в молитвенное общение с иконой, то для него она уже не просто «аналог» духовной реальности, а сама Реальность, энергично являющая себя в образе.

В концепции «самодостаточности» образа следует отдать предпочтение риторике «явленности», а не присутствия. Если Ж.-П. Сартр говорит о «присутствии» в образе «аналога» объекта, то в социально-иконографическом дискурсе артикулируется событие нестабильного и незакрепленного «явления» визуального образа в медийном пространстве, который существует лишь в момент его видения (восприятия человеческими глазами) и исчезает (если человек, не желая на него смотреть, отводит взор). Таким образом, именно человеческому взгляду принадлежит власть оживлять либо погружать в небытие социальную образность, предоставляя ей возможность «являть себя» в мгновении визуального контакта, и прерывать свое «присутствие» по истечении этого мгновения.

По мнению Ж.-П. Сартра, «объект в образе есть нечто ирреальное. Конечно, он присутствует, но в то же самое время недосыгаем. Я не могу к нему прикоснуться, его переместить; или, скорее, я могу это сделать, но при условии, что сделаю это ирреально, отказавшись от помощи своих собственных рук, чтобы прибегнуть к неким фантомным рукам, которые надают этому лицу ирреальных пощечин; для того чтобы воздействовать на эти ирреальные объекты, мне самому нужно раздвоиться, ирреализовать себя» [5, с. 220]. Но в то же самое время Ж.-П. Сартр признает, что образ (несмотря на его отсутствие в физическом пространстве) может вызывать вполне реальные аффекты и переживания, вполне реальные душевные, ментальные, психические состояния, которые могут заставлять человека действовать определенным образом (феномен во-ображения Б. Вышеславцева). «Реальны нацеленные на [образ] образные интенции, реален и аффективно-моторный аналог, который они одушевляют» [5, с. 221]. Поэтому попробуем сформулировать парадоксальный тезис: с одной стороны, образ не-реален (в физическом смысле), поскольку он не присутствует в материальном/актуальном измерении; с другой стороны, образ реален, поскольку он,

во-первых, «предъявляет» изображение *как* реально существующее (в случае же церковных икон – просто *являет* человеку высшую Реальность), а, во-вторых, образ побуждает человека вступить с ним в реальное со-общение (коммуникацию), сопровождающееся реальными переживаниями.

Образ и вера. Знак – рационалистический конструкт, рационалистичность которого проявляется в двух аспектах: во-первых, знак является результатом сознательной активности человека (языковой или не-языковой); во-вторых, знак требует понимания, рациональной расшифровки скрываемых в нем значений. Что касается образа, то он не инициирует рационалистической активности смотрящего на него человека, но принимается (или отвергается в случае визуального диссонанса) целиком и полностью, как некая не требующая размышлений очевидность. Таким образом, образ задействует особую способность человеческого восприятия, – не рациональность, а веру, которая, исходно обладая убежденностью в достоверности увиденного (достоверность которого обосновывается его зримостью), соглашается с фактом его реальности.

Итак, несмотря на то, что образ дистанцирован от объектов внешней действительности, он порождает веру в *собственную* реальность в силу оче-видности, наглядности изображенного (напомним афоризм А. Бергера «видеть – значит верить»). Если не вызывает никаких сомнений необходимость/реальность веры в ситуации восприятия церковных икон, то в контексте восприятия социальной образности вера может показаться ненужной. Однако если принять во внимание концепт «рефлексивной веры» Ж.-П. Сартра и концепт «перцептивной веры» М. Мерло-Понти, то подобное требование уже не будет казаться неуместным. По мнению Ж.-П. Сартра, «одним из существенных факторов образного сознания является вера. Эта вера нацелена на объект образа <...> Если поверх этого образного сознания мы формируем второе, а именно рефлексивное сознание, то появляется новая разновидность веры – вера в существование образа» [5, с. 168]. В концепте «перцептивной веры» М. Мерло-Понти раскрывается возможность исходного принятия увиденного как «само собой разумеющегося», достоверность которого постигается «по ту сторону доказательств»; это вера в то, что «наше видение приходит к самим вещам» [4, с. 45]. Социальные образы соплагаются рефлексивной или перцептивной вере в их реалистичность.

Не-линейность образа. Одной из основных особенностей знака, по мнению Ф. де Соссюра, является линейность (способность выстраивать означающие в линию, которые, в свою очередь, линейно связываются с означаемым). В несколько модифицированном виде метафору линейности можно применять и по отношению к пирсовской модели знака: связь знака с внешними объектами и интерпретатором может быть многовекторной, лучевой, сохраняя при этом линейную (вернее, многолинейную) графику. Что же касается образа, то для него не характерны какие-либо линейные контакты с внешними или внутренними выразительными планами (поскольку в нем просто отсутствует дву-плановая внутренняя структурированность, характерная для соссюровского знака, а также связь с внешними объектами, характерная для пирсовского знака). Описывая образ, правильнее использовать метафору «ядра» (а не линии): поскольку образ самодостаточен, в нем «спрессованы» в одну неразличимую точку (ядро) все аффекты, эмоции, желания, идеи, которые мгновенно (опять же, ядерно), не расчлняясь на фрагменты и не разделяясь на смысловые линии, воспринимаются (видятся) человеческим глазом. Именно эта «конденсирующая» способность образа была отрефлексирована М. Маклюэном в книге «Понимание медиа»: «располагая огромными бюджетами, коммерческие художники шли в сторону превращения рекламного объявления в икону. Иконы – это уже не специалистские фрагменты или аспекты, а единые сжатые образы комплексного типа. Они стягивают в крошечный фокус огромный регион опыта» [3, с. 258].

«Не-линейность» образа была концептуализирована Р. Арнхеймом в статье «Язык, образ и конкретная поэзия»: «зрительные представления в меньшей степени зависят от линейности. Они рассматривают и размещают воспринимаемые объекты в трехмерном пространстве; они могут также синтезировать действия, рассыпанные во времени» [1, с.108]. И только в том случае, если возникает необходимость транспонировать визуальный образ в словесный регистр (перевести его в знаково-языковую систему координат), – он «расчлняется» на отдельные составляющие, которые выстраиваются в смысловую линию: «основным механизмом, на который полагаются язык при реконструкции образа, являются

пространственные отношения между словами, и главное из них, которое используется для этой цели, – это линейность» [1, с. 108].

«Мозаичность» образа. Метафора «мозаичности», изобретенная М. Маклюэном, раскрывает еще один смысловой аспект в реальности иконы. Образ обладает многоплановым, многомерным визуальным содержанием; в нем сконденсировано огромное множество (мозаичное множество) различных смыслов, подтекстов, коннотаций. Разные люди, воспринимающие один и тот же образ, могут открывать для себя (или обращать внимание на) разные визуальные особенности/детали конкретного образа (в силу уникальности визуального опыта социальных акторов таким же уникальным будет и их восприятие образной реальности). Отсюда – мозаичность восприятия конкретных образов. В подобной мозаичности образа можно заметить его отличие от знака, который вполне однозначен (или, во всяком случае, тяготеет к однозначности); который вызывает сходные, одно-перспективные реакции социальных акторов. Р. Барт в «Системе моды» в многоспектрности образа увидел его своеобразную «свободность». «Образ неизбежно содержит в себе несколько перцептивных уровней и его читатель обладает известной свободой в выборе того уровня, на котором он остановит (пусть даже и неосознанно) свое внимание. Конечно, этот выбор неограничен – есть оптимальные уровни, а именно те, на которых образ является наиболее интеллигибельным; и все же в каждом взгляде, брошенном на журнальную картинку, неизбежно содержится некоторое решение – он разглядывает либо фактуру бумаги, либо какой-нибудь уголок воротничка, либо сам воротничок, либо все платье в целом; это значит, что смысл изображения всегда неустойчив. Язык отменяет эту свободу, а вместе с нею и неопределенность; он выражает и навязывает определенный выбор, он требует воспринимать данное платье именно до этого уровня, привязывая этот уровень к ткани, поясу или аксессуару <...> Образ запечатлевает множество возможностей; слово фиксирует одну-единственную определенность» [2, с. 47]. В отличие от образа, знак «отменяет свободу» восприятия (пресекает мозаичность видения), задавая «вектор» видения и маршрут для движения глаз.

Развивая концепт «мозаичности» образа, М. Маклюэн указывает на следующую особенность телеобраза (и шире – медиа-образа): он требует полной вовлеченности человека в процесс его восприятия [3, с. 385-386]. Если знак задействует в первую очередь рациональность, то мозаичный визуальный образ подключает все способности человеческого восприятия, – тактильные (к примеру, наблюдая телеобраз грудного ребенка, можно «глазами» ощущать бархатистость его кожи, шелковистость его волосиков), обонятельные (созерцая медиа-образ морского курорта, можно всем телом «слышать» запах моря, кипарисные, хвойные, цветочные, летние ароматы), осязательные (медиа-образ дымящегося, только что снятого с огня шашлыка может вызвать вкусовые ощущения жареного, чуть кисловатого мяса), эмоциональные (образ террориста-смертника может вызвать тревожные, ноющие чувства, а образ детей, играющих в песочнице, – умиротворенность, радостное настроение) и т.д.

В способности образа пробуждать в первую очередь телесно-чувственные способности восприятия (и только во вторую очередь – которая вообще может быть пропущена – рациональные), в его относительной свободности от интерпретативных практик, можно заметить еще одну особенность, отличающую его от знака. Если в знаковое поле в качестве обязательного компонента входит интерпретатор, который предлагает собственную трактовку значения знака (интерпретанту), то образ может и не сопровождаться интерпретированием, будучи воспринимаемым на транс-рефлексивном уровне Тела, Взгляда.

Итак, образ можно рассматривать как оригинальный феномен, отличающийся от знака. Его специфическими особенностями являются самодостаточность, не-структурированность, не-субститутивность, не-линейность, соположенность вере (а не рациональности), мозаичность. Своеобразие формы образа обосновывает необходимость ее изучения в специальной дисциплине, которая будет обладать независимым статусом, а именно – в иконографии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Арнхейм Р. Новые очерки по психологии искусства / Р. Арнхейм; [пер. с англ. Г. Крейдлина]. – М.: Прометей, 1994. – 352 с.

2. Барт Р. Система Моды. Статьи по семиотике культуры / Ролан Барт; [пер. с фр., вступ. ст. и сост. С. Н. Зенкина]. – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
3. Маклюэн М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Маршалл Маклюэн; [пер. с англ. В. Николаева]. – М.: КАНОН-Пресс-Ц, Кучково поле, 2003. – 464 с.
4. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Морис Мерло-Понти; [пер. с франц. О. Н. Шпарага]. – Мн.: Логвинов, 2006. – 400 с.
5. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология восприятия / Жан-Поль Сартр; [пер. с франц. М. Бекетовой]. – СПб.: Наука, 2001. – 319 с. – («Французская библиотека»).
6. Флоренский П. Иконостас / Павел Флоренский // Философия русского религиозного искусства 16-20 вв.: [антология] / [под ред. Н. К. Гаврюшина]. – М.: Изд. группа «Прогресс» – «Культура», 1993. – 400 с. – С. 265-280. – (Сокровищница русской религиозно-философской мысли. Вып. I).
7. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Умберто Эко; [пер. с исп. А. Г. Погоняйло, В. Г. Резник]. – М.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 432 с.
8. Ямпольский М. Ткач и визионер: Очерки истории репрезентации, или О материальном и идеальном в культуре / Михаил Ямпольский. – М.: НЛЮ, 2007. – 616 с.
9. Mitchell W. J. T. Picture theory: Essays on verbal and visual representation / W. J. T. Mitchell. – Chicago: The University of Chicago Press, 1994. – 445 p.
10. Nancy J.-L. The Ground of the Image / J.-L. Nancy. – New York: Fordham University Press, 2005. – 161 p.

УДК 111

*Полякова О. А.
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

ДИОНИСИЙСКОЕ: СТАНОВЛЕНИЕ САКРАЛЬНОГО

Поднимается вопрос о сущности сакрального, анализируются его теоретические описания. Выявлен потенциал сакрального в качестве одной из основополагающих категорий духовного опыта. Сопоставляются сакральное и дионисийское, что позволило сделать вывод о тождественности этих категорий. Дионисийское в силу этого определяется как разновидность сакрального, его онтологическая характеристика.

Ключевые слова: дионисийское, сакральное, нуминозное, мифологическое сознание.

Підіймається питання про сутність сакрального, аналізуються його теоретичні описи. Виявлено потенціал сакрального в якості однієї з основоположних категорій духовного досвіду. Співставляються сакральне та діонісійське, що дозволяє дійти висновку щодо тотожності цих категорій. Діонісійське в силу цього визначається як різновид сакрального, його онтологічна характеристика.

Ключові слова: діонісійське, сакральне, нумінозне, міфологічна свідомість.

The article is devoted to the question of the essence of the sacred, analyzes its theoretical description. Revealed potential sacred as one of the fundamental categories of spiritual experience. Matched sacred and Dionysian that lead to the conclusion of the identity of these categories. Dionysian is defined as a kind of sacred, its ontological characteristics.

Key words: dionysian, sacral, numinous, mythological consciousness.

В современном обществе идут одновременно два взаимно представленных процесса: один – процесс «десакрализации» и «расколдования»; и второй, получивший у В. Н. Топорова имя «гиперсакрализации» [6]. Сакрализация разнообразных предметностей теряет безусловную онтологическую истинность в силу самопознания. Сознание идет на то, чтобы ради последнего утратить веру и ее символику, и, далее, развести сакральное и профанное. В связи с этим параллельно усиливается тенденция возвращения к архаическим образцам веры – к проблеме

священного и профанного, как основы «гиперсакрализации», что и обуславливает *актуальность* выбранной темы.

Традиционная для религиозного сознания категория сакрального преобразуется массовым сознанием в сакрализацию предметов обыденного, где, однако, сакральное воспроизводится в архетипических формах. Ясно, что первичный синкретизис показывает действие самих механизмов этого процесса.

Об этом свидетельствует обращение западно-европейской религиозной культуры к архаическим образцам – носителям святости. Тематизация сакрального в архаических образах присуща новейшей культуре. Причем в той степени, какую (здесь можно согласиться с В. А. Подорогой) было невозможно предположить еще пару десятилетий назад [5]. Одним из них является культ Диониса (Загрея), зародившийся еще в IV – II тыс. до н. е. в среде крито-микенской культуры и в VIII – VII ст. до н. е. воспринятый населением древнегреческой хоры.

Провозгласив «смерть Бога», Ф. Ницше обозначил окончательный статус «расколдования» мира, которое, следовательно, должно было сопровождаться возвращением к первоистокам. Таким первоисток европейской духовной традиции он считал античную культуру, которую раскрывал через апорию аполлонистического и дионисийского как начал порядка и хаоса, меры и чрезмерности, рациональности и иррациональности [3].

Дионисийское начало, как более глубинное (поскольку оно скрыто в недрах человеческого подсознания), проявляет себя через аполлоническое, в образах пластических, визуальных, материальных. Отсюда логическая возможность считать дионисийское сакральным, которое соотносится с аполлонистическим, как профанным. Сакральность дионисийства, коренящаяся в архаике, выражает себя переживанием нуминозного.

Следует предварительно актуализировать массовое, оргиастическое, и индивидуальное, психико-психологическое, измерения нуминозного, различать которые для нас пока не целесообразно. Под нуминозностью Р. Отто понимал априорную «настроенность духа» при восприятии «Совершенно Иного» (Ganz Andere). Он выделил, как известно, психологические составляющие нуминозного: «чувство тварности»; чувство *misterium tremendum* (чувство внушающей трепет тайны, повергающего в одном модусе восприятия в трепет, в другом – в ужас своей жуткой и величественной стороной, приводящей человека в экстатическое состояние). Комплекс нуминозных чувств при возникновении сразу обладает статусом абсолютной ценности и является первоисток всех иных объективных ценностей. Из развития категории нуминозного Отто и вырастает понимание святого [4].

В русле обоснования теории архетипов к пониманию нуминозного как первоосновы религиозного опыта приходит и К. Г. Юнг. Но в отличие от Р. Отто, который стремился в первую очередь воспрепятствовать редукции категории «священного», он связывает явление нуминозного с мифологическим сознанием, а не только с религиозным опытом, который, считает значительно более поздним. А в силу синкретичности мифа, Юнг получает основание утверждать, что это переживание возникает независимо от воли субъекта и приурочено к фетишизируемому объекту, в том числе материальному, который воспринимается как явление невидимой силы, вызывающей особые изменения сознания. Он также отмечает, что это непровольное ощущение полностью захватывает человека, который, тем самым, становится жертвой, а не создателем нуминозности [10]. В процессе фетишизации сакрального, вплоть до материальных предметов важно выделить их собственные характеристики. Отсюда тема «иерофании», вводимая М. Элиаде.

Стремясь отыскать «паттерны», неустранимо присутствующие в культуре и составляющие ее ядро независимо от хронологии и этнической принадлежности носителей религиозных традиций, М. Элиаде и предлагает данный термин. «Иерофания» – понятие, выведенное в духе тех общих характеристик, которые Р. Отто прилагал к нуминозному опыту. Однако его двойственность отрицается. По Элиаде, такое переживание структурирует человеческое существование, вводит некий «абсолютный элемент», который способен устранить какую бы то ни было относительность и путаницу [9].

М. Элиаде радикально переосмысливает психологические доминанты опыта святого. Для него существенен не сам страх, переживаемый в модусе жути или остолбенения, в нуминозном опыте, а та целостность, которая этим переживанием задается. Это своеобразное

психотерапевтическое приложение теории Элиаде сближает его с основными идеями глубинной психологии К. Г. Юнга, который считал, что именно так и восстанавливается некогда утраченное в результате перехода от мифологического к религиозному сознанию единство сознательного и подсознательного.

Для Элиаде священное присутствует в самых разнообразных сферах существования: в «космических» явлениях (небе, земле, воде и др.) и процессах регулярности времен года, увядания и возрождения растений; в «биологических» формах жизни, например, в устройстве человеческого тела, в сексуальности и т. д. Коррелятом священного Бытия выступает онтологическая одержимость человека, жажда священного, которые влекут человека к полному слиянию с Бытием [9]. Вероятно, именно это ощущение описывал Ницше в «Рождении трагедии из духа музыки», говоря о ностальгии по ушедшему, забытому, но такому, что обязательно должно возродиться и вернуть человека, «блудного сына», назад в лоно природы. В связи с этим считаем возможным определить дионисийское в конечном итоге как сакральное.

Но важно отметить, что сакральное являет себя всегда в определенной исторической ситуации. Мистический опыт, даже самый интимный и трансцендентный, испытывает влияние обстоятельств своего времени. Поэтому в эволюции содержания дионисийства можно выделить несколько основных этапов.

Архаичный миф синкретичен: в нем само пониание реальности не отделено от объяснения, а космическое, природное и человеческое неразрывны между собой. Поэтому для древнего грека оппозиции сакральное-профанное в мифе еще нет. Профанное находится внутри сакрального в свернутом, скрытом, потенциальном виде, и может проявиться только тогда, когда произойдет разрыв небесного и земного. И этот разрыв фиксируется в мифологеме Диониса о его рождении от Зевса и смертной женщины Семелы. Молодой бог живет на земле, в долине Ниса, воспитывается музами и ведет человеческий образ жизни. В этом моменте конституируется разделение бытия на два уровня – мир олимпийцев (богов традиционного древнегреческого пантеона) и земной мир (хтонический). Таким образом очерчивается сфера сакрального и профанного. Последующая рационализация, каузализация, этизация мифа в классический период приводит к распаду его целостности и разрыву единого феномена на собственно сакральное и профанное. Миф начинает переходить в различные другие формы: наррацию (повествование, легенду, сказку), философию, науку, а затем религию [7]. Сакральное начинает (как в свое время было замечено Ф. Ницше) получать свое цивилизационное измерение.

В классический период древнегреческой истории сакральным определяется только то, что является благом. Таковым, соответственно принципу *καλό καγαθός*, было только то, что отвечало принципам рациональности, а значит истинности и красоты. Прекрасное в древнегреческой традиции, да и вообще в античной традиции в целом (а затем в христианстве, где разум предстает как посредник духа, которому открывается божественно-прекрасное), всегда связывалось именно с процессом мышления, с рациональным началом, которое лежит в основе космоса как макрокосма и человека как микрокосма. Как известно, все уродливое, бесструктурное, хаотическое Платон возводит именно к материи. Материя (хора) была полной противоположностью бытию, прекрасному и сакральному. Иррациональный аспект сакрального был вторичным для древних греков классического периода, которые боготворили мышление. Однако он приобретает большее значение со временем и становится доминирующим уже в философии эллинизма, прежде всего во взглядах школы стоиков [8].

Именно в классический период проводится так называемая орфическая реформа и архаический культ Диониса превращается в стройную философско-религиозную систему. В отличие от мифа, характеризуемого онтологически недифференцированным опытом, она является результатом структурирования интеллектуальной элиты пифагорейского союза. Стремясь постичь единство некогда разорванного мира через поиск единого начала, орфики за основу принимают мифологему о Дионисе-Загрее.

Как сын Зевса и Персефоны он сразу же после рождения был растерзан титанами (чудовищами материального мира). Поглотив сердце своего сына, Зевс снова производит Диониса от смертной Семелы (отсюда еще одно имя Диониса – Дифирамб, т.е. «Дважды рожденный» или «Дитя двойных дверей»). Это второй Дионис. При этом Дионис для орфиков

не только лишь ипостась Зевса, он и есть сам Зевс, а Зевс – не кто иной, как Первородный. Отсюда главная формула орфизма: «И Зевс, и Аид, и Солнце, и Дионис – едины». «Царствование» Диониса вводится в теокосмогонический процесс, т. е. рассматривается как «космическая эпоха». Так, например, Олимпиодор сообщает: «У Орфея передается о четырех царствах. Первое принадлежало Урану. Его принял Кронос <...> После Кроноса воцарился Зевс, отправивший своего отца в Тартар. Зевсу наследовал Дионис <...>» (23;1). Дионис символизирует, таким образом, последнее космическое состояние, эпоху, в которой протекает жизнь человека, и то настоящее, для понимания которого привлекаются рассказы о прошлом. В настоящем сам Дионис охватывается высшим единством [2].

Новая, философски переосмысленная мифологема Диониса закономерно приобретает онтологическое содержание, – можно сказать, статус некоей онтологемы; тем более что от нее оказывается производным аполлонийское. С утверждением последнего в качестве явления божественной гармонии происходит и своеобразная «демонизация», вытеснение в сугубо иррациональный слой религиозного сознания дионисийского начала. За явленным в профанном мышлении разнообразием шел поиск сакрального, священного единства. Таким образом, в дионисийстве устанавливается оппозиция сакрального и профанного. Она усиливается по мере его популярности в среде городского населения, которому его функция как земледельческого культа была абсолютно чужда. Дионис, с включением его в олимпийский пантеон, становится, по большей части, покровителем театрального искусства.

Давние греки всегда видели в искусстве элемент сакрального. Осуществляя елевсинские мистерии, они выделили в них «зрелище богоявления». Для эллина сакральное действо было и «обрядом», и искусством, в зависимости от «конвенции», которая была заключена между участниками и зрителями действия [8]. Эта своеобразная игра, разворачивающаяся сначала во время тайных служений в ходе елевсинских мистерий, а затем на подмостках греческих театров, также указывала на отделение сакрального от профанного.

Р. Каюа подчеркивает тесную связь игрового начала именно с сакральным. Сакральное и игровое совмещаются в той мере, в которой они оба противостоят практической жизни, но занимают относительно нее симметричные позиции. Игра должна бояться жизни: последняя разбивает или рассеивает первую с первого удара. Хотя в то же самое время жизнь приостанавливается по суверенной воле сакрального [1].

Так, в архаичном мифе неравновесное единство сакрального и профанного предполагало доминирование сакрального. Фиксация различия сакрального и профанного – это уже начальная ступень развития религиозного сознания. Но ориентация на встречу с сакральным и готовность интерпретировать экзистенциально значимое как иерофанию не исчезают с разрушением традиционного мифологического сознания и религиозного уклада жизни. Современный западный человек под влиянием заложенных в нем «парадигматических образцов» создает «крипторелигиозный» и «криптомифологический» мир, который существует рядом с секулярными, профанными областями жизни как составная часть современной цивилизации. Новейший период религиозной истории характеризуется расцветом такого рода превращенных базисных структур религиозности. Через знакомство с архаическими мифами западный человек, полагал М. Элиаде, имеет возможность обнажить в своем сознании внеисторические общечеловеческие ценности и возвратиться к «началу», обретя свойственную «времени творения» жизненную силу [9]. В этом теория религии М. Элиаде сближается с философией Ф. Ницше, который таким «началом» считал дионисийское.

Подводя *итог*, отметим характерные признаки сакральности и их представленность в дионисийстве. Борьба сакрального и профанного происходит во внутреннем мире адептов, на территории психического. Для адептов культа Диониса резкой стеной были отделены мистический опыт экстаза – пребывания в Дионисе – и повседневная, мирская жизнь.

Сакральное связывается с высшей ценностью, благом, идеалом, авторитетом, и занимает в ценностной иерархии общества высшую ступень. У древних греков этот принцип был выражен в мифологеме как дионисийское безумие: высшее благо для посвященных, освобождавшее их от тягот материального мира, или как страшная кара за непослушание.

С позиций религиозного сознания сакральное исходит от сферы сверхчувственного, горнего, сверхчеловеческого, божественного и превышает собой обыденный человеческий мир, проявляясь в нем как необычное, чудесное, сокрытое, запредельное, (эзотерическое,

окультурное, мистическое). У первых дионисийских сект основными формами почитания были тайные мистерии, в которых Дионис символически возрождался, возвращался из иного мира.

Сакральное требует от человека особого опыта, готовности и возможности для встречи с ним, превышающих обычные человеческие способности. Для орфиков были характерны специфические обряды инициации, после проведения которых посвященные могли предаться дионисийскому экстазу. Так, по мере перехода от мифологического к религиозному сознанию сакральное в дионисийстве было выражено в специфических формах. По мере эволюции самого культа от хтонического сельскохозяйственного божества до сына Зевса и переосмысления его мифологемы орфиками происходит отделение сферы сакрального от профанного.

Сакральное как психологически мыслимое – это состояние благоговения, восхищения, священного трепета и/или ужаса, иррационального поклонения, уважения, мистического страха. Предполагая такие чувства у адептов дионисийства – что повергало их в экстатическое состояние – мы вправе приблизиться к отождествлению дионисийского и сакрального, вернее, рассмотреть дионисийское как форму или разновидность сакрального, а в силу его «повсюдности» в культуре, определенного рода стадильности, его свойства пониживать культурный процесс – и как способ сакрального быть, его онтологическую характеристику.

ЛИТЕРАТУРА

1. Каюа Р. Людина та сакральне / Роже Каюа. – К.: Ваклер, 2003. – 256 с.
2. Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура / А. Ф. Лосев. – М.: Политиздат, 1991. – 525 с.
3. Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Ф. Ницше; [пер. с нем. И. Кучмы] // Малое собрание сочинений. – СПб.: Издательская Группа «Азбука – классика», 2010. – 1056 с.
4. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его отношении с рациональным / Р. Отто; [пер. с нем. А. М. Руткевич]. – СПб.: Изд-во с.-петерб. ун-та, 2008. – 272 с.
5. Сакральное в современном обществе: диспут Ж.-Л. Нанси и В. Подороги: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Sakral-noe-v-sovremenno-obschestve>.
6. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследование в области мифологического. Избранное / В. Н. Топоров. – М.: Гнозис; Шк. «Язык рус. культуры», 1995. – 875 с.
7. Федоровских А. А. Трансформация сакрального и профанного в обществе: миф – религия – идеология: [автореф. дис. канд. филос. наук: 09.00.11. «Социальная философия»] / А. А. Федоровских. – Екатеринбург, 2000. – 20 с.
8. Шелюто В. М. Проблема сакрального в эстетичному процесі: [дис. д. філос. наук: 09.00.08 «Естетика»] / В. М. Шелюто. – Луганськ, 2010. – 450 с.
9. Элиаде М. Священное и мирское / Мирча Элиаде. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
10. Юнг К. Г. Архетип и символ: [электронный ресурс] / К. Г. Юнг. – Режим доступа: <http://www.klex.ru/2x4>.

УДК 130.2[130.3:791.2]

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

РОМАНТИЧЕСКАЯ КИНОКОМЕДИЯ В КОНТЕКСТЕ АМЕРИКАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ГЕНЗИС, НАРРАТИВНАЯ СТРУКТУРА И КОНВЕНЦИИ ЖАНРА

Американская романтическая кинокомедия рассматривается в контексте национального этоса, выделяются специфически американские элементы сознания, отразившиеся в конвенциях жанра, его генезисе и выборе героя. Выделены нарративная структура жанра, ее элементы и их взаимосвязь.

Ключевые слова: картина мира, нарративная структура жанра, романтическая комедия, американская культура, массовый кинематограф.

Американська романтична кінокомедія розглядається у контексті національного етосу, виокремлюються специфічно американські елементи свідомості, що відобразилися у конвенціях жанру, його генезі й у виборі героя. Виділені нарративна структура жанру, його елементи та їх взаємозв'язок.

Ключові слова: картина світу, нарративна структура жанру, романтична комедія, американська культура, масовий кінематограф.

American romantic comedy is examined in the context of the national ethos, described in terms of American consciousness, which represented in the conventions of the genre, its genesis and selection of hero. Identified narrative structure of the genre, its components and their interrelationships.

Keywords: picture of the world, narrative structure of the genre, romantic comedy, American culture, mass cinema.

Романтическая комедия как жанр ведет свою историю ещё со времен немого кино, и нет ни одной эпохи в истории американского кинематографа, которая обошлась бы без фильма в этом жанре, без которого сама эта эпоха не мыслима. Каждый фильм может рассматриваться как текст, прочесть который представляется возможным, лишь владея конвенциями репрезентации, и ознакомившись с историческим и социальным контекстом. Более того, как отмечает А. Усманова, кинематограф активно принимает участие в историческом процессе семиотического продуцирования, репрезентируя то, что не поддается описанию средствами вербального языка, – идеалы и надежды, желания и разочарования, чувство патриотизма и социальный пессимизм и т. п. Кинематограф открывает доступ к изучению исторического воображаемого определенного общества, к тому, каким оно себя видит в саморепрезентациях, что оно думает о самом себе [4].

Большой потенциал, на наш взгляд, имеет исследование американского кинематографа (на материале жанра романтической комедии) в качестве некоей летописи эмоциональной жизни общества. Также как и попытки реконструировать содержание социально-исторических конвенций американского общества определенных культурных эпох в их детерминировании выражения эмоциональной и чувственной стороны человека. Более того, именно истории о любви, какими являются романтические комедии, позволяют исследовать не только исторические формы чувственности, но и некие константные элементы в организации эмоционального опыта и межличностных (в том числе и любовных) отношений в американской культуре. Именно анализ устойчивых сюжетов и мотивов откроет, как нам представляется, доступ к пониманию культурного бессознательного американского общества.

В украинской культурологической науке исследования американской культуры развиты слабо, работы в русле американистики охватывают, преимущественно, литературу, не затрагивая массовую культуру и кинематограф. Ввиду этого мы столкнулись с отсутствием в Украине исследовательской традиции в поле изучения американской массовой культуры. Таким образом, наше исследование предстало перед необходимостью конструирования методологии. В своем исследовании мы будем опираться на работы исследователей разных методологических школ, и, соединив несколько подходов, рассмотрим романтическую кинокомедию комплексно. Наработки У. Эко в исследовании современной массовой культуры помогут нам пролить свет на причины популярности такого шаблонного жанра как романтическая комедия и его механизмы воздействия на зрителя. Исследования Ю. Лотмана мы будем использовать в качестве методологии при вычленении нарративной структуры романтической комедии. В работах А. Усмановой мы находим исследование темы любви в кинематографе в культурно-историческом контексте. Исследование американского национального характера Т. Венедиктовой позволит определить ментально-культурный контекст мотивов и конвенций жанра и акцентировать специфически американские его черты.

Таким образом, главной нашей *задачей* видится описание романтической комедии как жанра современного американского кинематографа, обладающего устойчивой нарративной структурой и конвенциями, тематически охватывающего определенную сферу бытия человека, репрезентирующего национальную картину мира.

Романтическая комедия – драматичная история о любви, рассказанная в легком юмористическом ключе [6]. Жанровая специфика романтической комедии выстраивается вокруг темы любви. Мифология вечной любви имплицитно содержит представления об

асоциальности этого чувства и о временном выпадении влюбленных из среды социального, ведь «любовь нередко проявляет себя как отрицание социального мира» [4]. Классические истории любви трагичны, так как повествуют о протесте влюбленных против норм и законов установленных обществом (этических, классовых, экономических, политических, расовых и т.д.). Любовь всегда имеет «координаты» в том смысле, что она возникает между людьми, принадлежащими к конкретному обществу, конкретной культуре с присущими ей специфическими практиками и ритуалами, организующими интимную сферу бытия человека. И, соответственно, она является протестом против совершенно определенных культурных норм и законов. «Любовь – это особая форма социальной практики» [4]. Любовь – та сфера, где соприкасаются приватное и публичное, и именно это делает романтические комедии интересным объектом анализа. [4]

Современная романтическая комедия выросла из американской эксцентрической комедии, впитав элементы фарса, комедии острот, комедии манер и чёрного юмора. Эксцентрическая комедия как жанр появилась, когда Кодекс Хейса (1934) стал регулировать нравственность и регламентировать тематику и средства выражения чувственности на голливудском экране во времена Великой депрессии. Кодекс Хейса предопределил необходимость иносказательного, завуалированного выражения на экране того, что он собственно и табуировал, т. е. сексуальность, желание. Таким образом, смешное поведение и остроты, которые являются непременным условием эксцентрической комедии, не что иное, как сублимация сексуальной энергии. Классический период и пик популярности фильмов этого жанра закончились уже к 1940-м годам, а ко времени сексуальной либерализации голливудского экрана в 1960-е годы исчезли художественные интенции, необходимые для создания её в классическом варианте. Тем не менее, жанр не исчез бесследно, а трансформировался к 1980-м годам в то, что теперь называется романтической комедией. Такие обязательные элементы романтической комедии как мотив противостояния героя и романтического персонажа, сильные женские персонажи и табу на сексуальные сцены – бесспорно наследие эксцентрической комедии.

Развитие линии чёрного юмора прочно вошло в конвенции романтической комедии как жанра. Так, управляющие мотивации героев современной романтической комедии часто строятся на личностных трагедиях и страданиях. Львиную долю сюжетов составляют те, где отправной точкой повествования являются темы одиночества, безработицы, болезни, проституции, унижений, смерти близкого человека, т. е. очень серьёзные социальные и психологические явления, травматичные для любого человека. Юмор в романтической комедии строится на сверхреакции главного героя на ситуацию, в которой он оказался, при этом он свою ситуацию смешной никогда не считает [7].

Одна из особенностей американского массового кинематографа – в выборе своего героя. Как правило, герой романтической комедии самый обычный и ординарный человек которого только можно себе представить. Эту особенность Ж. Бодрийар приписывает всей американской культуре: «<...> слава в этой стране удел не исключительных добродетелей или героических поступков, а своеобразия самой неприметной судьбы. Это удел абсолютно всех, поскольку, чем однороднее система в целом, тем с большей вероятностью существуют миллионы индивидуумов, которые отличаются каким-то мельчайшим отклонением» [1]. И это «мельчайшее отклонение» в виде разнообразных идиосинкразических («пунктиков», фобий, привычек как то чрезмерная педантичность, боязнь пауков, невозможность уснуть в полной темноте и т. п.), физиогномических (манера улыбаться, нервный тик и т. п.), идиолектических особенностей человека приобретает в американской культуре исключительно важные коннотации отличия, своеобразия личности. В романтических комедиях надделение романтического персонажа комплексом таких отличительных черт индивидуализирует его в глазах главного героя; это то, о чем он вспоминает, понимая, что романтический персонаж – «someone special».

Именно на фоне подчеркнуто обычной (часто даже «незаметной» для общества), ничем не примечательной жизни, как правило, строится история обретения любви как события, которое начинает отсчет новой «полной» и «настоящей» жизни. Событие определяется Ю. Лотманом как «перемещение персонажа через границу семантического поля» [3, с. 223]. То, что на уровне культуры представляет собой событие, в художественном тексте разворачивается

в сюжет. Сюжет тесно связан с картиной мира, дающей представление о том, что является событием в определенной культуре, а что нет [3, с. 223].

Пространство романтической комедии всегда двойственно. Граница делит пространство на две изолированные части. Основное свойство присущее границе – непроницаемость, а внутренняя организация каждого подпространства – кардинально различна. [3] То, каким образом текст делится границей – ключевая характеристика, анализ которой поможет определить культурно-семантический контекст события. Это может быть разделение на бедных и богатых («Госпожа горничная», «Красотка»), друзей и врагов («Вам письмо»), волшебный мир и реальный («Чего хотят женщины», «Чокнутый профессор») и т. д. Часто романтический персонаж принадлежит другому миру, доступ к которому герой не имеет. Как правило, такая ситуация развязывается переходом героем границы, выдав себя за другого (того, кто тому миру принадлежит). С этим связан мотив переодевания героя, который, в свою очередь, связан с разыгрыванием некой другой идентичности («Миссис Даутфайр», «Тутси»), что позволяет герою проникнуть и успешно функционировать в другом мире. В романтической комедии отчетливо можно проследить дилемму американской культуры, которая состоит в конфликте между предписанием каждому человеку занимать определенное место и индивидуалистическими интенциями личности выбирать свое место, самой себе его определять. Решается этот конфликт в романтической комедии в пользу личного самоопределения. «Happy end» – активизирует признак цели. Отмеченность конца является характеристикой эсхатологических и утопических легенд и учений [3, с. 207]. Ход событий в художественном произведении останавливается тогда, когда заканчивается повествование. Далее не происходит ничего, но подразумевается, что герой, добившись любви, уже не потеряет ее никогда. Так как всякое дальнейшее действие исключается – состояние героя в конце фильма будет длиться бесконечно долго [3, с. 209].

Жанр романтической комедии – один из самых шаблонных, стереотипных жанров современного американского кинематографа. Само понятие жанра имплицитно содержит представление о неких конвенциях и схемах, соответственно которым и организуется нарратив. Жанровые конвенции тесно связаны со зрительским ожиданием. Психологический комфорт и чувство успокоения, которые романтическая комедия способна вызвать, вытекают из того, что «зрители обнаруживают то, что они уже знают, а главное – хотят узнать снова» [5]. Во всех эпизодах фильма, когда герой терпит неудачи в покорении девушки, зрителю необходимо предчувствовать, что в конце фильма он её обязательно покорит, что будет единственно возможным и правильным финалом для истории. Вот почему зрители пришли в кинотеатр именно на такой фильм, у которого обязательно будет happy end, сколько бы испытаний не выпало на долю героев. Удовольствие заключается в концентрации на мгновении, прелесть которого в том, что оно повторяется [5]. По этому поводу У. Эко замечает, что современная культура характеризуется доминированием воспроизведения и повторения во всех видах художественного творчества [5]. Он также отмечает, что повторение, копирование, подчинение заданной схеме и избыточность являются базовыми характеристиками продуктов масс-медиа. Чрезмерные нарративные структуры массового кинематографа позволяют потребителю отдохнуть, расслабиться.

На наш взгляд, можно описать (взяв за основу наработки М. Хьюджа [см.: 7]) нарративную структуру романтической комедии в таком виде:

1. Знакомство с главным героем. Его действия мотивируются внешней целью – какой-либо личный интерес (деньги, карьера, общественное положение и т.п.)
2. Появление романтического персонажа (на 25 % точке повествования). Главный герой начинает преследовать две цели: внешняя мотивация и романтическая мотивация.
3. Герой завязывает романтические отношения (на 50 % точке повествования). Герой должен завязать отношения к середине фильма. Маркером середины любого путешествия является точка без возврата, т. е. момент, где герой ближе к концу, чем к началу путешествия [7]. Герой совершает что-то аккуратно в середине фильма, обозначив, что путь назад невозможен, как и возврат к той эмоциональной жизни, которую он вел в начале повествования. [7]
4. Отношения героя с романтическим персонажем прерываются на 75 %. Эмоциональное напряжение между героями выходит за допустимые границы и отношения прерываются.

Герой обязательно должен пережить в это время некий «момент истины», своеобразный катарсис.

5. Пережив момент истины, герой переживает личностный рост и выходит на новый уровень понимания мира. Новое мировосприятие открывает ему глаза на романтического персонажа – он его судьба, любовь всей жизни, «someone special». Герой всеми силами пытается исправить ситуацию и восстановить отношения с романтическим персонажем.
6. Happy end: отношения возобновлены, герои счастливы.

Выделив нарративную структуру романтической комедии, мы получили формализованную схему, по которой строятся все фильмы этого жанра. Отметим что преобладание тем затрагиваемых в романтических комедиях исторично, но принцип их объединения в повествование остается неизменным.

Опираясь на упомянутый текст М. Хьюджа [7], отметим ключевые конвенции романтической комедии:

- Герой должен быть участником романтического приключения, и вынужден действовать в силу изменения обстоятельств, порождаемых его внутренними желаниями. Его образ выстраивается таким образом, чтобы добиться максимальной идентификации зрителя (такой же обыкновенный человек как и тот, что смотрит в зале на экран).
- Герои романтической комедии ситуацию, в которой они оказались смешной никогда не считают. Когда герои на экране смеются – в зале смеха нет.
- В романтической комедии встреча героя с романтически персонажем обязательно маркируется особым образом. Взгляд – долгий, сфокусированный на одном объекте (кинематографическими средствами этот взгляд навязывается зрителю как его собственный) одновременно выделяет и обозначает определенного персонажа как романтического. Общее место любой романтической комедии – показав первую встречу героев, убедить зрителя в том, что романтический персонаж – судьба героя, и они обязательно должны быть вместе, пусть сами еще этого и не понимают. Начало имеет определяющую и моделирующую функции. Начало дает свидетельство существования и заменяет категорию причинности. Указать на происхождение явления – означает дать ему объяснение [3, с. 206].
- Обман – неотъемлемая часть романтической комедии. Нередко обстоятельства, разделяющие двух возлюбленных, являются следствием обмана. Часто обман имеет форму попытки выдать себя за другого, проявления alter ego героя, а также может иметь отношение к работе героя.
- Обман в романтической комедии функционирует как розыгрыш, игра масками, обретая временно-условный характер и обязательный этап (само)разоблачения [2, с. 54]. Зритель, которому известна правда, становится невольным соучастником розыгрыша, замирающим в ожидании эффекта. Выдача героем себя за другого, того кем он в действительности не является, воспринимается как обман только внутри повествования, но ни как не зрителем. Для зрителя это забава, тем более, что на этом строится большое количество комических ситуаций.
- Романтический персонаж должен препятствовать обоим желаниям героя.
- Непреодолимые обстоятельства должны разделять любовников. Очень часто преграды, разделяющие двух любовников, – это следствие обмана, цель которого во внешней мотивации.
- Герои необходимо оказываются в ситуациях, выход из которых сопряжен с пониманием своих чувств и последовательным изменением характера. Герой в конце фильма не равен себе тому, каким он был в начале, – он выходит на качественно новый уровень своей личности.
- Романтические комедии не включают съёмки обнажённой натуры и сексуальные сцены.
- Романтическая комедия всегда заканчивается happy end'ом.

Американское культурное бессознательно испытывает потребность в рассказывании и пересказывании одной и той же истории. Стало быть, сама эта история содержит определенные культурные мотивы, базисные для американской культуры как таковой. Такими важными элементами американской культуры являются:

- идея самоценности каждого человека, его уникальности; поэтому герой становится действительно счастливым лишь будучи самим собой;
- мифология личного успеха, человека создавшего себя (self-made man) и свою жизнь переносится на успех и в романтических отношениях, этим же обусловлено и тяготение к happy end'у;
- идентичность американца постоянно в процессе становления, она постоянно творится, создается; герой романтической комедии неизменно переживает момент просветления, своеобразный катарсис – узнает о себе то, что меняет его навсегда и безвозвратно в сторону идеального образа, конструируемого в американской культуре;
- этос американской культуры имплицитно содержит представления о «прошлом» как о том, что не является чем-то непреложным; к нему можно относиться творчески – его всегда можно пересмотреть, перетолковать в интересах настоящего – это одно из общих мест, на которых строится «обман» в романтических комедиях [2, с. 27];
- в американской культуре важно только «здесь» и «сейчас». Поэтому герой, как правило, получает желанную должность на работе даже после того как его начальство узнает, что он занимал ее выдавая себя за другого человека («Деловая девушка», «Секрет моего успеха»). «Не важно – кто ты, важно – что ты умеешь делать» – это кредо первых американских поселенцев прочно вошло в американское сознание. Как и то, что не так важно обладание богатством и счастьем, как важно их «добиться».
- мотив противостояния героя и романтического персонажа имеет состязательный характер, крайне важный в американской культуре, где рыночные практики в условиях демократии нивелировали традиционные связи и авторитеты, утверждая ценность личной инициативы, динамичности и состязательности взаимодействий [2, с. 28];
- «happy end» как неременный атрибут романтической комедии отсылает к эсхатологическим легендам и утопическим представлениям об Америке как об обретенном рае на земле, лучшей стране в мире, где все возможно и все осуществимо, где каждого ждет «happy end».

Резюмируя сказанное выше, отметим, что романтическая комедия, являясь популярным жанром американского массового кинематографа, тесно связана с национальными особенностями мышления и глубинными пластами культурной ментальности. Романтическая комедия предлагает своему зрителю уже знакомую ему историю, где герой лишь став на путь самосозидания, приложив все свои таланты, пройдя через этап духовного развития и научившись видеть неявленное (т. е. узнать своего «someone special») в итоге обретает любовь, которой будет наслаждаться бесконечно. Мы выделили структуру нарратива романтической комедии и описали основные конвенции жанра. Также была выявлена взаимосвязь жанровых конвенций романтической комедии с архетипическими элементами американского сознания: идеей успешности, самосозидания личности (self-made man), мифом о равных возможностях.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрийар Ж. Америка: [электронный ресурс] / Ж. Бодрийар. – Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/ baud/amerique.html>.
2. Венедиктова Т. «Разговор по-американски»: дискурс торга в литературной традиции США / Т. Д. Венедиктова. – М.: Новое литературное обозрение, 2003. – 328 с.
3. Лотман Ю. М. Структура художественного текста / Ю. М. Лотман // Лотман Ю. М. Об искусстве. – СПб.: Искусство – СПб, 1998. – С. 14-285.
4. Усманова А. Повторение и различие, или «Еще раз про любовь» в советском и постсоветском кинематографе: [электронный ресурс] / А. Усманова. – Режим доступа: <http://www.magazines.ru/nlo/2004/69/us12.html>.
5. Эко У. Инновация и повторение. Между эстетикой модерна и постмодерна: [электронный ресурс] / У. Эко. – Режим доступа: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Eko/Inn_Povt.php.
6. Johnson B. The Art of the Romantic Comedy: [электронный ресурс] / B. Johnson. – Режим доступа: <http://www.storyispromise.com/wromance.htm>.
7. Hauge M. Writing Romantic Comedies: [электронный ресурс] / M. Hauge. – Режим доступа: <http://www.storymastery.com/articles/29-writing-romantic-comedies>.

УДК 140(477) «XX»

Абашник В. А.
Харьковский экономико-правовой университет

ХАРЬКОВСКИЙ ПРОФЕССОР ФИЛОСОФИИ В. М. КАРИНСКИЙ (1874-193?)

В статье впервые рассмотрены основные черты творческого и преподавательского пути, а также философской позиции последнего дореволюционного профессора кафедры философии Харьковского университета В. М. Каринского (1874-193?). Освещены особенности периодизации его творчества, при этом основное внимание сконцентрировано на первом и втором «Харьковском периоде» (1913-193?). Также указаны главные черты философских взглядов В. М. Каринского, в т. ч. в контексте его анализа философии Д. Юма и Г. В. Лейбница.

Ключевые слова: Харьковская университетская философия, Юм, Лейбниц.

В статті вперше розглянуто основні риси творчого та викладацького шляху, а також філософської позиції останнього дореволюційного професора кафедри філософії Харківського університету В. М. Каринського (1874-193?). Висвітлено особливості періодизації його творчості, при цьому основну увагу сконцентровано на першому та другому «Харківському періоді» (1913-193?). Також вказані головні риси філософських поглядів В. М. Каринського, в т. ч. в контексті його аналізу філософії Д. Юма та Г. В. Лейбніца.

Ключові слова: Харківська університетська філософія, Юм, Лейбніц.

In the article for the first time the main features of the creative and teaching way and the philosophical position as well of the last pre-revolutionary professor on the department of philosophy of the Kharkiv University V. M. Karinskiy (1874-193?) are considered. The peculiarities of the division into periods of his work are interpreted; in spite of this the main attention is pointed on the first and second “Kharkiv period” (1913-193?). Also the main characteristics of the philosophical position of V. M. Karinskiy in context of his analysis of D. Hume`s and G. W. Leibniz` philosophy are given.

Key words: Kharkiv university philosophy, Hume, Leibniz.

В рамках изучения развития университетской философии в Украине в начале 20-го века особую *актуальность* обретает восстановление общей картины преподавания философии в Харьковском университете этого периода. В этом контексте *целью* данной статьи является рассмотрение творческой и преподавательской деятельности последнего дореволюционного профессора кафедры философии в Харькове В. М. Каринского. *Задачами* этой статьи будет анализ его преподавания в Харькове и его философской позиции в контексте изложения учений Юма и Лейбница.

Степень разработанности указанной темы остается на начальном уровне, хотя в последние два десятилетия о В. М. Каринском составлены сжатые биографические заметки в справочных изданиях, например: «Императорская Публичная библиотека, 1795-1917» (1995) [9], «Философия в Санкт-Петербурге (1703-2003)» [10, с. 336], «Университетская философия в России» В. Ф. Пустарнакова [8, с. 419]. Автор данной статьи посвятил свой доклад теме «Владимир Каринский и украинско-российское неолейбницианство» на VIII-м Международном Лейбниц-Конгрессе в Ганновере в 2006 г. [11]. *Новизна* этой статьи будет заключаться в первом обзоре педагогической и творческой деятельности В. М. Каринского как профессора философии Харьковского университета.

Владимир Михайлович Каринский родился 18 сентября 1874 г. в Санкт-Петербурге, в семье потомственного дворянина и профессора философии Санкт-Петербургской духовной академии М. И. Каринского (1840-1917). Его отец был известным логиком и философом, который стажировался в немецких университетах Йены и Гёттингена. Там он слушал лекции знаменитых профессоров К. Фишера, Г. Лотце и др., а по результатам этой стажировки опубликовал свой «Критический обзор последнего периода германской философии» (1873). Среди его других работ были «Борьба против силлогизма в новой философии» (1880), «Лекции по истории новой философии» (1884), «Бесконечное Анаксимандра» (1890), «Разногласие в школе нового эмпиризма по вопросу об истинах самоочевидных» (1914).

Старший брат будущего харьковского профессора, Николай Михайлович Каринский (1873-1935), был выпускником историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета (1896). С 1899 г. он преподавал в различных учебных заведениях Санкт-Петербурга, а в 1903-1918 гг. в Санкт-Петербургском университете, где с 1910 г. стал профессором. Н. М. Каринский известен как специалист по славянской филологии, диалектологии и этнографии, а среди его работ были «Славяно-русская хрестоматия» (1904), «Хрестоматия по древне-церковно-славянскому и русскому языку» (1904), «Язык Пскова и его области в XV веке» (1909), «Очерки из истории псковской письменности и языка» (1916-1917) и другие.

Владимир Каринский также закончил историко-филологический факультет Санкт-Петербургского университета с дипломом 1-й степени в 1897 г. После этого он был оставлен в университете, где пребывал с 7 октября 1897 г. по 1 января 1900 г. с целью «приготовления к профессорскому званию». С 1899 по 1901 гг. В. М. Каринский преподавал педагогику, психологию и историю философии в Смольном институте, а с ноября 1901 по май 1905 гг. был также преподавателем истории в Мариинской женской гимназии. Весной 1902 г. он успешно сдал магистерский экзамен по философии, а после двух пробных лекций в июле 1902 г. был определен приват-доцентом кафедры философии Санкт-Петербургского университета. Здесь свою преподавательскую деятельность В. М. Каринский начал со спецкурса на тему «Вопрос о познании в новой философии».

В этот период большое влияние на формирование философской позиции В. М. Каринского, с одной стороны, оказал его отец, М. И. Каринский. С другой стороны, со времени учебы в Санкт-Петербургском университете на становление его философских взглядов повлиял исправляющий должность ординарного профессора философии Санкт-Петербургского университета А. И. Введенский (1856-1925), «лидер русского неокантианства» [8, с. 334]. Как известно, критик кантианства М. И. Каринский и А. И. Введенский устроили философские дебаты на страницах журнала «Вопросы психологии и философии» в 1894-1895 гг. Эти дискуссии начались после критических замечаний молодого профессора А. И. Введенского на работу «Об истинах самоочевидных» (1883) М. И. Каринского и в текстовом выражении составили почти 180 страниц. Именно влияние этих двух философов оказало плодотворное воздействие на формирование позиции В. М. Каринского, который хотя и ценил заслуги И. Канта перед философией, но в итоге стал сторонником Г. В. Лейбница.

В это время В. М. Каринский опубликовал две статьи: «Юмъ (Давидъ Hume)» (1904) в авторитетном «Энциклопедическом словаре» Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона и «Почему в начале XVII века возник вопрос о возможности науки?» (1905) в «Журнале Министерства Народного Просвещения». Первая статья была выполнена на достаточно высоком уровне и представляла собою обзор жизнедеятельности и философии Д. Юма, в т. ч. такие вопросы, как «Понятие о достоверном знании у Юма», «Взгляд Юма на математическое знание», «Взгляд Юма на познание причинной связи физических и духовных явлений», «Отношение Юма к метафизике», «Отношение Юма к познанию нравственных законов», «Вопрос о вере в Бога у Юма».

В указанной статье В. М. Каринский по достоинству оценил влияния Д. Юма на последующее развитие философии, особенно теории познания, и подчеркивал: «Гносеология Ю. представляет собой серьезный шаг вперед в развитии этой науки. После Ю. гносеология разделилась на два направления – Кантовское и эмпирическое, которые живут и в наше время. Они диаметрально противоположны друг другу, но у них есть один общий исходный пункт – отрицательная мысль, что основоположения наук не могут оправдываться из содержания идей. Эту мысль, хотя и не во всем ее объеме, а в применении только к закону причинности, метафизике и морали (Кант распространил ее на математику, Джон Стюарт Милль и Герберт Спенсер – на логику), высказал впервые Ю. Таким образом, она дала толчок к развитию новейшей гносеологии» [6, с. 380].

С мая 1905 г. по конец апреля 1907 г. В. М. Каринский пребывал в научной командировке за границей, главным образом в Германии. Помимо факультативного посещения лекций и семинаров в некоторых университетах, он работал над своей будущей магистерской диссертацией в Лейбницевском архиве в Ганновере. После возвращения из заграничной командировки в Санкт-Петербург В. М. Каринский с 1 мая 1907 г. был принят на работу в

Императорскую Публичную Библиотеку (сегодня РНБ). Здесь он был сначала «вольнотруждающимся», а с 20 марта 1908 г. назначен заведующим Отделением философии и педагогики. С 30 июня 1911 г. он был переведен на должность старшего помощника библиотекаря.

Кроме того, с 1 сентября 1907 г. по 1 августа 1910 г. В. М. Каринский преподавал логику и психологию в Царскосельской Императорской Николаевской гимназии, среди выпускников которой в это время был знаменитый в будущем поэт Н. С. Гумилев. Одновременно в качестве приват-доцента он преподавал философию, логику и психологию на Высших женских курсах. По результатам этого преподавания он опубликовал небольшой конспект «Логика. Лекции, читанные В. М. Каринским в 1909/10 уч.г.» (1909).

Однако основную преподавательскую деятельность приват-доцент В. М. Каринский развернул в Санкт-Петербургском университете. Как отмечал известный советский историк философии В. Ф. Пустарнаков (1934-2001) относительно преподавания в этот период (1907-1913): «Приват-доцент В. М. Каринский читал лекции на темы: «Вопрос о познании в новой философии до Канта» и «Вопрос о познании в новейшей философии» (после Канта). Вел семинары и просеминары по «Критике чистого разума» Канта, «Государству» Платона, «Метафизическим размышлениям» Декарта, «Этике» Спинозы, по «Рассуждению о метафизике» Лейбница» [8, с. 214].

23 сентября 1912 г. В. М. Каринский успешно защитил в Санкт-Петербургском университете свою магистерскую диссертацию, которая была до этого опубликована под названием «Умозрительное знание в философской системе Лейбница» (1912). Именно это сочинение, вышедшее как «Часть 109» в серии «Записки историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета», стало основной работой В. М. Каринского в его «Санкт-Петербургский период» (до сентября 1913 г.). Во «Введении» к этой работе В. М. Каринский высказывал свою благодарность историко-филологическому факультету и своему учителю, «<...> глубокоуважаемому представителю философских наук в этом Факультете профессору Александру Ивановичу Введенскому» [5, с. VIII].

В отношении предмета своего исследования В. М. Каринский подчеркивал: «Мы взяли задачей своего сочинения один из самых важных и в то же время наиболее спорных вопросов, – вопрос об умозрительном знании и об отношении его к метафизике в философской системе Лейбница» [5, с. VII]. Такое предприятие 38-летнего философа поражало фундаментальностью вопросов и оригинальностью их решений в шести обширных главах этого сочинения. Здесь В. М. Каринский так указывал на одну из важнейших заслуг Лейбница в теории познания: «Ценность постановки гносеологической проблемы у Лейбница сравнительно с предшествовавшими ему мыслителями состоит в том, что эти <...> намеки на аналитический процесс он развивает в последовательную теорию анализа и старается уяснить все те результаты, которые должны вытекать отсюда для гносеологической теории умозрительного знания» [5, с. 13].

В этом контексте важно также указать на то, что В. М. Каринский в своем сочинении «Умозрительное знание в философской системе Лейбница» не только основательно проанализировал позицию Лейбница, с учетом предыдущего и последующего развития философии (Декарт, Юм, Кант), но и подверг критике взгляды авторитетных современников и исследователей философии Лейбница – Л. Кутюра (1868-1914), Б Рассела (1872-1970), Э. Кассирера (1874-1945) и др.

Так, в последнем параграфе «5. Критические замечания на мнения Russell`а и Cassirer`а по вопросу о соответствии у Лейбница внешних восприятий внешней действительности» в третьей главе В. М. Каринский подчеркивал: «Если Russell полагает, что Лейбниц, вышедший из признания данности материи, перешел к критическому вопросу впервые вследствие своего критического анализа непрерывности, то это едва-ли справедливо. Против Декартова подтверждения трансцендентной реальности предметов внешнего восприятия ссылкой на правдивость Бога Лейбниц возражает, как мы видели выше, уже ранее признания совершенной невозможности реального существования протяженного бытия. Нельзя согласиться и с той мыслью Russell`а, что Лейбниц совсем не серьезно отнесся к вопросу о самом существовании внешней реальности, обуславливающей наше внешнее восприятие, и что он, будто бы, смешав

этот вопрос с другим, на деле оставил без всяких оснований признанную им нравственную достоверность самого существования внешней действительности» [5, с. 244].

Следует упомянуть, что на указанную работу В. М. Каринского рецензию написал другой ученик А. И. Введенского, будущий известный философ Н. О. Лосский (1870-1965) в февральском томе «Журнале Министерства Народного Просвещения» (1913). Кроме В. М. Каринского и Н. О. Лосского, в это время и другие ученики А. И. Введенского преподавали философию в Санкт-Петербургском университете, например будущий логик С. И. Поварнин (1870-1952), неокантианец И. И. Лапшин (1870-1952). Все они принимали активное участие в Санкт-Петербургском философском обществе, основателем и руководителем которого был их учитель, профессор А. И. Введенский.

В 1912 г. ординарный профессор кафедры философии Харьковского университета П. Э. Лейкфельд (1859-193?) был выведен за штат и утвержден в звании заслуженного профессора. Таким образом, с 1 января 1913 г. кафедра философии Харьковского университета стала вакантной. На нее претендовал приват-доцент этой кафедры И. С. Продан (1854-1919/20), который с этой целью форсировал публикацию своей фундаментальной монографии «Познание и его объект (Оправдание здравого смысла)» (1913) [1]. Кстати, на эту работу свою обширную критическую рецензию в «Журнале Министерства Народного Просвещения» (1914) опубликовал В. М. Каринский [4]. В результате факультетского конкурса, проведенного весной и летом 1913 г. в Харьковском университете, который не обошелся без интриг и протекции из Санкт-Петербурга, на вакантное место по кафедре философии был избран приват-доцент Санкт-Петербургского университета В. М. Каринский. С 1-го сентября 1913 г. он был назначен исправляющим должность экстраординарного профессора кафедры философии Харьковского университета, после чего уволился из Санкт-Петербургского университета и Императорской Публичной библиотеки.

Таким образом, харьковский «здравый смысл» не смог осилить санкт-петербургского «неокантианского натиска» влиятельного профессора А. И. Введенского и его ученика В. М. Каринского. Примечательно, что И. С. Продан до этого выступал с критикой неокантианской позиции А. И. Введенского, а также его учеников (И. И. Лапшина, Н. О. Лосского и др.). Таким образом, приват-доценту И. С. Продану оставалось лишь задним числом огласить широкой публике свою критику в трактате «Правда о Канте. (Тайна его успеха)» (1914). Конечно, В. М. Каринский имел добротные философские публикации, прежде всего свою фундаментальную монографию по философии Лейбница, а также достаточный опыт преподавания философии в разных учебных заведениях Санкт-Петербурга. Но вопрос справедливости и нейтральности всех процедур конкурса на замещение вакансии философской кафедры в Харькове в 1913 г. остался открытым.

Преподавание в Харьковском университете В. М. Каринский начал с лекций и практических занятий по «Критике чистого разума» И. Канта в 1913 г. В дальнейшем в его преподавании доминировали вопросы логики и историко-философская проблематика. Так, в 1916-1917 учебном году В. М. Каринский в осеннем семестре читал для студентов 1 и 2 курсов словесного и исторического отделений историко-филологического факультета два курса: «Историю древней философии» по 4 часа в неделю и «Логику» по 2 часа в неделю [7, с. 3]. В «весеннем полугодии» тем же студентам был предложен курс «Введение в философию» по 2 часа в неделю. Для студентов 3 и 4 курсов обоих отделений историко-филологического факультета В. М. Каринский читал курс «Истории новой философии» по 4 часа в неделю. Примечательно, что среди учебных пособий по данным курсам были работы его учителей – «Классификация выводов» (1880) М. И. Каринского и «Логика, как часть теории познания» (1912) А. И. Введенского [7, с. 3-4].

В «Первый Харьковский период» (1913-1920) В. М. Каринский сконцентрировался, главным образом, на преподавательской деятельности, а из его публикаций нам известны только две статьи. Это были: вышеуказанная рецензия (1914) на книгу приват-доцента И. С. Продана «Познание и его объект» (1913) и небольшой «Отзыв о сочинении, представленном для соискания медали на тему «Оправдание геометрии в “Критике чистого разума” Эммануила Канта» (1916). Укажем на тот факт, что философские симпатии В. М. Каринского к Лейбницу проявились и в последней статье-отзыве, когда он подчеркивал:

«Учение об абсолютности пространства имеет у Лейбница даже решающее значение в вопросе о реальности геометрических понятий» [3, с. 5].

Как известно, политические и военные события 1917-1920 гг. негативно сказались на учебном процессе и научной жизни Харьковского университета. После провозглашения Советской власти на Первом Всеукраинском съезде Советов (11-12 декабря 1917 г.) в Харькове и образования Украинской Советской Республики в городе несколько раз менялась власть. В итоге, по решению советских властей в мае 1920 г. Харьковский университет был окончательно расформирован, а на основе его факультетов были открыты различные учебные заведения.

В это время харьковская университетская философия также переживала тяжелые времена. Еще в 1916 г. приват-доцент И. С. Продан покинул Харьков и стал приват-доцентом в Ростове-на-Дону, где трагически погиб во время вооруженных столкновений. Заслуженный профессор П. Э. Лейкфельд летом 1920 г. переехал в Крым, где стал профессором Таврического университета. Таким образом, из трех харьковских университетских философов лишь В. М. Каринский остался в Харькове. Ко времени краха Российской империи и упразднения Харьковского университета профессор В. М. Каринский имел чин статского советника. За успешную научную и преподавательскую деятельность он был награжден Императором Николаем II-м Орденом Анны 3-й степени и Орденом Владимира 3-й степени.

В июне 1920 г. на базе бывших историко-филологического и физико-математического факультетов Харьковского университета были созданы Временные высшие педагогические курсы, которые уже в июле 1920 г. были преобразованы в (Свободную) Академию теоретических знаний. В рамках этого учебного заведения, которое называли также «Харьковская Академия теоретических знаний», были открыты два института – Институт общественных наук (ИОН) и Институт физико-математических наук (ИФМН). После идеологической проверки советскими властями В. М. Каринский был принят на должность профессора ИОНа, в рамках которого были открыты около 30 кафедр, в т. ч. общеинститутские кафедры философии, логики и психологии. С 1 июня 1921 г. Академия теоретических знаний была упразднена, а на ее базе открыт Харьковский институт народного образования (ХИНО). В последующие годы при ХИНО были открыты научно-исследовательские кафедры, в т. ч. кафедра европейской культуры. Именно на этой кафедре профессор В. М. Каринский продолжил свою преподавательскую и исследовательскую деятельность.

Здесь следует сказать, что с 1920 г. в Академии теоретических знаний, затем в ХИНО профессором был также Борис Григорьевич Столпнер (1871-1967). С 1897 г. он занимался политической деятельностью, был членом РСДРП, позже примкнул к «меньшевикам». Столпнер принимал участие в работе Санкт-Петербургского религиозно-философского общества, на заседаниях которого выступали такие авторы, как С. Л. Франк, Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, Д. С. Мережковский, А. Ф. Керенский, А. А. Блок, П. Б. Струве. В философском отношении Б. Г. Столпнер стал известен как переводчик сочинений таких авторов, как К. Каутский, Г. Гомперц, Э. Кассирер, Р. Г. М. Рихтер, Ф. Кирхнер, Х. Геффдинг. Некоторые переводные работы Б. Столпнера, например «Учебник истории новой философии» (1910) датского философа Харальда Геффдинга (1843-1931), использовались харьковскими университетскими философами П. Э. Лейкфельдом, И. С. Проданом и В. М. Каринским в учебном процессе в 1910-х гг. После революционных событий в Санкт-Петербурге Б. Г. Столпнер переехал в Харьков, где занимался подготовкой переводов работ Гегеля, а позже стал известен как переводчик десяти из четырнадцати томов «Сочинений» (1929-1958) Г. В. Ф. Гегеля.

В 1920-е гг. философией и психологией в Харькове занимались и другие авторы, например, заведующий лабораторией психофизиологии Украинского государственного психоневрологического института, профессор Захар Иванович Чучмарёв (1888-1961), автор работы «Марксизм, психофизиология, условные рефлексы» (1928). Его брат, профессор ХИНО Владимир Иванович Чучмарёв (1892-1968?) также выпустил несколько философских монографий: «Материализм Дидро» (1925), «Материализм Спинозы. К переоценке идеалистической традиции» (1927) и «Атеизм Спинозы: Розділ з історії атеїзма» (1930).

Во «Второй Харьковский период» (1920-193?) В. М. Каринский публиковался в «Наукових записках» научно-исследовательской кафедры европейской культуры. Из этих

публикаций на данный момент нам известны две его психологических статьи: «Ощущение как исходный пункт проблемы внешней реальности» (1927) и «Закон обусловленности распорядка ощущений на плоскости распорядком раздражений и его основная граница» (1929). В содержании «Наукових записок», где была опубликована последняя статья [2], он подписан как «Проф. В. М. Каринский». Т. е. в 1929 г. он по-прежнему числился профессором в ХИНО и на научно-исследовательской кафедре европейской культуры.

Дальнейшая судьба профессора В. М. Каринского нам остается пока неизвестной. Несмотря на отсутствие очевидных идеологических предпосылок в отношении преподавания и публикаций В. М. Каринского в указанное время, он мог предположительно попасть под волну репрессий в начале 1930-х годов в Харькове. По крайней мере, в штате преподавателей и профессоров Харьковского государственного университета, который был открыт (после упразднения ХИНО) согласно постановлению Совета Народных Комиссаров УССР «Об организации на Украине государственных университетов» от 10 марта 1933 г., профессор В. М. Каринский уже не числился.

В качестве основного *вывода* данной статьи можно констатировать, что харьковская университетская философия 1910-1920-х гг. имела хорошего преподавателя и оригинального философа в лице профессора В. М. Каринского, фундаментальный труд которого «Умозрительное знание в философской системе Лейбница» (1912) не потерял своей значимости и актуальности до настоящего времени.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абашник В. А. Критика неокантианства И. С. Проданом (1854-1919/20) / В. А. Абашник // Гілея: науковий вісник. Збірник наукових праць; [гол. ред. В. М. Вашкевич]. – Київ: ВІР УАН, 2012. – Випуск 56 (№ 1). – С. 348-352.
2. Каринский В. М. Закон обусловленности распорядка ощущений на плоскости распорядком раздражений и его основная граница / В. М. Каринский // Наукові записки. Праці науково-дослідчої кафедри історії європейської культури. – Харків, 1929. – Випуск III. – С. 155-179.
3. Каринский В. Отзыв о сочинении, представленном для соискания медали на тему «Оправдание геометрии в “Критике чистого разума” Эммануила Канта» / В. Каринский // Записки Харьковского Императорского университета. – 1916. – Кн. 1. – Часть официальная. – С. 4-5.
4. Каринский В. Рец. на кн.: Продан И. С. Познание и его объект. – Харьков, 1913 / В. Каринский // Журнал Министерства Народного Просвещения. – Часть LIII. – Отд. 3. – октябрь 1914. – С. 370-387.
5. Каринский В. Умозрительное знание в философской системе Лейбница / В. Каринский. – С.-Петербург: Тип. М. А. Александрова, 1912. – VIII, [I], 378 с.
6. Каринский В. Юмъ (Давидъ Hume) / В. Каринский // Энциклопедический словарь. Издатели: Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. – С.-Петербург: Типография Акц. Общ. Брокгауз-Эфронъ, 1904. – Том XLI (Эрдан-Яйценосеніе). – С. 374-380.
7. Обзорение преподавания предметов по историко-филологическому факультету на 1916-1917 учебный год. – Харьков: Мирный труд, 1916. – 15 с.
8. Пустарнаков В. Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры / В. Ф. Пустарнаков. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 2003. – 919 с.
9. Сотрудники Российской национальной библиотеки – деятели науки и культуры: [биограф. словарь. Т. 1. Императорская Публичная библиотека, 1795-1917]. – СПб.: Изд-во Рос. нац. б-ки, 1995. – 687, [1] с.
10. Философия в Санкт-Петербурге (1703-2003): [справочно-энциклопедическое издание]. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – 400 с.
11. Abaschnik V. O. Vladimir Karinskij und der ukrainisch-russische Neuleibnizianismus / Volodymyr Oleksijovyc Abaschnik // Einheit in der Vielheit. VIII. Internationaler Leibniz-Kongress (Hannover, 24. bis 29. Juli 2006). Vortraege 1. Teil. Hg. v. Herbert Breger, Juergen Herbst u. Sven Erdner. – Hannover: Druckerei Hartmann, 2006. – S. 1-8.

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРІВ

Порядок подачі матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

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

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

Параметри тексту:

- шрифт – Times New Roman 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. і між літерою с. і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + клавіша «пробіл»), такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів та ініціалами.
- *Оформлення приміток*:
 - приміток краще уникати, але за необхідності вони розміщуються у кінці тексту;
 - оформлення приміток в основному тексті: [* 1], а не «¹».

Розташування основних елементів статті

1. **Код УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Прізвище та ініціали** автора (авторів) (шрифт – курсив, вирівнювання по правому краю). Друкується через один порожній рядок після УДК.
3. **ВНЗ** (місце роботи) автора (шрифт – курсив, вирівнювання по правому краю).
4. **Назва статті** (друкується великими літерами [«всі великі»], шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
5. **Анотація** об'ємом *не менше 500 знаків* (кожен мовний варіант!) українською, російською та англійською мовою. До трьох варіантів анотації слід додавати **ключові слова** (від 4 до 6 слів), шрифт – жирний. Друкується анотація через один порожній рядок після назви статті. Між ними – один порожній рядок. Шрифт – 12, міжрядковий інтервал – 1,0.
6. **Основний текст** починається через один порожній рядок після анотацій. Вирівнювання за шириною сторінки, абзац 1,25 см. Стаття повинна містити такі **структурні** елементи: постановка проблеми, актуальність, мету статті, завдання, огляд праць з даної проблематики, висновки тощо. Слова *мета, актуальність, завдання, ступінь розробки, новизна, висновки* (включені у текст відповідних структурних елементів статті, а не винесені окремо!) виділяються курсивом.
7. **Примітки** (якщо є) – через один порожній рядок після основного тексту; слово ПРИМІТКИ – великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру. *Примітки оформлюються списком.*
8. **Список літератури** (через один порожній рядок, після приміток). Слово ЛІТЕРАТУРА – великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру. Список літератури оформлюється за алфавітом, *нумерація автоматична*. Розділові знаки в списку літератури – у відповідності з вимогами ВАК України (бюлетень ВАК за № 5'2009). 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 – «звичайними»).

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.

Content

<i>Prokopenko V.</i> POST-COLONIAL IDEOLOGY AND HISTORY OF ANCIENT PHILOSOPHY	5
<i>Azarova J.</i> TIME <i>BEFORE</i> TIME: THE NOTION OF TIME IN ARISTOTLE, HEIDEGGER AND DERRIDA.....	12
<i>Deyneka V.</i> RECEPTION OF EARLY STOICS EXERCISE HERACLITUS FOR EXAMPLE «HYMN TO ZEUS» CLEANTHES.....	38
<i>Shilman M.</i> BINARY COMPOSITIONS OF CONFUCIAN PHILOSOPHY.....	43
<i>Sokurenko E.</i> BEGINNING OF MORAL JUDGMENTS' CRITICISM IN EARLY WORKS OF I. KANT.....	50
<i>Mukhina O.</i> THE INTERRELATEDNESS OF PRACTICAL PHILOSOPHY OF KANT WITH HIS ANTHROPOLOGICAL DOCTRINE.....	57
<i>Tolstov I.</i> WHAT WOULD SAY IMMANUEL KANT ABOUT GLOBAL CIVIL SOCIETY TODAY?.....	62
<i>Filonenko B.</i> LUDWIG WITTGENSTEIN ON COLOUR: THE LAST WORK MANIFESTS.....	68
<i>Loyko V.</i> GILLES DELEUZE'S HISTORY OF PHILOSOPHY.....	74
<i>Semikozov G.</i> F. JAMESON'S DIALECTIC OF CAPITALISM TOTALITY.....	79
<i>Shevchenko M.</i> ONTOLOGICAL AND PHENOMENOLOGICAL THEORIES OF EVENT BY ALAIN BADIOU: DEFLECTION IN «GÉNÉRIQUE».....	92
<i>Andreyeva O.</i> «THE ISM-ISATION» OF POSTMODERNISM: FROM AFFIRMATION OF MULTIPLICITY TO NEGATION OF DIFFERENCE.....	98
<i>Zakrevskiy V.</i> «BRILLIANCE» OF GLOBAL SOCIOGUMANITARIAN KNOWLEDGE AND ITS SOCIAL-PRACTICAL «POVERTY».....	106

<i>Perepelitsa O.</i> OBSCENE MEDIALITY OF THE LANGUAGE.....	112
<i>Funtusov E.</i> GIFT AND ECONOMY: CONTOURS OF THE PROBLEM FIELD.....	121
<i>Kaidalov D.</i> THE END OF LABOR AND «COMMERCIALIZATION» OF UNIVERSAL LABOR.....	128
<i>Pryjatelchuck A.</i> CAPITALISM: POLITICAL, ECONOMICAL, SOCIAL AND PHILOSOPHICAL INTERPRETATION.....	133
<i>Illin I.</i> THE POWER OF CONSUMPTION: UKRAINE CONTEXT.....	139
<i>Avksentyev A., Sambros A.</i> POLITICAL POTENTIAL OF RESENTMENT IN UKRANIAN CONTEXT.....	148
<i>Besha A.</i> DAS DING AS A METAPHOR OF OBJECT A: RECURSIVENESS AND TRANSGRESSIONS OF PLEASURE.....	155
<i>Laptnova Y.</i> INTERACTANT IN NON-DISCURSIVE AREA OF SOCIALITY.....	163
<i>Babina S.</i> THE FACE AND THE MASK IN COMMUNICATION.....	167
<i>Korabljova V.</i> TRANSFORMATIONS OF A BODY LANDSCAPE: BODY-AVATAR, BODY-INTERFACE AND SCHIZOSUBJECT.....	173
<i>Teslenko P.</i> SENSEMAKING IN EVERYDAY LIFE: FROM TRANSCENDENTAL HORIZON TO THE CONCEPT OF PERFORMATIVE ENVIRONMENT.....	179
<i>Suhina I.</i> VALUE AND CULTURE IN A PHENOMENOLOGICAL FORESHORTENING (PHENOMENOLOGICAL ASPECT OF AN AXIOLOGY OF CULTURE).....	185
<i>Batayeva E.</i> THE CONCEPT OF IMAGE IN CONCEPTION OF ICONOGRAPHY.....	194
<i>Polyakova O.</i> DIONYSIAN – BECOMING SACRED.....	199
<i>Dyomina O.</i> ROMANTIC COMEDY IN THE CONTEXT OF AMERICAN CULTURE: THE GENESIS, NARRATIVE STRUCTURE AND CONVENTIONS OF THE GENRE.....	203
<i>Abashnik V.</i> KHARKOV'S PROFESSOR OF PHILOSOPHY V. M. KARINSKIY (1874-193?).....	209

Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В.Н. Каразіна
№ 1012

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 46

Українською, російською та англійською мовами

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

Підписано до друку 25.05.12. Формат 60x84/8.
Ум. друк. арк. 21,5. Обл.-вид. арк. 23,5.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Тираж 100 пр. Ціна договірна. Зам. № 0525.

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

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