

ISSN 0453-8048

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ

# ВІСНИК

*Харківського національного університету  
імені В.Н. Каразіна*

**№ 952**

Серія: філософія. Філософські перипетії

Випуск 43

*Заснована у 1965 р.*

Харків 2011

*У даному збірнику подані 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 № 8 від 22 квітня 2011 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;

**Култаєва 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:*

61077, Харків, пл. Свободи, 6, к. 293

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

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

Статті прорецензовано

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

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2011.

## Зміст

<i>Азарова Ю. О.</i> РОРТИ И ДЕРРИДА О ФИЛОСОФИИ, ЭТИКЕ И ПОЛИТИКЕ.....	5
<i>Бусова Н. А.</i> К.-О. АПЕЛЬ ОБ ЭТИКЕ ДИСКУРСА КАК ЭТИКЕ ОТВЕТСТВЕННОСТИ.....	23
<i>Прокопенко В. В.</i> О СОФИСТИЧЕСКИХ ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА.....	30
<i>Перепелица О. Н.</i> МАРКИЗ ДЕ САД: ЕДИНСТВЕННЫЙ И ЕГО НАСЛАЖДЕНИЯ.....	41
<i>Салтанов М. В.</i> ОНТОЛОГІЧНІ ЕКСПЛІКАЦІЇ КАТЕГОРІЇ «ВИЗНАННЯ».....	48
<i>Лойко А. В.</i> АПОФАТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ АВТОРСТВА: «СИМВОЛИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ» КАК СПОСОБ ИМЕНОВАНИЯ «НЕРЕДУЦИРУЕМОГО ОСТАТКА».....	54
<i>Батаева Е. В.</i> «ОБЩЕСТВО СПЕКТАКЛЯ» И «СПЕКТАКЛЬ ОБЩЕСТВА»: СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕАТРАЛИЗАЦИИ.....	58
<i>Андреева Е. В.</i> ПЕРЕВОД КАК ТРАНСГРЕССИЯ.....	63
<i>Голубенко О. В.</i> МІЖ ТИСКОМ НОРМАЛІЗАЦІЇ ТА «ВИБУХОМ ПОРЯДКІВ»: ТРАНСГРЕСІЯ МЕЖ І ДИГРЕСІЯ «НА МЕЖІ».....	68
<i>Евдошенко А. Л.</i> КОД И ПОВЕРХНОСТЬ: ДВОЙСТВЕННОСТЬ «НОВОЙ» МЕДИАЛЬНОЙ СРЕДЫ.....	81
<i>Чижова О. В.</i> СУЧАСНІ ТЕОРІЇ МЕДІА КОМУНІКАЦІЙ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ.....	85
<i>Манькова Е. О.</i> «ФАНТОМНОЕ ТЕЛО» В КИНЕМАТОГРАФЕ.....	89
<i>Фунтусов Е. В.</i> ЗНАЧЕНИЕ ПРОБЛЕМАТИКИ ДАРА ДЕРРИДА ДЛЯ «КАПИТАЛА» МАРКСА.....	94
<i>Рябінчук М. В.</i> ОСНОВНІ ПІДХОДИ ДО РЕКОНСТРУКЦІЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ІСТОРІЇ ДОСЛІДНИЦЬКОЇ ПРОГРАМИ СОЦІАЛЬНОГО КАПІТАЛУ.....	100
<i>Завгородній Р. О.</i> ПАРАЛАКС (ЕКОНОМІЧНОЇ) КРИЗИ.....	107
<i>Свиридова Е. А.</i> ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО В ТРЕХЧАСТНОЙ МОДЕЛИ СОЦИУМА.....	111

<i>Храброва О. В.</i> «НАЗАД К ПРИРОДЕ»: УТОПИИ НАТУРАЛИСТИЧЕСКОГО БЫТИЯ.....	116
<i>Родичева И. С.</i> КОНЦЕПЦИЯ «ОСВОБОЖДЕНИЯ» В УЧЕНИИ МАХАЯНЫ.....	121
<i>Худенко А. В.</i> ПРАГМАТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ДИАЛОГА.....	127
<i>Роговский А. М.</i> ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ВРЕМЕНИ.....	134
<i>Галань Н. В.</i> ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ В ОЦІНЦІ УКРАЇНСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ 20-30-х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ В. ЮРИНЦЯ І П. ДЕМЧУКА.....	138
<i>Плахтій М. П.</i> ОСОБЛИВОСТІ ПОБУДОВИ МІРКУВАНЬ М. М. ЛАНГЕ.....	145
<i>Зборовец І. В.</i> ЧЕЛОВЕК КУЛЬТУРЫ В КНИГЕ Н. В. ДЬЯЧЕНКО «МАГИЯ ПОЗНАНИЯ».....	151
<i>Щириця Т. В.</i> СОЦІАЛЬНА ЕТИКА: ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІ РЕФЛЕКСІЇ.....	156
<i>Назаренко Г. І.</i> АНАЛІЗ ОСНОВНИХ ДЕФІНІЦІЙ ПОНЯТЬ «ГУМАНІЗМ», «ГУМАННІСТЬ», «ГУМАНІЗАЦІЯ» ЩОДО ГУМАНІЗАЦІЇ ПІСЛЯДИПЛОМНОЇ ПЕДАГОГІЧНОЇ ОСВІТИ.....	161
<i>Юрченко Л. І.</i> ФОРМУВАННЯ ЗАСАД ЕКОЛОГІЧНОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ СПЕЦІАЛІСТІВ ШЛЯХОМ ЕКОЛОГІЧНОГО ВИХОВАННЯ.....	168

## РОРТИ И ДЕРРИДА О ФИЛОСОФИИ, ЭТИКЕ И ПОЛИТИКЕ

Автор статьи исследует предлагаемую Рорти интерпретацию деконструкции Деррида как «приватного дискурса» и выявляет *частичный* характер такой оценки. Опираясь на произведения Деррида, автор доказывает, что деконструкция является *также* «публичным дискурсом», который имеет важное этическое и политическое измерение.

**Ключевые слова:** философия постмодерна, этика, политика, деконструкция.

Автор статті досліджує запропоновану Рорті інтерпретацію деконструкції Дерріда як «приватного дискурсу» та висвітлює *частковий* зміст цієї оцінки. Апелюючи до творів Дерріда, автор доводить, що деконструкція є *також* «публічним дискурсом», який має певний етичний та політичний вимір.

**Ключові слова:** філософія постмодерну, етика, політика, деконструкція.

In this essay author researches Rorty's interpretation of Derrida's deconstruction as a «private thinking» and argues that this interpretation is *not wholly relevant*. Author proves that deconstruction is *also* a «public thinking» that has important ethical and political implications.

**Key words:** postmodern philosophy, ethics, politics, deconstruction.

### 1

Как известно, наиболее часто выдвигаемой претензией по отношению к Жаку Деррида является то, что он игнорирует социальную проблематику. В связи с этим ряд исследователей (Юрген Хабермас, Ричард Рорти, Вольфганг Вельш, Манфред Франк) считают, что *Деррида является скорее частным, нежели публичным мыслителем*.

Среди тех, кто полагает, что «Деррида как *публичный* философ в лучшем случае бесполезен, а в худшем – опасен» [6, с. 100], полное и развернутое обоснование своей позиции предложил Ричард Рорти. Оспаривая позицию Рорти, я буду утверждать противоположное.

*Цель данной статьи – доказать, что Деррида является не только частным, но и публичным мыслителем, работы которого имеют важное практическое значение.*

Для реализации своего замысла я планирую, во-первых, кратко обозначить общую философскую позицию Рорти; во-вторых, проанализировать его интерпретацию Деррида; и, в-третьих, прояснить, насколько адекватен анализ Рорти проекту самого Деррида.

### 2

Рассматривая события последних десятилетий, Рорти фиксирует «завершение проекта Истины» и провозглашает рождение новой «пост-философской культуры», где философия теряет традиционный статус «законодателя знания».

Если в классической культуре философия выступает как дисциплина, которая определяет основания познания и закладывает фундамент других дисциплин, то в современной культуре, где все дискурсы равноправны, философия утрачивает подобную легитимирующую функцию.

Современная культура, отвергающая веру в истину и трансценденцию, порождает принципиально другой тип мышления. Здесь нет привилегированных путей или областей. Философия – это *только один* способ описания мира, и ее словарь – *один из многих*.

Ныне философия не претендует на истину. Она не создает универсальный (трансцендентальный) словарь. Учитывая многообразие языковых игр, философия не образует единый метанарратив. Поэтому новая культура – это, прежде всего, *пост-философская культура*, т. е. *культура, которая признает историчность своего словаря*.

### 3

Принимая во внимание, что такие идеи, как «субъект», «истина», «благо», «закон», «общество» не являются трансцендентальными принципами, а конституируются в рамках

определенной языковой игры, современная культура иронически относится к своим основаниям.

Преодолевая фундаментализм, она формирует совершенно новое понимание общества, личности, ценностной сферы и регулятивных практик; предлагает многофокусную оптику их анализа.

Если прежде индивид и социум мыслились как нечто универсальное и субстанциальное, то теперь они определяются как продукт исторического развития. Соответственно, если ранее этические и политические нормы виделись в качестве телеологических идей, то ныне они обусловлены опытом и обстоятельствами.

Таким образом, сегодня инструментом построения и описания общества служит не единый (для всех времен и народов) трансцендентальный словарь, а вполне конкретные дискурсы, правовые соглашения и прецеденты.

#### 4

Поскольку же общество неоднородно и обладает полиморфной природой, то особенно остро встает *вопрос о соотношении личного и публичного модусов человеческого бытия*.

Решение данного вопроса, – отмечает Рорти в книге «Случайность, ирония и солидарность», – имеет давнюю традицию, в рамках которой существует два подхода:

Первый подход исходит из идеи *совпадения личных интересов и общего блага*. Он предполагает, что «совершенство самореализации может быть достигнуто в служении другим» [6, с. 17].

Стремление найти *компромисс между частным и публичным* присуще платонизму, христианству, кантианству и марксизму, в той мере, в какой они *совмещают призыв к эмансипации личности* (ее самореализации, ее спасения, ее индивидуальной автономии) *с идеей справедливости, тезисом об универсальности категорического императива или мыслью о пролетариате как о творце истории*.

Второй подход исходит из *несовпадения личных интересов и общего блага*. Он опирается на тезис, что *потребности личности принципиально антитетичны потребностям массы или толпы*. Эту идею выражали Ницше, Фрейд, Хайдеггер.

#### 5

В связи с тем, как философы разрешают данный вопрос, они делятся на *моральных оптимистов* и *моральных скептиков*.

Оптимисты, подобные Канту и Марксу, акцентирующие совпадение интересов индивида и общества, ищут единый для всех, универсальный рецепт счастливой жизни. Скептики, подобные Ницше и Фрейду, фиксирующие различие этих интересов, отрицают наличие такого рецепта.

Одним словом, существуют философы, которые *провозглашают возможность всеобщего блага* и, потому, апеллируют к *социуму*; и философы, которые *сомневаются в ней* и, потому, сосредоточены на *индивиде*.

Соответственно, проекты данных философов принципиально отличаются друг от друга. Цель *публичных* мыслителей – «сделать наши практики и институты более справедливыми и менее жестокими» [6, с. 18]; цель частных философов – «самосозидающая автономная человеческая жизнь» [6, с. 18].

#### 6

Можно ли теоретически объединить публичный и частный дискурс?

По мнению Рорти, это невозможно, ибо они апеллируют к различным словарям: «словарь справедливости обязательно публичен» [6, с. 18], «он требует соглашения с другими людьми» [6, с. 9]; «словарь самосозидания обязательно частен» [6, с. 18], «здесь индивид вправе угождать только себе» [6, с. 9].

«Мы можем представить себе отношение между пишущими об автономии и пишущими о справедливости, наподобие отношения между двумя видами инструментов, так же мало нуждающимися в синтезе, как, например, малярная кисть и лом» [6, с. 19].

«Один тип писателя помогает нам понять, что общественные добродетели – отнюдь не единственные добродетели» [6, с. 19]. «Другой тип писателя напоминает нам о несостоятельности

наших институтов и практик» [6, с. 19]. «Обе стороны правы, но нет никакой возможности заставить их говорить на одном языке» [6, с. 19].

Поэтому «мы – резюмирует Рорти, – отбросим требование *теории*, которая объединяет публичное и приватное, и удовлетворимся рассмотрением требований самосозидания и человеческой солидарности как равноценных, но, тем не менее, никогда не соизмеримых» [6, с. 19].

7

Итак, дистинкция между публичным и приватным мыслится Рорти не в духе греческой демаркации между *oikos*'ом и *polis*'ом, между домашним очагом и агорой, а в духе осмысления субъектом своей роли в историческом процессе.

«Приватное» определяется Рорти как бытие, ориентированное на самосозидание личности. «Приватное» мышление не претендует на преодоление метафизики, эпохальные изменения в культуре. «Приватные» философы считают, что философия и политика идут разными дорогами.

«Публичное» определяется Рорти как бытие, ориентированное на формирование социума. «Публичное» мышление требует коренных преобразований в истории. «Публичные» философы полагают, что философия и политика движутся в одном направлении для того, чтобы принести человеку свободу и счастье.

Приватный и публичный дискурс, – подчеркивает Рорти, – являются антиподами. Они решают важные, но диаметрально противоположные задачи.

8

Принимая во внимание, что оба дискурса оперируют различными словарями, которые несовместимы между собой, Рорти выделяет две фигуры, репрезентирующие данные словари: *ироник* и *метафизик*.

Ироник – это тот, кто отдает приоритет автономии и самореализации личности. Ироник признает «приватный» характер своих идей относительно истины, языка, субъекта или общества. Обсуждая этические и политические темы, ироник порицает жестокость или несправедливость, но при этом понимает, что его *забота о справедливости не имеет под собой метафизического фундамента*.

Метафизик – это тот, кто отдает приоритет общественному благу. Рассматривая социальные вопросы, метафизик апеллирует к высшим идеям (разум, истина, цель истории, прогресс), *подводя под свою позицию соответствующий фундамент*.

Таким образом, *ироник* и *метафизик* создают различные модели общества и избирают альтернативные пути социальных преобразований.

9

Поскольку общество предполагает солидарность своих граждан, то возникает вопрос о том, что служит основанием данной солидарности.

Одни теоретики (Кант) таким основанием считают разум. Апеллируя к «достоинству разума в каждом человеке», они полагают, что именно разум «цементирует» общество, определяет его мораль, закон и политику. Эта позиция чрезвычайно близка метафизикам.

Другие мыслители (Руссо) таким основанием считают чувство. Подвергая критике *абстрактность* разума, они настаивают на *конкретности* этической практики. Можно апеллировать к разуму, закону и правилу, но при этом оставаться равнодушным к страданию другого человека. Эта позиция очень близка ироникам.

Таким образом, если метафизик условием солидарности считает разум и стремится найти с людьми общий язык, – т. е. общие политические, культурные, религиозные воззрения, то «ироник, напротив, считает, что его объединяет с остальным родом не общий язык, а только чувствительность к боли» [6, с. 127]. Для ироника «человеческая солидарность – это не вопрос о всеми разделяемой истине или об общей цели» [6, с. 127], но вопрос «о всеми разделяемой боли» [6, с. 226].

10

Ироники и метафизики, – пишет Рорти, – согласны в том, что цель общества – минимизация жестокости и насилия, но способ ее достижения у них разный.

Метафізик «ищет общий знаменатель для самоопределения с другими» [6, с. 126-127] и полагает, что основа социума – естественное право и моральный закон. Поэтому, с точки зрения метафизика, только исполнение юридических норм содействует снижению жестокости и преступности в обществе.

Ироник, напротив, отвергает такой общий знаменатель или универсальный язык и полагает, что основа социума – способность людей откликаться на боль. Выступая как до-лингвистическая данность, боль – это тот феномен, который понятен всем, вне зависимости от их индивидуальных словарей. «До-лингвистическая способность чувствовать боль важнее, чем различия в словарях» [6, с. 122].

Соответственно, с точки зрения ироника, лишь признание «традиционных различий (племенных, религиозных, расовых, обрядовых) как несущественных по сравнению со сходствами, касающихся боли и унижения» [6, с. 243], способствует развитию толерантности и сохранению мира.

## 11

По мнению Рорти, справедливое общество формируется не абстрактными понятиями и идеалами, а практическими мерами, направленными на поиск консенсуса.

Понимая «нравственный прогресс не как преодоление эгоизма с помощью разума, а как расширение нашей способности симпатизировать и доверять» [6, с. 8], Рорти отдает приоритет Руссо перед Кантом.

Если Руссо полагал, что нравственное совершенствование идет путем «рентурализации человека», путем возвращения его в лоно природы и развития чувства милосердия и сострадания, то «Кант средство достижения нравственного прогресса видел в том, чтобы придать особое значение не чувству сострадания к боли или раскаянию за жестокость, но рациональности и долгу» [6, с. 244].

«В „почтении к Разуму“ <...> Кант видел единственный мотив, который не был бы чисто эмпирическим» [6, с. 244]. «Противопоставляя „почтение к Разуму“ чувству сострадания, Кант сделал наши чувства сомнительными» [6, с. 244]. «Кант сделал нравственность чем-то отличным от способности замечать и отождествлять себя с болью и унижением» [6, с. 244].

Рорти выражает «протест против кантианской трактовки нравственности» [6, с. 8] и стремится доказать, что снижение жестокости и нравственный прогресс происходит не путем рационального наставления, а путем развития способности отзываться на нужды людей.

## 12

«Солидарность, – отмечает Рорти, – не раскрывается рефлексией, но создается» [6, с. 21]. Она требует не умозрения, но сопереживания, «пробуждения нашей чувствительности к боли и унижению других» [6, с. 21].

Такое прозрение «происходит, когда мы начинаем рассматривать другие человеческие существа как *нас*, а не как *их*; когда мы отказываемся от мысли, что *они* не чувствуют этого так, как чувствовали бы *мы*» [6, с. 21].

Пробудить в человеке *сочувствие к страданию другого* – задача крайне сложная. Она предполагает непосредственное участие и личный момент. «Это задача не для теории, а для таких жанров <...> как журналистский репортаж, документальная драма и в особенности такого жанра, как роман» [6, с. 21].

Даже самые лучшие теории не защищают людей от жестокости и безнравственности. Здесь нужен наглядный пример. «Именно поэтому сегодня, – подчеркивает Рорти, – роман, фильм и телепередача постепенно заменили проповедь и трактат в качестве основных средств нравственного изменения и прогресса» [6, с. 21].

## 13

Поскольку Рорти импонирует позиция ироника, признающего частный характер своих констелляций, то он мечтает о новой «иронической культуре», которая «будет столь же самокритичной и столь же преданной человеческому равенству – если не в большей степени – как и хорошо знакомая нам метафизическая культура» [6, с. 121].

В связи с этим Рорти обсуждает «возможность создания *либеральной утопии*, в которой *иронизм* был бы в определенной степени *универсален*» [6, с. 20; курсив мой. – Ю. А.]. Развивая данный проект, Рорти также преследует «цель убедить метафизиков стать



ирониками» [6, с. 120], показывая, что ирония не отвергает метафизику, а рассматривает ее как один из многих возможных миров.

Свое убеждение Рорти производит не с помощью философской аргументации, но путем художественного пере-описания метафизику как иронии, а иронии – как того, что свойственно либерализму.

Соответственно, «Случайность, ирония и солидарность» принадлежит не столько жанру философии, сколько жанру литературы, который, по мнению Рорти, единственно релевантен нашей пост-философской культуре [см.: 5].

14

Итак, утопия, предлагаемая Рорти, – *общество либеральных ироников*, которое развивается путем *универсализации* [6, с. 20-21], т. е. принимает свою историчность как общее правило.

Поскольку «либералы – люди, считающие, что самое худшее в человеке – жестокость» [6, с. 19, с. 104], то либеральное общество мыслит толерантность как принцип, который способствует снижению насилия в обществе.

Толерантность – это не просто терпимость ко всему и вся; ибо в таком случае она – пособник беззакония. Толерантность – это, скорее, ответственность, добровольно принимаемая каждым человеком за своего ближнего, соплеменника, единовеца. Толерантность не освобождает общество от противоречий, но она позволяет нам пересмотреть свои привычки и стереотипы, понять мотивацию, поступки и действия других людей.

Толерантность представляет собой основной критерий, определяющий *моральный словарь либерального общества*, и, тем самым, *моральный словарь либеральной демократии*, широко распространенной в странах Западной Европы и США.

15

Презентируя данный проект, Рорти опирается на исследование Уилфрида Селларса, которое показало, что любой моральный словарь имеет ценность не для всех людей, а только для тех, кто признает его нормы в качестве релевантных своим убеждениям [6, с. 90, с. 241-245, с. 250].

Так, например, наш *моральный словарь*, – т. е. словарь, которым оперируем «мы, либералы», – имеет ценность не для всего человечества, но лишь для тех, кто видит мир как мы – «мы, европейцы» или «мы, американцы».

Следовательно, *универсализация общества, для которого значим такой моральный словарь*, – а именно к этому стремится Рорти, – *предполагает расширение границ либеральной демократии, т. е. экспансию западного либерализма!*

Однако *если реализация утопии Рорти осуществляется путем экспансии западного либерализма, то насколько оправдан его проект, принимая во внимание расизм и колониализм, которые всегда сопровождают расширение границ западной демократии?* Кроме того, *как подобная универсализация сочетается с анти-фундаментализмом Рорти* [\* 1]?

16

Мои замечания относительно проекта Рорти касаются следующих моментов:

1. Если цель либеральной утопии Рорти – минимизировать жестокость и насилие в обществе, то не является ли такой призыв к минимизации насилия *фундаментом* моральных обязательств? *Если – да, то каким образом это согласовано с анти-фундаментализмом; если – нет, то какой тип практики, сдерживающей насилие, предусмотрен в качестве альтернативы?*

2. Манифестируя «либеральную ироническую утопию» Рорти не дает прямой ответ на вопрос о том, *как можно быть ироником (который считает принципы толерантности и ненасилия симптомом метафизику или рессентимента) в частной сфере, и либералом в публичной сфере, где уважают эти принципы и действуют, руководствуясь ими?*

3. Если либеральный ироник, как признает сам Рорти, не может продемонстрировать ту же степень социальной надежды, что и либеральный метафизик, то насколько целесообразен проект преобразования «общества либеральных метафизиков» в «общество либеральных ироников»?

4. Сводя иронию исключительно к частной сфере, Рорти отвергает возможность критики общества, которая могла бы использовать стратегию публичной иронии для того, чтобы разоблачать насилие, совершаемое в нем.

17

Я также полагаю, что проект Рорти содержит явно противоречивый пункт.

Определяя неприятие насилия как важный фактор либерализации общества, Рорти выдвигает два противоположных тезиса: сначала он говорит, что признание неприемлемости насилия – это исключительно *социальное* обязательство [см.: 6, с. 17], а затем утверждает, что желание избежать страдания и насилия – это инстинктивное (*до-социальное*) стремление [см.: 6, с. 127, с.226].

Поскольку же данное желание до-лингвистично по своей природе [6, с. 127-129], то оно свойственно всем людям, независимо от того, на каком языке они говорят или какой идеологический словарь используют для описания картины мира, – т. е. независимо от того каковы их (политические, религиозные, правовые, etc.) убеждения.

Последнее суждение демонстрирует, что *определение либерализма Рорти коренится в традиционном понимании человеческой природы*, и даже более того, что *ключевые понятия политического дискурса Рорти представляют собой современную версию руссоизма*.

18

Несмотря на то, что Рорти призывает нас к «иронии» и «случайности», он, по сути, основывает моральные обязательства и политическую практику на таком же *фундаменталистском* аргументе о человеческой способности к состраданию.

Даже если Рорти, следуя логике «случайности», будет, например, релятивизировать призыв к минимизации жестокости, утверждая, что (1) только «мы, либералы» *признаем неприемлемость жестокости как основание для морали и политики*, и что (2) такое *признание* есть продукт партикулярной, – т. е. частной, – социальной и политической истории, тем не менее, разве не остается верным то, что это заявление имеет статус *нерелятивизируемой универсалии* для «нас, либералов»? Разве жестокость – это то, о чем либералы могут высказаться иронично?

Одним словом, «отказ от поисков всеобщего рецепта праведной жизни» [5, с. 40] для Рорти «вовсе не повод отказаться от поиска единой политической утопии» [5, с. 40]. Поэтому подобно платонизму, христианству и марксизму, Рорти развивает «утопический» или «проективный» *универсализм*.

19

Поскольку либерализм Рорти есть попытка обосновать моральную легитимацию политического порядка заявлением о до-политическом состоянии природы, то у меня возникает ряд принципиальных вопросов:

1. Не является ли жест Рорти подобным жесту Руссо, который в «Рассуждении о происхождении и основаниях неравенства между людьми» определял жалость или сострадание как до-социальное, до-языковое и до-рациональное свойство, которое возникает у нас при виде страдания кого-либо.

2. Разве Рорти не дает просто *иное описание* критерия для морального обязательства, которое основано не на разуме, а на реакции на страдание?

3. Если, по мнению Рорти, критерий морального обязательства заключен в чувственной реакции «я» на страдание «другого», то нельзя ли утверждать, что рортианское видение этики очень близко пониманию «этического» у Деррида, где моральное обязательство опирается на способность субъекта к состраданию?

4. Не является ли такой критерий морального обязательства у Деррида аргументом в пользу публичной ориентации деконструкции.

5. Если Деррида является одновременно ироником и либералом, то верна ли рортианская интерпретация Деррида как «мыслителя, работы которого не имеют пользы для общества»?

20

Для того, чтобы ответить на поставленные вопросы, давайте детально рассмотрим рортианскую интерпретацию Деррида.

Интерес Рорти к творчеству Деррида прослеживается с начала 1980-х годов и ознаменован публикацией ряда статей: «Философия как тип письма» (1982) [31], «Деконструкция и окольный путь» (1984) [28], «От иронической теории к приватным аллюзиям: Деррида» (1989) [6, с. 160-179], «Является ли Деррида трансцендентальным философом» (1989) [29], «Является ли Деррида квази-трансцендентальным философом» (1995) [30].

Рорти очень высоко оценивает Деррида как философа и теоретика [см.: 7, с. 155]. Также Рорти отдает должное его литературному вкусу и писательскому таланту, отмечая, что произведения Деррида отличает ««невероятное богатство текстуры, достигнутое лишь немногими из современных писателей и никем из современных профессоров философии» [6, с. 170].

«Деррида – самый искусный и творчески одаренный из современных философов» [31, с. 141]. Он преодолевает метафизику не террором и революцией, но тонким юмором и иронией. Деррида не выдвигает политических программ. Он предлагает другие – «поэтические» – пути.

Таким образом, «Деррида, – подчеркивает Рорти, – это куда более хороший пример самосовершенствования, нежели социальной полезности» [7, с. 148]. «Я считаю его великим и гениальным, но <...> если вы хотите разобраться в политических проблемах, Деррида – это не тот философ, которого надо читать» [7, с. 148].

21

Творчество Деррида Рорти делит на два ключевых периода – *философский* и *пост-философский*.

В «ранний (профессиональный) период» [6, с. 163] Деррида исследует «основания» метафизики, обнаруживая их в инфраструктурах (*trace, differance, supplement, iterability, remark*), которые – будучи условием возможности и, одновременно, невозможности метафизики, – имеют (квази)трансцендентальный характер.

«Ранние работы Деррида, – пишет Рорти, – могут быть прочитаны как проект <...> поиска слов, выражающих условия возможности метафизики» [6, с. 162]. Деррида «ищет слова, которые вывели бы нас за пределы метафизики» [6, с. 162], расширив горизонт критической мысли.

Однако это предприятие, – замечает Рорти, – обречено на неудачу, т. к. оно создает риск соскальзывания деконструкции назад в ту онто-теологию, которую Деррида намерен подорвать. Деконструкция Деррида также, как и деструкция истории онтологии Мартина Хайдеггера, – это лишь «еще одна попытка поверить, что некоторые слова более привилегированны, чем другие» [6, с. 161], поверить, что *differance, archi-écriture, archi-trace* более изначальны, чем *ratio, cogito, verite, etc.*

Наивная вера Деррида в то, что деконструкция имеет *позитивный* смысл, – т. е., что деконструкция *изменит* старый порядок вещей на новый, – это, по сути, вера в то, что будет *восстановлена Истина*. Идея «подрыва» – как у Хайдеггера, так и Деррида, – звучит очень метафизически, т. к. «она подразумевает наличие фиксированного словаря, благодаря которому может быть осуществлен такой проект» [6, с. 163-164].

22

Хотя Деррида апеллирует к (квази)трансцендентальным аргументам, он не является (квази)трансцендентальным философом [30, с. 200]. Словарь, который создает Деррида, – это один из многих словарей; а, значит, он не может претендовать на статус (квази)трансцендентальной объяснительной схемы.

Ошибка Деррида, по мнению Рорти, состоит в том, что он неверно понимает природу философского аргумента, полагая, что инфраструктуры имеют (квази)трансцендентальный характер.

Каково же тогда верное прочтение философского аргумента?

С точки зрения Рорти, оно принадлежит Эрнсту Тугендхату, который в работе «Самосознание и самоопределение» показал, что *аргумент имеет исключительно пропозициональную (т. е. логическую) структуру* [33, с. 18-20]. Соответственно, деконструкция или любой другой «философский дискурс, называющий себя аргументативным, оказывается только пропозициональным и никаким иным» [29, с. 240-241, с. 245].

Отсюда главный тезис (квази)трансцендентальной аргументации Деррида, – тезис о том, что деконструкция смещается с пропозиционального (логического) уровня на до-пропозициональный (до-логический) уровень инфраструктур, обеспечивающий условия возможности и невозможности пропозиционального, – по мнению Рорти, не состоятелен [29, с. 240] [\* 2].

Деконструкция не является (квази)трансцендентальной философией; скорее, «она – часть классической традиции – Платона, Канта, Гегеля или Хайдеггера, – в которой старые словари описания мира постепенно уступают место новым словарям» [29, с. 242-243].

23

В «поздний (эксцентричный и оригинальный) период» [6, с. 163] Деррида отказывается от проекта преодоления метафизики и осуществляет поворот от теории к приватным формам письма. Здесь французский мыслитель выступает как ироник.

Деррида признает, что его словарь – это *только его* словарь. Он преодолевает соблазн «идентифицировать себя с чем-то большим, с таким, как „Европа” или „голос Бытия”» [6, с. 161]. Поэтому работы Деррида 1970-1980<sup>x</sup> годов Рорти рассматривает как отказ от создания трансцендентального проекта.

«Деррида приватизирует свое философское мышление» [6, с. 161]. «Он извлек урок из судьбы своих предшественников и оставляет теорию» [6, с. 165]. Деррида преобразует такие проекты «подрыва» в *privat jokes*. «Это и есть решение проблемы самореференции <...> т. е. проблемы, как дистанцироваться от предшественников, не делая того, за что они были отвергнуты» [6, с. 165].

Таким образом, Рорти позиционирует позднее творчество Деррида как *поворот от теории к приватным аллюзиям*, где «дух серьезности» (*esprit de serieux*) уступает место «духу игры» (*esprit de jeux*).

24

Ключевым текстом Деррида, репрезентирующим данный поворот, Рорти считает книгу «Почтовая открытка: от Сократа до Фрейда и не только», опубликованную в 1980 г.

Здесь Деррида вместо критики традиции затевает свободную игру с ней, где его индивидуальный творческий опыт, научные приоритеты и размышления о метафизике отливаются в «поэтическую проекцию истории идей».

Соответственно, Деррида не просто деконструирует классические оппозиции («истина» / «вымысел», «логика» / «риторика», «понятие» / «метафора»), но пишет произведение, которое *нельзя* назвать философским или литературным. Это – принципиально *иной* тип письма, имеющий «недифференцированную текстуальность» [31, с. 142].

Деррида создает новый жанр, «который ранее был немислим» [6, с. 179]. Он пишет текст, «не вмещающийся ни в одну концептуальную схему, уже применявшуюся для оценки романов или философских произведений» [6, с. 179], ибо в нем Деррида разыграл все «классификации», «схемы» и «авторитеты» так, что они утратили всякое отношение к данному тексту.

25

«Почтовая открытка», – признает Рорти, – «по моему мнению, представляет текст, лучше всего иллюстрирующий то, что я считаю самым сильным у Деррида» [6, с. 166]. Аффигируя «отказ от трансцендентальных искушений раннего периода» [6, с. 169], «Деррида разрушает напряженность между иронизмом и теоретизированием» [6, с. 165].

Он не стремится стать олицетворением «истины», «знания» и «власти». Деррида не претендует на имя тех, кто проводит дистинкцию между «подлинным» и «неподлинным».

«Он оставляет теорию – стремление последовательно и в целом рассмотреть своих предшественников, – ради того, чтобы фантазировать о них, играть с ними, дать волю вызываемой ими веренице ассоциаций. В этих фантазиях нет морали, из них нельзя извлечь никакой публичной (педагогической или политической) пользы» [6, с. 165].

Таким образом, «для меня, – резюмирует Рорти, – значимость Деррида заключается в том, что он имел мужество отказаться от усилий соединить приватное и публичное, прекратил попытки свести поиск личной автономии с поиском общественного резонанса и полезности» [6, с. 165].

26

Итак, для Рорти «Деррида представляется приватным философом» [7, с. 156], практикующим иронический взгляд на мир. Деррида не разрушает традицию, а играет с ней так, что она сама преобразуется.

Деррида, подобно многим выдающимся ироникам, «отказался от Платона с его поиском истины, в пользу свободы творчества» [6, с. 49]. «Он намерен творить собственный дух <...> а не устанавливать своему духу предел тем языком, что был оставлен нам другими людьми» [6, с. 51]. Иронический мыслитель не желает быть «просто еще одним взмахом на тех же старых диалектических качелях» [6, с. 49].

Осуществляя деконструкцию, Деррида преследует цель не перевернуть одну истину на другую или заменить одно откровение другим, а ограничивается лишь тем, что постоянно вопрошает о происхождении любых аксиом и, убедившись в их идеологическом характере, отдает предпочтение философии без истин.

В связи с этим, «мне, – подчеркивает Рорти, – хочется воздать должное ироникам: Ницше, Хайдеггеру и Деррида. Я согласен <...> что как *публичные* философы они бесполезны <...> но мне хочется настоять на том, что они играют важнейшую роль в приспособлении ироником своего *приватного* понимания идентичности к либеральным надеждам» [6, с. 100].

27

Действительно, Рорти очень точно замечает стилистическое отличие ранних и поздних работ Деррида, и здесь я полностью поддерживаю его. Однако я не одобряю Рорти, когда он провозглашает приоритет «позднего» Деррида над «ранним» Деррида [29, с. 243].

По мнению Рорти, работы Деррида, созданные в 1960-1970<sup>е</sup> годы («Голос и феномен», «О грамматологии», «Письмо и различие»), есть своеобразный *false start* в его творческом развитии, подобно тому, как «Бытие и время» есть *false start* в творчестве Хайдеггера или «Логико-философский трактат» – в творчестве Витгенштейна [29, с. 243].

Данный тезис Рорти я считаю спорным и малоубедительным.

Кроме того, полагая, что «поздний Деррида приватизирует свое философское мышление и отдается свободной игре фантазии», Рорти заключает, что Деррида «прекращает попытки примирить публичное и приватное» [6, с. 165]. Поэтому его поздние тексты не имеют практического значения. Они «бесценны для наших попыток сформировать собственный приватный образ, однако почти бесполезны, если речь идет о политике» [6, с. 115].

Это суждение Рорти также видится мне крайне сомнительным.

28

Поскольку американский философ оценивает творчество Деррида в плане развития идей, то первый тезис Рорти проблематичен для меня в трех аспектах:

(1) могут ли ранние работы Деррида быть неудачным началом (*false start*), если они, даже по самым скромным оценкам специалистов, до сих пор не утратили своей актуальности и остроты?

(2) правомерно ли строгое деление работ Деррида на ранние и поздние, если разница между ними составляет лишь несколько лет [\* 3]? Можно ли говорить о «Деррида I» и «Деррида II» подобно тому, как Вильям Ричардсон пишет о Хайдеггере?

(3) Имеет ли место *поворот* в творчестве Деррида, если ранние и поздние тексты тематически взаимосвязаны?

По моему мнению, проект Деррида носит целостный характер. Развитие идей требовало от Деррида скорее разработки элементов декора на фасаде общего теоретического здания, чем замены фундамента. Поэтому речь может идти лишь о *смене акцентов*, а не об отказе от прежнего замысла.

29

Сравнивая ранние и поздние тексты Деррида, я полагаю, что различие между ними состоит не в сдвиге от публичному к приватному, а в изменении стиля изложения, где автор переходит от констативного письма к перформативному, – т. е. от теоретических утверждений к практическому применению своих идей.

В отличие от ранних книг, поздние произведения Деррида связаны уже не столько с изложением теоретической позиции, сколько с деконструкцией как формой практики, деконструкцией как событием.

Кроме того, даже сейчас, спустя треть века после публикации «Почтовой открытки», о которой говорит Рорти, интерпретация этого текста остается открытой, поскольку в нем перформативные эксперименты 1970<sup>x</sup> годов не были продолжены в прежнем объеме. Они отходят на второй план по отношению к теме этической, политической, сексуальной и институциональной ответственности.

Я думаю, что Рорти ошибается, когда пишет, что поздний Деррида отвергает философию и отдает приоритет литературе, т. к. Рорти игнорирует тот факт, что тексты, подобные «Почтовой открытке», развивают ту же самую проблематику истины, письма, языка, которую Деррида эксплицировал в «Голосе и феномене» или «Письме и различии».

### 30

Строго говоря, дискурс позднего Деррида не является *ни* теоретическим, *ни* перформативным. Он может быть назван (*квази*)феноменологическим, поскольку деконструкция тут представлена как *серия (квази)феноменологических микрологик, которые апеллируют к конкретике как таковой, к сложным и парадоксальным деталям повседневной жизни.*

Еще в 1970-1980<sup>e</sup> годы Деррида активно обсуждает апоретическую (неразрешимую) структуру таких феноменов, как «дар», «вера», «дружба», «гостеприимство», «признание», «смерть», «скорбь», «прощение», etc., а в начале 1990<sup>x</sup> годов данная проблематика занимает центральное место в его творчестве.

Ключевые работы этого периода – «Декларация независимости» (1976) [1], «*Geschlecht*: сексуальное различие, онтологическое различие» (1983) [13], «Последнее слово расизма» (1983) [15], «Нельсон Мандела» (1984) [10], «Нет, не апокалипсис, не теперь» (1984) [22], «Литература и политика» (1985) [17], «Политика дружбы» (1988) [24], «Свобода и настоящее: отсроченная демократия» (1989) [16], «В другом направлении: рефлексии о нынешней Европе» (1991) [14], «Сила закона» (1990) [12] – исследуют сложные темы половой и расовой дискриминации, ядерной войны, антисемитизма, международного терроризма, проблемы беженцев, эмигрантов и нелегалов.

### 31

Данные темы волнуют Деррида не только как мыслителя и теоретика. Они затрагивают его лично, поскольку с политическими преследованиями Деррида знаком не понаслышке.

В школьные годы (1942-1943) Деррида был исключен из лицея по причине «еврейского происхождения». Позднее он принимает участие в политических событиях (1968), которые привели к отставке президента Шарля де Голля. В 1981 году Деррида стал вице-президентом Ассоциации Яна Гуса, призванной защищать гражданские права чешских диссидентов. За эту деятельность он был арестован в Праге и затем освобожден лишь благодаря вмешательству Франсуа Миттерана и французского правительства.

Деррида искренне считает, что философия – это не только интеллектуальная, но и политическая активность. Философия концептуально выражает способ существования общества. Она либо утверждает «порядок вещей», либо разрушает его, если он создает препятствие для либерализации общества.

«Задача деконструкции, – пишет Деррида, – анализировать и выявлять практические и эффективные результаты взаимодействия между нашим философским наследием и структурами той юридическо-политической системы, которая доминирует в наши дни» [11, с. 106].

Соответственно, второй тезис Рорти о том, что Деррида не затрагивает этические и политические темы, я считаю необоснованным.

### 32

Мой опыт прочтения наследия Деррида, напротив, показывает, что:

- 1) деконструкция *изначально* ориентирована на этическую проблематику;
- 2) *ранние и поздние* работы Деррида органично взаимосвязаны;
- 3) в творчестве Деррида отсутствует четко локализуемый этический или политический *поворот*.

Я полагаю, что произведения Деррида имеют серьезное этическое содержание. Однако то, что делает работы Деррида этическими исследованиями, – лежит не на поверхности, а значительно глубже. Для того, чтобы проиллюстрировать это более наглядно, я кратко прокомментирую его тексты.

Отправной точкой своего анализа я возьму замечание Деррида о том, что «ни в 1980<sup>x</sup> годах, ни в 1990<sup>x</sup> годах не существовало, как это иногда утверждают, *political turn* или *ethical turn* „деконструкции”, по крайней мере, так, как я ее понимаю и практикую. <...> Это не означает, что не появилось ничего нового между 1965 и 1990 годом, даже совсем напротив. Просто то, что происходит, лишено связи и какого бы то ни было сходства с образом поворота (*turn*), – хотя это образ, которому я продолжаю отдавать предпочтение на этих страницах, – образ хайдеггеровского *Kehre*» [4, с. 58].

### 33

Как известно, ключевая тема ранних произведений Деррида – вопрос об отношении «тождественного» и «иноного» («другого»).

Главный тезис, который защищает Деррида, состоит в том, что любой элемент, существующий в мире (знак, идея, принцип, понятие), функционирует не изолировано, а в системе отношений с другими элементами. Только вступая в связь с другими элементами, данный элемент обретает свой смысл и значение.

Аналогично происходит и в социальной сфере. «Я», «субъект», *cogito* становится самим собой, только вступая в отношение с «иным» (объективным миром, другим человеком). Поэтому «я» не существует без «иноного», с которым оно фундаментально взаимосвязано. Такое отношение оказывается конституирующим для самого «я».

Тем не менее, поскольку исходным принципом нашего мышления является принцип «тождества» (полноты, идентичности, самодостаточности), то мышление вытесняет «иное», подчиняя его «тождеству». Соответственно, мышление отдает приоритет автономии «я», редуцируя «иное» к производному или второстепенному.

Наиболее сложно эта проблема преломляется в этике. Хотя традиционная этика призывает нас относиться к другим людям, так, как мы хотим, чтобы относились к нам, этот призыв никогда не работает. Почему так происходит? Почему данный призыв «хорош в теории, но совершенно не годится для практики»?

### 34

Западная философия, – отмечает Деррида, – предлагает множество подходов к разрешению этической дилеммы. Например, рассуждение Платона о благе, этика Спинозы, категорический императив Канта, etc. Но, несмотря на различие этих подходов, им присуще одно: они намерены создать *общее правило или закон*, который регулировал бы этическое отношение.

По мнению Деррида, именно эта идея «универсального закона», которую предлагает философия, *a priori* разрушает этику как таковую. Здесь «всеобщность» выполняет функцию «тотального администрирования», а этика превращается в обезличенное осуществление и исполнение власти.

Деррида подчеркивает, что *тотализирующая природа философии несет угрозу по отношению к этике*. Подчиняя «иное» «тождеству», философия становится не этичной. Как только мы исключаем *инаковость* «другого» или редуцируем его к «я», то моментально теряем саму суть того, что составляет этическое отношение – признание уникальности другого. А ведь именно это этика должна сохранить и поддержать.

### 35

По этой причине Деррида не просто подвергает критике традиционную этику; он, прежде всего, ставит под вопрос саму идею «универсального закона», – т. е. идею тотализации, – которая изначально детерминирует философское мышление.

Этическая позиция Деррида опирается на смещение фокуса с «тождественного» на «иное». Деррида называет этикой такое отношение к «иному», где «иное» не подвергается тотализации, не подчиняется «тождеству» или «системе».

«Иное» может принимать разные ипостаси: другой человек, другой пол, другая раса, традиция, вера, культура. Соответственно, «этическое поле» Деррида обнаруживает не только

там, где присутствует половая или расовая дискриминация, но также там, где философия, как правило, «не замечает» этической проблемы, например, в фоно-лого-этно-фалло/центризме, т. е. тех контекстах, которые, на первый взгляд, связаны исключительно с вопросами истины, познания, фундамента или основания.

Таким образом, почти все ранние произведения Деррида, призванные освободить мышление от бремени тотализации и открыть его навстречу «иному», содержат в себе этическую проблематику.

36

Этическое отношение, – подчеркивает Деррида, – отвергает любую форму тотализации. Поскольку «я» и «другой» изначально равноценны, то невозможно отдать приоритет одной из сторон. Между ними нет иерархии. Они тесно взаимосвязаны и имплицитно друг друга.

Этическое отношение – это, по сути, *гетерологическое* отношение [см.: 2, с. 226-230], где противоположности не исключают, а дополняют друг друга. Этика не аннулирует различие; она признает право каждого на самоопределение.

Этическое отношение отклоняет господство или «присвоение». Этика – это отношение *лицом-к-лицу*, а не сверху-вниз. Она означает «приглашение другого в свое понимание мира, так, чтобы другой сохранил свою свободу, пребывая в мире, который является лучшим из миров» [32, с. 19].

Таким образом, – резюмирует Деррида, – этическое отношение не преследует цель перевернуть иерархию или поставить «другого» на место «я»; скорее напротив, этическое отношение инициирует открытый диалог между ними.

37

Исходя из этого положения, этическая концепция Деррида приобретает следующий вид:

Если существует неразрывная *ко-импликация* «я» и «другого», то, строго говоря, нет *ни* абсолютного приоритета «я», *ни* абсолютного приоритета «другого». Скорее, имеют место *два «этических горизонта»*, которые обладают равной возможностью реализации.

Понятие «горизонт» для Деррида здесь важно вдвойне.

С одной стороны, горизонт – это то, что находится впереди; мы к нему движемся, но он ускользает, *не поддается присвоению*. Горизонт – это «мир», познание которого оказывается бесконечным. С другой стороны, горизонт – это структура, работающая по аналогии с кантовским концептом «трансцендентального», которое обозначает условие возможности существования чего-либо [см.: 2, с. 183].

Горизонт – это форма «открытия бытия» человеческому мышлению. Он представляет собой развертывание бытия как бытия-для-нас. Горизонт определяет *интенциональное отношение субъекта к миру* (к природе, обществу, другому субъекту, etc.).

Однако если у Канта горизонт – это условие возможности *познания* (или *когнитивного акта*), то у Деррида горизонт является условием возможности *решения* (или *этического акта*). Решение, в свою очередь, может быть амбивалентным: *либо* «я» открывается навстречу «другому», *либо* «я» избегает встречи с ним.

38

Деррида привлекает особое внимание к проблеме *решения*.

На первый взгляд, принять этическое решение не сложно: либо мы признаем «я», либо мы признаем «другого». Но, отдавая приоритет одной из сторон, мы поступаем неэтично.

Деррида показывает, что неспособность мыслить «этическое» имеет место не только тогда, когда «я» подчиняет себе «иное» (как это происходит в метафизике), но и тогда, когда «иное» подчиняет себе «я» (как это происходит у Левинаса) [см.: 19, с. 102].

Поэтому Деррида не случайно подчеркивает равноценность «я» и «другого», настаивая на автономии каждого элемента, который вступает в этическое отношение. Если какой-либо элемент подавляет противоположный, то этическое отношение будет разрушено.

Таким образом, по мнению Деррида, *этическое отношение неразрешимо*, ибо любое *решение* (в пользу одной из сторон) *чревато сопутствующей формой этического разрушения* [\* 4].



39

Данную мысль Деррида иллюстрирует на примере апории гостеприимства.

С одной стороны, этика гостеприимства будет разрушена, если «я», следуя, нарциссичной, эго-центричной теории, откажу «другому» во внимании и помощи. С другой стороны, если субъект лишится своего «я» и целиком растворится в «другом», то исчезнет и само этическое отношение.

«Я могу пригласить другого войти в мой дом, я могу его принять в своем доме, как гостя, щедро поделиться с ним тем, что я имею, только при условии, что это *мой* дом и что это *мои* владения» [26, с. 145]. «Также и любая страна может принять *отдельных* беженцев или эмигрантов, но она не может принять *всех*, так как это будет означать разрушение данной страны, ее социокультурных и политических границ» [20, с. 39; 26, с. 151-155].

Гостеприимство требует *движения в двух противоположных направлениях*: к «я», и к «другому», т. к. оба горизонта определяют наше бытие и *одновременно* необходимы.

Соответственно, проблема гостеприимства не имеет простого «калькулятивного» решения. Это – не математическое уравнение, которому присущ единственно верный ответ.

40

*Этическое отношение*, по мнению Деррида, отличается от других типов отношений тем, что оно *выходит за пределы юрисдикции рационального дискурса*. Оно не опирается на идею *ratio*, как полагал Кант. Этическое – это, скорее, до-рациональное основание рационального, нежели проявление или воплощение разума.

Этическое отношение заложено на уровне чувственности, а не на уровне сознания, поскольку глубинные структуры субъективного опыта определяются «естественной установкой» к миру, которая (в этико-феноменологическом аспекте) может быть тематизирована как изначальная *способность субъекта отвечать другому*:

Природа «ответственности, – пишет Деррида, – состоит <...> в *реагировании*, в ответе другому» [23, с. 26], а значит, исходное «проявление ответственности (решение, действие, *praxis*) имеет место до и вне любого теоретического и тематического определения» [23, с. 26].

Эта идея Деррида тесно перекликается с критерием моральных обязательств Руссо и Рорти, где фундамент этики и ответственности лежит в до-рефлексивной установке.

41

Деррида также признает, что западная этика и политика, которая развивается под знаком *логического априори*, находится сегодня в глубоком кризисе.

Действительно, европейская политика – это политика, которая в своих решениях опирается на разум. То же самое присуще и европейской этике, определяющей нравственный прогресс как постепенное преодоление эгоизма с помощью разума.

Между тем, – справедливо замечает Деррида, – «превращение морали, права и политики в голое использование знания, приводит к механизации решений. Полагая, что однажды найденное разумное решение, подойдет на все случаи жизни, люди совершают непоправимую ошибку» [14, с. 15]. «Применять раз и навсегда установленные программы – значит оставаться безответственным, успокаивая себя чистой совестью» [14, с. 16].

Эта «калькулятивная» мораль и политика напоминает механизм или хорошо отлаженную машину, о способе функционирования которой не дают себе никакого отчета до тех пор, пока она не застопорится. Именно так и произошло в случае с Освенцимом.

42

Деррида настаивает на освобождении этики и политики от логической детерминации. Подчеркивая, что справедливость имеет абсолютный характер и не зависит от исторических условий, традиции, обычая, кодекса, Деррида утверждает, что «справедливость как таковая <...> имеет место *вне* или *по ту сторону* закона» [12, с. 14-15] [\* 5].

Здесь Деррида четко акцентирует различие между *законом*, который опирается на разум и поддается формализации, и *справедливостью*, которая превышает любое знание. Деррида отмечает, что «опыт справедливости обретается не в интеллектуальной интуиции или теоретической дедукции, но только как *праксис*; он имеет место исключительно в отношении конкретного сущего» [12, с. 20].

Данный опыт показывает, что «этика есть прежде всего уважение к каждой конкретной личности (singularity), а не только ко всеобщему» [23, с. 84]. «Это тем более важно, если оно затрагивает сферу закона и политики» [23, с. 84].

Таким образом, этическая концепция справедливости Деррида имеет прямое отношение к позитивным политическим преобразованиям.

43

Рассматривая вопрос о границах «метафизического» как о границах «этического» и «политического», Деррида инициирует «пересмотр традиционного понятия демократии» [21, с. 178] [\* 6].

«Можно ли ныне мыслить и осуществлять демократию, которая сохраняет старое имя „демократии“? <...> Можно ли, принимая во внимание стойкую память об „основании“ демократии и об „основании“ *tout court* (вообще), – память о Просвещении, идеалах *Aufklarung*, – не *основать* (found), поскольку это уже не вопрос *основания* (founding), но скорее *дать прийти* (give to come), *наступить* (coming) реальной демократии?» [25, с. 306].

Действительно, «кто и на что может опереться, чтобы говорить о *самой* демократии, *подлинной* демократии *как таковой*, в то время как истинное понятие демократии в своем четком и прямом смысле в настоящий момент отсутствует?» [4, с. 53-54].

Такой пересмотр, – пишет Деррида, – необходим потому, что сегодня ни одна из политических форм не может претендовать на то, чтобы быть воплощением справедливости.

Соответственно, мы должны принимать меры предосторожности, для того, чтобы избежать политического насилия и тоталитаризма.

44

По мнению Деррида, наибольшую опасность в политике представляет *тоталитаризм*, – или то, что Жан-Люк Нанси называет «*имманентизм*» [см.: 27], – поскольку он *декларирует отождествление политического и социального* и *постулирует, что отдельная политическая форма и, отсюда, отдельное государство, общество или территория воплощают справедливость*, – т. е. *полагает, что справедливость имманентна телу политики*.

*Деконструктивный подход к политике, напротив, отмечен принципиальным отделением справедливости от закона и ориентирован на то, что Деррида именуем раз-воплощением справедливости (dis-embodiment of justice), где ни государство, ни общество, ни территория не будут воплощать справедливость.*

Деррида подчеркивает, что справедливость имеет (квази)трансцендентальную природу. Она функционирует как бесконечно откладываемый *горизонт* и «всегда связана с мессианским упованием, с эсхатологическим отношением к *наступлению* (*l'avenire*) некоего события и некой уникальности – инаковости, которую невозможно предвосхитить» [3, с. 96].

Это происходит потому, что «справедливость всегда еще *может прийти* (*to come*)», и потому, что «справедливость как таковая, – а не просто как юридический или политический концепт – открыта для *грядущих* (*l'avenire*) преобразований или повторного обоснования закона и политики» [12, с. 25].

45

Теперь, если мы прямо поставим вопрос о том, «какая политическая форма лучше всего сохраняет подобное *раз-воплощение справедливости*», то я полагаю, что Деррида назовет демократию.

Конечно, речь идет не о той демократии, которая имеет место сейчас (Деррида не защищает ее, хотя и не отвергает), а о демократии, которая определяется (квази)трансцендентальной природой справедливости. Такую демократию Деррида называет «*грядущей демократией*» (*la democratie avenir*) [см.: 12].

«Грядущая демократия» – это не просто демократия, которая когда-нибудь наступит в будущем. Напротив, «грядущая демократия» – это событие или *обещание*, которое *уже сегодня* определяет наше бытие [\* 7].

Подобно пророчеству или предсказанию, такое обещание *уже сейчас* влияет на наше настоящее и позволяет изменить будущее. Это обещание олицетворяет *способ*, посредством которого возможное, но пока не наступившее будущее, может вмешиваться в настоящее и изменять ход истории [\* 8].

Такое «грядущее», абсолютно разрывающее с прошлым, Деррида отграничивает от простого «будущего», которое лишь воспроизводит или линейно продолжает настоящее. Это – «грядущее будущее» оказывается «полностью и радикально иным» [21, с. 182].

46

Описывая этот абсолютный разрыв, Деррида применяет сложный теологический термин *диастема*, который обозначает несоизмеримое расстояние между Богом и творением, а также между *трансцендентным* и *имманентным* бытием.

Грядущая демократия – это принципиально иная демократия, которая разрывает со всем тем, что существует до сих пор. Она создает необозримо новый мир, порядок или сообщество, «которое может возникать только при такой *диастеме*» [3, с. 96] [\* 9].

«Демократия есть только то, чем она является в различении (*differance*), благодаря которому она откладывается во времени и отличается от самой себя» [4, с. 54]. «Она никогда не является наличной» [11, с. 120].

Именно поэтому, – подчеркивает Деррида, – «мы предлагаем говорить о грядущей, а не о будущей демократии, и не говорим даже о регулятивной идее демократии кантианском смысле или о демократии как утопии» [3, с. 96].

47

Обсуждая «грядущую демократию» и «новый интернационал», Деррида также исследует насущные политические проблемы. Поскольку «любая этика и политика – не важно революционная или нет, будут невозможны, немислимы, *несправедливы*, если они не базируются на уважении к другим» [3, с. 10], то Деррида маркирует три основных пункта, разработка которых укрепит существующую демократию:

1) с одной стороны, моделирование политики по территориальному принципу национального государства, а, с другой стороны, признание гостеприимства в качестве принципа дипломатических отношений.

2) с одной стороны, соблюдение равенства всех юридических субъектов, а с другой стороны, признание уникальности и неповторимости каждого конкретного субъекта.

3) с одной стороны, исполнение правила мажоритарности, а с другой стороны признание прав меньшинств [см.: 21, с. 102].

Артикуляция этих моментов, – отмечает Деррида, – еще раз напоминает, что «идея демократии включает в себя неустранимые обязательства как по отношению к единичности конкретного члена *demos*'а, так и по отношению к универсальности закона, перед которым все граждане равны» [25, с. 22].

48

Завершая данное исследование, я предлагаю следующие *выводы*:

*Прежде всего*, как в ранних, так и поздних работах Деррида раскрывается в качестве публичного мыслителя, идеи которого имеют важное *этическое* и *политическое* значение. *Пристальное внимание и уважение к другому* – это ключевой лейтмотив философии Деррида.

Поскольку признание другого требует изменения нашего мышления, то «открывая, размыкая и дестабилизируя нынешние правовые структуры для того, чтобы сделать возможным шаг навстречу другому» [9, с. 341], деконструкция формирует новые институции, снижающие показатели насилия в обществе.

Осуществляя свою программу, деконструкция создает позитивное социальное поле. Поскольку же Рорти связывает *приватное* с «автономией личности», а *публичное* – с «реакцией на страдания других людей», то *деконструкция*, следуя данному критерию, *принадлежит к публичной сфере*.

Таким образом, я полагаю, что *проект Деррида*, апеллирующий как к «автономии личности», так и к «социальной справедливости», *ориентирован на примирение приватного и публичного*.

49

*Далее*. Ричард Рорти и Жак Деррида значительно ближе располагаются на карте современной философии, нежели это видится американскому коллеге.

Во-первых, «либерализм» Рорти и «этика» Деррида имеют аналогичную цель – локализовать источник моральных и политических обязательств в «естественной установке» или «реакции на страдания других».

Во-вторых, оба мыслителя признают, что жестокость – наихудшее из зол, а также подчеркивают, что для минимизации насилия необходимы социальные меры.

В-третьих, оба утверждают, что этика состоит не в поиске формальных правил, обладающих общей значимостью, а в том, чтобы конституировать нас самих в качестве субъекта ответственного выбора.

В-четвертых, оба считают, что этическое решение носит *единичный* характер; оно не может быть подведено под «всеобщее» и принимается всегда *индивидуально*.

В-пятых, оба стремятся к освобождению этики от «дискурсивного принуждения».

## 50

*И, наконец, последнее.* Если Рорти и Деррида занимают схожую этическую и политическую позицию (пусть даже по-разному артикулированную), то почему Рорти не признает Деррида своим союзником?

Я думаю, это связано с тем, что Рорти исповедует прагматический подход к политике.

Для Рорти, либеральная политика – это «работающая» политика. Она, конечно, не идеальна, но, обеспечивая разрешение текущих проблем, может быть принята как руководство к действию. Соответственно, с учетом всех *pro et contra* Рорти признает западную демократию в качестве универсального идеала.

Деконструкция также прагматична, но ... не целиком. Она опирается на «не-прагматическое» (или, точнее, «не-рортианское») определение *справедливости* как того, что *не может быть релятивизировано*, – по крайней мере, для тех, кто называет себя «мы, либералы».

Деррида подчеркивает, что «справедливость – это то, что не поддается деконструкции, ибо она делает возможной саму деконструкцию» [12, с. 20]. «Справедливость – это то, ради чего осуществляется деконструкция, т.к. без нее наш опыт остается частичным и неполным» [12, с. 21]. Это – тот горизонт, который оправдывает человеческое бытие.

## ПРИМЕЧАНИЯ

\*1. Достаточно очевидно, что Рорти стремится совместить несовместимое: универсализм демократии и ее конкретно-исторический контекст.

С одной стороны, Рорти признает, что демократия возникает в Европе в определенный исторический момент. Демократия – это продукт западной цивилизации и потому мы не можем рассматривать ее в качестве *общечеловеческого* идеала.

С другой стороны, хотя демократия является *одной из многих* культурных традиций, Рорти объявляет ее *безусловной и превосходящей любой контекст*.

\*2. Я полагаю, что Рорти не прав в отношении Деррида. Ссылаясь на Тугендхата в качестве авторитета, Рорти игнорирует тот факт, что Деррида подвергает критике позицию Тугендхата. Если бы Рорти внимательно читал Деррида, то заметил бы, что Деррида совершенно иначе понимает аргумент.

Кроме того, Рорти не учитывает еще один факт: даже избрав в качестве исходной точки ту дефиницию аргумента, которую дает Тугендхат, мы можем идти двумя совершенно разными путями: (1) применять дедуктивный (индуктивный) язык, который заранее задан, стабилен и устойчив. Такой язык используют Аристотель, Кант, Гуссерль; (2) применять «блуждающий» язык. Такой язык использует Витгенштейн в «Логико-философском трактате». Оба языка абсолютно равноценны.

\*3. Даже *a prima facie* заметно, что разница между «ранними» и «поздними» работами Деррида довольно зыбкая. Например, многие статьи из *Marges de la philosophie* (1972) – особенно *Differance* и *Ousia u Gramme: замечание к примечанию из „Бытия и времени“*, – которые Рорти относит к «раннему» Деррида, явно перекликаются с *Dissemination* (также 1972) и *Glas* (1974), которые он же относит к «позднему» Деррида.

\*4. «Осуществляя выбор в пользу одного, я неизбежно жертвую другим» [23, с. 68]. «Какое решение я не приму, оно никогда не будет полностью оправданным» [23, с. 70].

Однако, акцентируя неразрешимость, детерминирующую любое решение, Деррида не утверждает эскапизм. Он настаивает на необходимости делать выбор и ангажироваться в отношении последствий. Деррида подчеркивает, что мы должны принимать решение, каким бы

трудным и ответственным оно ни было, ибо *только момент решения определяет рождение этического субъекта*.

*До тех пор, пока мы не встретились с неразрешимым, мы не нуждаемся в действии, поступке, выборе, не нуждаемся в осмыслении своего «я», мира, бытия. А, значит, неразрешимое является тем, что конституирует наше «я» в качестве этического субъекта.*

Вот почему Деррида говорит о том, что «этическое решение – это решение, которое прошло через испытание неразрешимым» [18, с. 210], и что «моральная и политическая ответственность – это то, что рождается в структуре неразрешимости» [см.: 18, с. 216].

«Неразрешимое – это не просто колебание или напряжение между двумя решениями; это и есть *опыт решения, которое оказывается гетерогенным, чуждым к порядку калькулятивного и к правилу*; этот опыт обязывает <...> предать себя *невозможному решению*. Решение, которое не прошло через испытание неразрешимым, не может быть свободным решением; оно может быть только программируемым применением или приложением калькулятивного процесса. Оно может быть законным; но оно не будет справедливым» [12, с. 24; курсив мой – Ю. А.].

\*5. По мнению Деррида, «справедливость» и «закон» принадлежат двум принципиально разным порядкам. Закон – продукт социальной и политической истории; он конечен и относителен. Справедливость трансцендирует сферу социальных и политических институций; она бесконечна и абсолютна. Как *основание закона и условие возможности* политики, справедливость лежит *по ту сторону* самого закона и политики.

\*6. Этот тезис Деррида эксплицирует в полемике с Френсисом Фукуямой, который полагает, что идеал либеральной демократии абсолютен и не подлежит деконструкции.

«Хотя какие-то современные страны, – пишет Фукуяма в работе «Конец истории и последний человек», – могут потерпеть неудачу в попытке достичь либеральной демократии, а другие могут вернуться к иным, более примитивным формам правления, вроде теократии или военной диктатуры, но *идеал* либеральной демократии с точки зрения принципов улучшить нельзя» [8, с. 9].

По мнению Деррида, напротив, «можно достаточно легко показать, что неудачи в утверждении либеральной демократии, если говорить о разрыве между фактом и идеальной сущностью, имеет место не только в так называемых примитивных формах правления, теократии и военной диктатуре <...> Такие неудачи характеризуют также – *априори* и по определению – *все* демократии, включая самые старые и стабильные, так называемые западные демократии. Здесь речь идет о самом понятии демократии <...>» [3, с. 96].

\*7. Идея «грядущего» Деррида четко перекликается с концепцией «экзистенциального будущего» или «грядущего» (*Zukunft*) Хайдеггера, представленной в «Бытии и времени».

Рассматривая временность в качестве основной характеристики человеческого существования, Хайдеггер исследует феномены прошлого, настоящего и будущего. Первичным для *Dasein* Хайдеггер, однако, считает не прошлое, но «бросок-вперед», «экзистенциальное будущее» («грядущее»).

Согласно Хайдеггеру, не прошлое определяет жизнь человека, а будущее, точнее, осуществляемая субъектом проекция «себя» в будущее. Признавая конечность своего бытия, человек создает жизненный проект, цель которого – не просто реализация конкретных планов, но реализация своего «я», т. е. становление субъекта как личности.

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».

«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.

Такое парадоксальное *присутствие будущего в настоящем*, смерти – в жизни позволяет человеку не просто задуматься о своем бытии, но изменить, откорректировать его, – т. е. *даст человеку шанс, возможность выбора*.

\*8. Данная идея не есть продукт «позднего» Деррида. Она присутствует уже в книге «Письмо и различие», где Деррида, проводя деконструкцию традиционного понятия времени, говорит о «грядущем» как о *следе*:

«Это будущее <...> – это не другое время, не какой-нибудь „следующий день” после истории. Это время присутствует в самой сердцевине опыта. Присутствует не как целостное присутствие, а как *след*» [2, с. 147-148].

Принимая во внимание те аргументы, которые я излагаю в данной статье, *грядущую демократию* можно понимать как особый *путь преодоления политико-философской организации темпоральности*, – т. е. *путь, следуя которому философское дезавуирование времени оказывается всегда уже политическим, и тем самым, имеет практический эффект.*

Здесь артикуляция того, как Деррида, начиная с 1960<sup>x</sup> годов мыслит деконструкцию метафизики, раскрывает способ тематизации *грядущей демократии.*

\*9. У Деррида термин «демократия» не относится к специфическому политическому режиму; хотя он и не противопоставлен ему. Этот термин Деррида соотносит с «абсолютным будущим» («грядущим»). Такое абсолютное будущее есть *обещание*, которое «мы», – сообщество – жаждем противопоставить призраку любой детерминации общества.

Именно это *обещание* лежит в основе того, что Деррида называет «мессианством без мессианизма».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Деррида Ж. Декларация Независимости / Жак Деррида; [пер. с франц. В. Е. Лапицкий] // Деррида Ж. Слухобиографии: Учение Ницше и политика имени собственного. – СПб.: Академический проект, 2002. – С. 25-39.
2. Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида; [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин]. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
3. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / Жак Деррида; [пер. с франц. Б. Скуратов]. – М.: Logos altera, Esse homo, 2006. – 256 с.
4. Деррида Ж. Разбойники / Жак Деррида; [пер. с франц. Д. Калугин] // Новое литературное обозрение. – 2005. – № 72. – С. 31-60.
5. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов / Ричард Рорти; [пер. с англ. С. Д. Серебряный] // Вопросы философии. – 2003. – № 3. – С. 30-41.
6. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Ричард Рорти; [пер. с англ. И. В. Хестанова, Р. З. Хестанов]. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – 282 с.
7. Рыклин М. «Философия без оснований»: *Беседа с Ричардом Рорти* / М. Рыклин; [пер. с англ. М. Рыклин] // Рыклин М. «Деконструкция и деструкция». *Беседы с философами.* – М.: Логос, 2002. – С. 139-163.
8. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Френсис Фукуяма; [пер. с англ. М. Б. Левин]. – М.: Территория будущего, 2005. – 588 с.
9. Derrida J. Acts of Literature / [Ed. by D. Attridge; transl. by P. Kamuf]. – London & New York: Routledge, 1992. – 425 p.
10. Derrida J. Admiration de Nelson Mandela: ou les luis de la reflexion // In: «Pour Nelson Mandela» / [Ed. by J. Derrida and M. Tlili]. – Paris: Gallimard, 1984. – P. 13-44.
11. Derrida J. Autoimmunity: Real and Symbolic Suicide // In: «Philosophy in a Time of Terror: Dialogic with Jurgen Habermas and Jacques Derrida» / [edit., transl. and interview. by G. Borradori]. – Chicago: University of Chicago Press, 2003. – P. 85-136.
12. Derrida J. Force of Law: The Mystical Foundation of Authority / [transl. by M. Quaitance] // Cardozo Line Review. – 1990. – Vol. 11. – № 5/6. – P. 3-26.
13. Derrida J. *Geschlecht*: Difference Sexuelle, Difference Ontologique // In: «Les Cahiers de l'herne» / [Ed. by M. Haar]. – Paris: Editions l'herne, 1983. – P. 419-430.
14. Derrida J. Le autre cap. – Paris: Minuit, 1991. – 186 p.
15. Derrida J. Le dernier mot du racisme // In: «Les artistes du monde contre l'apartheid» / [Ed. by P. Kamuf]. – Paris: Gallimard, 1983. – P. 11-35.
16. Derrida J. Liberte au present: La Democratie ajornee // Le Monde de la Revolution Francaise. – 1989. – № 1. – Janvier. – P. 27.
17. Derrida J. Literature and Politic / [transl. by. N. Khalaf] // New Political Science. – 1985. – № 15. – Summer. – P. 5-6.
18. Derrida J. Limited Inc. / [transl. by. S. Weber and J. Mehlman]. – Evanston: Northwestern University Press, 1988. – 224 p.

19. Derrida J. Living On: Border Lines / [transl. by J. Hulbert] // In: «Deconstruction and Criticism» / [Ed. by G. Hartmann]. – New York: Seabury Press, 1979. – P. 75-175.
20. Derrida J. On Cosmopolitanism and Forgiveness / [transl. by M. Dooley and M. Hughes; ed. by S. Critchley and R. Kearney]. – London: Routledge, 2001 – 172 p.
21. Derrida J. Negotiations: Interventions and Interviews: 1971–2001 / [transl. and ed. by E. Rottenberg]. – Stanford: Stanford University Press, 2002. – 642 p.
22. Derrida J. No Apocalypse, Not Now / [transl. by C. Porter and Ph. Lewis] // Diacritics. – 1984. – Vol. 14. – № 2. – P. 20-31.
23. Derrida J. The Gift of Death / [transl. by D. Wills] – Chicago: University of Chicago Press, 1995. – 115 p.
24. Derrida J. The Politic of Friendship / [transl. by G. Collins and G. Motzkin] // The Journal of Philosophy. – 1988. – Vol. 75. – № 11. – P. 632-645.
25. Derrida J. The Politic of Friendship and Other Essays / [transl. by G. Collins]. – London: Verso Books, 1997. – 401 p.
26. Derrida J., Dufourmantelle A. Of Hospitality / [transl. by R. Bowlby]. – Stanford: Stanford University Press, 2000. – 165 p.
27. Nancy J.-L. The Inoperative Community / [transl. by P. Connor]. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. – 121 p.
28. Rorty R. Deconstruction and Circumvention // Critical Inquiry. – 1984. – № 11. – P. 1-23.
29. Rorty R. Is Derrida a Transcendental philosopher? // The Yale Journal of Criticism. – 1989. – Vol. 2. – P. 205-217. [Перепечатано в: «Derrida: A Critical Reader» / [Ed. by D. Wood]. – Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell Publishers Inc., 1992. – P. 235–246 (цит. по данному изданию)].
30. Rorty R. Is Derrida a Quasi-Transcendental philosopher // The Yale Journal of Criticism. – 1995. – № 1. – P. 175-200.
31. Rorty R. Philosophy as a Kind of Writing: An Essays of Derrida // New Literary History. – 1978. – № 10. – P. 141-160.
32. Spivak G. Ch. The Post-Modern Condition: The End of Politic? // Spivak G. Ch. The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues / [Ed. by S. Harasym]. – New York & London: Routledge, 1990 – P. 17-34.
33. Tugendhat E. Self-Consciousness and Self-Determination. – Cambridge, MA: MIT Press, 1986. – 231 p.

УДК 17.031

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

### **К.-О. АПЕЛЬ ОБ ЭТИКЕ ДИСКУРСА КАК ЭТИКЕ ОТВЕТСТВЕННОСТИ**

Статья посвящена анализу развития основных положений дискурсивной этики, представленного в фундаментальной работе Карла-Отто Апеля «Дискурс и ответственность: проблема перехода к постконвенциональной морали».

**Ключевые слова:** дискурсивная этика, этика ответственности, рефлексивное обоснование, принцип универсализации, регулятивная идея.

Стаття присвячена аналізу розвитку основних положень дискурсивної етики, що міститься у фундаментальній праці Карла-Отто Апеля «Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі».

**Ключові слова:** дискурсивна етика, етика відповідальності, рефлексивне обґрунтування, принцип універсализації, регулятивна ідея.

The paper offers an analysis of elaboration of discourse ethics which is presented in fundamental work by Karl-Otto Apel "Discourse and Responsibility: the Problem of Transition to Postconventional Morality".

**Keywords:** discourse ethics, ethics of responsibility, reflective justification, principle of universalization, regulative idea.

Разворачивающийся на наших глазах процесс становления единого человеческого сообщества (глобализация) предполагает выработку единых моральных и правовых императивов для представителей разных культур, когда нет возможности опереться на общую историю, общие традиции и религию. В связи с этим становится *актуальной* задача рационального обоснования универсальных моральных норм, поскольку разум показал свою всеобщность в сфере науки и техники. В настоящее время наиболее влиятельной этической концепцией, предлагающей свой подход к решению этой задачи, является дискурсивная этика, которая с момента своего появления вызывает как глубокий интерес, так и ожесточенную критику.

*Задачей* данной статьи является анализ развития основных положений дискурсивной этики, представленного в фундаментальной работе К.-О. Апеля «Дискурс и ответственность: проблема перехода к постконвенциональной морали».

Карл-Отто Апель является основателем дискурсивной этики, к разработке которой в начале 1980-х годов присоединился его друг и коллега Юрген Хабермас. Ряд лет оба философа преподавали во Франкфуртском университете, организовывали совместные семинары, участвовали в общих проектах. Они немало заимствовали друг у друга, о чем свидетельствуют многочисленные ссылки в их работах. Различия в их позициях стали проявляться к концу 1980-х годов. Основным пунктом расхождения был вопрос о возможности последнего обоснования в моральной теории – возможности, которую Апель отстаивает, а Хабермас отвергает [6, р. 76-84]. Кроме того, Апель полагает, что основной принцип этики дискурса, являющийся принципом обоснования и легитимации моральных норм, должен быть дополнен вспомогательным принципом этической ответственности, чтобы этика дискурса могла предстать как этика ответственности. Хабермас же считает, что предложенная им и принятая Апелем формулировка принципа универсализации как основного принципа этики дискурса уже вполне удовлетворяет принципу ответственности [1, с. 103-104].

Обращение к проблеме ответственности Апель считает важнейшим направлением развития этики дискурса и посвящает этому свое второе принципиально важное произведение «Дискурс и ответственность» (1988). В этой работе он делает особый акцент на разграничении между двумя частями своего проекта дискурсивной этики – частью А и частью Б. Часть А посвящена трансцендентально-прагматическому последнему обоснованию процедурного принципа легитимации моральных норм. Базовые положения трансцендентально-прагматического обоснования этики были сформулированы Апелем уже в «Трансформации философии» (1973), первом из двух основных произведений философа [2, с. 263-335]. Часть Б, в которой этика дискурса предстает как этика ответственности, рассматривает проблемы применения чистого формально-процедурного принципа этики дискурса в реальном жизненном контексте, в конкретно-исторических обстоятельствах [1, с. 114]. Как отмечает А. В. Назарчук, «часть А часто заслоняет для комментаторов значение части Б, хотя последняя не просто дополняет дискурсивный принцип принципом реализма, но очень серьезно меняет весь ландшафт дискурсивной этики» [4, с. 103-104]. До сих пор работа «Дискурс и ответственность» не переведена на английский и русский языки, и лишь сравнительно недавно появился ее украинский перевод, что дало возможность отечественному читателю обращаться непосредственно к первоисточнику.

Дискурсивная этика является универсалистской этикой и относится, наряду с теорией справедливости Дж. Ролза и концепцией логики развития морального сознания Л. Колберга, к современным реконструкциям кантовского универсализма в этике. Актуальность универсалистской этики в наше время связана с современной кризисной ситуацией человека как «вольноотпущенника природы», который освобождается от природной детерминации извне как *homo faber*, использующий технические средства, а внутренне, как *homo sapiens*, редуцирующий инстинкты. В эпоху науки и техники последствия действий человека превышают возможность контроля его поведения чувственно-эмоциональными механизмами сдерживания [1, с. 39-40]. Ученый, работающий над смертоносным оружием, результатов своей деятельности непосредственно не воспринимает. Кроме того, в современном мире опосредованные интеракции в значительной степени вытесняют взаимодействие «лицом-к-лицу», в котором работают инстинктивно-эмоциональные механизмы сдерживания агрессии. Именно поэтому современный человек «вынужден обращаться к нормативным принципам этики, т.е. к принципам разума, которые через повседневное соблюдение этих принципов могут признаваться по аналогии с неизменными законами природы» [1, с. 40].



Экологический кризис, наглядно демонстрирующий единство судьбы жителей Земли, казалось бы, сам по себе должен произвести эффект солидаризации, делая излишним рациональное обоснование необходимости организации коллективной ответственности человечества за последствия своей деятельности. Однако предотвращение экологической катастрофы требует ограничения политики экономического роста, но именно этот рост способствует ослаблению социально-классовых конфликтов между богатыми и бедными (как внутри национальных государств, так и в отношениях между регионами – «Севером» и «Югом») [1, с. 18-21]. Соответственно экологически ориентированная политика может привести к обострению классических конфликтов. Поэтому становится необходимым обоснование универсально действующей этики общей солидарной ответственности человечества за сохранение условий дальнейшего существования человеческого рода.

В эпоху глобализации неизбежным становится тесное сотрудничество национальных сообществ с разной исторической судьбой и культурой, а следовательно с разным устоявшимся этносом (то, что Гегель называл субстанциальной нравственностью). Такое сотрудничество регулируется нормами международного права, основой легитимности которого могут быть только универсально значимые моральные принципы и нормы.

Хотя задача рационального обоснования универсалистской этики превращается в насущную проблему, современный философский климат не очень благоприятствует ее решению. В числе факторов, блокирующих нормативный универсализм, Апель называет историзм-релятивизм, разработанный немецкой исторической школой и принявший у Хайдеггера и в постмодернизме форму тотальной критики разума. Полное подчинение логосу истории, его релятивизация делает невозможным рациональное обоснование универсально значимого нормативного принципа [1, с. 338-342]. А это означает невозможность получить какой-либо критерий для критической оценки «субстанциальной нравственности» конкретного сообщества.

Другой характерной чертой «духа времени» является натуралистический редукционизм – генеалогическое объяснение существующей морали чуждыми разуму мотивами, что тождественно ее опровержению. Притязания морали на значимость сводятся до «всего лишь» скрытых интересов, воли к власти, бессознательных инстинктов, функций социальной системы [1, с. 342, 379]. По сути это означает «упразднение» такого важнейшего измерения специфически человеческого способа бытия как «должное», сведение его к сущему. Ницшеанская версия натуралистического редукционизма наряду с хайдеггеровским фундаментальным историзмом бытия явились основными составляющими философского постмодернизма.

Иной вариант отрицания юмовско-кантовского дуализма сущего и должного представляют идеологии историцизма, критикуемого К. Поппером. К классическим образцам такой позиции Апель относит «гегелевские и ортодоксально-марксистские попытки снятия морально должного и его формально-деонтологических принципов путем теоретического схватывания необходимого хода всемирной истории» [1, с. 342]. В историцизме этика снимается философией истории. Предполагается, что действительность содержит в себе благое и разумное, которое будет реализовано в процессе прогрессивного развития бытия. Пропась между должным и сущим, порождающая фундаментальный этический вопрос: «Что должно делать?», преодолевается прозорливостью тех, кто, благодаря диалектическому знанию, постигает необходимый ход истории. Интеллектуальная элита берет на себя ответственность за массы – такая установка бесконечно далека от этики солидарной ответственности.

Задача обоснования универсально значимых принципов и норм морали осложняется не только атакой на универсализм и «упразднением» сферы должного, но и получившим широкое распространение представлением о невозможности обоснования вообще. Ганс Альберт, сторонник критического рационализма К. Поппера, идею невозможности философского обоснования сформулировал как «трилемму Мюнхгаузена»: поскольку любое обоснование состоит в выведении заключения из посылок, то оно представляет собой бесконечный регресс доказательств, либо произвольный обрыв процесса аргументации, когда в качестве начала берется посылка без обоснования, и во всяком случае является логическим кругом, т.к. заключение корректного силлогизма полностью содержится в его посылках. Стремление к обоснованию приравнивается к попытке барона Мюнхгаузена вытянуть себя из болота за собственную косицу.

Апель «спасає» ідею обосновання, указывая, что помимо формально-логічного обосновання, которое опровергається критичним раціоналізмом, существуют другие способы обосновання. Он использует не дедуктивное, а рефлексивное обоснование, возрождая традицию трансцендентальной философии в кантовской версии. Суть трансцендентальной философской установки у Канта сводится к рефлексии относительно условий возможности опыта. Трансцендентальное обоснование выглядит примерно так: пространство, время и причинная связь – это такие формы нашего познания, которые являются условием возможности какого-либо опыта вообще, а поэтому они необходимы и общезначимы. Апель трансформирует трансцендентальную философию, определяя в качестве ее задачи исследование условий возможности мышления, понимаемого как аргументация. Согласно Апелью, всякое серьезное мышление – научное ли, философское – является аргументацией, имеет форму аргументативной речи [1, с. 33, 41]. Язык существует только в системе интересубъективных отношений, «частный язык» невозможен. Таким образом Апель преодолевает методический солипсизм, характерный не только для Канта, но для всей трансцендентальной философии от Декарта до Гуссерля. Классическая трансцендентальная рефлексия сознания исходит из допущения, что субъект сознания способен на общезначимое мышление и познание, не нуждаясь в лингвистически опосредованном общении с другими. Исходным пунктом модифицированной трансцендентальной философии становится не субъект, а интересубъективность. Фокус внимания смещается к рефлексии относительно условий возможности интересубъективно значимой аргументации, дискурса. Цель философа заключается в том, чтобы выявить априорные условия дискурса, которые не могут быть опровергнуты. Их нельзя опровергнуть, ибо они конституируют дискурс. Участвуя в дискурсе, человек тем самым принимает неизбежные предпосылки аргументации. Поскольку опровержение является формой аргументативной речи, тот, кто оспаривает условия возможности интересубъективно значимой аргументации, впадает в «перформативное противоречие». Апель называет перформативным противоречием между содержанием сказанного и «речевым актом» (Дж. Остин), т.е. действием, которое совершает говорящий своим высказыванием.

Анализ условий возможности аргументативного дискурса Апель определяет как прагматику, употребляя этот термин в том значении, который ввел Ч. Моррис, т.е. для обозначения области семиотики, исследующей отношения знаков к их пользователю. Прагматика изучает правила использования языка, правила, которые человек может быть и не осознает, но придерживается их постольку, поскольку он пользуется языком. Трансцендентальное обоснование трансформируется в трансцендентально-прагматическое. Обосновать принцип – в значении трансцендентально-прагматического последнего обоснования – означает показать в процессе рефлексии неявные предпосылки аргументации, что отрицание этого принципа ведет к перформативному противоречию.

Именно таким способом Апель выводит формальный основной принцип этики дискурса, который является процедурным принципом обоснования содержательных моральных норм в практических дискурсах. Вступая в аргументацию, человек тем самым признает различие между логически случайным и логически необходимым. Это различие уже предполагает, что существуют интересубъективно разделяемые смысл и истина. Каждый, кто аргументирует, претендует на общезначимость своих высказываний, т.е. на то, что их смысл и истинность может подтвердить любой другой человек, владеющий языком и правилами логики. Смысл аргументативного акта состоит в защите посредством аргументов притязаний на значимость – защите от предполагаемого аргументативного оспаривания этих притязаний со стороны любого возможного оппонента.

Таким образом, рефлексия относительно необходимых и всеобщих условий мышления как аргументации выявляет его необходимую предпосылку – априорную ориентацию на интересубъективное признание притязаний на смысл и истину мышления в принципиально неограниченном сообществе коммуникации. «К условиям возможности действительной аргументации (а вместе с этим и объективной науки) принадлежит <...> предпосылка принципиально неограниченного *сообщества идеальной коммуникации*, в котором должны быть принципиально возможными взаимопонимание относительно смысла и достижение консенсуса относительно притязаний на истину. Без этого – явно или неявно – утрачивает смысл каждая серьезная общая дискуссия» [1, с. 33].

Вместе с а priori необходимой предпосылкой принципиально неограниченного сообщества идеальной коммуникации должна допускаться и интересубъективная значимость этики этого сообщества, т. е. его норм и принципов. Основой этой этики является фундаментальная этическая норма: все расхождения во мнениях должны разрешаться путем аргументации и только аргументации в неограниченном сообществе идеальной коммуникации всех людей как равноправных партнеров. «Таким образом, основная норма этики, которую каждый, кто аргументирует, а значит, каждый, кто серьезно мыслит, должен признать с необходимостью, заключается в обязанности исходить из метанормы аргументативного достижения консенсуса касательно конкретных, отнесенных к ситуации, норм» [1, с. 41]. Исходя из основного принципа достижения консенсуса в условиях принципиального равноправия членов сообщества идеальной коммуникации, можно сформулировать формальный основной принцип этики дискурса или принцип универсализации, задающий критерий обоснования конкретных моральных норм. Апелль принимает формулировку принципа универсализации, предложенную Хабермасом: «всякая действенная норма должна удовлетворять тому условию, чтобы те прямые и побочные следствия, которые так или иначе вытекают из всеобщего следования ей в отношении удовлетворения интересов (предположительно) каждого отдельного лица, могли быть приняты всеми, кого они касаются» [5, с. 103-104].

Формальный основной принцип этики дискурса является не принципом генерирования содержательных норм, а процедурным принципом. Из принципа универсализации нельзя прямо вывести содержательные нормы. Задача обоснования конкретных моральных норм делегируется практическому дискурсу всех лиц, которых касаются данные нормы. Этим этика дискурса отличается от этики Канта, которая допускает выведение из категорического императива (основного принципа морали) конкретных обязанностей. Этика дискурса разгружает субъекта от чрезмерной когнитивной нагрузки, налагаемой на него кантовской этикой. От отдельного индивида не требуется мысленно предвидеть возможные интересы всех, кого затрагивает данная норма – это выявляется в реальном практическом дискурсе всех причастных [1, с. 102].

В отличие от одноуровневой этики прямого обоснования норм, этика дискурса является двухуровневой. Содержательные нормы подлежат критике или легитимации в конкретном практическом дискурсе всех причастных. Процедура дискурса определяется основным принципом этики дискурса – принципом универсализации (1-й уровень этики дискурса). Этот процедурный принцип требует трансцендентально-прагматического обоснования (2-й уровень этики дискурса).

Важно отметить, что идея консенсуса, заключенная в принципе универсализации, имеет характер только регулятивной идеи: она дает критерий оценки недостатков и трудностей реальной человеческой коммуникации, позволяет опознавать и критиковать псевдоконсенсусы. Регулятивная идея, в кантовском понимании, имеет критическую и эвристически-проективную функцию, а не дескриптивную. Она проясняет должное, дает ориентир для направления движения, а не описывает сущее [1, с. 110-111]. Принцип универсализации – регулятивная идея консенсуса всех, кого затрагивают нормы – формулирует идеальный масштаб оценки. Отсутствие ориентации на идеальный принцип делает невозможной критическую оценку существующей «субстанциальной нравственности» реальных конкретных сообществ. Неверное понимание роли регулятивных идей и того, что предметом практической философии является должное, а не сущее, стоит за частым обвинением дискурсивной этики в утопизме. Утопизм скорее характеризует историцизм, который обещает слияние должного и сущего в результате необходимого хода истории. Спекулятивный мессианизм такого рода философии истории опасен тем, что на практике он оборачивался оправданием террора во имя приближения светлого будущего. Регулятивная идея, в отличие от утопии, не предполагает гипостазирования идеала как факта воображаемой будущей реальности. Согласно Апеллю, полная реализация идеального принципа дискурса в действительности невозможна в силу многочисленных практических ограничений, таких как неизбежная ограниченность во времени реальных практических дискурсов, неспособность некоторых групп представлять свои интересы в обсуждении, что означает замену их реального участия «адвокатским» представительством и т.д. [1, с. 178-179].

И все же, признает Апелль, определенные основания для критики принципа универсализации в формулировке Хабермаса имеются. Как указывал сам Хабермас, принцип

универсализации предназначен для дискурса, абстрагированного от необходимости действовать: он задает критерий обоснования норм исходя из предпосылки сообщества идеальной коммуникации, на которое мы должны ориентироваться в строгой аргументации. Но этот принцип должен также применяться для разрешения конфликта интересов в жизненном мире, в реальном сообществе реальной коммуникации, где люди действуют не только коммуникативно, с ориентацией на взаимопонимание, но и целерационально, преследуя собственные интересы. Ответственность за последствия своих действий для выживания самосохраняющейся системы – себя, семьи, государства – требует учета этого различия между сообществами идеальной и реальной коммуникации [1, с. 120-121].

Для Апеля принципиально важным является предложенное Максом Вебером различие между «этикой убеждения» и «этикой ответственности» [3, с. 696-705]. Этика убеждения превыше всего ставит верность принципам, не учитывая результаты и побочные следствия, которые влекут за собой соответствующие решения и действия. Ответственность за последствия перекладывается на Бога. Если человек, руководствуясь верностью принципам, осознанно принимает решение, грозящее неблагоприятными последствиями только ему самому, то такая позиция вызывает уважение. Ситуация становится не столь однозначной в случае, например, с политиком, от решения которого зависит жизнь миллионов людей. Поэтому в политике, по мнению Вебера, этика убеждения должна дополняться этикой ответственности, ориентированной на учет предвидимых последствий действий.

*Безусловное* следование идеальному принципу этики дискурса: «Действуй так, как будто ты являешься членом сообщества идеальной коммуникации», означало бы принятие этики убеждения и игнорирование этики ответственности [1, с. 10]. Представитель определенного сообщества – семьи, добровольной ассоциации, корпорации, государства – несет ответственность за его существование. Это именно форма ответственности, принципиально отличная от простого эгоизма, поэтому она имеет этическое значение. Ответственный представитель конкретной реальной группы не может действовать так, будто уже сегодня есть возможность разрешать все конфликты интересов посредством практического дискурса. Он «должен учитывать, что до сих пор конфликты интересов урегулировались не только с помощью практического дискурса (или, точнее, коммуникации, апроксиматически приближенной к реализации такого дискурса), но и с помощью стратегических форм интеракций» [1, с. 109]. В стратегическом взаимодействии, в отличие от коммуникативного, стороны стремятся повлиять друг на друга, применяя угрозы и предлагая награды, а не выдвигая аргументы, ориентированные на достижение рационально мотивированного консенсуса. Причина обращения к стратегическому действию заключается и в том, что не все *фактически выполняемые* нормы могут быть обоснованы согласно с принципом дискурса, и в том, что не все люди готовы выполнять обоснованные в соответствии с этим принципом нормы, и в неуверенности участников переговоров друг в друге, в готовности другой стороны действовать коммуникативно, а не стратегически.

Общественные условия для применения практических дискурсов для разрешения конфликтов на всех уровнях еще не сформированы. Поэтому чистый принцип этики дискурса следует дополнить этикой ответственности. Морально-стратегический *принцип дополнения* требует действовать так, чтобы способствовать, насколько возможно, устранению различия между сообществами идеальной и реальной коммуникации [1, с. 120-122]. Это означает необходимость считаться со стратегической целерациональностью, но не означает капитуляции перед ней. «<...> Речь идет не о том, чтобы непосредственно заменить все *институции и конвенции* аргументативным дискурсом, а по возможности и философским последним обоснованием принципа дискурса, речь идет о постепенной замене традиционных институтов и конвенций такими, которые принимают во внимание принцип универсализации *метаинституции* аргументативного дискурса» [1, с. 124-125].

Также как и чистый принцип этики дискурса принцип дополнения является регулятивной идеей. Эта идея выражает необходимость «долгосрочной моральной стратегии (сотрудничества относительно) постепенной реализации таких отношений, которые позволили бы заменить сугубо стратегическое урегулирование конфликта на консенсуально-коммуникативное» [1, с. 320].

Введение принципа дополнения позволяет преодолеть абстрагирование универсалистской философии морали от исторического развития нравственности. Такое абстрагирование характерно для кантовской этики. Категорический императив Канта является

первой формулировкой принципа универсализации, он «впервые показал возможность единой для всех людей, а следовательно, и для разных социокультурных форм жизни безусловно обязательной этики» [1, с. 251]. Но этот императив не отражает наличную нравственную реальность, он касается высшей ступени развития морали. Он не выражает одинаковую у всех людей способность морального суждения, как полагал Кант. Остаться на почве реализма можно только исходя из того, что за принципом универсализации стоит допущение способности к развитию морального сознания людей и возможности достижения высшей ступени этого развития. Такого рода допущение представляет собой, говоря словами Апеля, утопическое в лучшем смысле этого слова. «<...> Человек, чтобы быть человеком, должен опережать себя» [1, с. 85]. Он должен предполагать возможность приближения к реализации идеала. Это установка практического разума, отличающаяся от утопизма спекулятивной философии истории тем, что она исключает как возможность полного совпадения идеала и действительности, так и упование на неизбежность движения в желаемом направлении.

Моральный прогресс не гарантирован, он является задачей человечества, а не его судьбой. Надежду внушает то, что в современных демократических государствах уже созданы определенные условия реализации принципа универсализации как принципа обоснования и соответственно легитимации норм. Так, например, в сфере законодательства при парламентской демократии используются институционализированные дискурсы обоснования норм. Конечно, функционирование системы представительства парламентской демократии являет скорее компромисс между принципом дискурса и принципом стратегического уравнивания интересов путем переговоров. Тем не менее, парламентские дебаты содержат дискурсивный элемент, регулятивным принципом которого является принцип универсализации. Растет дискурсивный элемент в медийных коммуникациях. Распространение Интернета способствует развитию неформализованной и административно неконтролируемой «резонирующей общности». Дискурсы в неорганизованной публичной сфере имеют значение моральной легитимации и критики процедур и результатов обоснования юридических и политических норм.

*Выводы.* Защищая дискурсивную этику от обвинений в утопизме, наиболее часто звучащих в ее адрес, Апель подчеркивает аспект исследования, характерный для практической философии и отличающий ее от социальных наук. Предметом моральной философии являются нормативные представления о должном, а не сущее. Утопизм заключается не в реконструкции и обосновании представлений о должном, без которых невозможен собственно человеческий способ бытия, а в характерном для историцизма постулате о полном снятии противоречия между должным и сущим в результате неизбежного хода истории. Этика дискурса как этика ответственности не провозглашает возможность полной реализации сообщества идеальной коммуникации в действительности, хотя бы и в отдаленном будущем. Она требует действовать так, чтобы способствовать максимально возможному приближению к этому идеалу.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / Карл-Отто Апель; [пер. з нім. В. Купліна]. – Київ: Дух і літера, 2009. – 430 с.
2. Апель К.-О. Трансформація філософії / Карл-Отто Апель; [пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова]. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
3. Вебер М. Избранные произведения / Макс Вебер; [пер. с нем. / сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденко]. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с.
4. Назарчук А. В. Этика глобализирующегося общества / Александр Викторович Назарчук. – М.: Директмедиа Пабблишинг, 2002. – 381 с.
5. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Юрген Хабермас; [пер. с нем. под ред. Д. В. Скляднева]. – СПб.: Наука, 2000. – 739 с.
6. Habermas J. Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics / J. Habermas. – Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1993. – 197 p.

УДК 1(091)

Прокопенко В. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

## О СОФИСТИЧЕСКИХ ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА

В статье анализируются диалоги Платона, названные именами софистов. Автор считает, что они образуют отдельную единую группу в составе Corpus Platonicum, и их единство определено общей целью «софистических диалогов» в программе платоновской пайдейи. Он утверждает, что такой главной целью является выработка иммунитета к софистическому безразличию к истине. Для обоснования этой идеи автор предпринимает попытку исследования драматургии, поэтики и риторики данных диалогов.

**Ключевые слова:** Платон, диалог, риторика, софистика, пайдейя.

У статті аналізуються діалоги Платона, названі іменами софістів. Автор вважає, що вони утворюють окрему цілісну групу у складі Corpus Platonicum, і їх єдність визначена спільною метою «софістичних діалогів» в програмі платонівської пайдеї. Він стверджує, що таким головним завданням є вироблення імунітету до софістичної байдужості до істини. Для обґрунтування цієї ідеї автор робить спробу дослідження драматургії, поетики та риторики цих діалогів.

**Ключові слова:** Платон, діалог, риторика, софістика, пайдея.

The dialogues of Plato, turned to the names of sophists, are analysed in the article. An author considers that they make an separate integral group in the Corpus Platonicum and asserts that their unity is determined by a general aim of these «sophistical dialogues» in Plato`s paideitcal program. He asserts that, the main task of these dialogues is making of immunity to sophistry indifference to truth. For the ground of this idea author makes an attempt to investigate dramaturgy, poetics and rhetoric of these dialogues.

**Key words:** Plato, dialogue, rhetoric, sophistry, paideia.

*Проблема* организации корпуса платоновских сочинений – вопросы о расположении диалогов, порядке чтения, об их аутентичности и хронологии создания – занимает исследователей творчества Платона, по крайней мере, последние две сотни лет. Существование проблемы связано с тезисом, согласно которому, понимание философии Платона существенно зависит от способа прочтения и текстологической интерпретации его диалогов. Библиография Платоновского вопроса труднообозрима даже в отношении работ общепризнанных классиков философского антиковедения, от Р. Шлейермахера и К. Ф. Германна до Х. Теслеффа и Л. Бриссона. *Актуальна* эта проблема и сегодня, более того, сейчас она актуальнее, чем раньше, скажем, в первой половине XX века, когда доктринально-генетическая парадигма прочтения Платона воспринималась большинством как естественная и единственно возможная. После выхода в свет работ авторов «тюбингенской революции» (Г. Кремера, К. Гайзера, Дж. Финдлея [33, 28, 27]), широкого распространения драматического подхода, появления новых гипотез («миметическое прочтение» Х. Осланда, «вызывающий подход» М. Берд, «двухуровневый подход» Х. Теслеффа [20, 24, 40] и других – см. общий обзор в: [39]) стало ясно, что прогресс в понимании платоновской философии невозможен без дальнейшего пересмотра самих методологических оснований чтения платоновских текстов, в том числе и новых взглядов на структуру Corpus Platonicum.

*Цель и задачи настоящей работы* состоят в выдвижении и обосновании предположения о необходимости выделения в отдельную группу софистических диалогов Платона, в рассмотрении общих особенностей композиции, выразительных средств и риторических приемов, используемых Платоном в этих диалогах. *Новым* является сам термин «софистические диалоги», который, насколько нам известно, до сих пор не встречался в литературе о Платоне. Мы будем называть софистическими те диалоги, которые маркированы в своих названиях именами софистов: «Протагор», «Горгий», «Гиппий Большой», «Гиппий Меньший» [\* 1]. Начальный повод для выделения этих диалогов, конечно, внешен и формален, однако мы убеждены, что за ним скрываются серьезные содержательные основания, позволяющие рассматривать софистические диалоги как единое целое. По нашему мнению, эта группа объединена общей задачей в системе платоновской пайдейи, и именно этим определяется драматургия, поэтика и риторика входящих в нее произведений. По этому критерию диалог «Софист», имеющий иное предназначение, не включается в состав

рассматриваемых. Также мы стараемся лишь в минимальной степени углубляться в идейное содержание этих диалогов, которое к настоящему времени можно считать *достаточно хорошо изученным*: разбору этих диалогов посвящали свои работы В. С. Соловьев [16] и С. Н. Трубецкой [17, 18], хорошо известен анализ этих диалогов А. Ф. Лосевым [7, с. 503-623]. Из многочисленных работ последнего времени можно выделить новый комментированный перевод «Горгия», выполненный Теренсом Ирвином [36] и «Протагора» – Николасом Денайером [37], материалы третьего и седьмого Symposium Platonicum [38, 29], публикации Пола Вудруфа [42] и Руби Блонделла [21]. Отметим также работы Марины МакКой, близкие нам своим вниманием к риторике Платона [34, 35].

Наше рассмотрение софистических диалогов Платона мы начнем из-за их пределов, обратив внимание на своего рода историко-идейный бэкграунд этих произведений. Сейчас трудно представить, как выглядело бы сократовско-платоновское творчество, если бы не существовало софистического движения. В оценках софистики историки всегда колебались от крайне негативного к ним отношения (здесь они унаследовали позицию Сократа, Платона и Аристотеля, которая во многом совпадала с мнением широких слоёв греческого общества V – IV вв. до н.э.) до реабилитации и признания заслуг софистов в XIX веке, когда к одобрительной оценке Г.В.Ф. Гегелем софистов как греческих просветителей [3, с. 4-33] присоединились Дж. Грот [30, с. 350-399] и, с некоторыми оговорками, Э. Целлер [19, с. 77-85]. Принципиально важным нам представляется суждение В. Иегера: «В отношении образования софисты резко отличаются от натурфилософов и онтологов раннего периода. Софисты – образовательный феномен в собственном смысле слова. Они вообще могут быть оценены по достоинству только в рамках истории образования...» [5, с. 103]. Конфликт Сократа с софистами разворачивается именно в области образования. Современники Сократа, едва ли различавшие его и софистов по содержанию учения (иначе вряд ли могла бы появиться аристофановская карикатура), точно знали, чем отличается *Сократ – учитель* от платных учителей, софистов. Говоря о Сократе, обязательно подчёркивают то, что, в отличие от софистов, он плату за обучение не брал и в обучение принимал не каждого, многих отправляя к платным учителям. В резко негативном отношении Платона к софистам, которое он унаследовал от Сократа, сомневаться не приходится – это очевидно для каждого читателя платоновских диалогов. Но, точно так же, из текста диалогов вовсе неясно, в чём состоит учение софистов, которое вызывает у Сократа и Платона такое неприятие. Собственно, *философские* взгляды софистов из диалогов понять довольно сложно – в большинстве случаев, когда Платон касается этого вопроса, всё сводится к рассмотрению двух тезисов Протагора – о невозможности противоречия и о человеке как мере вещей [14, с. 244-287; 11, с. 427-435]. Проблема характера (да и самого наличия её у софистов) определённой философской концепции выходит далеко за пределы платоновских диалогов, но ни одно из собраний фрагментов и свидетельств о софистах (от Дильса и Кранца до Унтерштайнера [41]) не позволяет сделать однозначный вывод об этом. Даже о самом известном из софистов, Протагоре, приходится признать справедливость суждения: «Слишком хорошо известно, что среди протагоровских обломков нет ничего, что не давало бы повода для дискуссии, – не только значение каждого термина: *metron* – мера, связанная с действием (что относилось бы к познанию) или претерпеванием (из области чувственного восприятия)? «человек» – индивидуум или родовое понятие? – но и вплоть до синтаксиса...» [6, с. 105].

Не меньше внимания Платон уделяет философии, к примеру, Гераклита и его последователей, но в отношении этих персонажей мы вовсе не встречаем у Платона того раздражения и едкой иронии, которые появляются в диалогах при обращении к теме софистики. И эти обращения не носят случайного характера, они проходят через большинство диалогов, хотя степень присутствия софистов в диалогах постепенно уменьшается от ранних диалогов к поздним, одновременно с ослаблением драматического компонента и нарастанием повествовательности диалогов. В тех диалогах, которые предшествуют софистическим, софисты также не являются непосредственными участниками, но в них уже явно видна полемика с софистической концепцией воспитания («Лакхет», «Хармид», «Лисид»). Принято рассматривать эти диалоги в контексте поиска общих определений, который, с нашей точки зрения, не является основным. Так, например, при чтении «Лакхета», посвящённом такому виду добродетели как мужество (*ἀνδρεία*), очевидно, что вовсе не определение этого понятия является главной целью диалога, а, напротив, все определения в нем рассматриваются исключительно в свете решения вопроса о том, можно ли научить мужеству и какими должны быть учителя, если они нужны в этом деле.

Точно так же дело обстоит и в «Хармиде», где на протяжении всего диалога собеседники рассматривают всевозможные определения понятия σοφροσύνη (благоразумие, рассудительность, воздержность). В конце диалога, оказавшись перед лицом совершенной неопределённости в отношении того, что же это такое («Ныне же мы разбиты по всем направлениям и не в состоянии понять, чему из сущего учредитель имён дал это имя – “рассудительность”») [16, с. 325]), его участники вдруг усматривают в этом успех Сократа и решают, что именно у него должен учиться Хармид: «Клянусь Зевсом, Сократ, я лично не знаю, обладаю я рассудительностью или нет. И как я могу знать то, относительно чего даже вы с Критием не сумели – как ты сам говоришь – выяснить, что же это такое. Однако я не слишком тебе доверяю, Сократ, и думаю, что весьма нуждаюсь в заговоре; так что с моей стороны нет никакого препятствия к тому, чтобы ты заговаривал меня столько дней, сколько ты сам сочтешь нужным. Прекрасно, – молвил Критий, – но, Хармид, прими во внимание вот что: для меня это будет свидетельством твоей рассудительности, если ты предоставишь Сократу тебя заговаривать и не отойдешь уже впредь от него ни на шаг. Уж я, – сказал Хармид, – буду следовать за ним и не оставлю его в покое». [16, с. 326]. Сходя ситуация в «Лисиде», где речь идет об определении дружбы (φιλία): окончательное определение так и не было выработано, но неуспешность в решении главной, как казалось, задачи, по-видимому, запланирована Платоном. Он использует двух анонимных персонажей, прерывающих обсуждение, специально для того, чтобы оставить диалог незавершённым: «Но тут, подобно злым демонам, приблизились воспитатели Менексена и Лисида, ведя за собою их братьев; они позвали мальчиков и приказали им идти домой. Было уже позднее время. Мы и все стоявшие вокруг нас хотели было их прогнать, но, поскольку они не обращали на нас никакого внимания и, сердито лопоча что-то на своем варварском наречии, продолжали их звать, нам показалось, что они перепились на празднестве Гермеса и не в состоянии с нами разговаривать; побежденные, мы прервали нашу беседу. Однако, когда они уже уходили, я сказал: Вот видите, Лисид и Менексен, я, старик, вместе с вами оказался в смешном положении. Ведь все, кто уйдет отсюда, скажут, что мы, считая себя друзьями – я и себя отношу к вашим друзьям, – оказались не в состоянии выяснить, что же это такое – друг». [12, с. 295].

В намерения Платона и не входило получение результата в виде готовых определений, для него важно дать модель *получения* определений так же, как и модель для их опровержения, которая могла бы выдержать столкновение с софистической эристикой. Эти диалоги имеют пропедевтическое назначение, они предупреждают и готовят к прямому противостоянию с софистами, которое происходит позднее в софистических диалогах. Принципиальная позиция софистов состоит в признании возможности универсального и всеобщего образования путем передачи знаний и выработки навыков их применения. Тем самым софисты предельно упрощают вопрос о совершенствовании человека в добродетельной жизни, равно, как и само понятие ἀρετή, исключив из него всё, кроме искусственности в практической жизни. Об этом также говорит В. Йегер: «софистика <...> впервые вносит в широкие круги требование основать аρεте на знании и делает его достоянием общественности» [5, с. 157]. Отношения между учителем и учениками в таком понимании приобретают рыночный (товарно-денежный) характер: учитель продает свою искусственность в знании, приобретая которую, ученик также становится знающим. Знающий для софиста равен добродетельному. Платоновский Протагор так характеризует свою программу обучения: «Юноша, <...> вот какая польза будет тебе от общения со мной: в тот же день, как со мной сойдешься, ты уйдешь домой, ставши лучше, и завтра то же самое; и каждый день будешь ты получать что-нибудь, от чего станешь еще совершеннее <...>. А тот, кто приходит ко мне, научится только тому, для чего пришел. Наука же эта – смысленность в домашних делах, умение наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» [13, с. 206-208]. Софистическое обучение в этой речи определяется его конечной целью – научиться принимать разумные практические решения (ὕβουλίαι) в домашних и государственных делах. Несмотря на то, что на практике софисты строили свои курсы по-разному, и из цитированного диалога ясно, что Горгий и Гиппий учили несколько иначе, чем Протагор, это отождествление добродетели с практической пользой всегда оставалось общим для всей софистики принципом.

Внешние обстоятельства не дают нам окончательного объяснения, в чём причина такого резкого неприятия софистики Платоном: если софистам приписывается стремление основать



добродетель на знанні, то разве не так же считал и Сократ? «Он говорил, что есть одно только благо – знание и одно только зло – невежество» [4, с. 102]. Или идея обучения граждан с целью приготовления их к общественной жизни – разве не разделяет её с софистами Сократ? Деятельность Сократа вступила в противоречие с представлением о святости «отеческих законов» (ставших сверхценностью для афинян, потрясённых неудачной войной, бесконечной сменой тиранических и охлократических режимов, общим падением религиозности и нравственности) так же как и деятельность софистов: Сократ был осуждён тем же афинским судом, что и Протагор. Фактически, бесспорным является только одно обстоятельство – ни Сократ, ни Платон не учили за плату [\* 2]. Существенность данного факта для современников Сократа очевидна, софистов осуждают именно на основании того, что они учат за деньги (хотя в то же время никому не приходит в голову осуждать сапожника или гончара, продающих продукты своего труда). Для понимания различия между софистической и сократо-платоновской идеологией образования необходимо обращение к текстам диалогов, в наиболее адекватной, по-нашему мнению, для исследования вопроса классической форме последовательного комментария.

Диалоги «Протагор» и «Горгий» представляют собой довольно сложные по композиции и многословные конструкции, в которых, однако, чётко прослеживается противостояние платоновского и софистического понимания двух фундаментальных идей – добродетель (ἀρετή) в «Протагоре» и искусство (τέχνη) – в «Горгии». Примечательно, что и здесь анализ понятий является не самоцелью, а подчинённым, хотя и необходимым, моментом исследования вопроса о воспитании души. В диалогах этот вопрос представлен двояко: «Возможно ли научение добродетели?» («Протагор») и «Может ли риторика, как её понимают софисты, быть искусством такого воспитания?» («Горгий»).

О принципиальности Платона в постановке этих вопросов мы можем судить по следующим обстоятельствам: так, в этих диалогах Платон корректен более, чем обычно, по отношению к своим главным оппонентам, здесь Сократ практически не допускает прямых выпадов в адрес софистов, всячески подчёркивая своё уважение к опыту и искусственности, как Горгия и Пола, так и Протагора, часто уклоняется от возражений, ссылаясь на свою непонятливость и даже называет их своими друзьями («А эти двое чужеземцев, Горгий и Пол, оба умны, оба мои друзья...» [9, с. 320]. При этом, однако, «Горгий» начинается словами Калликла, звучащими, как девиз или эпитафия к диалогу: «На войну и на битву...» («Πολέμου καὶ μάχης...»). Здесь Платон использует не прямое сообщение, выражающее внутреннее напряжение диалога. На этот прием, часто применяемый Платоном, обратили внимание еще древние комментаторы (Прокл в своих комментариях к «Пармениду»). В современной литературе вопрос об особом значении слов, которыми Платон начинает свои произведения, для создания определённого настроения в диалоге также неоднократно привлекал внимание [26, с. 88; 23, с. 1-20]. Действительно, за внешней сдержанной доброжелательностью персонажей скрывается жёсткое столкновение с софистами, наполненное внутренним драматизмом.

К пониманию сути этого противостояния нас приближает рассмотрение двух речей в «Протагоре». Автор первой из них – сам Протагор, хотя не стоит забывать, что в доме Каллия присутствует множество софистов, в их числе Гиппий Элидский и Продик Кеосский, и людей, дружественно к ним настроенных, так что Протагор выступает и от их имени. Это также делает его речь *эпидейктической* (ἐπιδεικτικός), т.е. публичной. Как правило, такие речи были тщательно подготовлены заранее, поэтому автохарактеристику ратора в начале речи не следует считать импровизацией, как это представлено в диалоге. Протагор, говоря о древности искусства софистики и о том, что прежде софисты вынуждены были скрывать себя [13, с. 205], решает открыто назваться софистом: «Вот я и пошел противоположным путем: признаю, что я софист и воспитываю людей, и думаю, что эта предосторожность лучше той: признаваться лучше, чем заператься» [13, с. 206]. В заявлении Протагора характерно именно это соединение «и» («σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους») – софист не просто мудр, искусён и ловок в каком-то деле. Софист – тот, кто воспитывает, научает добродетели, которая не есть что-то сокровенное и священное, к ней причастны все. В обоснование этой идеи Протагор у Платона приводит миф о Прометее, Гермесе и Зевсе, который сообщил всем людям стыд и правду, необходимые для общественной жизни. Не имеющих этого следует убивать как «язву общества».

Итак, добродетель может быть развита и воспитана, а отличаются люди степенью искущённости в ней: «Вот я и говорю: раз считается, что всякий человек причастен к этой добродетели, значит, можно всякого признавать советчиком, когда о ней идет речь. А еще я попытаюсь тебе доказать, что добродетель эта не считается врожденной и возникающей самопроизвольно, но что ей научаются, и если кто достиг ее, так только прилежанием.» [13, с. 213] Из того, что дальше Протагор называет уже не мифом, а «разумным основанием», следует, что и сам вопрос о возможности научиться добродетели задавать нет смысла. Все родители обучают своих детей, желая им добра, отправляют их к учителям, кифаристам и гимнастам: «И при таком-то и частном, и общественном попечении о добродетели ты все же удивляешься, Сократ, и недоумеваешь, можно ли ей обучить! Не этому надо удивляться, а скорее уж тому, если бы оказалось, что ей нельзя обучить» [13, с. 216]. Неуспешные случаи воспитания («сыновья доблестных отцов выходят плохими») доказывают только то, что некоторым от природы дана большая склонность к добродетели, чем другим, но даже самый неудачный результат воспитания всё же несравнимо лучше, чем отсутствие воспитания вообще. И если так обстоит дело, то следует ценить тех, кто лучше других искущён в деле воспитания добродетели: «Но если кто хоть немного лучше нас умеет вести людей вперед по пути добродетели, нужно и тем быть довольным. Думаю, что и я из таких и что более прочих людей могу быть полезен другим и помочь им стать достойными людьми; этим я заслуживаю взимаемой мною платы и даже еще большей по усмотрению моих учеников» [13, с. 218].

Протагор убеждён в том, что понятие добродетели исчерпывается тем содержанием, о котором он говорил ранее [13, с. 206-207]. Поэтому вопросы, заданные ему Сократом о сущности добродетели, её частях и соотношении этих частей, представляются Протагору несложными: «Так вот это самое ты мне и растолкуй в точных выражениях: есть ли добродетель нечто единое, а справедливость, рассудительность и благочестие – ее части, или же все то, что я сейчас назвал, – только обозначения того же самого единого. Вот что еще я жажду узнать. – Да ведь на это легко ответить, Сократ, – сказал Протагор» [13, с. 219]. Все последующие, рассуждения не приводят к изменению позиции Протагора, за исключением одного: эти взгляды теперь представляет уже не Протагор, а Сократ – к концу диалога Сократ и Протагор меняются позициями. Эта инверсия персонажей сознательно организована и подчеркнута Платоном: «И мне кажется, что недавний вывод наших рассуждений, словно живой человек, обвиняет и высмеивает нас, и, если бы он владел речью, он бы сказал: "Чудаки вы, Сократ и Протагор! Ты утверждавший прежде, что добродетели нельзя научиться, теперь вопреки себе усердствуешь, пытаешься доказать, что все есть знание: справедливость, и рассудительность, и мужество. Но таким путем легче всего обнаружится, что добродетели можно научиться. Ведь если бы добродетель была не знанием, а чем-нибудь иным, как пытался утверждать Протагор, тогда она, ясно не поддавалась бы изучению; теперь же, если обнаружится, что вся она – знание (на чем ты так настаиваешь Сократ), странным было бы, если бы ей нельзя было обучаться. С другой стороны, Протагор, ранее полагавший, что ей можно обучиться, теперь, видимо, настаивает на противоположном: она, по его мнению, оказывается чем угодно, только не знанием, а, следовательно, менее всего поддается изучению"» [13, с. 260-261].

Однако, следует помнить, что тезис о добродетели как знании существенно отличается у Протагора и Платона. Если для Протагора важно знание о том, как «можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства» [13, с. 208], то для Платона важно знание как благо. А. Ф. Лосев замечает, что Протагор «...не хочет обучать добродетели как некоей разновидности духовного знания, чего он и раньше не делал» [13, с. 551]. Самому обсуждению смысловой структуры добродетели Платон представляет прелюдию, указывающую на будущее развитие событий: «Правда, если кто начнет беседу об этом же самом предмете с кем-нибудь из тех, кто умеет говорить перед народом, он, пожалуй, услышит речи, достойные Перикла или любого другого из мастеров красноречия, но стоит ему обратиться к ним с вопросом, они, словно книги, бывают не в состоянии вслух ни ответить, ни сами спросить; а когда кто-нибудь переспросит хоть какую-то мелочь из того, что они сказали, они отзываются, словно медные сосуды, которые, если по ним ударить, издают долгий протяжный звук, пока кто-нибудь не ухватится за них руками» [13, с. 218-219].

Итак, каков результат обсуждения, если оппоненты то ли поменялись позициями, то ли остались на прежних, не придя в обоих случаях к прояснению обсуждаемых вопросов? Сократ

в завершенні діалога проявляє демонстративне безразличчя к сстоявшійся бесіді («я оставался здесь только в угоду красавцу Каллию» [13, с. 261]), но виражає надіжду на те, що вони разом з Протагором зможуть ще раз повернутися к обговоренню питання о добродетелі. Дійствительно, діалог ни таким образом не резюмируется *теорией* добродетелі, точно так же, как и отдельные виды добродетелі, обговорювавшіеся в «Хармиде», «Лисиде», «Лакхете», не получили в них своего окончательного определения. Ещё в древности возникло предположение о том, что «Протагор» представляет своего рода упражнение в диалектике, где оба главных персонажа трудноотличимы друг от друга в использовании софистической аргументации. И вместе с тем, нет сомнения в намерении Платона провести резкую границу между Сократом и Протагором, философом и софистом: как бы ненароком, в самом начале діалога Сократ отвечает рассерженному привратнику: «не к Каллию мы пришли, да и не софисты мы» [13, с. 203].

Граница между софистом и философом – тема, которой Платон касается постоянно и во множестве діалогов. В «Протагоре» сам выбор темы указывает на то, что эта граница более всего заметна в этической сфере, которая у Платона в конечном счете совпадает с онтологической и политической. И если софистическое понимание добродетелі было высказано ясно и недвусмысленно, то платоновской альтернативы мы здесь не видим – Сократ уклоняется от положительных утверждений, направляя все усилия на то, чтобы вызвать сомнение в истинности предлагаемого софистами понимания добродетелі как практической рассудительности. Отсутствие в діалоге позитивной этической позиции Платона (которую в соответствии с «теорией рупора» должен был бы выражать Сократ [\* 3]) – кажущееся. Платон умело скрывается, не открывая полностью своё учение софистам (тактика, хорошо зарекомендовавшая себя в богатом опыте общения философа с тиранами и демагогами), он только намекает на него.

Отчасти, применением этой тактики объясняется и наличие в діалогах множества фрагментов, смысл и предназначение которых в тексте совершенно неясны, так же, как странен и сам факт их присутствия в діалоге. Относительно таких пассажей в «Протагоре» А. Ф. Лосев пишет: «Если решиться на то, чтобы видеть полное единство "Протагора" в постановке проблемы добродетелі, то с философской точки зрения прежде всего нужно оставить в стороне разного рода беллетристические рассуждения, которые, может быть, и интересны для истории драматургии или для истории діалога, но здесь просто мешают сосредоточиться на одной проблеме. Для этой проблемы не нужны ни длинные вступления (309a-317e), ни перебранка собеседников (334d-338e, 347b-349a), ни кропотливое исследование песни Симонида (338e-347a), которое сводится к установлению разницы двух философских категорий – бытия и становления, ни многословные речи как Протагора (322d-328d), так и Сократа (342a-347a), ни миф об Эпиметее и Прометее (320d-323a), вносящий в изложение скорее путаницу, чем ясность. Затратив огромное время на разъяснение песни Симонида, сами же собеседники приходят к выводу о невозможности использовать поэтов для решения философских проблем (347c-348a)» [13, с. 546]. Конечно, А. Ф. Лосев следует выбранной им четкой методологической установке на отделение в своем комментарии художественной стороны діалогов от их философского содержания, но при таком подходе требует объяснения уже сама эта художественная избыточность платоновских сочинений. Наше предположение о том, что діалог Платона представляет собой, по главному своему предназначению, пайдейтический инструмент (или точнее, совокупность таких инструментов), позволяет выдвинуть гипотезу, дающую такое объяснение «лишних» пассажей: в них Платон не излагает своё учение, но *указывает направление* движения к ответам на обговорюваемые вопросы. Так, в «Протагоре» пространное рассуждение Сократа относительно песни Симонида всё время возвращается к двум понятиям: εὖθλόσ (хороший) и ἀλήθεια (истина), а также производным от них. Проследить логику оратора трудно, и складывается впечатление, будто перед нами некие словесные игры. Попробуем довериться этому впечатлению и предположить, что главной целью Платона и было само введение этих повторяющихся понятий («Питтак утверждает, что "трудно быть хорошим"; противоречая этому, Симонид говорит: "Нет, Питтак, трудно и стать-то хорошим", – поистине трудно, а не поистине хорошим. Не в том смысле говорит он об истине, будто одни бывают поистине хорошими, а другие хотя и хорошими, но не поистине, ведь это было бы явно простовато и не по-симонидовски. Надо полагать, что в песне слово "поистине" переставлено.» [13, с. 238]) Платон использует повторяющиеся понятия как указание: спор о песне Симонида следует читать, как спор об *истине* и *благіе*. Всё противостояние Платона и

софистов заключається в цьому спорі. Спор – непрямий, в ньому Платон не виставляє ідею істини лицом к лицу с софистическою критикою. Істина не являється предметом софистических спорів, оскільки софіст не знає істини як блага і бытия, він – псевдо-мудрець і його мнимая мудрість – учинення о небытии. Платон попереджає: с софістами не можна бути відкритим, вони схильні *подражати* істинній мудрості. Непосередньо перед зверненням к словам Симонода, Сократ розповідає міф об істинних софістах – мудрецах у критян і лаконцев, призначення якого в обговоренні добродетелі на перший погляд неясно, але який, однак, виявляє поведінку Сократа в діалозі: «критяни і лаконці <...> роблять вигляд, ніби вони невіжественні, щоб не виявилось, що вони переважають мудрістю всіх еллінів; вони хочуть, щоб їх вважали найкращими воїнами і мужественними людьми, думаючи, що, якщо узнають, в чому саме їх переважає, всі стануть упражнятися в тому ж, то єсть в мудрості. Тепер же, приховавши справжнє, вони обманули тих, хто подражає лаконцям в інших державах <...> А коли лаконцям надієдає таємно спілкуватися з своїми софістами і вони хочуть це робити відкрито, вони вигоняють чужеземців – як подражаючих їм, так і всіх інших – і тоді вільно спілкуються з софістами втайні від чужих» [13, с. 236-237]. Сократ не іронізує, багатослівно восхваляючи лаконців, так Платон попереджає про те, що с софістами потрібно говорити, приховуючись, приймаючи їх манеру сперечатися, об істинній мудрості не с софістами потрібно говорити, а, вигнавши їх, – з мудрецами. Настійливо повторюючіся слова «істина» і «благо» звернені не к софістам – персонажам діалогу, а к слухачам (або читачам) Платона, яких він таким чином попереджає про небезпеку софістики і вказує на протилежність софістики і істинної мудрості.

Послідовна зв'язь софистических діалогів один з одним неодноразово помічалась дослідниками Платона. Теренс Ірвін, наприклад, розглядає «Протагор» як концептуальний ескіз к «Горгію» [32, с. 97]. Крім того, серед персонажів «Протагора» Горгія немає, але деякі фрагменти викликають горгіанські асоціації: перестановка слів у Симоноді, так званого *ὑπερβατόν* [13, с. 238] – риторический прийом, винахід якого приписувалось саме Горгію.

В «Горгії» Платон піддає критическому дослідженню мистецтво риторики, навчання якою завжди становило найважливішу частину софистического виховання. Крім того, навчання риториці – майже єдиний загальний ознак для всього софистического руху, не було софістів, не учивших риториці. Звичайно, красномовство завжди високо цінувалось греками і вимагалося в послугах вчителів красномовства завжди було високо в античному світі, але в Афінах V – IV вв. до н.е. риторика стає чимось більшим, ніж просто мистецтвом публічного слова: у софістів саме риторика починає претендувати на формування ідеалу суспільного чоловіка (*ἀνὴρ πολιτικός*). М. Л. Гаспаров повністю обґрунтовує ці надмірні претензії з певністю афінського політичного устрою цього часу: «Софістика V в. була дуже складним ідейним явищем, однак безсумнівно одне: незважаючи на те, що слухачами софістів повсюди і поруч були аристократи, незважаючи на те, що теорії софістів охоче брали на озброєння противники демократів, все ж софістика в цілому була духовним дитинцем демократії» [2, с. 10].

Це вказання на спорідненість демократії і риторики багато пояснює в негативному відношенні Платона к риториці і риторам: разом з софістами і демагогами вони стають складовою частиною ненависного Платону устрою. Крім того, в демократическому державстві риториці відведено одне з головних місць в вихованні специфічного, демократического, чоловіка – вона спустошує душу і заповнює її ложними цінностями: «Опорожнивши і очистив душу юнака, вже захоплену ними і посвящену в великі таємниці, вони потім низведуть туди, з великим блиском, в супроводженні численного хору, наглості, рознузданності і распутства, увінчавши їх вінками і прославляючи в пом'якшених вираженнях: наглості вони будуть називати просвіщеністю, рознузданність – свободою, распутство – величчям, бесстыдство – мужеством» [10, с. 410]. При цьому Платон ні в якій мірі не являється ворогом красномовства взагалі, широко відома його похвала риториці в «Федрі». Але Платон розділяє риторику істинну («істинне мистецтво», *ἔτιμος τέχνη*) і риторику ложну, проти якої він і виступає в «Горгії». Характерна для Платона переключка діалогів помічається в відношенні «Горгія» не тільки з «Федром», але і з іншими діалогами: так, опроверженню

тезиса о частном характере справедливости Платон посвящает, по сути, всю первую (и часть второй) книгу «Государства».

В «Горгии» Платон даёт софистам возможность раскрыться – они сами (Горгий, Пол, сочувствующий софистам Калликл) занимаются определением своего искусства. С самого начала Пол, а затем и Горгий говорят о себе, как о знатоках прежде всего в риторике, в ораторском искусстве, которому софисты способны научить любого. Умение составления и произнесения публичных речей ими всячески превозносятся: это лучшее и самое прекрасное из искусств [9, с. 265], то, что составляет величайшее благо, то, что даёт людям свободу и власть над другими людьми [9, с. 271]. Риторика – мастерство убеждения: «Что же это, наконец? Способность убеждать словом и судей в суде, и советников в Совете, и народ в Народном собрании, да и во всяком ином собрании граждан. Владея такою силой, ты и врача будешь держать в рабстве, и учителя гимнастики, а что до нашего дельца, окажется, что он не для себя наживает деньги, а для другого – для тебя, владеющего словом и умением убеждать толпу» [9, с. 271]. При этом Горгий признаёт, что способность убеждать людей, которой он владеет и которой он может научить любого, имеет дело с важнейшей добродетелью, справедливостью («Я говорю о таком убеждении, Сократ, которое действует в судах и других сборищах, как я только сейчас сказал, а его предмет – справедливое и несправедливое» [9, с. 273]), но сообщает именно одно только голое убеждение в справедливости. Поэтому оратор способен убедить толпу в чём угодно – и он, и его слушатели не имеют отношения к *истине* того, в чём их убеждают. Конечно, соглашается Горгий, умением убеждения и силой его не надо злоупотреблять: тех, кто так поступает, надо изгонять из города, но *ни само искусство, ни учитель, ему научивший, не несут ответственности за ученика. Справедливость – частное дело* [см.: 9, с. 276-277].

Вот, собственно, та позиция, которая заставляет Платона так решительно выступать против риторики. Если у искусства единственный предмет заботы – убеждение [9, с. 271], то заслуживает ли оно вообще имени искусства? Оно скорее заслуживает имени какой-то сноровки (ἐμπειρία). Главное отличие искусства от такой сноровки – знание. Цель истинного красноречия состоит в том, чтобы привести слушателей к знанию, тогда как софистическая риторика порождает верящих, а не знающих, потому риторика и не может быть инструментом воспитания, что в ней постоянно путаются ценности истинные и мнимые (например, благо и удовольствие [9, с. 330-331, с. 340]). Софисты восхваляют ту силу, которую даёт владение красноречием, но, поскольку сами ораторы не знают различия между справедливым и несправедливым, между полезным и вредным, добром и злом, они оказываются самыми бессильными: «Я утверждаю, Пол, что и ораторы, и тираны обладают в своих городах силою самую незначительной – повторяю тебе это еще раз. Ибо делают они, можно сказать, совсем не то, что хотят, – они делают то, что сочтут наилучшим» [9, с. 289] (вновь параллель с «Государством», о бессилии тирана и о несчастье тиранической жизни см.: [10, с. 431-436]).

И вследствие незнания блага ни для себя, ни для других, софисты скатываются к бесстыдствам и вседозволенности, их жизнь, которую они провозглашают образцовой, дурна, их души раздроблены и лишены строя и порядка. Платон в описании софистической жизни не считает необходимым придерживаться соответствия фактическим обстоятельствам жизни Продика или Гиппия: софисты в диалогах всегда гиперболизированы в своих отличительных признаках – упрямстве, коварстве, недобросовестности, так же, как, скажем, назидательно доведена до предела испорченность Калликла, которого Сократ долгими рассуждениями пытается отвратить от такой жизни [9, с. 350-369], но, кажется, без особого успеха.

И вот тут Платон вновь обращается к испытанному им неоднократно приёму – он использует миф [9, с. 369-374], один из известнейших в творчестве Платона, об учреждении Зевсом суда над мёртвыми и о воздаянии душам за прожитую ими земную жизнь. Именно здесь, в мифе, ярко и зримо проявляется противоположность между философией и софистикой. Если в бесконечных разговорах Сократа с софистами они часто выглядят почти неотличимыми друг от друга, то в мифе всё предельно чётко – благочестивые души («чаще всего, поверь мне, Калликл, это бывает душа философа, который всю свою жизнь занимался собственными делами, не мешаясь попусту в чужие» [9, с. 373]) отправляются на Острова блаженных. Души, на которых остались отпечатки от распутной и бессмысленной жизни, уходят на муки, вечные или временные, в Аид. Софистическая пропаганда, которая выстраивает идеал невоздержной жизни (как в случае с Калликлом: «кто хочет прожить жизнь правильно, должен давать полнейшую волю своим желаниям, а не подавлять их, и как бы ни были они необузданны,

должен найти в себе способность им служить» [9, с. 326]), ведёт души в Аид, тогда как позиция философа («Равнодушный к тому, что ценит большинство людей, я ищу только истину и постараюсь действительно стать как можно лучше, чтобы так жить, а когда придет смерть, так умереть» [9, с. 373]) – путь к Благу. Призывом к Благу диалог и заканчивается – говорить с софистами о Благе Платон не желает.

Характерный для Платон резкий обрыв повествования никогда не является случайным. «Горгий» также обрывается внезапно, без окончательного подведения итогов: Платону нет нужды показывать и обосновывать победу Сократа над софистами, которые всё равно не признают своё поражение. Дидактическая цель диалога состоит в том, чтобы показать, как риторическое равнодушие к истине приводит к невоздержанности (*ἀκρασία*) и в результате, к падению души и её последующему наказанию. Платон предостерегает от того, чтобы искать учителя среди софистов и поэтов. Это же положение является руководящей идеей ещё двух софистических диалогов, «Гиппий больший» и «Гиппий меньший», причём в обоих диалогах Платон с блеском использует тот драматический приём, применение которого мы уже видели в «Протагоре». Сократ меняется местами с софистом и это своеобразное отзеркаливание раскрывает те особенности софистической позиции, к которым сами софисты предпочли бы не привлекать внимания. В «Гиппии меньшем» Сократ вдруг принимается отстаивать совершенно софистический по духу тезис о том, что ложь и правда ничем не отличаются друг от друга: «Теперь же, как ты сам чувствуешь, выявилось, что правдивый и лжец – это одно и то же лицо, так что если Одиссей был лжецом, то он же и выходит правдивым, а если Ахилл был правдивым, то он же оказывается лжецом, и эти мужи не различны между собой и не противоположны друг другу, но одинаковы» [8, с. 165]. Показательна реакция Гиппия, который в ответной реплике не оспаривает тезис, пытаясь только преуменьшить его значение: «Ну, Сократ, вечно ты сплетаешь какие-то странные рассуждения и, выбирая в них самое трудное, цепляешься к мелочам» [8, с. 165]. Тем самым Платон добивается того, что читатель понимает: безразличное смешение лжи и истины есть важнейший признак софиста. Платон же, продолжая гиперболизацию софистического равнодушия к истине, предлагает настоящую апологию лжи: «те, кто вредят людям, чинят несправедливость, лгут, обманывают и совершают проступки по своей воле, а не без умысла, – люди более достойные, чем те, кто все это совершает невольно» [8, с. 168]. Достойный человек «во всём добровольно погрешает и чинит постыдную несправедливость» [8, с. 174]. С таким тезисом, бесстыдство которого очевидно, Гиппий открыто согласиться не может, и тогда Сократ сбрасывает маску, заявляя, что «я и сам с собой здесь не согласен, Гиппий, но все же это с необходимостью вытекает из нашего рассуждения» [8, с. 174].

«Гиппий больший» – диалог, не избалованный исследованиями, во многом потому, что его содержание кажется очень простым, ясным и хорошо укладывается в интерпретацию его с точки зрения теории идей. А. Ф. Лосев в комментарии к нему прямо говорит, что «анализировать этот диалог представляется делом не слишком трудным» [7, с. 534]. В большинстве популярных изложений содержание диалога сводят к утверждению Платоном необходимости знания идеи прекрасного для определения частных случаев прекрасного, как будто сократова индукция является отличительным признаком исключительно только «Гиппия большего». Нам интересен новый композиционный ход, примененный в этом диалоге Платоном, своеобразная двойная инверсия. Если в «Протагоре» и «Гиппии меньшем» Платон для разоблачения софистической невоздержности заставляет самого Сократа выступить в роли софиста, то в «Гиппии большем» мы сталкиваемся с ещё более изощрённым приёмом, когда в диалоге появляется *второй Сократ*. Сократ упоминает о человеке, «кого я больше всего постыдился бы, если бы стал болтать вздор и делать вид, будто говорю дело, когда на самом деле болтаю пустяки» и на вопрос Горгия об этом человеке отвечает – «Сократ, сын Софрониска, который, пожалуй, не позволит мне с легкостью говорить об этих еще не исследованных предметах или делать вид, что я знаю то, чего я не знаю» [7, с. 181-182]. Для чего Платон прибегает к столь нетривиальному приёму как удвоение одного из главных персонажей? Конечно, для доктринального чтения это выглядит довольно странным литературным украшением, ничего не добавляющим к идейному содержанию диалога. Даже дополнительной сюжетной интриги Платон здесь не создаёт, сразу раскрывая анонимность «этого человека». Но обращение к диалогам «Протагор» и «Гиппий меньший», делает роль этого персонажа более ясной. Он не позволяет участникам диалога (прежде всего, самому Сократу) чрезмерно увлечься игрой в софистику, как это было, когда Сократ уже потерял

согласие с самим собой (в «Гиппии меньшем»). В процессе диалектических упражнений учитель вместе с учениками может (и это бывает в диалогах) не заметить момент, когда диалектика превращается в пустую эристику. От этого и предостерегает второй Сократ, причём в самых суровых выражениях: «Дело в том, что он чрезвычайно близок мне по рождению и живет в одном доме со мной. И вот, как только я прихожу к себе домой и он слышит, как я начинаю рассуждать о таких вещах, он спрашивает, не стыдно ли мне отваживаться на рассуждение о прекрасных занятиях, когда меня ясно изобличили, что я не знаю о прекрасном даже того, что оно собой представляет. Как же ты будешь знать, – говорит он, – с прекрасной речью выступает кто-нибудь или нет, и так же в любом другом деле, раз ты не знаешь самог прекрасного? И если ты таков, неужели ты думаешь, что тебе лучше жить, чем быть мертвым?» [7, с. 192]. Это чрезвычайно резкое высказывание не случайно содержится в последнем фрагменте диалога: Платон снова использует риторический «закон края», связывающий впечатление от выступления со вступлением в речь и выходом из неё. Смягченный тон диалога скрывает за собой решительное и безоговорочное предупреждение о той опасности, которая заключена в софистической позиции.

*Подводя итоги* нашему исследованию, мы заключаем, что рассмотренные диалоги представляют собой целостное, развернутое и последовательное упражнение в софистической эристике. Для вовлечения ученика в упражнение используется персонаж-инверсия (Сократ – софист), сопровождаемая, однако, постоянными указаниями на действительный смысл обсуждаемых предметов и отношение к ним, которое Платон хочет выработать у своих учеников. В этих указаниях Платон строго придерживается своей обычной тактики анонимности и помещает их на периферии основного сюжета, скрывает в поэтических и риторических приемах, иногда – в других диалогах (что еще раз подтверждает гипотезу о необходимости унитарного подхода к софистическим диалогам). Пайдейтической целью этого урока является выработка иммунитета к софистической позиции равнодушия к истине, воспитание искушенности в противостоянии как софистам, так и толпе и порочному государству в целом (которое-то и есть настоящий софист [см.: 10, с. 321-322]).

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\*1. Здесь мы следуем примеру тех авторов, которые используют термин «элейские диалоги Платона» [25]. Отметим также, что в особом положении находится диалог «Евтидем», который, несмотря на свое название, скорее всего, направлен против Антисфена и киников, а не против софистов (см. обоснование этой точки зрения С. Н. Трубецким [18, с. 235]).

\*2. Попытки оспорить этот факт обычно опираются либо на ничего не доказывающие свидетельства о том, что некоторые ученики Сократа (например, Аристипп [4, с. 112]), возможно, брали плату за обучение, либо на то, что открытию Академии способствовали своими пожертвованиями друзья Платона [1, с. 33].

\*3. Некоторые всё же считают, что рассуждения Сократа о благе и удовольствии (Prot. 351a-358c) составляют своеобразную гедонистическую концепцию добродетели [22, 31]. Думается, однако, что, как заметил С. Н. Трубецкой в полемике с В. С. Соловьевым, также поддержавшим эту идею, в таком случае надо было бы действительно приписать авторство диалога Аристиппу скорее, чем Платону.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Виндельбанд В. Платон / В. Виндельбанд; [пер. с нем.]. – СПб: Издание редакции журнала «Образование», 1900. – 200 с.
2. Гаспаров М. Л. Цицерон и античная риторика / М. Л. Гаспаров // Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве; [под редакцией М. Л. Гаспарова]. – М.: Наука, 1972. – С. 4-73.
3. Гегель Г. В. Ф. Сочинения: в 14 т. / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Партийное издательство, 1929 – 1958. – Т. 10. – 1932. – 440 с.
4. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский; [ред. тома и автор вступ. ст. А. Ф. Лосев; перевод М. Л. Гаспарова]. – М.: Академия наук СССР; Институт философии; Мысль, 1986. – 571 с.
5. Иегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека./ Вернер Иегер; [пер. с нем.]. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001. – 393 с.

6. Кассен Б. Эффект софистики / Барбара Кассен; [пер. с фр. А. Россиуса]. – М., СПб.: Московский философский фонд; Университетская книга, 2000. – 239 с.
7. Платон. Гиппий Большой / Платон; [под общей редакцией А.Ф. Лосева и В.Ф. Асмуса; пер. с древнегреч.] // Платон. Сочинения: в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006 – . – Т. 1. – 2006. – С. 153-193.
8. Платон. Гиппий Меньший / Платон; [пер. с древнегреч. Сост., ред. и авт вступ. статьи А. Ф. Лосев]. // Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 158-175.
9. Платон. Горгий / Платон; [под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч.] // Платон. Сочинения: в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006 – . – Т. 1. – 2006. – С. 261-375.
10. Платон. Государство / Платон; [под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч.] // Платон. Сочинения: в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006 – . – Т. 3, ч. 2. – 2007. – С. 97-495.
11. Платон. Кратил. / Платон; [под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч.] // Платон. Сочинения: в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006 – . – Т. 1. – 2006. – С. 421-503.
12. Платон. Лисид / Платон; [пер. с древнегреч. Сост., ред. и авт. вступ. статьи А. Ф. Лосев] // Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 269-296.
13. Платон. Протагор / Платон; [под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч.] // Платон. Сочинения: в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006 – . – Т. 1. – 2006. – С. 193-261.
14. Платон. Теэтет / Платон; [под общей редакцией А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч.] // Платон. Сочинения: в 4 т. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Издательство Олега Абышко, 2006 – . – Т. 2. – 2007. – С. 229-329.
15. Платон. Хармид / Платон; [пер. с древнегреч. Сост., ред. и авт вступ. статьи А.Ф. Лосев]. // Платон. Диалоги. – М.: Мысль, 1986. – С. 296-327.
16. Соловьев В. С. Об авторе диалога «Протагор» / В. С. Соловьев // Вопросы философии и психологии. – 1900. – Книга III (53). – С. 357-381.
17. Трубецкой С. Н. Протагор Платона в связи с развитием его нравственной мысли / С. Н. Трубецкой // Вопросы философии и психологии. – 1901. – Книга III (58). – С. 207-229.
18. Трубецкой С. Н. Рассуждение об Евтидеме / С. Н. Трубецкой // Творения Платона; [пер. с греч. Владимира Соловьева]. – М.: Издание К.Т. Солдатенкова, 1899. – Т. 2. – 1899. – С. 229-253.
19. Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Э. Целлер; [пер. с нем.]. – СПб.: Алетея, 1996. – 294 с.
20. Ausland H. W. On Reading Plato Mimetically / Hayden W. Ausland // American Journal of Philology. – 1997. – Vol. 118, № 3, pp. 371-416.
21. Blondell R. The elenctic Socrates at work: Hippias Minor / Ruby Blondell // The Play of Character in Plato`s Dialogues. – Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 113-165.
22. Brickhouse T. Socrates and the Unity of the Virtues / T. Brickhouse, N. Smith // Journal of Ethics. – 1997. – Vol. 1 (4), pp. 311-324.
23. Burnyeat M. F. Plato`s First Words: A Valedictory Lecture / M. F. Burnyeat // Proceedings of the Cambridge Philological Society. – 1997. – Vol. 43. – pp.1-20.
24. Byrd M. The Summoner Approach: A New Method of Plato Interpretation / M. Byrd // Journal of the History of Philosophy. – 2007. – Vol. 45, № 3, pp. 365-381.
25. Dorter K. Form and Good in Plato`s Eleatic Dialogues / Kenneth Dorter. – Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California Press. – 1994. – 256 p.
26. Doyle J. The Fundamental Conflict in Plato`s Gorgias. / James Doyle // Oxford Studies in Ancient Philosophy. – 2006. – Vol. 30. – pp. 87 – 101.
27. Findlay J. N. Plato: The Written and Unwritten Doctrines. / J. N. Findlay. – New York: Humanities Press, 1974. – 484 p.
28. Gaiser K. Platons Ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule. / K. Gaiser. – Stuttgart: Ernst Klett, 1963. – 547 p.
29. Gorgias – Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum / M. Erler, L. Brisson (ed.). – Sankt Augustin: Academia Verlag, 2007. – 289 p.



30. Grote. G. History of Greece / George Grote. – New-York: Harpers and Brothers Publishers, 1879. – 524 p.
31. Hackforth R. The Hedonism in Plato's Protagoras / R. Hackforth // Classical Quarterly. – 1928. – Vol. 22, pp. 38-42
32. Irwin T. Plato's Ethics / Terence Irwin. – Oxford, New York: Oxford University Press, 1995. – 436 p.
33. Krämer H. J. Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie / H.J. Krämer. – Heidelberg: C. Winter, 1959. – 600 p.
34. McCoy M. Alcidamas, Isocrates, and Plato on speech, writing, and philosophical rhetoric / M. McCoy // Ancient Philosophy. – 2009. – Vol 29 (№ 2). – pp. 79-91.
35. McCoy M. Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists / Marina McCoy. – New York: Cambridge University Press, 2008. – 212 p.
36. Plato. Gorgias / Plato; [translated with notes by Terence Irwin]. – Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1979. – 268 p.
37. Plato. Protagoras / Plato; [edited by Nicholas Denyer]. – Cambridge: Cambridge University Press, 2008. – 208 p.
38. Plato's Protagoras. Proceedings of the third Symposium Platonicum / A. Havlicek (edit.). – Prague: OIKOYMENH, 2003. – 258 p.
39. Press G.A. (ed.). Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations / Gerald A. Press (ed.). – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993. – 279 p.
40. Thesleff H. Studies in Plato's Two-Level Model / Holger Thesleff. – Helsinki: The Finnish Society of Sciences and Letters, 1999. – 143 p.
41. Untersteiner M., Battagazzore A. Sofisti, Testimonianze e frammenti / M. Untersteiner, A. Battagazzore. – Firenze: La Nuova Italia, 1949 – 1962. – Vol. 1-4.
42. Woodruff P. Socrates and ontology: The evidence of the Hippias major / Paul Woodruff // Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy. – 1978. – Vol. 23 (№ 4), pp. 101-117.

УДК 141:316.77

*Перепелица О. Н.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

### **МАРКИЗ ДЕ САД: ЕДИНСТВЕННЫЙ И ЕГО НАСЛАЖДЕНИЯ**

В статье философский проект маркиза де Сада представлен как развитие и деконструкция критической мысли Современности. Отмечается, что у Сада создается напряжение между медиальностями языка, секса и денег. Подчеркивается, что садовский проект либертинажа не предполагает субъект-субъектных отношений с Другим. Садовская философия рассматривается как философия чистого сингулярного наслаждения, которая выходит за пределы классического размышления об Эроте. Порок как самоцель практикуется в медиуме секса.

**Ключевые слова:** секс, деньги, язык, медиум, деконструкция, наслаждение, порок, либертен.

У статті філософський проект маркиза де Сада представлений як розвиток і деконструкція критичної думки Сучасності. Наголошується, що у Сада створюється напруга між медіальностями мови, сексу і грошей. Підкреслюється, що садівський проект лібертінажа не припускає суб'єкт-суб'єктних відносин з Іншим. Садівська філософія розглядається як філософія чистої сингулярної насолоди, яка виходить за межі класичного роздуму про Ероту. Порок як самоціль практикується в медіумі сексу.

**Ключові слова:** секс, гроші, мова, медиум, деконструкція, насолода, порок, лібертен.

In the article marquis de Sade philosophical project presented as development and deconstruction of critical idea of Modernity. It is marked that at de Sade tension between a language, sex and money medialities is created. It is underlined that the de Sade project of libertinage does not suppose subject-subjectic relationships with Other. Philosophy of de Sade is examined as philosophy of clean singularity pleasure, which goes out outside a classic reflection about Erote. Vice is practiced in the medium of sex as an end in itself.

**Keywords:** sex, money, language, medium, deconstruction, pleasure, vice, libertine.

Вы не встретите мужчины, который не желал бы стать деспотом, когда у него стоит: его удовольствие явно уменьшается, когда он видит, что его начинают испытывать партнеры. Охваченный вполне естественной в этот момент гордостью, он желал бы быть единственным на земле существом, способным испытать то, что он чувствует.

Дольмансе [\* 1]

Говоря об интеллектуальных метаморфозах современной философии, французский философ Ж.-К. Мильнер пишет: «От Бодлера до Пазолини единственной последовательной формой платонизма в современной вселенной показывает себя садизм. И поскольку, согласно некоторым, платонизм является единственной последовательной формой философии, отсюда можно заключить, что, согласно им же, современная философия всегда завершается садизмом» [4, с. 90]. Даже на фоне хорошо известной французской философской актуализации маркиза де Сада, которую осуществили Ж. Батай, Р. Барт, М. Бланшо, П. Клоссовски, Ж. Делез, даже на фоне лакановского «спаривания» Сада и Канта, слова Мильнера, подводящие итог его «Триплета наслаждения», звучат как слишком нескромное обобщение, а для изнеженных метафизикой ушей – и вовсе как недопустимое упрощение. Но в силу того, что Мильнеру удается там, где обычно настаивают на различии, приоткрыть завесу возможного тождества, стоит отнестись к этому заявлению с полной теоретической серьезностью и читать Сада так, словно он ключ к тайнам пресловутой метафизики присутствия, по крайней мере, ее современным обертонам. Моя задача, собственно, и состоит в том, чтобы представить Сада как критического мыслителя Современности, не только выступавшего против христианских ценностей, не только ведущего борьбу с этическим и эстетическим пуританизмом, но создающего деконструктивное напряжение как в сферах языка, секса и денег, так и между медиальностями языка, секса и денег [\* 2].

Если верить биографам Сада, то во время суда над издателем произведений «чудовища» Ж.-Ж. Повером, проходившего во Франции в 1956 году, на вопрос о том, не могут ли произведения Сада оказать опасное воздействие на читателя, свидетель Ж. Полан упомянул одну девушку, которая после прочтения творения Сада удалилась в монастырь [5, с. 6]. Двойственность, неоднозначность этого примера ставит в неловкое положение судей, которые обвиняют издателя в преступлении против общественной морали. Если судьи считают, что садовская мысль может привить читателю в качестве смысла жизни идею о том, что порок (*vice*) сам по себе (как таковой) должен быть целью жизни, как полагал, например, садовский герой «120 дней Содома» Герцог Бланжи, то выбор монашеской стези в контексте Сада скорее есть выбор в пользу порока, нежели бегство от него. Но ведь движение по пути порока, по Саду, прямо противопоставляется страсти (скажем, *любви* к женщине). И в этом Сад сходится с монастырем, который на свой лад борется со страстями. Пороком, таким образом, достигается та же конечная цель – бесстрастность, *апатия*. Стало быть, здесь спор идет о способах, путях продвижения к истине. Важным является не *что*, а *как*. Сад не приемлем как форма, осуждаются, следовательно, непристойность языка, преступность поведения, неистинность способа бытия Сада.

Так выглядит история Сада и его текстов на поверхности. Но, возможно, подлинное преступление Сада в том и состоит, что то, что монастырь (и мораль) видит в качестве *цели*, он определяет в качестве *средства*. Вернее, мысль Сада такова, что, отказавшись от страстей (или доведя их до крайности), достигнув апатии, мы одинаково можем выйти как к наслаждению, так и к заточению [\* 3]. Однако церковь, государство, эротоманы могут запросто оправдать содеянное по страсти, исходя из природы вещей, но оправдать *сознательный* выбор в пользу порока (даже если порок – это следствие сил природы или свойство человека-машины) никто и ничто не может, ибо тогда отменяется сама возможность всеобщего права, единой морали и удовольствия для всех и каждого. Либертинаж, который исповедуют герои Сада, предписывает пользоваться только *собственным* умом, *частными* интересами, *сингулярной* моралью и ориентироваться на удовлетворение собственных потребностей [\* 4]. Говоря иначе, садовские либертины не вступают в отношения с Другим, не предполагают никаких других. Порок как самоцель имеет только одно мерило жизни – испускание семени [см.: 3, с. 45]. Сама же жизнь состоит в бесконечной череде способов, при помощи которых можно достичь этого результата. Жизнь, в определенном смысле – это *differance* *эякуляции*.

A differance, как известно из Ж. Деррида, всячески противостоит Aufheben. Фантазм либертена не предполагает никаких переходов, все, кто (что) имеются, получают удовольствие и/или уничтожаются. Знаменитая сцена Сада, чередующая позы и истории, деконструирует здесь-бытие (присутствие), не давая ему сбыться. И топосом деконструкции выступает секс. Секс, по Саду, – это чередование/смена поз(иций) в исторических конstellляциях, которые создаются за счет комбинаций сценических персонажей (таких, как епископы, монахи, аристократы, маркизы, герцоги, буржуа, чернь), символизирующих/концептуализирующих эпоху. Но и сам секс здесь деконструируется. И способом деконструкции секса выступает деструкция/негация. Сексуальное наслаждение достигается исключительно посредством насилия, ибо оно способно не только лишать сущего, но и откладывать присутствие на потом.

Вот поэтому, как кажется, *«присутствующие»* на сцене вообще не вступают в коммуникацию. Ведь тут нет договоренностей, выстраивающих постоянную иерархию ролей, здесь есть только сценарий наслаждения и четкое его описание по всем правилам Энциклопедии, завершающееся статистической сводкой [\* 5]. Связи же возникают и рвутся по сингулярным предписаниям из дня в день.

Это деконструирование просвещенческой коммуникационной идеологии отчетливо проступает в контексте собственности. Тут принципиально это дивное, если не сказать, абсурдное состояние собственности в сообществе либертенов, что хорошо видно на примере жен главных героев «120 дней Содома»: формально каждая из героинь – чья-то жена, но она также и чья-то дочь. Обычная моногамная модель, табуирующая инцест и формирующая передачу имущества из рук в руки, утверждает логику частной собственности. У Сада же каждый может воспользоваться любой из девушек по своему усмотрению, то есть реально все они принадлежат всем, точно так же как и все либертены могут воспользоваться услугами друг друга. Стало быть, частная и общественная собственность здесь не поддаются диалектическому снятию.

Но таким образом, выходит, что Сад подрывает основания главного института, на котором зиждется наше гражданское общество и наше государство, – института частной собственности. Но вместе с этим, утопия Сада не позволяет установить господство капитала, полностью ликвидирует денежную форму об(ра)щения. Деньги здесь не выполняют медиальную функцию, они вообще излишни, а вместе с ними упраздняется и знаковая стоимость. Таким образом, язык выходит из экономической структуры грамматики. Язык больше не совпадает с принципом обращения капитала. Обесцененная денежная форма обращения больше не требует создания новых рынков, а стало быть, и не требует новых знаков и новых значений.

Это проступает в языке Сада с его бесконечными повторами, вечным возвращением того же самого. Например, *«деликатными»* могут быть мораль, поведение, характер девушки, грудь, анус. В мире слишком много деликатных вещей. Стало быть, предикат куда важнее любого субъекта. Можно сказать, есть некая деликатность. Достаточно взглянуть на набор значений этого слова, чтобы понять, что именно «деликатность» отвечает идеалам либертинажа. Либертен-садист, прежде всего, деликатен. И никаких новых значений. Это сверхконцепт (или симулякр в батаевском смысле), который не предполагает других значений и включает в себя все уже имеющиеся. Но этот их синтез (если не сказать, контаминация) сам по себе есть новшество – новое/прибавочное значение, которое имеет все предыдущие. Однако если все значения выстраиваются как синонимы и антонимы, то они раскрываются антагонизмом *деликатный – порочный*. Ведь либертен, прежде всего, исповедует порок. Поэтому это противостояние тут же снимается (порой кажется, диалектическим) тождеством: порочность и деликатность суть одно. Таким образом, вопрос об этическом императиве попросту бессмыслен. Этическое и эстетическое, то есть ценностные измерения языка, упраздняются. Языки элиты и черни, так же как арго и философские категории, тождественны. И вместе с этим, двусмысленность языка также упраздняется [\* 6].

И это упразднение определяется тем, что в основу порока положен секс и все, что с ним связано. Все значения отсылают к сексу. Ведь каким бы философским зад ни был, он все равно остается задом. Чтобы аннулировать прибавочные значения, нужно отправляться именно от секса, он должен выступить медиумом. Каждое слово должно исходить из его эротического значения, точнее сказать – порнографического, ибо страсть и Эрот здесь-то как раз упраздняются. Секс должен быть бесстрастным. Таков стоицизм садовской философии. Это именно медиум секса. Секс подразумевается повсюду. В этом и состоит деликатность

садовского языка. Впрочем, сама деликатность может быть тут же разорвана как анус или грудь.

И здесь, вероятно, стоит прочесть текст Сада, как диссимулятивное предупреждение. На самом деле, чтобы осуществить христианский или стоический императив бесстрастности необходимо прибегнуть к насилию. И насилие это направлено, прежде всего, на плоть. Сад же в духе просвещенческого материализма реабилитирует плоть, требуя подчиняться божественным законам наслаждения/jouissance (таков основной тезис философии в будуаре). Наслаждение – единственное, в чем может проявиться наша собственная воля, ну а в силу того, что мы рождаемся не по своей воле – только разрушение представляет нас. Таким образом, Сад вписывает себя в историю философии как первый философ наслаждения, которое выходит за пределы типичного философского размышления об Эроте. Мир наслаждения, как его понимает Сад, не имеет ничего общего с платонической и христианской любовью (не случайно среди пыток есть такая, когда любовников распинают и оставляют умирать «одного на другом, рот в рот» [2, Четвертая часть, двадцать пятое, № 129]).

Любовь и в самом деле имеет отношение к страданию, либертинаж же – философия наслаждения, которое, как известно еще из Эпикура, неотделимо от бесстрастия и состоит в отсутствии страданий. Но гедонизм Эпикура пассивный. Он, оставаясь преданным греческому миру, призывает уйти в тень. Сад не может принять эту пассивность, он требует наслаждению выйти на сцену. А осуществить это оказывается возможным, по мнению Сада, только через разрушение тела, языка, экономической структуры буржуазного общества. Вот в этом и таится пресловутый садовский садизм – его склонность к насилию. Если любовь (чувственность) порождает, то наслаждение/jouissance, должно быть, состоит в разрушении, которое репрезентирует его присутствие. Тела, как и язык, вообще всё, уродуется. Все оппозиции опрокидываются. Наслаждающийся субъект растворяется сам в себе. Вот где, воистину, можно сказать, есть Единственный, а все – его собственность. Но в то же время, мы уже знаем, ему ничего и не принадлежит, кроме его сингулярного наслаждения. Следы наслаждения/разрушения только и свидетельствуют о нем, являясь теми несколькими розами на тернистой тропе жизни («quelques roses sur les épines de la vie») [3, с. 22], которые должен посеять либертен.

Эта квази-метафора здесь принципиальна. Жизнь в целом, говорит Сад, есть терновник, а роза ведь не только символ нежности, она обладает острыми шипами, которые не увядают подобно бутонам. Роза выступает сверхперцептом садовской порнографии. Она является квази-метафорой как для садовской философии в целом, так и для благоухающего содомского зада. Ни до, ни после Сада никто (ну разве что Ницше) не пытался так философствовать.

Не случайно Сад интересуется, прежде всего, философов языка (скажем, таких, как Барт, Клоссовски, Фуко, Делез). Особняком тут разве что стоит Батай, который мыслит, если так можно сказать, внутри языка и поэтому, возможно, он лучше других понимает Сада. Он – не критик и не аналитик языка, он – практик. Язык здесь разбирается *не извне* (по принципу научного субъект-объектного видения), язык поддается *внутренней* деконструкции. Поэтому Батай, как и Сад, штурмует языком секс, или точнее – предает язык сексуальному фантазму. Здесь субъект наслаждения превращает язык в свое средство, заявляя секс как медиум. Поскольку же и Батай, и Сад стремятся конституировать субъекта наслаждения, они гипертрофируют его образ, деконструируя оппозиции жизнь – смерть, наслаждение – боль, Эрос – Танатос, секс – любовь, высший – низший, еда – испражнение, добрый – злой, красивый – безобразный, святой – грешник, маскулинный – феминный, раб – господин. Но особенность этих оппозиций в том, что на уровне реальности они всегда сохраняются, без переходов, а вот на уровне языка они постоянно деконструируются. Скажем, либертену можно нарядиться женщиной или можно есть фекалии, или связывать наивысшую форму оргазма с мочеиспусканием, можно быть битым и т.д., но статус либертенов уже определен, по всем правилам спектакля, герои названы, все остальное – только декорации или слова, помогающие достичь наслаждения.

И в этом специфика подобной метафизики. Батай уловил главный нерв садовской гедонистической философии – инфантилизм, другими словами – фантазм свободно играющего ребенка. Ребенок организует пространство по принципу спектакля, расставляя декорации и распределяя роли, себя же он ставит либо в активную (маниакальную) позицию (как у Сада), либо в пассивную (депрессивную) позицию (подобно Батаю). Поэтому садизм предполагает только одного суверенного либертена-господина, а батаизм – растворение суверенного

субъекта в смерти. Медиум секса, таким образом, сам себя разрушает, поскольку он начинается с негации, различения, но он же разрушает и язык, ведь когда все двусмысленности указывают только на секс, они перестают быть двусмысленностями. Но в то же время, слова только тут, по настоящему, лишаются референций: скажем, та же «роза» может обозначать все, что угодно. Причем, здесь роза не *еще что-то*, а *что-то иное*, «роза» никогда не совпадает с референтом, а когда совпадает – символизирует что-то еще. Роза есть анус есть девушка есть благоухание есть почтение есть молодость есть *что-то еще и все-то-же-самое и главное – разом*.

Тем не менее, ни деньги, ни собственность, ни язык, ни в коем случае не отменяются Садам. Они как раз необходимы, чтобы его критический проект действовал. Если присмотреться, у Сада деньги (которых ему постоянно не хватало) выступают в качестве одного из признаков либертена. Сад показывает, что деньги опосредуют отношение по принципу господин – раб, в то же время между господами они не обладают статусом медиума. Деньги, таким образом, выступают медиумом отчуждения, поэтому они либо передаются по наследству, либо добываются грабежом. И если язык существует за счет контаминаций, то есть смешения, если секс связывается с трансгрессией наслаждения, то деньги делают все отношения отчужденными. Деньги вообще принадлежат миру, где «субъекты» не хотят делать лишних усилий. Мир садовского либертена, напротив, соткан из постоянных усилий (так, Сад всегда подчеркивает трудности героев с эрекцией или эякуляцией), ведь самой природе заблагорассудилось, «чтобы мы достигали счастья ценой усилий» («Il a plu à la nature de ne nous faire arriver au bonheur que par des peines») [3, с. 37], а насилие есть крайняя, гипертрофированная форма усилия. На нем и держится садовский *активный* гедонизм. В этом состоит парадоксальность садовской трансгрессии: наслаждение достигается постоянным, но *непроизводительным* трудом.

А значит, неприятие Сада этически организованным миром связано не столько с трудом как средством, сколько с той целью, к которой он ведет. Трудовое усилие допускается и поощряется, если у него есть производительная цель и ценность, то же касается секса и языка. Но именно такую производительность и отменяет, *запрещает* Сад [\* 7]. Поэтому основная направленность садовской деконструкции связана с запретом, с трансгрессией любых табу, ведь «дозволенные наслаждения не могут сравниться с недозволенными, к пикантности которых присоединяется бесценное удовольствие порывать общественные путы и опрокидывать все законы!» [3, с. 191]. А единственный способ для этого, который избирается Садам, состоит в том, чтобы довести запрет до абсурда и проявить его чистый бессмысленный репрессивный потенциал, таким образом, дескредитировав все, что предписывает запрет как таковой [\* 8]. А это значит, что нужно предписать и организовать удовольствия и отклонения. Речь, таким образом, у Сада идет уже не о порядке дискурса, не о порядке денежного обращения, а только о порядке наслаждения, которое нужно довести до предела и затянуть как можно дольше, перебив бесконечным числом эксцессов. Но отсюда, возможно, самый главный урок, который преподает нам Сад, состоит в том, что сексуальность (смысл которой – наслаждение) не может выступать медиумом, ибо в ней есть место только фантазму Единственного, который получает наслаждения.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\*1. Вынесенный в эпиграф пассаж из «Философии в будуаре», как и прочие цитаты из данного трактата берутся в переводе И. Карабутенко, который, как представляется, передает характер садовской арго-лексики. Французский вариант, как и другие тексты Сада, и некоторые работы о его философии можно найти на сайте польского общества имени маркиза де Сада: [http://sade.ph-f.org/dziela\\_fr](http://sade.ph-f.org/dziela_fr). Для сверки адекватности перевода приведу соответствующий авторский вариант: «Il n'est point d'homme qui ne veuille être despote quand il bande: il semble qu'il a moins de plaisir si les autres paraissent en prendre autant que lui. Par un mouvement d'orgueil bien naturel en ce moment, il voudrait être le seul au monde qui fût susceptible d'éprouver ce qu'il sent ...».

\*2. Это значит, что, так или иначе, будут предполагаться важнейшие для Мильнера коннотации, связанные с радикальным разрывом между античной и современной философией, который проходит по линии понимания связи тел, секса и наслаждения [см.: 4, с. 77-90]. Но в стороне окажется важная для понимания проекта Сада (анти)платоническая позиция, которая проступает в текстах «божественного маркиза». В сущности, Сад писал пародийные тексты на диалоги Платона, в которых на свой лад давал уроки пайдеи: утверждал преимущества атеизма, радости содомии, культ природы, пропаганду насилия, технологии апатии,

множественные эксцессы. Кроме того, Сад, вероятно, создавал своеобразную пародию (эксцесс) на философский проект Просвещения [см.: 7]. И если иметь в уме параллель «Платон – Сад», то *критическая* позиция последнего очевидна. У него всегда проступает железная логика «если – то»: если исходить из природы и разума, то в результате выходят все «садистские» эксцессы/извращения. Эту логику хорошо уловили Т. Адорно и М. Хоркхаймер, разоблачая диалектику Просвещения.

\*3. Дольмансе учит Эжени: «<...> удовольствия, порожденные бесчувственностью, стоят тех, что предоставляет чувствительность: чувствительность способна задеть лишь одну часть сердца, а бесчувственность щекочет и волнует его со всех сторон!» [3, с. 190-191]. Таким образом, у Сада бесчувственность или апатия является трамплином, дающим возможность прыгнуть в множественность наслаждений. Хотя некоторые интерпретаторы Сада полагают, что именно в апатии кроется сущность садовой философии [см.: 8].

\*4. В понимании Ж. Батая, все это являет садового «суверенного человека» с его системой «разорительной формы эротики». Улавливая логику садовой мысли, Батай поэтому пишет: «Моральная изоляция означает снятие всяких тормозов; в ней проявляется глубинный смысл траты. Тот, кто признает ценность другого человека, неизбежно ограничивает себя. Уважая другого, затмеваешь себя; это мешает понять, сколь сильно то единственное стремление, которое не подчиняется желанию увеличивать моральные или материальные ресурсы. Такое самоослепление уважением к другим – обычное дело; чаще всего мы довольствуемся лишь короткими вылазками в мир сексуальных истин, а все остальное время происходит открытое опровержение этих истин. Солидарность со всеми остальными людьми мешает обрести суверенную позицию. Уважением человека к человеку открывается круг рабства, где у нас остаются одни лишь моменты подчиненности и где мы в конечном счете сами же не соблюдаем свой основополагающий принцип уважения, так как вовсе лишаем человека его суверенных моментов.

Напротив того, «центром садицкого мира», по словам Мориса Бланшо, является «принцип суверенности, которая утверждает себя как грандиозное отрицание». Необузданная свобода разверзает перед нами пустоту, где оказывается возможным самое сильное чаяние, пренебрегающее второстепенными; этот своего рода героический цинизм освобождает нас от всяких почтительных и ласковых жестов, без которых мы обычно неспособны переносить друг друга» [1, с. 618-619].

Конечно, правила гуманистической логики всеобщего требуют ставить ключевой вопрос коммуникативности – вопрос о Другом. Возможно, что часто бывает в истории ангажированной философии, стоит пытаться искать Другого в философии Сада. Однако полагаю, так мы будем лукавить. Сад не предполагает вообще субъект-субъектных отношений. Для либертена, как и для кьеркегоровского эстетика, весь мир предстает в качестве *объектов* желания. Но у Сада они включены во внутренний распорядок, как декорации и реквизит. Наслаждение должно быть разыграно как спектакль. Садовый субъект не перемещается от объекта к объекту, он использует все, что находится под рукой, на сцене. Все принадлежит ему, точнее находится в его режиссерском распоряжении. Так, Дольмансе на вопрос Эжени, кем для него является предмет, служащий удовольствиям, беспристрастно отвечает: «Абсолютно никем, моя дорогая; разделяет он мое наслаждение или нет, испытывает ли он удовольствие или ничего не испытывает, ощущает ли даже боль – лишь бы я был счастлив; на остальное мне абсолютно наплевать» [3, с. 192].

В лучшем случае, Другой имеет место в мире Сада только как набор или, как отмечает М. Энафф, система органов: «Отношения с другими, будучи отношениями механическими, полностью очищаются от всякой психологии и особенно сентиментальности. Для либертена другой – это прежде всего система органов, подключенная к его собственной системе. То, что либертен считает наиболее важным в теле другого, – это органы, призванные гарантировать наилучшую связь между двумя системами. Сначала оцениваются и описываются части тела, а затем разрабатывается программа их функционирования» [6, с. 54].

\*5. Показателен пример из «120 дней Содома», когда Сад щепетильно перечисляет всех персонажей, но общее число остается неизменным и равняется 46. В одном случае список лишь перечисляет действующих лиц: «Господа – 4; Старухи – 4; На кухне – 6; Рассказчиц – 4; Мужланов – 8; Мальчиков – 8; Супруг – 4; Девочек – 8; *Итого: 46*». Это список изначальной диспозиции, а затем дается список, результирующий все действия повествования, и он также строго воспроизводит число 46, которое непременно сохраняется: «Из этого числа тридцать

было уничтожено, а шестнадцать вернулись в Париж». После чего приводится «Общий счет»: «Убитые до 1 марта на первых оргиях – 10; С 1 марта – 20; Возвращаются в Париж – 16; Итого: 46» [2]. Здесь уже подчеркивается темпоральный момент, который делит всех убитых по хронологическому принципу «до/после», вынося за пределы этой классификации возвращающихся в Париж. Но при этом, текст сохраняет их всех в одном и том же числе = 46.

Собственно, речь тут идет не о снятии, не о переходах количества в качество, Сад говорит исключительно о *комбинаторике*, речь идет о создании как можно большего числа комбинаций, составленных с «величайшей точностью».

\*6. В конце концов, слова вообще должны утратить хоть какое-то значение, что уловил в садовском тексте П. Пазолини. Один из героев либертенов его «Сало» постоянно рассказывает нехитрые анекдоты, типа: «Знаете, как тонет большевик? – Плюх!». В этом «плюх» язык как бы возвращается к доязыковым «бульканьям» тел, о которых писал в «Логике смысла» Ж. Делез.

\*7. Например, такие действия, как зашивание влагалища прямо направлены против возможного деторождения. Так, Эжени говорит своей матери: «<...> я зашью вас, дабы вы не подарили мне ни братиков, ни сестричек» [3, с. 211].

\*8. Вплоть до запрещения естественных потребностей, как, например в «120 дней Содома»: «Подданным обоюга пола категорически запрещалось ходить в туалет для опорожнения кишечника, не получив на то особого разрешения, чтобы таким образом сохраненная субстанция могла послужить удовлетворению тех, кто изъявит к тому желание. Был введен обход спален, чтобы удостовериться, не пренебрег ли кто этим приказом; каждый из Друзей на протяжении одного месяца внимательно проверял все горшки, стоявшие под кроватями, и если он обнаруживал, что один из них полон, виновник немедленно вносился в журнал наказаний» [2]. Энафф в этой связи выделяет три запретные стратегии: «контроль за ритмом дефекации (императив сдерживания)», «контроль за характером экскрементов (рацион питания)», «контроль за прерыванием сдерживания» [6, с. 315-316].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология / Ж. Батай; [пер. с фр. / сост. С. Н. Зенкин]. – М.: Ладомир, 2006. – 742 с.
2. Маркиз де Сад. Сто двадцать дней Содома: [электронный ресурс] / Маркиз де Сад; [пер. с фр. под ред. А. Н. Щуплова]. – М.: Кооператив «Живое слово», 1992. – Режим доступа: <http://lib.ru/INOOLD/DESAD/120dnej.txt>.
3. Маркиз де Сад. Философия в будуаре / Маркиз де Сад; [пер. с фр. И. Карабутенко]. – М.: Проминформо, 1992. – 223 с.
4. Мильнер Ж.-К. Констатации / Ж.-К. Мильнер; [пер. с фр., сост. и примеч. В. Е. Лапицкого]. – СПб.: Machina, 2009. – 160 с.
5. Томас Д. Маркиз де Сад / Д. Томас; [пер. с фр. А. Васильковой]. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1998. – 352 с.
6. Энафф М. Маркиз де Сад: Изобретение тела либертена / М. Энафф; [пер. с фр. Н. С. Мовиной]. – СПб.: Гуманитарная Академия, 2005. – 448 с.
7. Brix M. Sade est-il un philosophe des Lumieres? / M. Brix // Trans/Form/Ação. – São Paulo, 2007. – 30 (2). – p. 11-22.
8. Fouad Kalouche. Apathea, and Becoming Chaos in Juliette: [электронный ресурс] / Fouad Kalouche. – Access mode to mag.: [http://sade.ph-f.org/teksty\\_in; http://spinner.cofc.edu/desade/papers/Apathea.pdf?referrer=webcluster&](http://sade.ph-f.org/teksty_in;http://spinner.cofc.edu/desade/papers/Apathea.pdf?referrer=webcluster&).

## ОНТОЛОГІЧНІ ЕКСПЛІКАЦІЇ КАТЕГОРІЇ «ВИЗНАННЯ»

Стаття є спробою експлікації онтологічних проявів категорії «визнання» у різноманітті її визначень. У найбільш широкому розумінні «визнання» є категорією, що виражає відносини між двома суб'єктами і позначає згоду одного суб'єкта стосовно самоідентифікації іншого. Такі міжсуб'єктні відносини можуть поставати як на рівні осіб, так і на рівні окремих держав. Метою статті є розгляд проявів «визнання» у трансценденції та визначення його онтологічних модусу та статусу.

**Ключові слова:** визнання, онтологія, статус, буття, ідентифікація.

Статья представляет собой попытку экспликации онтологических проявлений категории «признания» в разнообразии её определений. В наиболее широком понимании «признание» является категорией, которая выражает отношения между двумя субъектами и означает согласие одного субъекта относительно самоидентификации другого. Такие межсубъектные отношения могут возникать как на уровне индивидов, так и на уровне отдельных государств. Целью статьи является рассмотрение «признания» в трансценденции и определения его онтологических модуса и статуса.

**Ключевые слова:** признание, онтология, статус, бытие, идентификация.

The article contains an attempt to explicate the ontological essence of category of «recognition». In the broadest sense «recognition» emphasizes the relations between subjects and fixates relation with self-authentication one of subjects. Such inter-subjective relations arise up at the level of persons and at the level of the states. The purpose of the article is to show sense of «recognition» for political and social being and also to descry its ontological modus and status.

**Keywords:** recognition, ontology, status, being, authentication.

Комусь може цілком виправдано здатися, що автор статті бере на себе непід'ємний тягар, коли ставить за мету обґрунтування «визнання» не просто як предикабілії, а як предикаменту, додаючи до цього ще й онтологічну експлікацію, маючи на увазі «саморозгортання» поняття у різноманітті його визначень.

У попередніх статтях було приділено достатньо багато уваги тому, як проблема визнання була поставлена на високому теоретичному рівні. Тут варто пригадати як підступи І. Канта, так і глибокі теоретичні узагальнення у філософії права Й. Г. Фіхте, систему трансцендентального ідеалізму Шеллінга тощо. Із сучасних мислителів дослідженню «визнання» багато уваги приділяли А. Гоннет, Ю. Габермас, П. Рікер, серед інших дослідників виокремимо В. Фурса, Д. Кірюхіна тощо.

Онтологічна експлікація категорії «визнання» може представляти неабиякий інтерес для дослідження сучасних суспільно-політичних рухів, які своєю метою висувують досягнення «визнання», чи то у питаннях культурної ідентичності, чи то у прагненні до відокремлення чи то навіть у забезпеченні прав людини. Цим якраз і визначається *актуальність* статті.

Якщо говорити безпосередньо про онтологічний статус «визнання», то тут одразу виникне низка запитань, а саме: «визнання» – це *акт воління* окремого суб'єкта чи *символічне «схвалення»* суб'єктом тої чи іншої дії? Так у питаннях міждержавного спілкування, «визнання» може бути і тим й іншим. Якщо поглянути більш широко, то «визнання» – це *процес, мета, інструментарій* чи *результат*? Якщо *процес*, то у яких діях він має бути виражений? Якщо *мета*, то чим ми зобов'язані слідувати їй? Якщо ж *інструментарій*, то в чому полягає його ефективність і дієвість? А якщо *результат*, то які якісні зміни він додає у буттєвість як таку?

«Визнання» з одного боку можна пов'язати з етичним, політичним і правовим вимірами буття, а з іншого – з *об'єктивним* і *суб'єктивним* його зрізами. Але оскільки «визнання» фігурує на перетині цих двох площин, то його радше слід віднести до «трансцендентальної реальності», визначення якої запропонував В. Н. Сагаатовський у роботі «Триада буття». Це така реальність, яка не є ані об'єктивною, ані суб'єктивною, не описується жодними предикатами, ні позитивними ні негативними – чи то тому, що вона позбавлена будь-яких ознак, чи то через обмеженість наших пізнавальних можливостей [див.: 8].



Про що йдеться, коли ми говоримо про експлікацію *об'єктивного* виміру «визнання»? Безумовно, що сюди можна долучити традицію, що йде ще від Платона, в якій стверджується думка про самостійне існування об'єктивних моральних цінностей. Виходячи з цього, об'єктивний вимір категорії «визнання» має позначати вияв у об'єктивній реальності якогось нового стану, явища, відносин, яких до того моменту не існувало. Якщо ж говорити про *суб'єктивний* вимір категорії «визнання», то тут може йтися про мотивістські концепції, які сконцентровують увагу на правильності або неправильності дій суб'єктів, що тягне за собою відповідні наслідки: визнання чи невизнання.

Отже, *метою* статті стала спроба експлікувати можливі онтологічні статуси «визнання», бо сам термін набуває свій сенс в залежності від того, чи застосовують «визнання» суб'єкти до себе, чи до взаємних стосунків між людьми або державами. Окрім того, «визнання» може поставати й у двох онтологічних модусах: *активному* та *пасивному*. Перше означає дію щодо визнання, а друге – вимогу бути визнаним. Останнє може бути задоволене лише навзаєм. Досить оригінальний підхід до категорії дає Рікер у роботі «*Шлях визнання*», де й відзначає можливість застосування «визнання» і до предметів у сенсі їх ідентифікації у понятті.

Уся ця неоднозначність навколо поняття «визнання» спонукає нас, бодай, поставити питання про онтологічні експлікації категорії «визнання» та визначити його онтологічний статус. Під онтологічним статусом «визнання» можна розуміти положення того чи іншого об'єкту у буттєвості, в залежності від (не)визнання. Наприклад, чи можемо ми надавати об'єкту статусу існування чи неіснування в залежності від наявності визнання чи невизнання збоку? Чи існує нерозривний зв'язок між буттям і визнанням чи небуттям і невизнанням? Якщо стати на позиції Парменіда щодо того, що буття і думка про нього – одне й теж, то чи можна пов'язати у такий же щільний зв'язок й буття і визнання? Тобто, (за аналогією онтологічного доказу існування бога у Т. Аквінського) якщо тотожність буття і мислення підтверджується тим, що якщо ми мислимо щось існуючим, то його існування підтверджується наявністю самої думки про це існування, адже небуття помислити не можна, то чи не виникає тут і іншого питання? А саме: якщо ми визнаємо дещо таким, що має право на існування, то чи може існування бути підтверджене наявністю самого визнання цього існування? Хоча тут виникають і інші питання щодо того, хто визнає або що. Тобто, усе це можна узагальнити у одне питання: які онтологічні наслідки тягнуть за собою визнання чи невизнання? А може, онтологічний статус «визнання» є лише *проблемою свідомості*, тобто породженням нашої уяви і не може бути застосований для аналізу об'єктивних процесів? Виникають й такі питання: невизнання – це один із видів реальності чи, навпаки, занурення у небуття?

Категорія «визнання» здебільшого пов'язується із буттям суспільно-політичним як прояв здатності соціальних та політичних систем до самоорганізації, самовільного переходу на більш високий рівень організації та упорядкованості буття суб'єкта і суспільства: від окремої людини до держави. Проте, можна відшукати прибічників і не такої суворої специфікації «визнання». Так, Рікер пов'язує «визнання» не лише із соціальним та політичним світом буття, а й з гносеологічним. Посилаючись на Канта, а саме на «Критику чистого розуму» Рікер зауважує, що родоначальник німецької класичної філософії пов'язує поняття «визнання», а саме – «*recognition*», із трансцендентальною філософією, із апіорними умовами об'єктивного знання. Йдеться насамперед, пояснює Рікер, про «визнання як впізнання», тобто про мисленнєве схоплення предмету у пізнанні, його ідентифікацію, розрізнення істинного і хибного, «мисленнєве схоплення смислової єдності» [7, с. 41]. Рікер розгортає думку про «визнання через впізнання», як «демонстрацію єдності свідомості на об'єкті» [7, с. 49]. Звідси висновок Рікера, що «<...> трансцендентальна філософія Канта і Фіхте перетворила «я» і присутню йому рефлексивність у наріжний камінь теоретичної філософії» [7, с. 89]. Цим ми зобов'язані проведеному у «Критиці чистого розуму» Кантом розмежуванню теоретичного і практичного розуму, бо як вважає Рікер «<...> самість повністю зникає лише тоді, коли персонаж ухиляється від власної проблематики етичної ідентичності у сенсі здатності вважати себе відповідальним за свої вчинки» [7, с. 100]. Але розгляд «визнання» як суто гносеологічної категорії має стати окремим дослідженням.

Підступаючись впритул до онтологічних експлікацій категорії «визнання», сміливо припущу, що онтотелеологічного статусу та свого категоріального оформлення «визнання» почало набувати з часів новоевропейської філософії.

Безумовно, виразність цього питання у представників новоевропейської філософії була заслабка і тогочасні мислителі торкалися його виключно для вирішення інших питань. Так,

якщо узяти Т. Гоббса, то у нього ніякої теорії або, бодай, системності щодо «визнання» не було, але в онтологічному сенсі воно відіграло у нього роль *інструментарію* за допомогою якого відбувся *перехід з природного стану* «війни всіх проти всіх», стану суперництва, недовіри, любові до слави, стану де немає ані влади, ані закону, ані справедливості, де відсутня власність, різниця між твоїм і моїм, де якщо і існує рівність, то вона означає рівні можливості шкодити один одому, *до держави*. Але оскільки людина є розумною істотою, то вона, ніби за приписом розуму, з необхідністю шукає та досягає миру, обмінюючи природний стан на природний закон, який вимагає, окрім готовності людей до миру та виконання укладених домовленостей – *визнання кожним іншого рівним собі від природи*. Онтологічне значення «визнання» в такому разі полягає у створенні через укладання суспільного договору – початку держави. Визнання відтепер за Гоббсом, є не просто обов'язком слабкого по відношенню до сильного, воно стає взаємним.

Якщо звернутися до Дж. Локка, а саме до роботи «*Два трактати про державне врядування*», то тут можна відшукати споріднене онтологічне значення «визнання», яке у природному стані за Локком уможливорює права на власність, життя і свободу, гарантом чого (такого «визнання») стає держава із розгалуженою системою громадянського суспільства. Наведемо розлогу цитату з твору Локка: «Те, до чого вони (люди – М. С.) повинні прагнути при спілкуванні з людьми, зводиться до прояву пошани, *визнання* і доброзичливості, до вияву по відношенню до кожного звичайної зовнішньої шанобливості і належної, згідно правилам ввічливості, уваги. Поводитися так, не викликаючи підозр в лестощах, удаванні і низькості, – це справа великого уміння, якому можуть навчити лише здоровий глузд, розум і добре суспільство; а це має таке велике значення в *співжитті* (курсиви мої. – М. С.), тому варто цьому повчитися» [6, с. 542].

Таким чином, у Локка «визнання» має онтологічне значення у якості конституювання спільноти як такої, побудованої на принципах взаємності і справедливості.

Якщо підбити перші підсумки, то слід зауважити, що маніфестація онтологічного статусу «визнання» у філософії Гоббса, Локка полягала у конституюванні об'єктивної (політичної і соціальної) реальності (покладання початку держави і спільноти) через умовно-суб'єктивний акт визнання іншого рівним і вільним. У такий спосіб, «визнання» засвідчило свою ефективність і дієвість як *інструментарій*. Аналізуючи новоєвропейську традицію «визнання» в цілому, Рикер стверджує, що «взаємне визнання, яке тоді набуло концептуального характеру, претендує на безкінечність» [7, с. 172].

Більшій значущості «визнання» набуває у німецькій класичній філософії і цьому вже була присвячена наша увага. Звернемось безпосередньо до онтологічного значення, яке полягає у формуванні міжсуб'єктивних взаємодій і спільноти як такої.

Якщо узяти до розгляду філософію права Канта, то попри відсутність якогось спеціального дослідження мислителя щодо визнання, можна експлікувати онтологічні риси «визнання», які укорінені у відповіді на питання: як сумісний свобідний вчинок однієї із двох осіб зі свободою іншої? Відповідь полягатиме у тому, що приватна свобода знаходить собі межу у рівній (такій же) свободі іншого і тільки в ній одній. Буфером між свободою одної та іншої осіб може стати визнання навзаєм. Таким чином, як теоретично обґрунтує цю тезу Фіхте, «визнання» є онтологічною засадою усякої спільноти і суспільства як такого. Проте, В. Мурський у вступній промові до «*Системи вчення про звичай згідно з принципами науковчення*» Фіхте зазначає, що «у Канта немає чітких указівок на те, як стан (свободи – М. С.) може абсолютно починатися, у нього є лише указівка на те, як він не може починатися і де він не може починатися» [9, с. 14]. Аналізуючи практичну філософію Канта взагалі і «*Метафізику звичай*» зокрема, сучасний німецький мислитель Гьофе все ж зазначає, що у своїх роботах Кант робить, принаймні, натяк на визнання інших, маючи на увазі заборону будь-якого зазіхання, порушення права або перешкоджання свободі [див.: 4, с. 74].

Глибокого онтологічного значення і теоретичного обґрунтування «визнання» Фіхте надав у своєму вченні про право. У центрі уваги мислителя питання організації спільного людського життя. Тому і вчення про право у Фіхте за великим рахунком – це мисленнева дедукція *передумов вільної дії людей, меж і умов такої дії*.

З точки зору онтології, питання можна сформулювати так: «як можлива спільність вільних істот як таких?» Чому виникає таке питання? *По-перше*, кожна розумна істота не може не приписувати собі вільної діяльності; *по-друге*, така вільна діяльність рано чи пізно наштовхнеться на опір ззовні (Не-Я), через що «Я» знаходить себе обмеженим; *по-третє*,

виникає закономірне питання, що саме обмежує «Я»? Чи може підставою для обмеження слугувати та чи інша предметність поза мною? Ні, бо підставою для обмеження поля дії мого «Я» може слугувати *заклик* від іншої розумної істоти, визнати свободу її діяльності, яка в свою чергу визнає мою. Таким чином, інший, *закликає* мене, а не примушує, він хоче лише розбудити моє самовизначення, самосвідомість, щоб я «<...> не утверджував свою свободу за рахунок іншого; *визнаючи* мою свободу, він згодний обмежити свою і встановити область, в якій моя воля має свою сферу» [цит. за 10, с. 401].

Тому питання про можливу спільність вільних істот як таких Фіхте вирішує за допомогою «визнання», яке набуває онтологічного значення. Але, чи може соціальний порядок засновуватися лише на такій моральній вимозі як «визнання»? Згідно з практичною філософією Фіхте, така моральна вимога носить буттєвий (навіть онтотелеологічний) характер і слугує умовою будь-якого порядку. Онтологічна експлікація категорії «визнання» у Фіхте приводить читача до питання мисленнєвої *дедукції права* як такого, яке в свою чергу уможлиблює будь-яку спільноту, сферу буття соціального. Взаємність, яка полягає в тому, що кожний з нас визнає свою свободу разом з визнанням свободи іншого, створює основу *правового відношення*.

На відміну від попередників, Гегель поширив сферу застосування «визнання», пов'язавши його із процесом реалізації свободи. Щодо цього, Рікер зазначає, що цим «Гегель остаточно включив тему визнання у лоно політичної філософії» [7, с. 172].

Поняття людської свободи, як пізніше сформулює Гегель у «*Лекціях з філософії історії*» є результатом тривалої роботи. Якщо ще у Стародавньому Сході вільним був лише один (деспот), а у грецькому та римському світі – частина, то ідея свободи досягає повної реалізації лише у конституційно оформлених та розвинених державах сучасності. Під останніми Гегель розумів германські народи, які дійшли у християнстві до усвідомлення того, що людина за своєю суттю вільна і тому вільними мають бути всі. Мова йде про те, що допоки у загальнолюдській свідомості ідея свободи пов'язуватиметься із тваринною боротьбою не на життя, а на смерть, доти вільним буде лише один – деспот (як на Сході), або частина (як у Стародавній Греції та Римі). І лише, коли кожний ставитиметься і визнаватиме іншого рівним і вільним – свобода стане загальнолюдським доробком. Тобто, наявність розуміння про загальнозначущість і загальнообов'язковість свободи, призводить до її об'єктивації через суб'єктивні акти визнання.

Якщо поглянути на еволюцію вчення Гегеля, місця в ньому «визнання» та його онтологічний статус, то ми побачимо логічне розгортання знайомої лінії у новоевропейській філософії. Так, у роботі «*Йенська реальна філософія*», Гегель зазначає, що «у визнанні самість перестає бути окремим [індивідом], вона є *правова у визнанні*, тобто вже не у своєму безпосередньому наявному бутті» [1, с. 315]. Слідом за представниками Просвітництва, Кантом і Фіхте, Гегель говорить про те, що «визнання» є механізмом, що унормовує суспільне буття, мої стосунки з іншим. Відтак, «людина необхідно визнається [іншими] і з необхідністю визнає [інших людей]» [1, с. 315]. Через суб'єктивні акти «визнання», за Гегелем, утворюється особлива *правова реальність*.

У «*Системі моральності*» Гегель, з'ясовуючи природу морального, спирається на феномен «визнання» і пов'язує його з кількома важливими моментами. По-перше, з «*тілесністю абсолютної одиничності*» і це є визнання «абстрактної *об'єктивності* іншого», що Гегель іменує «німим визнанням» [2, с. 293]; по-друге, з встановленням *права власності*, що є втіленням людської індивідуальності; по-третє, з любов'ю, яку він визначає як «самобуття у іншому» [2, с. 286]. Таким чином, онтологічне значення «визнання» тут полягає у тому, що воно надає можливість індивіду бути *об'єктивно існуючим* (як визнана тілесність поза предметністю), мати і розпоряджатися власністю, відчувати себе значущим (у любові). Але найголовніше полягає у тому, що невизнання – є порушенням права, бо *через визнання суб'єктивність стає об'єктивним* [див.: 2, с. 316].

Заключного акорду тема «визнання» набуває у Гегеля в «*Філософії духу*». Там Гегель зазначає, що індивід об'єктивно підтверджує свою суб'єктивність не у боротьбі за визнання, що може мати місце лише у природному (тваринному) стані, а тим, що громадянське суспільство є вільним від такої боротьби і тому людину визнають вільною від початку, а «<...> кожна окрема людина зі свого боку робить себе вартою такого визнання тим, що долає природність своєї самосвідомості, кориться загальному, в-собі-і-для-себе-сутній волі, закону, – відтак, по відношенню до інших веде себе так, як слід вести себе усім, – визнає їх тим, чим сама хотіла би бути визнаною, тобто вільною людиною, особою» [3, с. 243].

Таким чином, Гегель дедукує основи соціальності, державності та громадськості, через «визнання», надає йому онтологічного статусу. Те, за що раніше доводилось боротися («не на життя, а на смерть»), тепер є даністю, яку забезпечує держава, громадянське суспільство.

У роботі «*Філософія права*» Гегель продовжує лінію, щодо якої «визнання» перетворюється на шлях до *об'єктивації свободи* через право. Тому, за словами П. Рикера, у філософії Гегеля «<...> за буттям у визнанні безпосередньо слідує панування закону» [7, с. 174]. Йдеться про «конститутивний акт загальної волі». Звідси висновок, що «досвід визнання носить миротворчий характер» [7, с. 176] у своїй онтологічній сутності.

У сучасній практичній філософії онтологічний статус «визнання» можна фіксувати у заданому новоєвропейською філософією дусі – через функцію *усуспільнення*, тобто через доведення тої тези, що «визнання» може виступати однією з умов організації спільного людського життя, механізмом розумного обмеження людської свободи. Стосовно цієї функції «визнання» слід додати наступне: що означає «визнати» у суто онтологічному значенні? Чи не означає це здатність і готовність кожного поділяти свій життєвий простір з іншими людьми, тобто не вважати іншого суто чужим, визнати його як таку саму людину, а не як звіра, що не має жодних обмежень? Напевно, що так! Саме тому, надаючи великого онтологічного значення «визнанню» сучасний німецький мислитель Гьофе зазначає: «ми повинні бути <...> зобов'язаними до первинного самовизнання і первинного визнання інших <...>» [4, с. 74]. У цьому автор знаходить засади дієздатності та прихильності до права, через обмеження свого «природного я». Бо там, де «кожен розглядає себе та інших тільки як засіб і ніхто не практикує самовизнання та визнання інших, там не існує права <...>» [4, с. 76], а значить панує повсюдно особове свавілля та насилля. Тому, якщо ми стверджуємо, що за упорядкованою соціальністю і порядком стоїть право, то ми неодмінно маємо додавати, що за самим правом стоїть загальнозначущий акт «визнання», який онтологізує всякий соціальний й політичний порядок. Відтак, Гьофе робить вкрай важливий висновок для розуміння онтологічного статусу «визнання»: «суспільство виникає лише із взаємного визнання» [5, с. 60], а політичну угоду про заснування держави слід тоді вважати вільним та взаємним, усім вигідним правовим самообмеженням свободи.

Онтологічний статус «визнання» відкриває себе й у зовсім інших царинах. Так, Ч. Тейлор зазначає, що «політика визнання» у культурній сфері, призводить як до збереження, так і розмноження різних способів життя, розширення культурних, інтелектуальних та духовних об'єктів індивідів чи спільнот, що неодмінно збагачує наше духовне буття. Онтологічного значення «визнання» набуває і у питаннях з ідентичністю. Як зазначають ціла низка дослідників (Г. Мід, Ч. Тейлор, А. Гоннет), ідентичності не існує (щонайменше для інших), якщо вона не є публічно розпізнаною та визнаною. Визнанням особливості кожної окремої особи, засвідчуються межі її самості та ідентичності. Відтак, «визнанням» об'єктивується (створюється чи підтверджується) образ людини. Хоча це провокує нові питання: коли суб'єкт отримує визнання, його наділяють певними якостями чи підтверджують лише ті, як у нього вже є? Цілоком чи частково залежить автономія суб'єктів від соціального визнання? І ці питання є глибинно онтологічними.

У досить специфічному ракурсі виявляється онтологічна роль «визнання» в політично-правовому вимірі. У житті будь-якої держави «визнання» досить часто відіграє *конститутивне* значення. Так, наприклад, якщо постає потреба у того чи іншого народу реалізувати своє *право на самовизначення*, то визнання цього права міжнародним співтовариством може мати об'єктивуючу силу, в цьому сенсі, воно стане початком утворення нової держави, тоді як відсутність такого «визнання» фактично спричиняє ізоляцію суб'єкта. Відтак, в даному контексті «визнання» надає «суб'єктивній волі» того чи іншого народу «об'єктивної реальності», право виступати повноцінним суб'єктом міжнародного права. А сама рівність суверенних держав базується на обопільному визнанні суб'єктів міжнародного права і в цьому полягає головна онтологічна цінність і регулятивність «визнання».

Але чи існують уніфіковані критерії «визнання» суб'єктом міжнародного права? Так, вже сьогодні досить широко поширена формула, у відповідності до якої *кожну державу необхідно визнавати* як авторитетного дієвого суб'єкта тільки у тому випадку, *якщо вона виконує узяті на себе зобов'язання щодо захисту прав людини та суверенітету народу*. Відтак, якщо держава дозволяє порушення прав людини, то вона позбавляється права виступати рівноцінним суб'єктом міжнародних правовідносин, таким чином, вона сама дає дозвіл на застосування санкцій, і позбується у такий спосіб, умовно кажучи, «зовнішньої реальності».

У статті було накреслено лише кілька вимірів «визнання», які, бодай, можуть претендувати на онтологічне значення. Наразі, «визнання» може відіграти доволі значущу роль, наприклад, й у процесах постнаціональної констеляції світового суспільства. Увесь проведений нарис лише підтверджує ту тезу, що «визнання» так само як і буття не підлягає однозначному визначенню чи то як процес, мета, інструментарій чи результат, адже будь-яке визначення зачіпає лише якусь частину феномену. Проте, все ж можна запропонувати читачеві найбільш загальне розуміння «визнання» як категорії, що виражає відносини між двома суб'єктами і позначає згоду одного суб'єкта стосовно самоідентифікації іншого.

З одного боку, онтологічне розгортання категорії «визнання» призводить до таких фундаментальних понять як «соціальність», «право», «рівність», «ідентифікація» тощо, а з іншого – і зворотна експлікація на тому чи іншому пласті розкладання зазначених понять може призвести до «визнання».

Важко сказати, де «суб'єктивний» і «об'єктивний» зрізи «визнання» сходяться чи розходяться між собою, радше, як підсумок, зауважимо, що «визнання» маніфестує себе у вже згаданому на початку статті «*трансцендентальному*» вимірі, що представляє собою ніщо інше як «визнання» в його цілісності. Цього, принаймні, не можна виключати, бо «визнання», у будь-якому разі, має розглядатися нами укоріненим у трансценденції, у бутті як такому, і не тільки тому, що ми інколи мислимо через категорію «визнання», чи спрямовуємо деякі свої дії в очікуванні на визнання, а й тому, що цією категорією ми позначаємо нову якість складених у об'єктивній реальності відносин чи фіксуємо їх відсутність. Знаковим у цьому контексті видається порівняння «визнання» Рикером із даром, який дарований іншим і має бути повернений іншому. Хоч це і є акт суб'єктивної дії, але він за своїми масштабами претендує на об'єктивність.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Йенская реальная философия / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Наука, 1972. – С. 285-387. – (Работы разных лет: в 2 т. / Г. В. Ф. Гегель; т. 1).
2. Гегель Г. В. Ф. Система нравственности / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Наука, 1978. – С. 276-367. – (Политические произведения).
3. Гегель Г. В. Ф. Философия духа / Г. В. Ф. Гегель; [пер. с нем.]. – М.: Мысль, 1977. – 472 с. – (Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г. В. Ф. Гегель; т. 3).
4. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації / О. Гьофе; [пер. з нім. Л. А. Ситниченко, О. Лозінської]. – К.: ППС, 2007. – 436 с.
5. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу / О. Гьофе; [пер. з нім. Л. А. Ситниченко, М. Д. Култаєвої]. – К.: Альтерпрес, 2003. – 264 с.
6. Локк Дж. Два трактата о правлении / Дж. Локк; [пер. с англ.]. – М.: Мысль, 1988. – С. 135-624. – (Сочинения: в 3 т. / Дж. Локк; т. 3).
7. Рикёр П. Путь признания. Три очерка / Поль Рикёр; [пер. с фр. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной]. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010. – 268 с.
8. Сагатовский В. Н. Триада бытия (введение в неметафизическую коррелятивную онтологию) / В. Н. Сагатовский. – СПб.: Изд-во СПб ун-та, 2006. – 661 с.
9. Фихте И. Г. Система учений о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. / И. Г. Фихте; [пер. с нем., вступит. статья В. В. Мурского]. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. – 619 с.
10. Фишер К. История новой философии / Куно Фишер; [пер. с нем.]. – СПб.: Изд. Д. Е. Жуковского, 1909. – 732 с. – (Сочинения: в 10 т. / К. Фишер. Фихте, его жизнь, сочинения и учение. Т. 6.).
11. Honneth A. Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie / Axel Honneth – Berlin: Suhrkamp Verlag, 2010. – 308 s.

## АПОФАТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ АВТОРСТВА: «СИМВОЛИЧЕСКАЯ ВЛАСТЬ» КАК СПОСОБ ИМЕНОВАНИЯ «НЕРЕДУЦИРУЕМОГО ОСТАТКА»

Статья посвящена вопросу о возможности апофатической теории авторства. В перспективе предложенного подхода, «символическая власть» любого теоретического дискурса, направленного на изучение авторства, признается способом номинации «нередуцируемого остатка» исследуемого феномена.

**Ключевые слова:** авторство, «символическая власть», «нередуцируемый остаток», апофатическая теория, «смерть автора».

Стаття присвячена питанню щодо можливості апофатичної теорії авторства. У перспективі запропонованого підходу, «символічна влада» будь-якого теоретичного дискурсу, який направлений на вивчення авторства, визнається способом номінації «нередукованого залишку» феномену, що вивчається.

**Ключові слова:** авторство, «символічна влада», «нередукований залишок», апофатична теорія, «смерть автора».

The article deals with the question of the possibility of apophatic theory of authorship. In prospect of the offered approach, the «symbolic authority» of any theoretical discourse, aimed at authorship studying, is considered a naming way of «irreducible remainder» of the phenomenon being studied.

**Key words:** authorship, «symbolic authority», «irreducible remainder», apophatic theory, the «death of the author».

Как известно, «Логико-философский трактат» Людвиг Витгенштейна заканчивается словами: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (тезис 7) [4, с. 73]. Но при этом в связи с ней гораздо реже упоминается его же еще более сакраментальная фраза из той же работы: «В самом деле, существует *невысказываемое*. Оно *показывает* себя; это – *мистическое*» (курсив мой. – А. Л.) (тезис 6.522) [4, с. 72]. Как пишет в связи с этим Пол Энгельман: «Целое поколение учеников считали Витгенштейна позитивистом, и у него немало было с ними общего: линия на разделение того, о чем можно говорить, и того, о чем следует молчать, была ими продолжена. *Разница* лишь в том, что последние решительно не имели *того, что стоило умолчания*. <...> Суть позитивизма в установке, что *только проговариваемое обладает ценностью*. Позиция Витгенштейна была противоположной: все самое ценное в человеческой жизни таково, – он искренне в это верил, – что *о нем не следует говорить*» (курсив мой. – А. Л.) [8, с. 134].

Итак, приведенные слова Витгенштейна указывают на *два способа умолчания*: первый, который можно было бы назвать «*позитивистским*», предполагает акцент на «ценности проговариваемого», второй – который, напротив, акцентирует внимание на ценности того, что мы, путем «проговаривания», «очертили» негативным способом как «невысказываемое» – назовем «*апофатическим*». Как нам представляется, *к этим двум подходам можно отнести и различные стратегии репрезентации проблемы авторства*. Например, дискурсы работ Ролана Барта «Смерть автора» и ««Писать» – непереходный глагол?» и Мишеля Фуко «Что такое автор?» могут быть причислены к «неопозитивистскому» подходу, а работы Сергея Аверинцева «Проблема индивидуального стиля в античной и византийской риторической теории» [1] и «Camera lucida» [2] позднего Барта – к «апофатическому», соответственно.

Работа Сергея Аверинцева «Проблема индивидуального стиля в античной и византийской риторической теории» интересна тем, что в ней, по сути, утверждается первичность критики по отношению к авторству: появлению представления об авторстве предшествует рефлексия о том, каковы критерии, на основании которых одни из произведений становятся известны и пользуются продолжительной популярностью, а другие – остаются, практически, незамеченными. Это явление, которое привело к появлению «риторики» и фигуры Критика или Ценителя, Аверинцев называет «*греческой интеллектуальной революцией*». Налицо парадокс: «риторика», занимаясь выявлением закономерного,

повторяемого, надличного, того, что повторимо и воспроизводим (что Кант, напомним, в «Критике способности суждения» называет «школьной выучкой» [5]) – словом, того, чему можно научить и научиться – приводит к формированию представления об авторстве, как уникальном, неповторимом и не поддающемся артикуляции. Выходит, что хотя предмет исследования и преподавания риторики – «подражаемое», оправданием и причиной ее появления служит авторство как «трансцендентный центр», не поддающийся экспликации и артикуляции – своего рода, «*нередуцируемый остаток*» теории.

Подход французской критики в лице Фуко и Барта чрезвычайно сходен с античной риторикой по методам и столь же чрезвычайно расходится с ней в выводах: выявление безусловных закономерностей поэтического «письма» и авторских дискурсов приводит к выводу о несостоятельности самого разговора об авторстве по причине его «нередуцируемости» к выявленным приемам, механизмам и закономерностям.

Именно поэтому нам кажется, что подходы античной риторики и представителей французского «структурализма» можно сравнить с двумя вышеприведенными следствиями из Витгенштейна – «мистическим» и «неопозитивистским», которые отличаются между собой лишь отношением к «непроговариваемому», «нередуцируемому». *Дискурс «смерти автора»* может быть, в таком случае, рассмотрен не столько как *преодоление* (как считал Деррида), сколько как «*вытеснение*» метафизики. В то время как античная риторика, напротив, выступает дискурсом, который может быть признан «*означающим*» *трансцендентности, нередуцируемости* источника авторства. В «Что такое философия?» [6] Хосе Ортега-и-Гассет сравнивает стратегию философского поиска со стратегией осады иудеями Иерехона, которые брали город не штурмом, а постепенно смыкая вокруг городских стен своим войском круги. Ортега-и-Гассет считает, что это хорошая метафора для иллюстрации противоречивой природы «предмета» философии, который не предзадан самим поискам, а может быть лишь выявлен в них, да и то – скорее, негативным образом: путем ретроспективной обращенности к траектории поиска, как к очередному «следу» присутствия Истины.

В «Соблазне» [3], напомним, Жан Бодрийяр говорит о существовании «*страха быть обольщенным*», который является источником любой систематизации и классификации – упорядочивания как такового. На наш взгляд, попытка уйти от признания авторства в качестве «*нередуцируемого остатка*», что указывало бы на несостоятельность любого метода в попытке «позитивистского» описания этого феномена, также может быть признана «страхом быть обольщенным» – в данном случае, «метафизикой» – что представляет все многообразие методов и подходов «структурализма» как *механизмы «вытеснения»* метафизического (сродни тому, как аналитическо-позитивистский дискурс классического психоанализа, описывая «анальный характер», сам является прекрасным примером его проявления).

Тем не менее, нельзя забывать об идее «эпистемологического разрыва» или «прерывности» истории и мышления Фуко, которая, по его признанию, не может быть объяснена средствами современного знания, а также о его неоднократных утверждениях, вслед Ницше, о необходимости ввести категорию «случайности» в методологию современных гуманитарных наук – обе эти мысли, как минимум, указывают на, своего рода, латентный «мистицизм» «постструктурализма», который он перенимает, на наш взгляд, опять же, у Ницше, чей дискурс также полон «фигур умолчания», претендуя, благодаря этому, не на принадлежность к определенному роду знания, а на статус «сверх-знания». Но особенно интересна, в связи с отношением «структуралистских» дискурсов к вопросу о «нередуцируемости», последняя работа Ролана Барта «*Camera lucida*».

Пытаясь понять для себя, что представляет собой феномен фотографии, Барт делает попытку предварительной, непрофессиональной классификации, скорее напоминающей компромисс между требованиями, предъявляемыми «властью-знанием» к дискурсам, претендующим на статус «академических» (пусть и в маргинальном регистре), и частным языком частного лица, близким «исповедальному» жанру. В результате, он приходит к выводу, что все фотографии, так или иначе, обладают либо родовыми характеристиками «*studium*» (код культуры), либо «*punctum*» (укол). Первое подразумевает «навык, связанный с «дрессировкой»»; «я участвую, как человек культуры»; «второй элемент, который расстраивает *studium*, я обозначил бы словом *punctum*: *случай*, который на меня нацеливается (но, вместе с тем, делает мне больно, ударяет меня)» [2, с. 44-45]. Далее, продолжая размышления о признаках «*punctum*» Барт пишет: «*То, что я могу назвать, не в силах по-настоящему меня уколоть. Неспособность что-то назвать является верным признаком смятения*» [2, с. 80].

«Воздействие является острым и приглушенным, оно *вопиет в молчании*. Противоречие в терминах: медлящая молния» (курсив мой. – А. Л.) [2, с. 83].

Далее Барт признается, что поводом к написанию книги о фотографии послужило следующее событие. После смерти своей матери он попытался найти фото, на котором она была бы запечатлена такой, какой он ее знал. В итоге, не одна из тех фотографий, которые были близки по времени к моменту ее смерти, не смогли его удовлетворить: они всего лишь «напоминали» о ней, но не более. И только лишь на фото, на котором она была запечатлена маленькой девочкой, он «принял» ее, поскольку именно на нем она была запечатлена такой, какой он ее «знал». Именно это фото его матери-девочки в Зимнем Саду послужило поводом к размышлению на тему природы фотографии, и образовало, в итоге, «отсутствующий референт», «трансцендентное означаемое» написанной книги – поскольку оно в ней так и не было представлено, наряду с теми фотографиями, которые послужили иллюстративным материалом книги. «Я не могу показать Фото в Зимнем Саду другим. Оно существует для одного меня <...> в лучшем случае, оно заинтересовало бы ваш *studium*: эпохой, одеждой, фотогеничностью, но для вас в нем не было бы никакой раны» [2, с. 84]. Другими словами – изъятие фото с матерью подобно «фигуре умолчания», способу визуализации умолчания, специфическому приему явить то, что не может быть высказано. Но при этом сама книга о фотографии вызвана к жизни этим молчанием – Барт, по сути, «изобретает» способ того, как именно «умолчать», о том, о чем «невозможно говорить».

Если принять тезис Аристотеля о том, «что всякая наука имеет дело с всеобщим», и довериться выводам Аверинцева, согласно которым античная риторика занята выявлением стилистических универсалий и нормативных правил с целью ответа на вопрос: «Что такое “индивидуальный стиль”?» – можно допустить, что литературная теория, да и, возможно, теория как таковая, рождается всегда как «апофатическая стратегия», которая через выявление «всеобщего», его экспликацию, классификацию и детализацию, делает ни что иное, как очерчивает поле «нередуцируемости» предмета своего исследования – выявляет его, негативным способом, как «нередуцируемый остаток».

В таком случае, любой дискурс представляет собой ни что иное как *специфический способ очерчивания «поля нередуцируемости»* – своего рода *стиль выявления «нередуцируемого остатка»*, который чаще всего принято называть «методом». Переименовая тезис Витгенштейна, любая исследовательская практика очерчивает поле того, «о чем нельзя говорить», предлагая тот способ, каким о том, «о чем нельзя говорить» можно было бы «молчать». В таком случае, «символическая власть» дает о себе знать в *способах именовании «нередуцируемого остатка»*, который предлагает та или иная стратегия или – что то же самое – в попытках все-таки редуцировать предмет исследования к каким-то из его атрибутов, характеристик и признаков, которые будут признаны в качестве принципиальных, указывающих на его природу и выявляющих его «сущность» – что, более или менее явно, обнаруживается в самом *номинации-концепте*, который настолько же выступает «означающим» «нередуцируемого остатка» исследуемого феномена, насколько и *призван обозначить те признаки, к которым его решено было «редуцировать» той или иной стратегией* (например, со «смертью автора», в таком случае, дело обстоит следующим образом: если Барт «редуцирует» авторство к «письму», то Фуко, предлагая «функцию-автор» в качестве исторически непостоянного способа организации и обращения определенного типа текстов в культуре, все же отказывается сводить к ней авторство – напротив, указывает на то, что авторство не может быть редуцировано ни к одной из «серии операций», образующих «функцию-автор», по причине их исторического непостоянства, т. е., отчасти, возвращается, как нам кажется, к «апофатической логике» античной риторики).

Единственное различие между авторством и критическо-теоретической рефлексией о нем, в таком случае, заключается в том, что *авторское письмо служит практикой развернутой символизации «нередуцируемости» «субъективности»* (раньше сказали бы «души» – что указывает на то, что *сами понятия «субъективность» и «душа»* здесь выступают не более, чем *именами «нередуцируемого остатка»*), а критическая рефлексия силится выявить эту «нередуцируемость», уже отталкиваясь от результата именовании «нередуцируемости» «субъективности» автором, т. е. занимается, в итоге, «переводом» именовании «нередуцируемости» с языка литературно-художественной практики на язык теории – занимается *переименованием «нередуцируемого остатка»*. Эта ситуация прекрасно проиллюстрирована в романе Виктора Пелевина «Чапаев и Пустота» в сцене размышления



главного героя-поэта о природе любви. Фигурирующая во фрагменте героиня Анна может быть уподоблена, в данном случае, критику-теоретику, а сам рассуждающий герой – автору. «Любовь, в сущности, возникает в одиночестве, когда рядом нет ее объекта, и направлена она не столько на того или ту, кого любишь, сколько на выстроенный умом образ, слабо связанный с оригиналом. Для того чтобы она появилась по-настоящему, нужно обладать умением создавать химеры; целуя меня, Анна скорее целовала того *никогда не существовавшего человека, который стоял за поразившими ее стихами*; откуда ей было знать, что и сам я, когда писал эту книгу, тоже мучительно искал его, с каждым новым стихотворением убеждаясь, что найти его невозможно, потому что его нет нигде. Слова, оставляемые им, были просто подделкой и походили на выбитые рабами в граните следы ступней, которыми жители Вавилона доказывали реальность сошествия на землю какого-то древнего божества. Но, в сущности, разве не именно так божество и сходит на землю?» (курсив мой. – А. Л.) [7, с. 263].

Описанные нами в ранее опубликованных статьях стратегии «мета»- и «пара»-авторства (которые, напомним, заключаются в использовании художественными практиками дискурсивных средств практик теоретических, и теоретическими – художественных), при таком подходе, предстают символическими практиками, как именуемыми «нередуцируемость» субъективности (в силу очевидной выраженности стилистической составляющей этих дискурсов), так и силящимися – тут же – обнаружить, исследовать и описать специфику и механизмы этого авторского именованного «нередуцируемости» субъективности. Иначе говоря, эти стратегии представляют собой *двойственные акты именованного «нередуцируемого остатка»* путем задействования языков теории и практики одновременно и оттого именуемыми «нередуцируемый остаток» сразу художественным и теоретическим способами (в этом, например, на наш взгляд, состоит специфика «деконструкции»). По этой причине, «мета»- и «пара»- авторские стратегии являются, на наш взгляд, *признаком актуализации апофатической логики в современной культуре*, а также ставят вопрос о том, не являются ли многие актуальные дискурсы («смерти автора» и «смерти субъекта» в особенности) не иначе, как современной разновидностью апофатики, что указывало бы не на «преодоление метафизики» (как считали Деррида и Фуко), а, напротив – на *новые, технически сложные, апофатические способы проблематизации метафизических вопросов*.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Проблема индивидуального стиля в античной и византийской риторической теории // Риторика и истоки европейской литературной традиции / С. С. Аверинцев. – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. – 448 с.
2. Барт Р. Camera lucida / Ролан Барт; [пер. с франц. М. Рыклина] – М.: Ad Marginem, 1997. – 224 с.
3. Бодрийяр Ж. Соблазн / Жан Бодрийяр; [пер. с франц. А. Гараджи] – М.: Ad Marginem, 2000. – 320 с.
4. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. 1 / Людвиг Витгенштейн; [пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева]. – М. Гнозис, 1994. – 612 с.
5. Кант И. Критика способности суждения / Иммануил Кант; [пер. с нем. М. Левиной]. – М.: Искусство, 1994. – 367 с.
6. Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? / Ортега-и-Гассет; [пер. с исп. Н. Г. Кротовской и В. С. Кулагиной-Ярцевой]. – М. Наука, 1991. – 408 с.
7. Пелевин В. Чапаев и Пустота / В. Пелевин. – М. Вагриус, 2003. – 416 с.
8. Engelmann P. Letters from Ludwig Wittgenstein / P. Engelmann. – N.Y., 1968.

УДК 316.2:1(44+73)

Батаева Е. В.

Харьковский гуманитарный университет «Народная украинская академия»

## «ОБЩЕСТВО СПЕКТАКЛЯ» И «СПЕКТАКЛЬ ОБЩЕСТВА»: СОВРЕМЕННЫЕ КОНЦЕПЦИИ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕАТРАЛИЗАЦИИ

В статье был проведен сравнительный анализ концепций «общества спектакля» И. Гофмана, Ги Дебора, Ж. Бодрийяра и «спектакля общества» Ж.-Л. Нанси. В каждой из этих концепций на первый план выходят разные «действующие лица»: в концепции И. Гофмана – вымышленный Персонаж, в концепции Ги Дебора – пассивный Зритель, в концепции Ж. Бодрийяра – сфабрикованная Модель и в концепции Ж.-Л. Нанси – Выставляющий-себя-напоказ.

**Ключевые слова:** общество спектакля, театрализация, гиперреальность, зритель, персонаж, модель, симуляции.

У статті провадиться порівняльний аналіз концепцій «суспільства вистави» І. Гофмана, Гі Дебора, Ж. Бодрійяра та «вистави суспільства» Ж.-Л. Нансі. У кожній з цих концепцій на перший план виходять різні «діючі особи»: у концепції І. Гофмана – вигаданий Персонаж, у концепції Гі Дебора – пасивний Глядач, у концепції Ж. Бодрійяра – зфабрикована Модель і у концепції Ж.-Л. Нансі – Виставляючий-себе-напоказ.

**Ключові слова:** суспільство вистави, театралізація, гіперреальність, глядач, персонаж, модель, симуляції.

The paper contains comparison analysis of concepts of «performance society» by I. Hoffmann, Guy Debord, J. Baudrillard and J.-L. Nancy. For each of these concepts, different «actors» are at foreground: unreal Personage in Hoffmann's concept, passive Spectacular in Debord's concept, fabricated Model for Baudrillard and Showing-itself for J.-L. Nancy.

**Key-words:** performance society, theaterization, hyper-reality, spectacular, personage, model, simulations.

В современном обществе можно наблюдать процессы дублирования (удвоения) социальной реальности в гипертекстовом мире масс-медиа, в котором создаются ментальные клоны, дигитальные имитаторы, симулирующие реально-жизненные взаимоотношения между социальными акторами. Ситуацию дубликации социальной реальности современные теоретики обозначают посредством таких терминов, как «эстетизация», «дереализация» (Д. Ваттимо), «гиперреальность» (Ж. Бодрийяр), «театрализация» (И. Гофман, Ги Дебор), «синематизация» (Ж. Бодрийяр), медиатизация (М. Маклюэн), визуализация (П. Штомпка), «виртуализация» (Д. Иванов) современного общества, которые маркируют процесс усиления и гипертрофирования плана Образа (вытесняющего план изображаемой реальности), фигуры Персонажа (затмевающего живую личность), состояния Игры (смещающего план подлинных социальных взаимосвязей). Virtuозность ролевой, театрально-драматургической активности человека, тщательность режиссерской постановки сцен повседневной деятельности превращаются в абсолютные показатели качества личности социального актора, его способности идеально «вписываться» в контекст «общества спектакля». Попытка понять тенденции театрализации общества, которая будет предпринята в данной статье, может быть расценена как вполне *актуальная* в контексте интенсификации подобных социальных процессов в современности/постсовременности.

Понимание общества как театрализованной реальности и социальных акторов как исполнителей определенных социальных ролей можно встретить в работах представителей символического интеракционизма Ч. Кули, Д. Г. Мида; в философских построениях У. Джемса и Д. Сантаяны [7, с.5-10]. Однако более масштабные и углубленные рефлексии над природой «общества спектакля» можно обнаружить в работах «Представление себя другим в повседневной жизни» (1959) канадско-американского социолога И. Гофмана, «Общество спектакля» (1967) французского философа и политического деятеля Ги Дебора, «Общество потребления. Его мифы и структуры» (1970) французского социолога и философа Ж. Бодрийяра и «Бытие единичное множественное» (1996) французского философа Ж.-Л. Нанси.

*Целью статьи* является проведение сравнительного анализа концепций «общества спектакля», представленных в работах И. Гофмана, Ги Дебора, Ж. Бодрийяра и Ж.-Л. Нанси, в которых предлагаются абсолютно разные (а иногда и взаимоисключающие) трактовки «театрализации» современной социальной жизни.

Театральная тема может быть признана «исконной» темой классической и неклассической философии. В драматургическом понимании жизни, по мнению А. Ф. Лосева, сконденсирована «общеантическая идея», нашедшая свою «обостренно-жгучую» формулировку в философии Платона и Плотина. Так, Платон в «Законах» изображает земную жизнь человека как калейдоскоп масок, сцен, ролей, трагических композиций, участники которых проигрывают жизненные коды, заложенные в мире эйдосов: «Достойнейшие из чужеземцев, <...> мы и сами – творцы трагедии, наипрекраснейшей, сколь возможно, и наилучшей. Ведь весь наш государственный строй представляет собой подражание самой прекрасной и наилучшей жизни. Мы утверждаем, что это и есть наиболее истинная трагедия» (Законы, VII, 817b). В «Эннеадах» Плотина история предстает как грандиозный спектакль, в котором актеры разыгрывают сценарий Принципов Разума, внося в него небольшие коррективы: «все люди являются частями Принципа Разума, и все происходит, как в пьесе; когда автор распределяет роли между актерами, то он также использует их собственные личности, <...> он просто раздает актерам подходящие им реплики и этим распределением определяет роль каждого человека» (III, 2,17) [9].

Идею театрализации земной жизни можно встретить в средневековой философии (к примеру, Бонавентура понимал мир «как театр знаков – осколков, слепков, образов и подобий Бога» [10, с. 156]), в ренессансной мысли (знаменитое шекспировское «мир – театр и люди в нем – актеры»), в эпоху Модерна (И. Кант в «Философии истории» изображает Французскую Революцию как театрализованную драму, созерцаемую «сторонними зрителями, не имеющими ни малейшего желания присоединиться к действию» [3, с. 208]). В современной философии и социологии тема спектакля жизни предстала в несколько иной аранжировке, основное отличие которой от классического исполнения заключается в сориентированности на «внутри-историческое» (vs «вне-земное»), поверхностное развитие театральной темы. В современных концепциях «общества спектакля» актеры лишены намерения «проигрывать сценарии Принципов Разума, Идеальных Форм, Божественных Планов», – они предоставлены самим себе, вращаясь в круговороте самореферентных знаковых систем, предпочитая сиюминутные перформансы отрешенным мизансценам. Рассмотрим наиболее известные современные концепции социальной театрализации, в которых человек изображен Мимом, Лицедеем, Пародистом, – но уже не Высших Идей, а поверхностных моделей социального взаимодействия.

Ирвинг Гофман (1922-1982) в работе «Представление себя другим в повседневной жизни», которая стала социологическим бестселлером, впервые в истории философской и социологической мысли представил тему «общества спектакля», которая позже была подхвачена Ги Дебором (1931–1994), Ж. Бодрийяром (1929-2007) и Ж.-Л. Нанси (р.1940). С известными упрощениями можно определить подход И. Гофмана к изучению «общества спектакля» как социально-интеракционистский: по мнению И. Гофмана, театрализация социальной жизни осуществляется на уровне ежедневных взаимодействий социальных акторов, которые ежедневно (и пожизненно) вынуждены разыгрывать социальные спектакли, исполняя роли Семьянина, Профессионала, Покупателя, Пассажира и т.п., стремясь как можно более полно соответствовать ожиданиям других социальных акторов и идеализируя/приукрашивая свой социальный образ/имидж. Как полагает И. Гофман, любой социальный актер, выходя на сцену («передний план») социальной жизни, тщательно продумывает свои реплики (и возможные ответы на них), свой социальный грим (внешний вид, манеры и мимику), стремясь заставить аудиторию (свое социальное окружение) поверить в искренность своей социальной игры и естественность своего социального образа. И только удалившись в «закулисную зону», где никто другой уже не может наблюдать за его действиями, социальный актер может позволить себе расслабиться, снять социальный грим и быть самим собой. Однако, поскольку большая часть жизни социального актора проходит на виду у других, понуждая его постоянно ощущать напряжение «публичности», проигрываемые социальные роли и театральный грим настолько срастаются с его «внутренним Я», что он уже не в состоянии отличить «наносное» от «подлинного», «косметическое» от «природного» в своей личности: «поскольку маска представляет понятие, которое мы составили о себе,

представляет роль, которую мы стараемся оправдать своей жизнью – эта маска есть наше более истинное Я, чем то Я, каким нам хотелось бы быть. В конце концов, наше понятие о нашей роли становится второй натурой и составной частью нашей личности» [5, с. 52]. По мнению И. Гофмана, поскольку абсолютно *все* индивиды вовлечены в процесс «представления себя другим» (причем всегда *идеализированного* представления), любое общество по определению всегда является театрализованным, – оно обязательно (и принципиально) является «обществом спектакля», притворным и лживым, воспевающим лицедейство и обман (хотя сами социальные акторы, увлекшись социальной драматургией своих поступков, крайне редко способны осознать иллюзорность и фантомность социальных спектаклей).

Поскольку «театральность» и «сценичность» являются неотъемлемыми характеристиками любого общества, то, по мнению И. Гофмана, бороться с «обществом спектакля» становится бессмысленным (при всем осознании его порочности и ханжества). Более того, поскольку каждый социальный актер обретает себя «в процессе» социальной игры, в театральном действе, поскольку его социальное своеобразие становится «эффектом», «продуктом» участия в социальном спектакле, то театрализованность общественной жизни может быть расценена как социальная необходимость. «Я есть *продукт* состоявшейся сцены, а не *причина* ее. В таком случае Я как представленный характер – это не органическое явление со своей точно определенной локализацией, которому по природе суждено родиться, достичь зрелости и умереть. Это *драматический результат*, постепенно и расплывчато возникающий из представляемой другим сцены» [5, с. 302].

В работе «Общество спектакля» (которая вышла через восемь лет после издания монографии И. Гофмана), Ги Дебор использовал почти те же самые эпитеты, описывая театрализованную социальность: притворство, неподлинность, фальшь. По мнению Ги Дебора, вся общественная жизнь представляет собой «нагромождение спектаклей», которые автономизировались от реальной социальности, переместившись в искусственное «пространство декораций», погружившись в застывшее «зрелищное время». Однако, в отличие от И. Гофмана, Ги Дебор полагает, что «театральность» не является естественно-природной составляющей общественной жизни. Напротив, он утверждает, что «общество спектакля» подлежит «сламыванию»; он призывает к восстанию против «общества спектакля», всячески стремится «нанести ему ущерб» и возродить подлинную (а не зрелищную) социальную реальность. (Таким образом, философскую позицию Ги Дебора можно условно обозначить как мятежно-нонконформистскую, а его концепцию «общества спектакля» – как социально-критическую по своей настроенности).

Можно указать на еще одну особенность концепции Ги Дебора, отличающую ее от теории И. Гофмана. Если центральными фигурами в концепции И. Гофмана являются Персонаж и Исполнитель роли (которые предстают как символы социальной активности *каждого* социального актора), то основной фигурой теоретизирования Ги Дебора становится Зритель, отстраненный и безразличный, которому хочется «спать», а не участвовать в спектакле: «спектакль есть дурной сон закабаленного современного общества, который, в конечном счете, выражает лишь только его желание спать. И спектакль – страж этого сна» [6, § 21]. По мнению Ги Дебора, «общество спектакля» – это не общество всеобщей игры и тотальной театральности, а «зрительское общество», порождающее «зрительское сознание», разделяющее всех социальных акторов на небольшую группу «звезд» («шоу-менов», которые создают спектакль жизни) и огромного множества зрителей, замороженно наблюдающих за игрой своих любимцев и не имеющих возможности (либо желания, либо таланта) для того, чтобы самим выйти на театральную сцену жизни. Зритель, по мнению Ги Дебора, – это воплощение социальной пассивности; это «презренный человек» [6, § 195], который сосредоточен на созерцании жизни «звезд», но сам не заслуживает того, чтобы на него смотрели (в визуальном концепте «презренный» фиксируется характеристика принципиального непопадания в поле зрения других: пре-зренный находится вне- или до-зрительной ситуации). «Отчуждение зрителя в пользу созерцаемого объекта (который является результатом его собственной бессознательной деятельности) выражается следующим образом: чем больше он созерцает, тем меньше он живет, чем больше он соглашается признавать себя в господствующих образах потребностей, тем меньше он понимает собственное существование и собственное желание» [6, § 30]. Революционный проект Ги Дебора предполагает отстранение фигуры Зрителя и вытеснение его Деятелем, который сумеет расшатать неподлинность политического спектакля современности, отказаться от потребительской

практики созерцания чужой игры и вернуться со зрительской «обочины жизни» на авансцену подлинного общества (общества не-спектакля): «чтобы действительно разрушить общество спектакля, необходимы люди, которые бы задействовали какую-то практическую силу. Критическая теория спектакля является истинной, лишь объединяясь с практическим движением отрицания в обществе, а это отрицание – возобновление борьбы революционного класса – осознает само себя, развивая критику спектакля, которая является теорией его действительных условий, практических условий современного подавления, и далее раскрывает тайну того, чем она может быть» [6, § 203]. Итальянский философ Д. Ваттимо (р. 1936), несколько развивая концепцию Ги Дебора, сделал вывод, что человек «общества спектакля» хронически испытывает чувство потерянности, отчужденности, которые становятся эффектом пассивно-зрительского восприятия жизни: он постоянно пребывает в состоянии социального шока, вызываемого абсурдностью не-подлинной социальной жизни. «Общество спектакля, о котором говорят теоретики ситуационизма, – это не только общество видимостей, создаваемых властью, но это также общество, в котором реальность предстает более слабой и текучей, общество, в котором опыт обретает свойства колебания, потерянности, игры» [4, с.69].

В концепции «общества потребления» Ж. Бодрийяра, в котором «все *делается спектаклем*, то есть представляется, производится, организуется в образы, в знаки, в потребительские модели» [1, с. 240], предлагается сходная оценка природы современной социальности, лицедейственной и имитаторской по своей сути. Человек «общества потребительского спектакля», симулируя социальный статус посредством приобретения вещей, которые являются символом принадлежности к элитарным социальным группам, находится в состоянии перманентного социального актерства, пытаясь уверить зрителей (других социальных акторов) в том, что он является важной персоной, заслуживающей почтительного отношения. «Передний план» (или «стэндинг») человека общества потребления (его внешний вид, окружающие его вещи, квартира, машина и т.п.) воспринимаются социальной аудиторией как самый надежный критерий, посредством которого можно определить качество «социального достоинства» человека. Как полагает Ж. Бодрийяр, при наличии соответствующего желания любой человек может симулировать (театрально проиграть) любой «передний план», идеализируя (возвышая) свой социальный статус посредством вещного антуража (реквизита), взятого напрокат (в кредит).

Главным действующим лицом в спектакле потребления становится Модель, лишённая личностного своеобразия и уникальности, призванная быть проводником социальных кодов престижности и роскоши. Потребительская массовка принуждается к имитированию модельных поведенческих кодов, воспроизводя в своей повседневности образы респектабельности и социальной востребованности: «на всем пространстве повседневной жизни существует огромный процесс симуляции по образу “моделей симуляции”» [1, с. 164]. Поскольку в современном обществе потребления «кружение симулякров и образов» наблюдается повсеместно, постольку в концепции Ж. Бодрийяра речь идет о «сквозном» характере театрализации социальной реальности, переродившейся в «гиперреальность» образов, моделей и имиджей (условно назовем бодрийяровскую концепцию «общества спектакля» критически-онтической). Как и И. Гофман, Ж. Бодрийяр полагает, что, поскольку потребительские практики проникли во все «социальные закоулки», подключив к вещному спектаклю практически все слои населения, «прервать» лицедейство символического обмена становится уже практически невозможно; соответственно, революционное восстание против «общества спектакля», к которому призывает Ги Дебор, обречено на провал (лишь отдельные подвижники, но не в коем случае не «социальные коллективы», могут найти в себе силы противостоять патологиям общества потребления). «Мы находимся в состоянии лицедейства и не способны ни на что, кроме как заново разыграть спектакль по некогда написанному в действительности или в воображении сценарию. Это состояние, когда все утопии обрели реальные очертания, и парадокс состоит в том, что мы должны продолжать жить так, как будто этого не было. Но так как утопии все же стали реальностью, мы не можем больше тешить себя надеждой, что нам еще предстоит дать им жизнь. Все что нам остается – тщетные, притворные попытки породить какую-то жизнь помимо той, которая уже существует. Мы живем в постоянном воспроизведении идеалов, фантазмов, образов, мечтаний, которые уже присутствуют рядом с нами и которые нам, в нашей роковой безучастности, необходимо возрождать снова и снова» [2, с. 8].

В концепції «спектакля общества» (а не «общества спектакля») Ж.-Л. Нанси речь уже идет не о социально-критически-политически-онтических трактовках социального лицедейства современности, а об онтологическом обосновании исходной театрализованности общества, сама суть которого заключается в «выставленности напоказ», в «показе себя другим», в «со-явлении» социальных акторов друг другу. «Бытие дает себя единично множественно и упорядочивается как своя собственная сцена. Мы представляем «я» друг другу, так как же как «я» всякий раз представляет нам «нас», одних другим. В этом смысле нет общества без спектакля, или, точнее, нет общества без спектакля общества. Эта формулировка должна быть понята в своей онтологической радикальности. Нет общества без спектакля, поскольку общество есть своей собственный спектакль» [8, с. 109]. Акцентируя неизбежность «зрелищности» любого общества, Ж.-Л. Нанси, в отличие от Ги Дебора и Ж. Бодрийяра, очень высоко оценивает это качество социальной жизни: поскольку каждый человек может понять себя, лишь вступив в ситуацию со-явления (и со-бытия) с другими личностями и, соответственно, лишь увидев (узрев) их перед собой, – то зрелищность (зримость, созерцаемость) составляет онтологическую сущность социальности. «Со-явление образует сцену, не являющуюся игрой зеркал, – или даже истина игры зеркал должна быть понята как истина «с». В этом смысле «общество» *есть* «зрелищное» [8, с. 110]. Вполне очевидно, что Ж.-Л. Нанси вкладывает в понятия «зрелищности» и «спектакля» несколько иные значения, нежели И. Гофман, Ги Дебор и Ж. Бодрийяр. Ж.-Л. Нанси различает «хороший» и «плохой» спектакли (соответственно, хорошую и плохую «зрелищность»). В «плохом спектакле», в котором «социальное бытие репрезентирует внеположенность интересов и желаний, эгоистических страстей и фальшивой славы хвастовства» [8, с. 111], социальные акторы, хотя и со-присутствуют на общей жизненной сцене, не показывают друг другу свое подлинное «Я», не раскрываются навстречу друг другу, не вступают в событие «со-явления», капсулируют свою внутреннюю сущность в непрозрачной оболочке безразличия или раздражения. Напротив, в «хорошем спектакле», в котором «социальное, или коммунитарное бытие представляет себе собственную внутрисложенность, исток (невидимый в себе), основание своего права, жизнь своего тела и великолепие своего цветения» [8, с. 111], социальные акторы выходят навстречу друг другу, раскрывают взору друг друга (делают зрелищными) свои внутренние дары. Любое общество, стремящееся к совершенному историческому самовыражению, должно давать «хороший спектакль» самого себя, обеспечивая социальных акторов «сценографической практикой». Однако, несмотря на то, что «хороший спектакль» может быть признан сутью социальной жизни, на социальной сцене современности чаще всего показывают именно «плохие спектакли», описанные в трудах И. Гофмана, Ги Дебора и Ж. Бодрийяра, в которых «правит бал» неподлинность, лицемерие, социальная фальшь.

*Выводы.* Между рассмотренными четырьмя теоретическими версиями «общества спектакля» можно выявить несколько линий концептуального напряжения. Во-первых, наиболее выпукло прорисовывается противостояние концепции Ж.-Л. Нанси, с одной стороны, и концепций Ги Дебора и Ж. Бодрийяра, с другой. Если, по мнению Ж.-Л. Нанси, зрелищность, спектакль, театральность являются онтологическими, сущностными характеристиками общественной жизни, то Ги Дебор и Ж. Бодрийяр видят в них особенности лишь современного общества, – общества поздней современности или постсовременности, общества масс-медиа и политических перформансов. Что же касается концепции И. Гофмана, то, хотя в ней также присутствует указание на сущностный характер драматургического плана общественной жизни, все же, в ней доминируют ироничные, скептические оценки социального лицедейства. Во-вторых, становится очевидным различие между концепциями И. Гофмана и Ж. Бодрийяра, с одной стороны, и концепцией Ги Дебора, с другой. Если Ги Дебор призывает к революционному восстанию против лицемерного общества спектакля, против зрительно-пассивного отношения к социальной жизни, то И. Гофман и Ж. Бодрийяр воспринимают такие попытки как обреченные на неудачу, поскольку изменить либо устранить спектакль (как хороший, так и плохой) из социальной жизни становится невозможным. В-третьих, можно провести различие Фигур, лидирующих на концептуальных сценах описанных версий «общества спектакля». В концепции И. Гофмана главным Действующим Лицом становится вымышленный Персонаж, в концепции Ги Дебора – пассивный Зритель, в концепции Ж. Бодрийяра – сфабрикованная Модель и в концепции Ж.-Л. Нанси – Выставляющий-себя-напоказ.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр; [пер. с фр]. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Ж. Бодрийяр [пер. с фр. Л. Любарской, Е. Марковской]. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
3. Декомб И. Современная французская философия: [сборник] / И. Декомб; [пер. с фр. М. М. Федоровой]. – М.: ВЕСЬ МИР, 2000. – 344 с.
4. Ваттимо Д. Прозрачное общество / Д. Ваттимо; [пер. с ит. Д. Новикова]. – М.: Логос, 2002. – 128 с.
5. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / И. Гофман; [пер. с англ. А. Д. Ковалева]. – М.: Канон-пресс-Ц, Кучково Поле, 2000. – 303 с.
6. Дебор Ги. Общество спектакля: [электронный ресурс] / Ги Дебор; [пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович]. – М.: Логос, 2000. – 184 с. – Режим доступа: [http://www.nbp-info.ru/new/lib/deb\\_obsh](http://www.nbp-info.ru/new/lib/deb_obsh).
7. Ковалев А. Книга Ирвинга Гофмана «Представление себя другим в повседневной жизни» и социологическая традиция // Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. – М.: Канон-пресс-Ц, Кучково Поле, 2000. – С. 5-28.
8. Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Ж.-Л. Нанси; [пер. с фр. В. В. Фурс под ред. Т. В. Щитцовой]. – Мн.: Логвинов, 2004. – 272 с.
9. Плотин в русских переводах: [электронный ресурс] / Плотин; [пер. с греч. под ред. Г. В. Малеванского]. – СПб.: Алетейя, 1995. – 669 с. – (Серия «Античная библиотека») – Режим доступа: [http://librussian.info/libpage\\_93786.html](http://librussian.info/libpage_93786.html).
10. Реале Д. Западная философия от истоков до наших дней / Д. Реале, Д. Антисери; [пер. с итал. С. Мальцевой]. – СПб: Петрополис, 1994. – Т. 2 (Средневековье). – 368 с.

УДК 141.78

*Андреева Е. В.*

*Национальный технический университет «Харьковский политехнический институт»*

#### ПЕРЕВОД КАК ТРАНСГРЕССИЯ

В статье предлагается философское осмысление перевода и его функций в современной социокультурной ситуации. В основу положены концепции Ж. Деррида о деконструкции бинарной оппозиции между оригиналом и переводом и концепция В. Беньямина о «чистом языке». Проводится сопоставление перевода и трансгрессии как «непозитивного утверждения» (в понимании М. Фуко, М. Бланшо, Ж. Деррида). В результате выдвигается постмодерная концепция перевода, предполагающая отказ от тоталитаризма единого смысла в пользу ризоматичного преумножения равноправных альтернатив.

**Ключевые слова:** перевод, трансгрессия, деконструкция, постмодерн.

У статті запропоновано філософське осмислення перекладу та його функцій у сучасній соціокультурній ситуації. В основу покладено концепцію Ж. Дерріда про деконструкцію бінарної опозиції між оригіналом та перекладом та концепцію В. Беньяміна про «чисту мову». Проведено зіставлення перекладу та трансгресії як «непозитивного ствердження» (у розумінні М. Фуко, М. Бланшо, Ж. Дерріда). У результаті висунуто постмодерну концепцію перекладу, яка передбачає відмову від тоталітаризму единого смислу на користь ризоматичного множення рівноправних альтернатив.

**Ключеві слова:** переклад, трансгресія, деконструкція, постмодерн.

The article suggests philosophical interpretation of translation and its functions in contemporary world. It is based on J. Derrida's conception about the deconstruction of binary opposition between the original and translation and W. Benjamin's conception about "the pure language". We compare translation with transgression as "non-positive affirmation" (in M. Foucault's, M. Blanchot's and J. Derrida's understanding). As a result we put forward the postmodern conception of translation which presupposes renunciation of the totalitarianism of the only sense in favour of rhizomatic multiplication of equal alternatives.

**Key words:** translation, transgression, deconstruction, postmodernism.

*Цель* данной статьи – предложить философское осмысление перевода и его функций в свете концепции Ж. Деррида о деконструкции бинарной оппозиции «оригинал – перевод» и выдвинуть такую концепцию перевода, которая бы наилучшим образом отвечала ситуации времени. Для достижения этой цели ставятся следующие *задачи*: анализ концепта «чистый язык» В. Бенъямина; рассмотрение функций перевода в свете концепции В. Бенъямина; анализ языка как репрессивной структуры (Р. Барт); рассмотрение концепта «трансгрессия» в понимании М. Фуко, М. Бланшо, Ж. Деррида и сопоставление трансгрессии и перевода. Несмотря на то, что проблема перевода заняла свое место в философии, *степень разработанности* некоторых аспектов данной проблематики недостаточна высока (так, например, весьма интересным представляется рассмотреть перевод в контексте трансгрессии как основной постмодерной стратегии). Необходимостью осветить вопросы перевода в данных аспектах и обусловлены *актуальность и новизна* исследования. В ходе работы делается *вывод*, согласно которому основной функцией перевода сегодня становится не столько передача содержания, сколько высвобождение «чистого языка» из «оков» языка конкретного. Перевод при этом оказывается созданием одной из интерпретаций, ценной именно в совокупности с другими интерпретациями – своего рода трансгрессией как преумножением равноправных альтернатив.

Рассуждая в работе «Вокруг вавилонских башен» об отношениях перевода и оригинала, Ж. Деррида делает, на первый взгляд, парадоксальное утверждение: «Структура оригинала помечена требованием быть переведенным. <...> Оригинал – первый должник, первый проситель, он начинает с нехватки и вымаливания перевода» [8]. Возникает ощущение, что Ж. Деррида переворачивает традиционное понимание перевода, в рамках которого оригинал первичен по отношению к переводу, а усилия переводчика направлены на наиболее верную его передачу. Каким же образом получается, что оригинал оказывается вторичным? Что в таком случае становится первичным? Чем обусловлено подобное смещение акцентов, и каким образом это смещение отражает изменения, произошедшие за последние десятилетия не только в рамках науки о переводе, но и шире – в философском осмыслении социокультурной ситуации? Вот вопросы, на которых мы остановимся в данной статье.

Прежде всего, задумаемся в очередной раз о функциях перевода. В работе «Задача переводчика» [4] В. Бенъямин выдвигает гипотезу, согласно которой основным назначением литературного произведения оказывается не передача сообщения, а акцентирование внимания на том принципиально непередаваемом, что несет в себе истинное произведение искусства. «В любом языке и его произведениях в дополнение к тому, что может передаваться, остается что-то непередаваемое» [4]. Задавая себе вопрос, о чем «говорит» литературное произведение, В. Бенъямин отвечает, что его истинной сутью выступает нечто «таинственное и необъяснимое», простирающееся между строк помимо, а порой и вопреки содержанию. Отсюда возникает вопрос и об истинном назначении перевода. В случае если главной функцией произведения оказывается не передача содержания, а передача этого неуловимого, по сути своей непередаваемого остатка, истинной задачей переводчика также оказывается не стремление что-либо сообщить или передать какой-либо смысл, а раскрытие наиболее существенного ядра текста, которое само по себе непередаваемо. «Любой перевод, несущий сообщающую функцию, не может передавать ничего, кроме сообщения, – а тем самым ничего, кроме несущественного. Таков признак плохих переводов. Но разве литературное произведение не содержит в себе помимо сообщения нечто еще, <...> а именно, то, что обычно слывет необъяснимым, таинственным, “поэтическим” – что переводчик сам может воспроизвести лишь поэтически?» [4]. Вслед за В. Бенъямином об этом непередаваемом говорит и Ж. Деррида: «В то время как можно извлечь сообщаемое, чтобы его перевести, всегда остается и то неприкосновенное, на которое направлена работа истинного переводчика» [8]. И далее: «Вечно нетронутое, неприкасаемое, неприкосновенное (unberuhrbar), именно оно и очаровывает и направляет работу переводчика. Он хочет прикоснуться к неприкосновенному, к тому, что остается от текста, когда из него извлечен поддающийся передаче смысл <...> когда передано то, что можно передать» [8].

Эти рассуждения созвучны концепциям Р. Барта, изложенным в сборнике «Семиотика. Поэтика» и работе «Нулевая степень письма». Согласно Р. Барту, все, что стремится выразить пишущий, изначально обречено на вторичность: ведь для его выражения автор вынужден прибегать к уже существующему набору категорий и конструкций, превращающих его «в пленника чужих или даже своих собственных слов» [3, с. 313]. В силу того, что язык



предшествует индивиду, мы вынуждены подчиняться готовым формам, которые неизбежно ограничивают наши наиболее личные чувства и мысли. Р. Барт говорит о необходимости освободить письмо от власти языка путем разрушения языковых норм и предлагает в качестве инструмента поэзию: «В противоположность прозе поэтический знак пытается выявить весь потенциал означаемого в надежде добратся наконец до того, что можно назвать трансцендентальным свойством вещи, ее естественным (а не человеческим) смыслом» [2, с. 101]. В этом контексте уместно также вспомнить «суверенное письмо» Ж. Батая – письмо, стремящееся с помощью языковых же средств выйти за пределы языка как властной структуры. Любой текст оказывается попыткой передать стоящую за текстом *тишину* – слово, согласно Ж. Батаю, «самое извращенное или самое поэтическое» в силу того, что «оно само по себе является залогом собственной смерти» [1, с. 39]. Любой оригинал, таким образом, оказывается *уже* переводом с языка бессловесного на язык словесный. Этот первичный, изначальный метаязык, превосходящий конкретно существующие языки, располагающийся над ними, В. Беньямин называет «чистым языком». Недоступный никакому языку в отдельности, «чистый язык» реализуется через их совокупность. «Любое надисторическое родство языков заключается в том, что в основе каждого в целом лежит одно и то же означаемое, которое, однако, недоступно ни одному из них по отдельности, но может быть реализовано лишь всей совокупностью их взаимно дополняющих интенций. Это означаемое есть чистый язык» [4].

В свете сказанного выше становится понятным смещение отношений между оригиналом и переводом, осуществляемое Ж. Деррида. На какую истинность и адекватность может претендовать перевод в случае, если сам оригинал оказывается вторичным по отношению к чистому языку, в случае, если самым ценным в оригинале оказывается то, что не написано, или написано между строк? О какой передаче оригинала может в этом случае идти речь? В связи с этим весьма уместным представляется замечание Е. Павлова, переводчика В. Беньямина, играющего на двух значениях немецкого слова Aufgabe (задача и капитуляция): «"Die Aufgabe des Übersetzers" – это не только задача, но и капитуляция перед ее заведомой неисполнимостью: переводчик сдается, *der Übersetzer gibt auf*» [10]. Означает ли все сказанное выше необходимость сделать пессимистический вывод о том, что перевод в принципе невозможен и не нужен? Или же мы сталкиваемся с несколько другим, отличным от традиционного, пониманием задачи переводчика?

Задаваясь вопросом о переводимости, Ж. Деррида утверждает, что в рамках рассматриваемого подхода речь не идет об истине перевода как подобии или верности оригиналу. Истина – это «не представляющее сообщение между оригиналом и переводом, не даже первичная адекватность оригинала и перевода какому-то объекту или значению вне его. Уж скорее истина – это чистый язык, в котором смысл и буквы уже не разъединяются» [8]. Задачей переводчика при этом становится высвобождение «чистого языка» из оков конкретного языка и конкретного текста. «Искупить в своем собственном языке чистый язык, изгнанный в язык иностранный, освободить, его транспонировав, этот чистый язык, заключенный в произведение, – такова задача переводчика» [4], утверждает, в этом же ключе, и В. Беньямин. Каким же образом это происходит?

Согласно Ж. Деррида, в процессе перевода переводчик не копирует оригинал; вернее будет сказать, что, подвергаясь переводу, оригинал трансформируется и растет – подобно ребенку, который, исходя от конкретных родителей, в чем-то повторяет их, однако, вместе с тем, и отличен от них, наделен способностью говорить от собственного имени. «Если переводчик не возмещает и не копирует оригинал, то потому, что последний пере-живаает и трансформируется. Перевод на самом деле будет моментом его собственного роста, он в нем пополнился – увеличиваясь. <...> Рост должен совершить, довершить, пополнить. <...> И если оригинал вызывает к пополнению, то дело здесь в том, что изначально он не был безупречным, полным, исполненным, целым, самотождественным. В истоке подлежащего переводу оригинала лежит падение и изгнание» [8]. В качестве средства спасения от этого падения Ж. Деррида и призывает перевод. Согласно Ж. Деррида, в одиночестве и замкнутости каждый язык «атрофируется», останавливается в своем росте, утрачивает силу; в процессе же перевода языки гармонично дополняют друг друга тем, чего недостает каждому в отдельности, и, таким образом, приближаются к зоне «чистого языка» – зоне, которую ни один язык не в состоянии достичь в отрыве от других. Перевод «вытягивает тело языков, он подвергает язык символическому расширению» [8]. Как утверждает В. Беньямин, перевод знаменует собой стадию продолжения жизни оригинала, позволяет оригиналу достичь более полного расцвета.

«Вырастая в переводе, оригинал как бы поднимается в более высокую, более чистую языковую атмосферу» [4].

В этом контексте становится понятным приведенное в начале утверждение Ж. Деррида, согласно которому оригинал молит о переводе. В каком-то смысле оригинал как попытка прикоснуться к «неприкасаемому» столь же неполноценен, как и перевод: ведь средствами одного языка «неприкасаемое» можно выразить лишь частично. Другие языки способны открыть другие аспекты – другими средствами, присущими именно им. Перевод, таким образом, представляет собой одну из возможных версий – не единственную и *именно в силу этого* столь ценную и необходимую. Именно осознание ее неединственности, возможность ее сопоставления с другими существующими версиями позволяет оригиналу вырасти в процессе перевода, обуславливает «это вечное оживление, это постоянное восстановление (Fort- и Aufleben) переводом» [8], о котором говорит Ж. Деррида. «Перевод, смыкаясь, сочетается с оригиналом, когда оба соединяемых фрагмента, сколько бы различными они ни были, дополняют друг друга, чтобы образовать больший язык в ходе изменяющего их обоих пережития» [8]. Перевод оказывается нужен для того, чтобы расширить то неназванное, что тщится выговорить оригинал, потому оригинал и вопрошает о переводе.

Преумножая интерпретации, каждая из которых ценна именно в совокупности с другими интерпретациями, перевод оказывается своего рода трансгрессией как «непозитивным утверждением», освобожденным от диалектического развития, ризоматичным ветвлением равноправных вариантов, деконструирующим бинарные оппозиции, перманентным скольжением по поверхности, не предполагающим прорыв в зону трансцендентного. Такое понимание трансгрессии базируется на работах М. Фуко, М. Бланшо, Ж. Деррида. Так, М. Бланшо говорит о трансгрессии как об опыте, который не позволяет человеку остановиться ни на одной истине, ни на одном абсолюте, опыте, вынуждающем человека снова и снова ставить под вопрос любое окончательное знание [5]. М. Фуко понимает трансгрессию как основной опыт современности, предполагающий отказ от намерения проникнуть в зону трансцендентного – намерения, ставшего невозможным после «смерти Бога» [11]. Ж. Деррида определяет трансгрессию как приумножение равноправных альтернатив [9]. По сути, рассуждая о трансгрессии в таком ключе, мы другими словами говорим о делезовском «различии и повторении». Как утверждает Ж. Делез, «различие и повторение заняли место тождественного и отрицательного, тождества и противоречия. Происходит это потому, что различие не включает отрицание» [7, с. 9]. Подобное замещение отрицания всепринимаящим различием, характерное для философского осмысления современной социокультурной ситуации, оказывается полностью применимым и к вопросам перевода.

Если перевод в рамках герменевтического подхода предполагает стремление «докопаться» до единственного смысла текста и наиболее точно передать его, используя средства языка перевода, то перевод, понимаемый как трансгрессия, ставит под сомнение единственность этого смысла. В рамках такого подхода множественность смыслов признается *a priori*. Ценность перевода при этом как раз и заключается в его способности будить множество разных интерпретаций у разных людей, не «застопориваться» оригиналом, а следовать своему собственному пути. В. Беньямин иллюстрирует эту мысль с помощью метафоры круга и касательной: «Так же как касательная касается круга лишь ускользяще мимолетным образом и в единственной точке, причем именно этот контакт, не точка, предписывает ей закон, следуя которому она продолжает уходить по прямой в бесконечность, так и перевод касается оригинала мимолетно и только в бесконечно малой точке смысла, чтобы продолжить путь далее по своему наисобственному курсу, следуя закону верности в свободе языкового движения» [4]. Задача переводчика при этом – ставить, говоря словами М. Эпштейна, «кресты на воротах», множить альтернативы, выходя за рамки бинарной оппозиции «верно-неверно»: все альтернативы верны в той мере, в какой, расцветивая разные аспекты, дополняют картину и позволяют приблизиться к тому Оригину, который образуется суммой всех своих переводов – «надтексту». Один перевод не отрицает другой, а дополняет его, признает как *один из* вариантов. На смену снятию предшествующих смыслов приходит ризоматичное преумножение альтернатив на бесконечной поверхности постмодерного пространства. Если снятие сохраняет предыдущие этапы в урезанном виде через отрицание, то трансгрессия сохраняет их целиком через непозитивное утверждение, при котором сохраненное превращается в один из равноправных вариантов. Как отмечает Р. Голл, при этом «ценность истины не отрицается и не разрушается, а вписывается в более широкий контекст» [13].

Можно сказать, что перевод – это искусство пересечения границ. Но можно в равной мере утверждать и то, что перевод – это пребывание *на* границе без ее пересечения. Под пересечением границы в данном случае понимается возможное (?) проникновение в зону трансцендентного как проникновение в текст – в замысел автора. Пребывание же на границе – это пренебрежение смыслом единственным в пользу смысла множественного – смысла, которым наполняется текст независимо от авторской воли. Стремиться к пределу, но не переступать его означает искать истинный смысл текста, однако ни в коем случае не останавливаться на достигнутом, не ограничиваться верой в то, что обретенный смысл – единственно верный. Множить интерпретации – необходимо, если не рассматривать перевод как вторичный по отношению к оригиналу, а осознавать, что оба они вторичны, деконструировать бинарную оппозицию «оригинал – копия», и челнообразно двигаться от оригинала к переводу, воспринимая их как два перевода – перевода с «чистого языка» на язык словесный. Яркой иллюстрацией этой множественности равноправных вариантов выступает поэтический перевод. Когда строки стихотворения Ш. Бодлера «Плаванье»

«Mais les vrais voyageurs sont ceux-la seuls qui partent  
Pour partir, coeurs legers, semblables aux ballons» [12, с. 97],

переводятся М. Цветаевой на русский язык как

«Но истые пловцы – те, что плывут без цели:  
Плывущие, чтоб плыть! Глотатели широт» [6, с. 356],

мы, по сути, имеем дело с двумя разными текстами, не имеющими между собой ничего общего: «глотатели широт» М. Цветаевой бесконечно далеки от бодлеровских «легких сердец, подобных воздушным шарикам», однако именно эта дистанция и позволяет прикоснуться к тому «нетронутому, неприкасаемому, неприкосновенному» [8], на которое и направлена работа переводчика.

Точно так же можно сравнить бодлеровское  
«O le pauvre amoureux des pays chimeriques!  
Faut-il le mettre aux fers, le jeter a la mer,  
Ce matelot ivrogne, inventeur d' Ameriques  
Dont le mirage rend le gouffre plus amer?» [12, с. 97]

с переведенным

«О, жалкий сумасброд, всегда кричащий: берег!  
Скормить его зыбям иль в цепи заковать, –  
Безвинного лгуна, выдумщика Америк,  
От вымысла чьего еще сeree гладь» [6, с. 357].

В оригинале от иллюзий матроса «бездна еще горше»; в переводе – от его вымысла «еще сeree гладь». В своем стремлении передать «непереводимую часть» текста переводчик уходит далеко за пределы конкретного языка.

Если в ряде случаев при переводе имеет место генерализация (например, «le cerveau plein de flamme» [12, с. 96] («мозг, объятый огнем») переводится как «в тоске нечеловечьей» [6, с. 355]), то не в меньшей мере встречаются и обратные ситуации: «plusieurs religions semblables a la notre» [12, с. 99] Ш. Бодлера («множество религий, подобных нашей») превращаются у М. Цветаевой в «с десяток или два – *единственных* религий» [6, с. 360], многократно усиливая смысл оригинала – как с помощью самого слова «единственный», так и с помощью курсива. Подобным же образом Ш. Бодлер пишет о забвении, приносимом путешествием, о жаре солнц, которые «стирают следы поцелуев» («...effacent lentement la marquee des baisers» [12, с. 96]). У М. Цветаевой солнца не «стирают», а «вытравливают» [6, с. 355].

Как определить, какой текст вернее? Каждый перевод обогащает оригинал, привнося в него новые смыслы, расставляя новые акценты, выводя на первое место новые детали. Взгляд мечется от любимых кусков в одном тексте к любимым кускам в другом тексте, пытаюсь создать метатекст, который включил бы в себя *все* эти моменты. Такого метатекста не существует, это недостижимая Идея, показывающая в который раз, что перевод невозможен, и *именно поэтому* нужно переводить. Добавим немного поэзии и скажем, что всем известный «палец, указывающий на луну» можно, в некотором смысле, рассматривать как метафору перевода. Палец не касается луны и он не есть луна, однако он указывает направление, в котором нужно двигаться, чтобы коснуться истинного понимания текста.

Палец указывает *направление*. *Путь* каждый из нас проходит сам по себе.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Батай Ж. Внутренний опыт / Жорж Батай; [пер. с фр. С. Л. Фокина]. – СПб.: Аxiома, 1997. – 334 с.
2. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Ролан Барт; [пер. с фр.; сост., общ. ред. Г. К. Косикова]. – М.: Прогресс, 1989. – 616 с.
3. Барт Р. Нулевая степень письма // Семиотика / Ролан Барт; [пер. с фр.]. – М.: Радуга, 1983. – С. 306-349.
4. Беньямин В. Задача переводчика: [электронный ресурс] / В. Беньямин; [пер. с нем.]. – Режим доступа: <http://belraese2000.narod.ru/Trad/benjamin.htm>.
5. Бланшо М. Опыт-предел / М. Бланшо // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века; [сост., пер., комм. С. Л. Фокин]. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 63-77.
6. Бодлер Ш. Цветы зла / Ш. Бодлер; [пер. с фр.]. – СПб.: Терция, Кристалл, 1999. – 448 с.
7. Делез Ж. Различие и повторение / Жиль Делез; [пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской]. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
8. Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен: [электронный ресурс] / Ж. Деррида; [пер. с фр.]. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Derr/vokr\\_vav.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/vokr_vav.php).
9. 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. 133-173.
10. Павлов Е. Момент непереводаемости (заметки переводчика): [электронный ресурс] / Е. Павлов // Беньямин В. Задача переводчика / Вальтер Беньямин. – Режим доступа: <http://belraese2000.narod.ru/Trad/benjamin.htm>.
11. 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.
12. Baudelaire Ch. Oeuvres completes / Charles Baudelaire. – Editions Robert Laffont Paris, 1980. – 1018 p.
13. Gall R. Living on (Happily) Ever After: Derrida, Philosophy and the Comic / R. Gall. – Way of access: [http://www.focusing.org/apm\\_papers/gall.html](http://www.focusing.org/apm_papers/gall.html).

УДК 130. 121

*Голубенко О. В.*

*Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*

#### **МІЖ ТИСКОМ НОРМАЛІЗАЦІЇ ТА «ВИБУХОМ ПОРЯДКІВ»: ТРАНСГРЕСІЯ МЕЖ І ДИГРЕСІЯ «НА МЕЖІ»**

У статті здійснюється спроба прояснення базисних способів (філософського) розуміння поняття дигресії, а також їх теоретичне «монтування» у вигляді цілісного концептуального конструкта. Останній при цьому розглядається у якості певного «фіксатора» фундаментальних «буттєвих основ» по відношенню до актуального спектру нових культурних форм, соціальних стратегій та творчих (у широкому сенсі) «технік». Результатом проведеної роботи є також окреслення контурів специфічного «феноменального ядра» дигресивної процесуальності, яка становить у даному випадку своєрідний «проявник» щодо внутрішньої сутності (пост)сучасних «колізій» раціональності.

**Ключові слова:** дигресія, трансгресія, нормалізація, феноменологія, екзистенція.

В статье осуществляется попытка прояснения базисных способов (философского) понимания понятия дигрессии, а также их теоретическое «монтирование» в виде целостного концептуального конструкта. Последний при этом рассматривается в качестве определенного «фиксатора» фундаментальных «бытийных основ» для актуального спектра новых культурных форм, социальных стратегий и творческих (в широком смысле) «техник». Результатом проведённой работы является также получение контуров специфического «феноменального ядра» дигрессивной процессуальности, которая в данном случае представляет собой своеобразный «проявитель» по отношению к внутренней сущности (пост)современных «коллизий» рациональности.

**Ключевые слова:** дигрессия, трансгрессия, нормализация, феноменология, экзистенция.

The article contains an attempt to clarify the basic ways of (philosophical) understanding of the concept of digression, as well as their theoretical «mounting» as an integral conceptual construct. Digression is regarded as some «catch» for fundamental «existential basis» of a wide range of new cultural forms, social strategies and creative (in the broadest sense) «techniques». The result of the researching is also the obtaining the contours of a specific «phenomenal core» of degressive process, which in this case is some «developer» for the inner essence of (post)modern «collisions» of rationality.

**Keywords: digression, transgression, normalization, phenomenology, existence.**

Крізь настійливість всіх соціальних вимог і «замовлень», в обхід неспокою пов'язаних із ними «пошукових спроб» та всупереч галасливим «вируванням цікавості», ми маємо визнати доречність інтонацій докору тих діагностувань сьогодення, які стверджують, ніби «проблема нинішнього стану нашої сучасної цивілізації полягає в тому, що вона вже не задає собі запитання» [2, с. 9]. Проте, очевидно, справа тут все ж таки не у відсутності запитань взагалі, але, радше, у їх домінуючій «якості». Аби певна інтенція прояснення формувала теоретично влучний та вивіреним запит, «питальність» вихідної позиції та «позиційність» нею обумовленого питання мають бути зовнішньо промарковані та внутрішньо конституційовані лише одним – *залученістю*. Така залученість при цьому не свідчить про щось подібне до сліпого розчинення у субстанції тих чи інших соціальних утворень, не говорить про «жорст(о)ку відданість» схематичі певної життєвої стратегії і не символізує «печерну темряву» фахової спрямованості. Вона лише означає справжнє «прийняття на себе» *власності* своєї позиції та усвідомлення специфіки її «екзистенціальної топографії». Але: «У нашій постійній мобільності все більш немислимою стає сама радикальна *залученість*» [18, с. 497], а отже і *питати* – у сенсі постановки *насправді важливих* запитань із витриманням «масштабу дійсної глибини» – стає за чусних умов надто проблематичною справою.

Висуваючи низку гострих викликів, наявна ситуація, натомість, *сама* змушує до тих чи інших відповідей, однак разом із тим вона замикає теоретичний простір «того-хто-відповідає» на мінливій «все-можливості», яка затирає будь-які траєкторії виходу у насправді нові (творчі) виміри. Втім, чи є таке замикання остаточним? Чи не є сучасна тотальна *Втрата* лише втратою звичних форм? І чи не є неможливість у такій втраті рухатися дійсно *інакше* (крізь простори, що на кожному кроці виблискують своєю вдаваною «іншістю», але при цьому завжди впадають у перманентну рециркуляційну «одне-й-те-самість») лише ілюзією, а також – певним наслідком і формою: наслідком стихійного (хоча й «небезпідставного» у сенсі наявності певних передумов) *вибору* та формою його реалізації?

Сподіваючись на те, що можливі відповіді на ці *актуальні* питання можуть дарувати позитивні твердження щодо наявності потенційних способів уникнення означених небезпек, маємо за *мету* формування певної «результативності», під якою у даному випадку розуміється конкретна концептуальна форма, котра повинна схоплювати та утримувати спосіб екзистенціального «руху» (а також із ним пов'язані теоретичний метод, творчий прийом та життєвий «жест»), що уможливує (само)існування у продуктивній *поза-* і *біля-*позиції по відношенню як до будь-яких форм усталеності, так і до «трансгресивних епіцентрів» тих процесів, які можна ідентифікувати у якості «вибуху порядків». *Задачею* ж нашої теоретичної «спроби» є реалізація на шляху до поставленої мети особливої «трискладової» стратегії, яка полягає у послідовному здійсненні аналітики фокусної для нас «утримуючої словоформи» (тобто «дигресії»), розгляду того, як (і яке) розуміння дигресії являє себе в одному з текстів Вальденфельса [3], а також у висвітленні (шляхом відповідного теоретичного «ствіпозитіонування») контурів «феноменального ядра» дигресивної процесуальності. Саме таке розгортання, як видається, дозволить побачити обриси «буттєвих основ» тих *нових* стратегій і форм, які (не зважаючи ні на що) все ж таки виростають на мінливому «ґрунті» сучасної «гіпермобільної» безґрунтовності.

Ключовий для нас у контексті такої проблематики «текстуальний базис» представлений наразі досить широким спектром авторів. Умовний «екзистенціально-феноменологічний комплекс» при цьому складають твори таких видатних західних мислителів, як Б. Вальденфельс, Г.-Г. Гадамер, Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, Ф.-В. фон Геррманн тощо, а також дослідження таких відомих у нас авторів, як Є. В. Борисов, П. П. Гайденко, І. Михайлов, В. І. Молчанов, І. С. Плотніков, Д. М. Разєєв, К. А. Свас'ян, О. І. Ставцева, Є. В. Фальов та ін. Під час руху в горизонті тематики даної статті у фокусі нашої уваги опинилися також праці наступних мислителів: Ж. Батай, З. Бауман, Ф. Гваттарі, Б. Гройс, Ж. Дельоз, Ж. Дерріда, С. Жижек, Г. Патнем, М. Фуко, Б. Хюбнер та ін.

Отже, крізь зазначені виклики сучасності до нас і у нас промовляє неясне відчуття ознак «втягненості» у перманентну (а також: поверхневу, викорінену, безгрунтовну, «невласну») трансгресивність у різних формах свого конкретного втілення [див., наприклад: 2; 3; 9; 18]. З іншого ж боку та іншими словами можна сказати, що саме так дає про себе знати ситуація своєрідного «застрягання» у самозамкненому (транс)дискурсивному просторі [див.: 20; 27]. Навіть «у першому наближенні» можна констатувати, що весь спектр найрізноманітніших «модуляцій» тієї явленості, у якій перед нами постають «філософські зусилля» наших днів, а також багатоманіття їх «проективних іпостасей» у творчих (мистецьких), наукових та соціальних сферах містять у собі ті чи інші «відмітини» цієї ситуації. Втім, у той же самий час ми опиняємось не тільки у ситуації «трансгресивної втягненості» та специфічного творчого «пробуксовування», але й отримуємо нову радикальну *можливість*, що первинно реалізується у формі певних «бачень», які у конкретності тих чи інших філософських фіксацій реалізують гру у просторі вже-здоланої («гетерономної» [30]) жорсткості теоретичних (або ідеологічних) утворень (див., скажімо, «паралаксне бачення» Жижека [18]). У цьому ж полі, як видається, має почати свій концептуалізуючий рух і розгортання *дигресивного бачення* (як поєднання дигресивного бачення і бачення *дигресивного*).

Таким чином, розуміння специфіки філософського функціонування поняття дигресії має бути (нехай і у загальних контурах) проясненим. Первинна даність, яка *ви-*дається нам у цій відданості щось віднайти у проблематичному полі дигресивності, віддає, *відпускає* себе так, що (відпущена у своєрідну «відвертість» власної даності) вона формує певну «протяжність», яка тяжіє до повного теоретичного «не-тяжіння» та особливої «рівноваги» у нерівноважності хаотичної «рельєфності». Дійсно, якщо маркер певної «словоформи» має змогу вводити нас у простір, який являє собою суцільну потенційність, і якщо такий маркер у своєму «маркуванні» позбавлений при цьому властивостей жорсткого тримання власного змістового «субполя» у стані чіткої розміченості та вивіреності щодо своїх конститутивів, то разом із виходом на «пошукову сцену» (п)означення «дигресивний» нам ще жодним чином не даються якісь прямі виходи на фіксовані (ви)значення і жоден концептуальний «конструкт» ще не вступив у гру: з такою заявкою-маркуванням гра концептуалізації лише розпочинається.

Тримаючи у полі зору ту небезпечну обставину, яка полягає у можливій поверхневості занадто широкого, «фронтального» підступу до проблеми та (відповідної якості) результату у вигляді чогось подібного лише до нового «модного слівця» – адже «що більші їхні претензії щось з'ясувати, то виразніше розпливається їхнє значення» [2, с. 6] – все ж таки ризикнемо зробити попередню розвідку щодо сутності «фокусного» для нас терміну. Ці «пошукові зусилля» мають наразі прямувати за траєкторією розгортання семантичних «призвуків», що якомога точніше уловлюють первинне «ось-так» ключової феноменальної даності, яка *вимовляється* вже у простій вимові слова «дигресія».

На даному етапі конкретизуємо таку стратегію у тому, що в обхід прямих «калькуючих» значень дієслова *digredior* (лат. відхожу, відступаю, ухиляюсь), які вже функціонують в межах тих чи інших (переважно природничих) наук у формі певних термінологічних визначень, ми, у першу чергу, проакцентуємо сутність кореня цієї базисної для нас «словоформи». Латинське *gressus* включає до свого змістового спектру такі значення, як крок, ходьба, переходити, наблизитися, нападати тощо. Тобто «кінетична» компонента, як бачимо, демонструє тут своєрідну взаємодію із структурною компонентою *di*. Питаємо: що дає така взаємодія? При намаганнях «резонування» вихідної сутнісної «тональності» такого поєднання першою подає себе певна «подвійність», яку охоплює частка *di*, та, схопивши, охоплює нею ціле зазначеного мовного утворення. Скажімо, якщо «транс» трансгресії задає, так би мовити, певний «модус руху» (як це робить на свій манер і «про» прогресії чи «ре» регресії), вводячи зафіксоване переміщення у «регістр» долання меж (принаймні, у провідному у своєму трактуванні) та радикального виходу у радикальну невизначеність [див.: 12; 26], то у нашому випадку «ди» дигресії також має «накиди» відповідні особливості на здійснення схопленого у цій словоформі руху.

Така глибинна «подвійність» дигресії найпростішим чином може трактуватися у якості здійснення руху за двома напрямками, проте цей найпрозоріший, здавалося б, момент теж потребує свого прояснення. Якщо ми у даному випадку і маємо справу із двома напрямками руху, то вони, по-перше, повинні характеризуватися взаємною протилежністю, а, по-друге, різним способом свого «хронологічного позиціонування». Під останнім мається на увазі ніщо інше, аніж наявність у такій «кінетичності» аспектів синхронії та діахронії, адже «ди» дигресії

може утримувати в собі як певну одночасність подвійного руху, так і послідовність двох окремих рухів, що, втім, все одно належать одному від-хідному «маневру». При цьому діахронічний варіант дигресії може виходити за межі встановленого критерію протилежності траскторій та демонструвати здійснення двох рухів за одним і тим же напрямком, але, так би мовити, на різних «рівнях».

Разом із тим, фіксація відсилань/прив'язок, які виконує «ди»-компонента дигресії, не може оминати той спосіб, у який остання виявляє свій особливий спосіб взаємодії із *межами* (у найширшому сенсі). Отже, як ми вже зазначили, «*транс*» трансгресії задає певний модус долання меж (у тій чи іншій формі), маркуючи собою специфічний тип наскрізного руху (іноді й по відношенню до будь-якої «межовості» взагалі). У свою чергу, «*про*» прогресії демонструє своєрідний рух-розширення обмежених (екзистенціальних) територій без нівелюючої дисоціації їх границь чи просто – кумулятивне нарощування послідовних кроків у заданих рамках, а «*ре*» регресії вказує або на рух-звужування тої ж таки (екзистенціальної) території, або на «реверсивність» різноманітних стратегій «повернення», або на тривіальне (часто «захисне») відмежування від можливих виходів поза існуючий у заданих межах простір (пор., скажімо, із «локалізацією» у розумінні З. Баумана [2]). У «*ди*» дигресії, відповідно, до нас промовляє знаходження у позиції певного балансування на будь-яких межах, а також особлива гра із границями, дистанціями та позиціями, в якій будь-яка позиційність «зависає» у тривкій не(до)-визначеності утримуючого «між-тривання». «Утримуючого» тому, що позиція «між» у даному випадку не замикається лише на власній «топографічній» точці (само)знаходження, але й демонструє специфічну взаємодію із розмежованими просторами.

Поєднання ж наведених змістових варіацій із «процесуально-результативними» призвуками і складатиме актуальний спектр «сутнісних ін-тонувань» словоформи «дигресія». У якості ж «конотативних модуляцій» при цьому виступатимуть вже усталені способи її наукового трактування. Проте така (відносна) визначеність отриманої термінологічної фіксації ще не означає її простоту (як внутрішню «не-склад(е)ність»). Якщо ми і прагнемо вписати отриманий феноменальний рельєф у певну концептуальну форму, то поняття концепту буде при цьому братися нами у сенсі, близькому до його розуміння Дельозом та Гваттарі [13; 14]. На думку французьких мислителів, концепт як такий має наступні характеристики: кожен концепт завжди відсилає до інших концептів у їх історії, становленні та дійсних (актуальних) поєднаннях; складові концепту (спів)творюються у ньому та стають у межах останнього нероздільними, визначаючи його консистенцію; концепт є певною точкою «згущення» власних спів-конститутивів. [див.: 13; 17] Виходячи з цього, наша спроба концептуалізації також уникатиме будь-яких спрощень, натомість поліаспектна внутрішня структура цікавлячої нас термінологічної форми залучатиме до свого складу вже виявлені базисні змістові «тони», тільки у співзвуччі яких ціле дигресії і конституюватиметься у вигляді певного завершеного (але у такій завершеності максимально відкритого для подальшого ефективного «теоретичного контактування») концепту.

Отже, у своїй «кінетичній» (тобто зав'язаній суто на атрибуції руху та аспектах власної динаміки) проявленості дигресія утримує, повторимось, у собі сенс особливого подвійного руху, що володіє аспектами синхронії та діахронії, а також виказує певну варіативність щодо зміни «динамічного малюнку»: від затримуючих уповільнень і пауз до *від-хідних* динамічних «загострень». Зазначені «паузи» є, у свою чергу, показником результативного сенсу дигресії у якості процесу продукування тих чи інших відмінностей, розходжень, двоїстостей, а головне – певних розривів, які уможливають «*тоза-існування*» по відношенню до будь-яких усталених форм позитивності. Також одним з провідних способів розуміння дигресії є трактування останньої у якості особливого «на-межі-стояння», яке виконує балансування на співдотичних гранях обмежених просторів, при цьому у специфічній «дистанційній грі» відмежовуючись від однозначності та жорсткості фіксованих «розмежувальних критеріїв». Втім, така «гра» та «стояння-на» не відкидають остаточно саму можливість для продукування нових меж та різноманітних просторових «обмеженостей», навпаки – так зрозуміла дигресія залучає дисоційовані форми розмежувань до нових *ре*-форм(ат)ованих форм. Так, у цьому сенсі цілком можна казати, що дигресія є певним «доланням», *але* таким доланням, яке *виносить* за собою здолане та *виносить* його так, що *винесене* при цьому радикальним чином трансформується, стаючи спів-конститутивом *Нового* без «вертикальних» рухів включення до «вищих» порядків.

Не маємо також випускати з поля зору розуміння дигресії, яке йде поруч із прямим трактуванням його семантичного змісту, а саме – як певне відступання, відхід, «*від-рух*». Воно

теж має право на своє існування, якщо тримати його у стані максимальної загальності, у якій таке розуміння здатне резонувати вихідні екзистенціальні можливості, тоталізовані нами в іншій «словоформі», – *втечі* [див.: 7; 8; 9]). Тут і зараз ми не позбавлені необхідності сказати: навіть без достатньої попередньої розробки дигресія у якості специфічного екзистенціального «від-ходу» також демонструє своєрідну (дигресивну ж таки) «подвійність». Взагалі кажучи, це є певий «маркер», що позначає собою кожен конститутивний компоненту дигресії: «кінетичність», «розривність», «на-(межі)-стояння», «від-ступ/рух» тощо – всі ці змістові лінії, на перетині яких дигресія постає у якості цілісного концептуального конструкту, несуть в собі ознаку певної двоїстості. Така двоїстість проявляється у наявності в середині кожної змістової лінії двох феноменальних «планів», а також у тому, що кожна з них може (і має) розглядатися, по-перше, як загальна буттєва можливість, а, по-друге, – як «авторизована» реалізація цієї можливості.

Зазначена «авторизація» при цьому постає не тільки у якості «самоформування» свого (*власного*) екзистенціального «від-простору», але й як відповідне «забарвлення» вихідної буттєвої «кінетичності» присутності, складаючи «авторизований» спектр різноманітних форм її *само*долання/розгортання/утримання. У цьому контексті термінологічний маркер «перманентної дигресії» (що пропонується нами) охоплює два провідні способи свого трактування. Перший з них демонструє фіксацію фундаментальної можливості присутності «бути-способом-втечі/зміщення», завжди вже тим чи іншим способом здійсненої: чи то у формі екзистенціального зриву в усередненість повсякдення, чи то у вигляді реалізації потенційності *власного* способу («проективного») існування [див.: 28], чи то у якийсь інший спосіб. Другий же варіант інтерпретації відсилає до «перманентної дигресії», зрозумілої в якості умови та способу суб'єктифікації швидкоплинних фазисів безперервної трансформації екзистенціально-просторового «конгломерату», що складає «прото-поле» будь-яких можливих форм цілісних суб'єкт(оподібних)ивних утворень та приналежних їм авторських функцій.

Тобто своєрідна «подвійність» дигресії конкретизується наразі у тому, що «від-хід» здійснюється тут як по відношенню до оточуючих екзистенціальних просторів (що на певних етапах будь-якого людського саморозгортання стає «процесуальним фундаментом» первинної суб'єктифікації [див.: 6; 8; 17; 18; 24]), так і по відношенню до власного екзистенціального простору, якщо останній набуває фіксованого «топографічного» характеру. Тобто екзистенціальний «відступ-від», трансформуючись у «відступ-від-себе», складає сутність суб'єктифікованого процесу (само)реалізації фундаментальних екзистенціальних можливостей «присутності», що, власне, і формує можливість «авторства» як такого у його найглибінніших екзистенціальних витоках. *Дигресія*, таким чином, ніби **знаходиться у позиції «на-початку-і-наприкінці»**: у якості вихідної «буттєвої риси» вона являє собою необхідну умову утримання суб'єктифікованого екзистенціального простору, але у якості вихідної *буттєвої можливості* становить дигресивний «горизонт форм», які може набувати цей суб'єктифікований простір в процесі «авторських трансформацій».

Отже, як «перманентна дигресія», так і специфічна дигресивна «авторизація» мають розумітися у якості вихідних передумов, які складають екзистенціальний фундамент для здійснення власної «проективної» можливості. Тобто «авторизацію» на даному рівні ні в якому разі не слід сприймати як щось приналежне формам конкретного, «творо-продуктивного» авторства, яке отримує шанси на власну (поліваріативну) реалізацію лише на основі такої екзистенціальної «авторизації» та складає по відношенню до останньої певний деривативний рівень. Тобто дигресія, дигресивність як така, хоча й являє себе у якості витоку та внутрішньої сутності «авторизації», а відповідно й авторства онтологічно «іншорівневого», проте у конкретності своїх «тривіалізованих» форм вона відкриває можливості і для не-дигресивних способів творчого *саморозгортання*.

Тож, виконавши необхідні акцентуючі «загострення» у спробі якомога «щільного» попереднього («попереднього», насамперед, у перспективі подальшого тематичного просування, що виходить за межі даної статті) окреслення цих базисних позицій, ми окремими «мазками» сформували нехай і дещо «строкату», проте достатньо цілісну картину екзистенціально-феноменологічного рельєфу змістового «субполя» поняття дигресії, виданого завдяки цьому у можливість тих чи інших теоретичних спів-*відношень*. Необхідність встановлення особливостей цих «взаємних позиціонувань» продиктована не лише певною концептуальною не(до)визначеністю, яка спричиняється спробою введення у простір теоретичної філософії нового (в плані поширеної змістової навантаженості) поняття, але і тим,



що у його здійсненні ми маємо змогу підкреслити феноменальні риси тієї «настійливості», яка, власне, і вимагає від нас цього введення.

Було б дивним, якщо у таких наших спробах ми почали б рухатися від чогось іншого, аніж опрацювання значимих моментів доповіді Бернгарда Вальденфельса «Одночасність неоднорідного» [3], адже саме тут нам, власне, і пропонується варіант саме філософського використання поняття дигресії, вилученого з усталеності вже існуючого наукового вжитку з метою маркування актуальних процесуальних ознак сучасного соціокультурного поля. Конкретний зміст зазначеного тексту складає феноменологічний «зондаж» форм явленості сучасного міста. І хоча така орієнтація доповіді може, на перший погляд, викликати сумніви щодо своєї ефективності в наслідок (відносної) «тематичної вузькості», проте саме у розробці цієї вузької феноменологічної ділянки специфіка теоретичної «позиційності» та сутність феноменального підґрунтя поняття дигресії (принаймні, у способі схоплення останніх Вальденфельсом) стають достатньо чіткими та визначеними.

Отже, зазначена доповідь текстуально фіксує спробу теоретичного осягнення досвіду переживання великого міста. Така спроба вимагає від Вальденфельса попереднього прояснення щодо певних методичних особливостей здійснюваних фіксацій. Конкретизування цих «методичних запобіжних заходів» фокусується на проблемі *історизації сприйняття*. Останню Вальденфельс трактує особливим чином, наголошуючи на неприйнятності у даному випадку «класичних» уявлень про усталеність природи та сутності сприйняття: «Радикальна історизація має місце лише тоді, коли сприйняття набуває гетерогенних форм організації, що не вписуються до якоїсь загальної структури, не включаються у якусь загальну лінію розвитку та не підпорядковуються ніякому фундаментальному порядку» [3].

При цьому ми стикаємось із спокусою зупинитися на висновку про те, що так подана сутність сприйняття означає розпад останнього на непов'язані між собою організаційні форми. Проте, як зазначає Вальденфельс, це неприпустимо, оскільки така теоретична «зупинка» унеможлиблює саме міркування про щось на кшталт історії «сприйняття як такого». Перехід до *історично варіативних* структур сприйняття, на думку Вальденфельса, має зберегти щось від гуссерлівських «сутнісних структур», адже це, як видається, дозволяє говорити про певну *фундаментальну структуру* сприйняття [3]. Остання, отже, при всіх своїх трансформаціях все ж таки зберігає прив'язку до обмежувальних фізичних, вітальних та антропологічних «мінімальних умов». А отже: «Дивергуюча організація, що виникає таким чином, може бути описана як *своєрідна, нова форма* (курсив мій. – О. Г.) проведення межі, ритмізації, конфігурування, утворення домінант, потенціювання або послаблення тощо, і все це за нових варіативних економічних, технічних, політичних та соціально-культурних умов <...>» [3].

Щодо самого досвіду великого міста (як специфічного топосу локалізації зазначених «організацій-що-дивергують») можна, як вважає Вальденфельс, стверджувати приблизно те ж саме, що й відносно організації самого сприйняття: «Сучасне місто є *City in History*, воно залучене до історії, котра протікає між такими полюсами, як *movement* [рух, переміщення] та *settlement* [утворення осілих структур]» [3]. У якості теоретичного «інструменту» для артикуляції цієї специфічної сфери Вальденфельс вважає прийнятною добре відому концепцію *життєвого світу* [див.: 9; 29]. При цьому він зазначає, що навіть коли не йдеться про життєвий світ у якості певного «єдиного підґрунтя» та «останнього горизонту», все ж таки можна припустити, що всі специфічні формоутворення зазнають тих чи інших обмежень, а отже різноманітні історично специфіковані та критеріально лімітовані виміри особливим чином «зчеплюються», утворюючи своєрідні *мережі*. «Тут, отже, на відміну від метода підведення під загальне, який втрачає надто багато своєрідного, доречнішим видається метод генералізації за мережами та рядами, що задовольняють типовим сімейним подібностям» [3].

Тож Вальденфельс, фактично, вирішує запропонувати певне «бачення», перспективу, ракурс, за умов прийняття якого тотальність дисоційованих змістів все ж таки утворює певну цілісність, що здатна мати та реалізовувати певний спосіб (світо)тлумачення. При цьому вчений спирається на фіксацію того факту, що «варіативні, множинні та лімітовані порядки все більше замінюють собою звичні загальні та фундаментальні структури» [3], наявну реалізацію чого у нашому вируючому «(після)сьогоденні» ми можемо відчутти, побачити та *ви-мовити* навіть без глибоких рефлексій та феноменологічних «вслуховувань».

Таким чином, людина із ходом «дивергуючо-дисоціюючих» процесів сама змушена «<...> приймати певні встановлення та встановлювати визначені порядки» [3]. Вальденфельс зазначає, що оскільки жоден із цих порядків не перебуває у стані «вже-наявності» у речах або у

чомусь на зразок «людського духу», то жоден з них і не вичерпує собою весь «потенціал впорядкування» [3]. Будь-який порядок, зауважує мислитель, одночасно є і селективним, і ексклюзивним, а отже впорядкування за своєю сутністю становить специфічне «зрівнювання нерівного». І те, що Вальденфельс при цьому називає «слабким місцем» будь-якого впорядкування, є нічим іншим, аніж результатом фундаментального неспівпадіння між тим, що *підлягає впорядкуванню*, і тим що *є впорядкованим фактично*, а також наслідком того, що будь-яке впорядковане не є у своїх вибоках приналежним власне порядку. Тож «криза розуму, яка давно вже перейшла межі наукової кризи, мабуть, має певне відношення до того факту, що це слабе місце стає все більш оголеним» [3]. У такому випадку «хаос повсякдення» мешканця сучасного міста виступає для Вальденфельса в якості «феноменального індикатора» певних процесів, які у цьому повсякденні лише особливим чином реалізують свою глибинну сутність, заявляючи також і про необхідність своєї теоретичної фіксації.

Саме так проступають у «буттєвій конкретиці» ознаки специфічного (та актуального у контексті нашого розшуку) феномену «порядку-що-вибухає», який тими чи іншими способами конститує екзистенціальні виміри сучасного соціокультурного простору. Фактором реалізації такого типу (не)впорядкування, згідно із Вальденфельсом, є витиснені та редуковані елементи досвіду, котрі неодмінно актуалізуються та демонструють свою делімітуючу потужність у моменти, коли природний світ втрачає статус «усталеної зрозумілості». Тобто тоді, коли метафізичні, трансцендентальні або всесвітньо-історичні способи розуміння руйнуються під тиском гетерогенних елементів досвіду (які ніколи не можуть бути повністю зрівноважені, впорядковані, уніфіковані тощо), вибух змісту досвіду поширюється на сферу всіх досвідних впорядкованостей [3]. Саме так руйнується Ціле: «Ціле, яке завжди обмежується занадто грубо або занадто вузько, щоб бути відповідним усьому тому, що слід побачити, зробити або сказати» [4, с. 159]. Тож у зіткненні різних порядків (або способів впорядкування) *порядок як такий* набуває характеру позитивної реальності, яка опиняється у стані радикальної вилученості щодо самої можливості жорсткої включеності до будь-якої тотальності, цілісності або підкорення себе чомусь «більш високому»: «Злам природного установа призводить до відчуження, яке вже неможна подолати якоюсь більш високою формою засвоєння» [3].

Вказаний процес, таким чином, набуває ознак тотального розхитування тематичних контекстів людського досвіду. Однак таку прогресуючу деконтекстуалізацію ні в якому разі не слід сприймати у суто негативному сенсі, адже «розкладання контексту разом із тим помножує можливості для контактування та готує підґрунтя для *мультиконтекстуальності*» [3]. Тобто будь-яке трансгресивне долання меж (у якості первинного фазису розчищення «життєвих територій» від жорсткості встановлених порядків та фіксованих контекстів) неодмінно має відкривати потенційний простір дигресивного (само)утримання та відповідних форм творчого саморозгортання.

Небезпека ж тут та, що зіткнення гетерогенних елементів, яке суттєво підриває вкорінення у тому чи іншому контекстуальному полі, іноді максимізується аж до остаточного, радикального *викорінення* у «невагомість» перманентно здійснюваного «транспозиціонування» (коли «переміщення самé стає перебуванням» [3]). При цьому «децентрація може переходити у *поліцентрацію*, де центруючі інстанції помножуються, не утворюючи між собою єдностей» [3]. Якщо, знову ж таки, брати до уваги певну «буттєву конкретику», то у якості інтенсифікуючих поліцентрацію факторів виступають специфічні стрибки у просторі та часі, які також сприяють дестабілізації досвідної сфери людини. Як зазначає Вальденфельс, штучні засоби пересування та комунікативні «тенета» проривають діри у сфері нашого досвіду та створюють числені «зазори», які вже нічим і ніяк не можуть бути заповнені. Тобто фрагментарність досвіду наближається за своїм характером до того, що демонструє техніка монтажу (особливо авангардних) фільмів, коли «згущені» простір та час переповнюють сферу досвіду невпинними чорторіями вражень та подій. Цікаво (але не дивно), що подібні ознаки синхронно фіксуються різними авторами, хоча й з різних «обсерваційних позицій» їх дисциплінарної приналежності (пор., наприклад, «стиснення простору/часу» у З. Баумана [2]).

Інший ракурс долання усталених меж ілюструється тим, що досвідна *туніка* (тобто те, що надає досвіду певну форму загальності) та процес уніфікації (типізації), який корегується певними інтересами, за специфічних (пост)сучасних соціокультурних умов теж зазнає певної деформації. До подібних процесів, за словами Вальденфельса, можна віднести актуалізацію феномена так званої «принадності новизни», що рельєфно проступає на фоні послаблення

законів нормалізації та не тільки відкриває можливості для вивільнення/генерування нових змістів, але й надає цьому процесу деяку «спотворену» цінність, коли «нове перетворюється лише на певний ерзац втрачених субстанціальних цілей» [3], а також «постійно застаріває, причому просто так, незалежно від якоїсь особливої події чи повороту до кращого» [5, с. 91].

Отже, розхитування будь-яких фіксованих (об)меж(ень), а також «рухливість процесів впорядкування призводять до того, що змінюються внутрішні та зовнішні обриси сфери досвіду» [3]. При цьому одиничне, яке зустрічається нам у досвіді, втрачає жорсткість своєї прив'язки до оточення, з якого воно виступає, постаючи у якості певного одиничного змісту. Те ж саме стосується і тієї конкретної людини, яка здійснює зустрічне контактування із таким одиничним змістом. На «зітхаюче» питання: «Чи відчутна ще й досі природна вагомість речі та чи піддається вона сприйняттю у все більш і більш однотонному галасі постійного оновлення?» [5, с. 91] таке контактування висікає коротке та чітке «ні». У втраті («старого») Світу втрачається і Річ, а отже: «Усвідомлення нами того факту, що автентична Річ є безповоротно втраченою і що субстанціональний взаємозв'язок із нею вже неможливий, призводить до «ігрового» підходу, за якого старі форми можуть обіграватися стилістично, втрачаючи, втім, свій сутнісний зміст» [18, с. 301].

Фрагментація ж досвідної сфери та трансформація останнього у позбавлене взаємозв'язків гетерогенне поле має звичний для мешканців «постмодернових буттєвих вимірів» ефект: перетворення змістів досвіду у фікцію, коли дійсність набуває властивостей «пейзажу театральної декорації», а будь-яка буттєва ситуаційність стає лише елементом загальної «життєвої вистави». [3; 18; 30] І хоча трансгресивний «вибух» периферії досвідної сфери перетворюється тут на вже зазначену специфічну «гру можливостями», саме та обставина, що серед таких можливостей існує *можливість іношті світу*, відкриває також і простір для «вируючої трансгресивності» постсучасності, яка більше не може бути утриманою у певних рамках шляхом однозначного диференціювання за допомогою якихось фіксованих критеріїв [3; 30].

Розкутий у так отриманій «транс-свободі» погляд створює простір для продуктивної зацікавленості як інспірування цікавості щодо всіх далеких «за». При цьому із новою потужністю спустошення виходять на сцену різноманітні форми тривіалізації присутнісних інтенцій та ними скерованих траєкторій буттєвої само-реалізації, які, власне кажучи, і складають передумови екзистенціального *зриву* у порожнє кружляння в «усередненій зацікавленості повсякдення» [7; 19; 28; 29]. Тож «трансгресивно-блукаючий» погляд сучасності є радикально вільним та відкритим для «*нестримної фантазії зриву*», яка у якості продуктивної сили уяви, як зазначає Вальденфельс, ще здатна творити інші світи, але здебільшого у якості всього лише *ре*-продуктивного повторення, яке варіює результативні комплекси «вже-існування» та «заманює погляд до зеркальної галереї власних фантазмагорій» [3].

Але не можна не наголосити на тому, що ця «фонова» небезпека все одно не означає остаточного «стоп» для будь-якої продуктивності (у найширшому сенсі) взагалі: прямий вихід на можливість (і навіть необхідність) ініціації дигресивних форм самоутримання у транспозиції щодо будь-яких «уламків» розколотих порядків та дигресивної ж «гри» їх творчого «компонування» та «*ре*-форм(ат)ування» все одно заявляє про себе навіть за таких умов. Людина опиняється *поставленою* перед необхідністю якимось чином відповідати актуалізованій неоднорідності змістів і розпад універсальних критеріїв (все одно!) ініціює нові способи людського утримання, тривання та (як це не дивно) – *розвитку*.

Так, в умовах, коли «размивання субстанціальних світових та історичних порядків відкриває широкий простір для гри різноманітних функціональних сурогатних форм» [3], ті чи інші інстанції впорядкування можуть виступати (і виступають) у якості нових «захисних механізмів», що дозволяють подолати тотальне чуттєве перевантаження та невизначеність. Але це завжди є певне «зískовзування» у *легкість спрощеної відповіді* на руйнацію конкретних життєвих «схем» та глибинних зв'язків, що реалізується, за словами Вальденфельса, шляхом введення «стандартизованих контекстів», тобто сукупності фіксованих інтерпретативних «інструментів», що центрують людське існування та діяльність наданням готових ментальних «патернів». Звичайно, що така «захисна техніка» не вписується у контекст дигресивних форм саморозгортання та самоутримання, але вона у даному випадку є неминучою. І «реверсивний» рух у напрямку того, що вже становить певний «анахронізм» та (нехай і величний, але все ж таки) «монумент» тут нічого не дасть, адже: «Зникнення форм компактного порядку виключає можливість того, аби історія прогресу змінилася історією руху назад» [3].

Варто також розуміти і те, що вся ця глобальна втрата (втрата абсолютної критеріальності, жорстких селективних правил та потужних лімітуючих «технік») все ж таки *не є* абсолютною. *Сфера самого людського досвіду* – ось той вимір, який здатен продукувати все нові й нові (нехай, начебто, й розмиті як ніколи) критерії. Гине (гине безумовно, хоча й далеко не безумовно) лише універсальність, але тут же, на тлі цих гучних «передсмертних конвульсій», соціокультурний простір подає нам генеральну (але не генералізуючу!) інтенцію, яка полягає у тому, аби створювати нові форми порядку, різноманітними способами реалізуючи вихідну неоднорідність «номадичного» типу способом дигресивної гри із дисоційованими межами та уламками розколотих «позитивностей». Так проступають обриси нових можливостей виходу за межі різноманітних «емпіричних структур» у простори їх зовнішньо калейдоскопічних комбінацій, можливостей, які остаточно викреслюють спрямованість на жорстку залученість щодо якогось фіксованого контексту, проте у своїх «нетривіальних», творчо відкритих та екзистенціально «справжніх», «власних» формах *не* означають якоїсь суто «поверхневої гри» (*лише* поверхневої і *лише* гри).

До сказаного додамо наступну (досить важливу) деталь: якщо первино (і *тільки* первинно, у позиції «на-перший-погляд») у дигресії до нас промовляє знаходження в стані певного балансування у «тривкій не(до)-визначеності утримуючого між-тривання», то в цьому контексті слід визначити специфічну двоаспектність прив'язки дигресивності до трансгресивного «руху-кризь». Мова йде про те, що тільки одна специфічна варіація останнього реалізує вже зазначену небезпечну можливість поверхневої трансгресивності, яка втягує присутність у перманентність «екзистенціального зриву» (а саме такий варіант трансгресії, повторимось, є конститутивним для багатьох феноменальних явленостей в межах актуального соціокультурного простору). Інша ж форма трансгресивного долання становить необхідну умову та первинний делімітуючий фазис дигресивного способу самоздійснення, а отже саме у цьому випадку ми можемо казати про певне *в*-перебування трансгресії по відношенню до дигресії, яка без певної трансгресивної компоненти (або без певного «біля-перебування» щодо трансгресивного «осередку») не має шансів і на свою повноцінну реалізацію.

Таким чином, ми отримали досить прозору відповідь (точніше – її варіант) на те, яким у своїх загальних контурах може бути спосіб (не тільки «простого», але й – активного, творчого, продуктивного) існування в умовах тотальної делімітації та руйнування усталених порядків. Маємо визнати, що це локальне прояснення вдало вписується у попередньо прорисоване нами вище змістове «субполе» поняття дигресії, що лише підтверджує влучність наших розвідок та фіксацій, але не звільняє від необхідності зробити ще один невеличкий «крок вперед».

Останній полягає в акцентуванні окреслених вище аспектів небезпечності шляхом певного «перепозиціювання» та зайняття дещо іншого «обсерваційного пункту». Йдеться про те, аби спрямувати погляд на здійснені вище фіксації крізь проблематику трансдискурсивності [див.: 20; 27], аби зафіксоване видало себе у нофій формі, але – із тим же інтонаційним «забарвленням». Отже, проговоримо ще раз наступне: діагностування специфічної втрати можливостей для реалізації будь-яких форм «само-ви-корінення» зі стану знаходження в актуальному просторі «вже-встановленості» та його настійливість може виходити з усвідомлення того, що «транс» у складі (тепер вже) *трансдискурсивності* графічно схоплює не тільки «вихід-за» та встановлення у такому виході «нескінченної можливості» (як, скажімо, нескінченної можливості породження нових дискурсивних варіацій), але, переважно, – певну замикаючу «неможливість». Таку «неможливість» можна кваліфікувати як особливе «застрягання» у тотальності перманентної «рефлексії над рефлексією», або ж, іншими словами, – у *без-вихідності* актуального знаходження у наявному (трансдискурсивному) вимірі. [25; 27] Із врахуванням прорисованої Деррідою у «Les Spectres de Marx» [16] сутності так званої «перформативної інтерпретації», або того ж таки «замкненого-на-самому-собі» типу інтерпретації, на якому акцентував увагу Фуко [25; 27], стає зрозумілим, що в умовах розгорнутої (транс)дискурсивності «нового типу» будь-яка дійсна спроба «виходу-за» по відношенню до неї (а також форма і спосіб цієї спроби) вихідним чином приречені на зазначене «застрягання» у нескінченній відкритості наслідків «діяльності інтерпретування самого себе».

Звичайно, що такий «погляд-кризь» становить лише іншу варіацію певного «бачення», тобто «резонування» та теоретичну фіксацію все тої ж таки феноменальної явленості сутнісних рис сучасності. Але саме тут і саме так стає досить наочним специфіка того, як «потенційно насичене», «відкриваючо-відкрите» *trans* набуває характеру перманентного повернення, що нівелює саму можливість для реалізації «*trans-руху*» по відношенню до цього встановленого

типу «не-встановленості». І те, що Жижек та Альтюссер називають «топічністю» [коротко про це див.: 20] для нас у даному випадку буде лише моментом у структурі зазначеного трансдискурсивного «самозамкнення» [20; 27]. Зрозуміло, що (опинившись вилученими з тривіалізованого «пафосу само-стояння») ми не будемо стверджувати зараз щось на кшталт «збирання» того, що вже давно і радикальним чином є розібраним, проте в певній «обіцячій» манері зазначимо наступне. Сучасне «трансдискурсивне відтворення» у своїх найрізноманітніших «іпостасях», як видається, є приналежним сутнісно тому, що (і як), скажімо, Борис Гройс ідентифікує у якості «постісторії» [11], а відповідно із цим – певному типу «преференції» (ідеологічної, у першу чергу, якщо вірити Гройсу). А отже ніщо не заважає нам припустити те, що на тлі, здавалось би, тотального охоплення та захопленості саме таким типом дискурсивності, можливості для специфічного «від-руху» та «поза-знаходження» відносно останньої все ж таки зберігаються. У контурах такої можливості саме дигресія буде виступати провідним «процесуальним компонентом», який демонструє особливу приналежність-перебільшення щодо трансдискурсивного «повернення до...» [див.: 27]. Дигресивний рух, отже, являтиме собою специфічний «процесуальний надлишок» трансдискурсивної реверсивності, який володіє при цьому потенційністю руйнування її жорсткої «повертальної» сутності.

Питання у тому, як саме слід розуміти зазначену «надлишковість», адже подібна ознака є тим, що характеризує також і приналежну новій дискурсивності (само)інтерпретаційну «хворобу». Пряма радикалізація всіх можливих форм «повернення до...» тут не є ані поясненням, ані можливістю виходу-за: чи не такою радикалізацією, скажімо, значною мірою внутрішньо конституційованим і вир «войовничого постмодернізму» (який у нескінченному пошуку інших місць переважно крутиться на місці, руйнуючи будь-яке *Місце* як таке)? Непевне у деталях, але чітко у настійливості теоретичне передчуття говорить: *trans-потенційний надлишок «повернення до...» у даному випадку має бути внутрішньо «співзвучним» чомусь на зразок інтенцій розмикання економічного колооберту (або пошуків «поза-топосів» щодо останнього), які інспірували, приміром, відповідні деррідіанські філософські зусилля, а також деякі співзвучні намагання «теоретичної протидії» циркуляційній процесуальності капіталу [див., наприклад: 1; 10; 15; 18]. Тож дигресивна надмірність виступатиме тут не інтенсифікацією встановленої дискурсивності, але (до)вільним «ще», яке хоча й народжується у здійсненні «механіки» функціонування останньої, але водночас і «вислизає» з її обійм.*

Це є надлишковий простір співприсутності, у якому «вибух порядків» вже нічого не може зруйнувати (так само, як і нормалізація нормалізувати) у *такий же самий спосіб*, як це відбувається *до* нього та *поза* ним. Такий «топос» має не маркувати собою якийсь спосіб «постіснування», але надавати можливість для здійснення творчого (у широкому сенсі) «руху» в горизонті, що креслить свої мінливі контури поза межами вже здоланих нормалізуючих меж та нестримності «чистої» трансгресії. Остання, нагадаємо, не маючи власних телеологічних «до», завжди, втім, повинна мати свої «через» і «крізь», тобто здійснюватися у руйнації будь-яких фіксованих лімітацій. Відповідно ж і дигресія повинна мати свої «від»: мати та долати, але долати як без діалектичного долання-охоплення (або ж долання-зняття), так і без все-руйнуючого «переступання». Долати тут означає – *дигресувати* (уникаючи, за висловом Фуко, «трансгресивного виснаження» [26]) в іншість. І чи не є така іншість при цьому, за великим рахунком, *іншістю самого себе*, тобто результативністю власної В і д п о в і д і на радикальне, граничне П и т а н н я (котрим є сам відповідач), а також наслідком витримування розмірності останнього та безодні його відкритості? [23; 28] Таке П и т а н н я має питати із простору бзизькості, виростати зі свого «тут» – для того, аби ми перетворили це «тут» на «від» та *від*творили себе, «виправдавши» (а разом із тим і «зустрівши») своє власне буття.

Саме таку можливість скрадає тотальна реверсивність трансдискурсивності, але – якщо остання зводиться до своєї суто формальної «механіки» та поліфонічної результативності «постісторичного» існування! Це не означає того, що глибинна самоінтерпретативна сутність трансдискурсивності (разом із усіма своїми «транснаслідками») має кваліфікуватися суто негативно: чи не спричиняється вона відлунням того ж самого П и т а н н я у всій його неприкритості та настійливості? Небезпека, натомість, полягає у надто легкій втраті *Відповід(аль)ності*, коли «поверхневі ефекти», (псевдо)диференціація заради самої диференціації та «вируюча трансгресивність» занурюють будь-які екзистенційні виміри у мерехтливе «пласке» тривання. Але чому б не припустити, що саме прорисована нами дигресивність є здатною на те, аби зберегти відкритими шляхи для продуктивних

«горизонтальних» стратегій, а у своїх радикальних («авторських») формах навіть здійснити ініціювання «від-мінної» сингулярності, тобто сингулярності *ви-писаної* з наявного трансдискурсивного поля у якості принципово іншої точки розгортання: розгортання *нового* (дискурсивного) простору, а отже – і нової процедурності власних *в-* та *пере-*писувань? Принаймні, вона має надавати для цього відповідний «надлишковий» простір.

Тепер же (із формальною необхідністю фінального підсумовування) зробимо певні висновки у вигляді акцентування найважливіших нюансів, які такого акцентування потребують задля того, аби запропонований концептуальний «ескіз» сам не опинився у викривленій перспективі якоїсь хибної центрації. Для цього ще раз звернемося до тексту Вальденфельса, а саме до того місця, де він фіксує необхідність в актуальних умовах сучасності чогось на зразок певного «виду досконалості». Така «досконалість» – читаємо там – «передбачає деяку непрозорість та потребує здатності відважитися на *разноманітні форми дигресії* (курсив мій. – О. Г.), що відводять від зрівнювання як у прогресі, так і у регресі» [3]. В якості зазначеного «акцентуючого прийому» вкажемо на те, що прогрес та регрес тут, вочевидь, є двома різними, але *пов'язаними* способами руху: це є різноспрямований «рух в одній площині», а також – «творення у зв'язці» та «зв'язка створеного». При цьому слід розуміти, що «досконалість» у вигляді якогось «балансу» чи «гармонії» між цими процесами (і *тільки* між ними) не може бути у повній мірі дигресивною, адже прогресія та регресія тут виступають «в'сього лише» різними нормалізаційними варіаціями, а тому дійсно дигресивне співвідношення буде у такому розумінні втрачатися.

Пояснимо. Регресія для Вальденфельса є, так би мовити, певною «анахронічною» нормалізацією, тобто нормалізацією шляхом повернення до *Старого* у спробах (пере)встановлення дискредитованої величі минулих форм, а отже прогресія має являти собою все ту ж «роботу нормалізації», яка у цьому випадку здійснює (або намагається здійснювати) своє уніфікуюче охоплення завдяки новим типізуючим засобам. Проте важливо чітко бачити ту обставину, що дигресія – це не просто актуалізація нових (нехай і хоч яких «мозаїчних», «стробоскопічних», «мережєвих») форм. Вальденфельс наголошує на здатності останньої «відводити від зрівнювання», тобто від «застрягання» у центруючих техніках того чи іншого типу. Але що дозволяє таке «відведення»? Найпростіша відповідь у дусі Вальденфельса полягала б, вочевидь, у тому, що дигресивний «дозвіл» – це розгортання особливого простору, який би мав змогу утримувати у співприсутності як ті чи інші нормалізовані форми, так і те, *на що* будь-які нормалізаційні техніки первинно спрямовуються, тобто – «живі осередки» *Іншого* та його деструктивні (для усталених порядків) імпульси. [3; 4] Але ми додамо до цього наступне.

По-перше, слід ще раз підкреслити, що «досконалість» дигресії не є якоюсь гармонічною співприсутністю «продуктів» зазначених процесів нормалізації, адже дигресія це не спів-позиціювання у статиці: така співприсутність завжди динамічна, але її динаміка не повинна вичерпуватися лише динамікою «регресу» та «прогресу» – дигресивність заявляє про *свою власну* динамічність, *свій «рух»* і *свої* траєкторії! По-друге ж, погодимось: дигресія (і ми самі дійшли схожих висновків) має розгортати та утримувати щось на зразок «простору співприсутності», де знаходять своє місце відповідні (мультиконтестуальні) форми та «непрямі» стратегії, але вона при цьому *не вичерпується самим лише відкриттям латеральних шляхів та наданням їм домінуючого статусу*. Це є один з провідних наслідків, проте ніяк не «центрального феномену», який ці наслідки обумовлює. «Дійсно дигресивним співвідношенням», можливість втрати якого ми відзначили вище («втрати» тут – у сенсі вилучення з поля зору), є ***специфічна взаємодія «нормалізуючих інтенцій» із осередком трансгресивної процесуальності***, коли остання складає внутрішню сутність *фінальної фази* акумуляції «позасистемних елементів досвіду» (якщо говорити словами Вальденфельса), а саме – вже неодноразово згадуваного «вибуху порядків».

Так: «Будь-яка аномалія вже передбачає певну нормальність, не можна уявити тотально новий початок <...>» [4, с. 154]. Проте цей «початок», це «джерело» і «витік» ніколи не може бути також і «тотально старим»: він і *не* новий, і *не* старий, або ж *і* старий, *і* новий одночасно, але якщо ми *ви-*словлюємо тут щось про особливе вихідне «місце (само)знаходження у зіткненні», а також – про дигресивні «падіння», «крах» і «грань» нормалізації. Наскрізне руйнування лімітацій і вже-встановлених позитивностей завжди відбувається із «якимось своїм» установленням, а «із кожним установленням <...> починається процес нормалізації, точніше кажучи: він завжди вже почався» [4, с. 154]. Але за нових специфічних умов, що

полягають у *відкритому* знятті (тут – як «складанні зброї») домагань абсолютної нормалізації – тієї Нормалізації, яка нехай завжди і відсувала свою завершеність за виднокраї часів, та все ж при цьому відповідним чином формувала ті чи інші соціокультурні простори – «завжди вже починається» дещо інше.

Це «інше» – гра, існування та творення «на грані втрати», у близькій зоні впадіння у «чисту трансгресію», біля епіцентру «вибуху порядків», а також – у вирі «агонізуючої нормалізації», коли всі ці «топографічні» ідентифікації дигресивності вказують на специфічність *недо*-нормалізації, що не має шансів на остаточне усунення свого «недо». Це є «перманентний крах» домагань остаточної нормалізації, тож і вальденфельсівська «досконалість» у своїй глибинній сутності є досить далекою від якихось варіацій гармонії (адже гармонія – ознака рівноваги, балансу, вивіреності, «класики» тощо). Скоріше, таку процесуальність можна кваліфікувати як певну «агонію»: агонію, яка *пере*-ходить (і завжди «вже-перейшла») у «муки народження».

Саме це і дозволяє дигресивному простору та приналежним йому стратегіям формотворення розгортати свої вивільнені з-під жорсткості універсальних центрацій виміри. Тут і так заявляє також про себе специфічно дигресивна взаємодія із межами (та *Межею* взагалі), яка уникає можливості для своєї прямої і остаточної кваліфікації у якості чи то суто трансгресивного долання останніх, чи то стабільного (ви)трим(ув)ання їх неподільності. В умовах, коли «*відсутність явних обмежень зіштовхує нас із Межею як такою*» [18, с. 427], можливо, якраз дигресивність найбільше відповідає тим способам «меже-відношення», які деррідіанські дескрипції схоплюють у контексті проблематики Дару. Тож саме вона може бути тим, що «компрометує <...> ідентичність і неподільність лінії» [15, с. 109], адже дигресивне контактування, дигресивна взаємодія і дигресивна гра з межами і *на* межах – це також, у певному сенсі, *межа*: така «межа чи берег, починаючи з якого неподільність лінії більше не забезпечується» [15, с. 109].

У цій зоні розмивання цілісних неподільних меж, серед «перманентного агонізування» Нормалізації та на грані *о-формлення* і *безформності* постає те, що, так чи інакше, ідентифікується у якості «кризи розуму» (і ми вже зазначали про це вище). Погоджуючись із тим, що «кризу не можна просто домислити, але про неї також не можна не думати <...>» [4, с. 155], зазначимо: наше «думання» з цього приводу буде схилитися до того, що у такий спосіб і у такий формі до нас промовляє вихідна *відкритість* самої раціональності [див., наприклад: 21; 22]. Саме тому, як видається, неможна говорити про остаточну її «смерть» так само, як і про «згасання» всього того, що охоплює собою маркер «постмодерну» (особливо, коли йдеться про його внутрішню сутність). Досвід останнього, відбувшись раз, входить у якості конститутивної компоненти до «складу», «строю» і «тональності» перманентного самоперегляду, яким сама «раціональність» (у *найширшому сенсі цього визначення*) випробовує себе, аби у цьому випробуванні відбуватися, здійснюватися, тривати, а отже – і підтримувати певну «модернізацію» (пор., наприклад, із глибинною «сомореволюційністю» капіталу [див.: 18]). Але – «модернізацію без Модернізації» (і ми самим своїм «постсучасним буттям» ілюструємо сутність цієї іронії), що означає – без дійсної, глобальної, остаточної, «класичної розмірності», «великолітерної» Модернізації. Проте хоч і без Модернізації з великої літери та з «модернізацією» у лапках, ми все ж таки залишаємось у межах раціональності (навіть якщо вона і невинно втрачає гостроту власної непримиренної опозиційності щодо *поза*- чи *до*-раціональних елементів).

Шляхом перманентного ініціювання своєї «кризи» розум «працює із самим собою», підтримуючи своє тривання у (та *завдяки*) власній відкритості: відкритості у «зустрічність Іншого» та назустріч критичним запитам, які породжують нескінченність «одвічного діалогу», а отже немає нічого дивного у тому, що «в такому обговоренні ми змушені переглядати *наше розуміння самого розуму* (курсив мій. – О. Г.)», оскільки «розум потребує такого постійного перегляду» [22]. При цьому необхідно чітко усвідомлювати: якщо на даному етапі такого самоперегляду на «передній план» загального спектру актуальних соціокультурних форм і «буттєвих стратегій» виходить дигресивність, то тільки дійсна, «авторизована», «власна», *Відповід(аль)на* її реалізація може допомогти нам із якомога меншими втратами (насправді *людськими* втратами, адже втраті тут підлягає сама «людяність» у її звичних усталених горизонтах) уникнути всіх тих небезпек, які несе у собі чергове (нехай і докорінне та «викорінююче» як ніколи) «розмивання основ».

ЛІТЕРАТУРА

1. Батай Ж. Проклятая доля / Жорж Батай; [пер. с фр. Б. Скуратова, П. Хицкого]. – Москва: Гнозис-Логос, 2003. – 208 с.
2. Бауман З. Глобализация. Наследки для людини і суспільства / Зигмунт Бауман; [пер. з англ. І. Андрущенко]. – Київ: Київ-Могілянська академія, 2008. – 109 с.
3. Вальденфельс Б. Одновременность неоднородного. Современный порядок в зеркале большого города: [электронный ресурс] / Бернхард Вальденфельс; [пер. з нем. А. Кричевского] // Логос. – 2002. – № 3. – Режим доступа: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/2002\\_03\\_4/03.htm#\\_ftn1#\\_ftn1](http://www.ruthenia.ru/logos/number/2002_03_4/03.htm#_ftn1#_ftn1).
4. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс; [пер. з нім. В. І. Кебуладзе]. – Київ: ППС, 2004. – 206 с.
5. Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Ханс-Георг Гадамер; [пер. с нем. А. В. Лаврухина]. – Минск: Прописи, 2007. – 240 с.
6. Гваттари Ф. Трансфер или то, что от него осталось: [беседа] / Ф. Гваттари, Б. Л. Эттингер; [пер. с франц. В.А. Мазина] // Кабинет: Картины мира I. – СПб., 1998. – С. 21-29.
7. Голубенко О. В. «Втеча-від/до-себе» як онтико-онтологічне в(и)корінення присутності: осново-на-стрій жаху та екзистенціальна «структурність» феномена втечі / О. В. Голубенко // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – Дніпропетровськ, 2010. – № 1(69). – С. 40-45.
8. Голубенко О. В. Концепт втечі: проблемне «фокусування», «підступи-до» та історична ретроспектива тематичних артикуляцій / О. В. Голубенко // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Філософські перипетії. – Харків, 2009. – № 877. – С. 131-145.
9. Голубенко О. В. Lebens(raum)welt, «рух-від-штовх» та теоретична «потенційність» екзистенціальної аналітики феномена втечі / О. В. Голубенко // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць. – Вип. 2(90). – Київ, 2010. – С. 63-81.
10. Гройс Б. Под подозрением. Феноменология медиа / Борис Гройс; [пер. с нем. А. Фоменко]. – Москва: Художественный журнал, 2006. – 200 с. – (Modus pensandi).
11. Гройс Б. Философ после конца истории / Борис Гройс // Ускользящий контекст. Русская философия в постсоветских условиях: [материалы конференции]. – Москва: Ad Marginem, 2002. – С. 147-160.
12. Гусаченко В. В. Трансгрессии модерна / Вадим Владимирович Гусаченко. – Харьков: Озон-Инвест, 2002. – 390 с.
13. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари; [пер. с франц. С. Н. Зенкина]. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
14. Делез Ж. Различие и повторение / Жиль Делез; [пер. с франц. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской]. – СПб.: Петрополис, 1998. – 384 с.
15. Деррида Ж. Дарувати час / Жак Деррида; [пер. з франц. М. Ющенко]. – Львів: Літопис, 2008. – 208 с.
16. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал / Жак Деррида; [пер. с франц. Б. Скуратова]. – М.: Logos altera, Ессе homo, 2006. – 256 с.
17. Дьяков А. В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности: [монография] / А. В. Дьяков. – Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. – 246 с.
18. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / Славой Жижек; [пер. с англ.]. – Москва: Европа, 2008. – 516 с.
19. Источникова А. В. Проблема анализа Бытия как стратегический замысел герменевтики М. Хайдеггера / А. В. Источникова // Вестник МГТУ. – 2006. – №1. – С. 59–62.
20. Мамалуй А. А. Авторство (транс)дискурсивности / А. А. Мамалуй // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Філософські перипетії. – Харків, 2002. – № 561. – С. 22-30.
21. Патнем Г. Розум, істина й історія / Гіларі Патнем; [пер. з англ. О. Макровольського]. – Київ: Альтернативи, 2003. – 232 с.
22. Патнэм Х. Должны ли мы выбирать между патриотизмом и универсальным разумом? [электронный ресурс] / Хилари Патнэм; [пер. с англ.] // Логос. – 2006. – № 2. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/logos/2006/2/pa9.html>.
23. Фалев Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера / Е. В. Фалев. – СПб.: Алетейя, 2008. – 217 с.



24. Фрейд З. Положение о двух принципах психической деятельности / Зигмунд Фрейд; [пер. с нем] // Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа: [сборник]. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 98-107.
25. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс: [электронный ресурс] / Мишель Фуко; [пер. с фр. Е. Городецкого]. – Режим доступа: <http://www.nietzsche.ru/look/modern/niet-freid-marks>.
26. Фуко М. О трансгрессии / Мишель Фуко; [пер. с фр.] // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 111-131.
27. Фуко М. Что такое автор? // Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Мишель Фуко; [пер. с франц]. – Москва: Касталь, 1996. – 448 с.
28. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Харьков: Фолио, 2003. – 503, [9] с. – (Philosophy).
29. Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля: [сборник] / Ф.-В. фон Херрманн; [пер. с нем]. – Минск: ПроPILEI, 2000. – 192 с. – (Схолия).
30. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Бенно Хюбнер; [пер. с нем. А. Б. Демидова]. – Минск: Экономпресс, 2006. – 384 с.

УДК 17.021.3

*Евдошенко А. Л.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

### **КОД И ПОВЕРХНОСТЬ: ДВОЙСТВЕННОСТЬ «НОВОЙ» МЕДИАЛЬНОЙ СРЕДЫ**

В статье выявляется фундаментальная двойственность между кодом и поверхностью. В этом контексте рассматриваются концепции о конце «галактики Гуттенберга» и о аудио-визуальном характере новой медиа среды. Код – это движущая сила всякой медийальной среды и он имеет текстовый характер. Исходя из этого, новые медиа рассматриваются как продолжение и развитие культуры текста, а не как её отрицание. Различие между кодом и поверхностью соответствует также различию в отношении к медиа среде. Соответственно, выделяется позиция автора, работающего с кодом и пользователя, которому доступна только поверхность.

**Ключевые слова:** новая медиа среда, код, поверхность, транскодинг, интерфейс.

У статті уявляються фундаментальна двоякість коду та поверхні. В цьому контексті розглядаються концепції кінця «галактики Гуттенберга» і аудіо-візуального характеру нового медіа середовища. Код – це рушійна сила всякого медіального середовища і він має текстовий характер. Виходячі з цього, нові медіа розглядаються як продовження і розвиток культури тексту, а не її заперечення. Розрізнення між кодом і поверхнею відповідає також розрізненню у відношенні до медіа середовища. Відповідно, виділяється позиція автора, що працює з кодом, і користувача, котрий дістається лише поверхні.

**Ключові слова:** нове медіа середовище, код, поверхня, транскодинг, інтерфейс.

In the paper is constructed fundamental duality between code and surface. In this context are considered conceptions about the end of “Gutenberg galaxy” and about the audio-visual nature of new media environment. Code is active power of any media environment and it has literacy nature. According this thesis new media is considered as continuation and developing of literacy culture instead of being negation of it. Difference between code and surface conformed to a difference of attitude to the media environment. Accordingly, it highlights position of authorship, that works with code and position of user-ship, that interact only with surface.

**Key words:** new media environment, code, surface, transcoding, interface.

Сегодня мы наблюдаем процесс изменения информационной структуры общества и поэтому весьма *актуальными* представляются любые попытки внести ясность в то, чем же является «новая медиа среда» и каковы её свойства. Что касается *разработанности темы*, то мы обращаемся в данной работе к теории одного из наиболее авторитетных авторов в данной области Льва Мановича, а также к ряду других англоязычных авторов. *Задача* данной статьи

состоит в том, чтобы, исходя из заявленной дихотомии, прояснить вопрос об определении места новых медиа в общей истории средств медиации. Мы ставим перед собой *цель* – обосновать тезис о сохранении новыми медиа преимущественно текстового характера. *Новизна* подхода связана с полемическим характером данного утверждения, по отношению к во многом принятому в исследованиях новых медиа подходу.

Новые медиа – это установившийся в последнее время термин для обозначения некой совокупности коммуникативных средств, основанных на цифровых технологиях. В силу ряда причин, границы того, что мы называем новыми медиа достаточно размыты. Как замечает Лев Манович: «Что такое новые медиа? Мы можем ответить на этот вопрос, перечисляя категории обычно обсуждаемые под этим заголовком в популярной прессе: интернет, вебсайты, компьютерные мультимедиа, компьютерные игры, CD-ROM и DVD, виртуальная реальность. И это всё относительно новых медиа? Как насчёт телепрограмм выпущенных на цифровом видео и редактируемых с помощью компьютеров? <...> Где мы должны остановиться?» [5, с. 5]. Тот же автор выделяет ряд свойств, характерных, по его мнению для новых медиа: цифровая репрезентация, алгоритмизация, фрагментарность, изменчивость, транскодинг [5, с. 10]. Нас в данной работе будет интересовать прежде всего такое свойство, как транскодинг. Изначально, это сугубо технический термин, означающий перевод компьютерных данных из одного цифрового формата в другой. Попадая в теоретический дискурс «new media studies», данный термин трактуется уже более расширено, как возможность перевода нецифровой информации (текст, звук, фото, видео) в цифровой формат. Код может соответствовать информации, находившейся до этого в любой форме. Совершенно разнородные и мало совместимые до этого элементы могут быть поставлены рядом в пространстве электронного документа. Именно это свойство новых медиа позволяет говорить о новой медиа среде, как о чём-то целостном, интегративном. Исходя из этого, некоторые авторы утверждают, что возникновение новых медиа является в развитии человечества шагом, сопоставимым с изобретением алфавита, а то и с возникновением языка как такового. С нашей точки зрения, подобные утверждения несколько безосновательны. Сначала попробуем уточнить, из какой именно системы мысли возник данный тезис. Своё начало данная линия мысли берёт ещё в работах Маршала Маклюэна [3; 4], основным тезисом которого было то, что выбор средства передачи информации, выбор медиума, является принципиально важным для определения сущности той или иной культуры. Он различает культуры, ориентированные на устную коммуникацию, на письменную (печатную) коммуникацию и на коммуникацию электронную. Соответственно, преобладающий способ восприятия аудиально-тактильный, визуальный и снова аудиально-тактильный. Грядущая электронная культура видится Маклюэну (он писал в 60х годах) отчасти как возвращение традиционной устной культуры, во всяком случае, электронная культура должна быть больше похожа на неё, чем на «культуру письма» или «культуру грамотности» (literacy culture). Среди более современных авторов, работающих в том же направлении, можно отметить Ричарда Ленема [2], с его концепцией возвращения риторической парадигмы культуры, а также отчасти Ганса Ульриха Гумбрехта, с его различением культур присутствия и культур значения [1]. Можно проследить отражения данной идеи в приложении к вопросам искусства, образования, стратегий культуры.

Вопрос о «новых медиа» и «медиа культуре» оказывается более фундаментальным, чем это кажется на первый взгляд. Если представить всякое социальное взаимодействие как род коммуникации, опосредованной тем или иным средством сообщения (медиумом), то характер медиации определяет сам дух и способ существования общества. Таким образом, дискуссия о медиа подшивается к дискуссии о том, чем по сути является общество модерна и какова его связь с традиционным обществом и с обществом пост/позднего модерна. Так, например, именно со средствами коммуникации Маклюэн связывает разрушение органических связей в традиционном обществе. Оставляя в стороне дискуссии о том, играют ли медиа здесь роль причины общественной динамики или же следствия её (дискуссия о техническом детерминизме), большинство исследователей сходится в том, что изменения в медиа среде коррелируют с общественными трансформациями.

Следует заметить, что эмоциональное отношение к новым медиа может быть различным. Можно встретить восторженные ожидания того, что они сделают нашу жизнь более целостной, более демократичной, более наполненной и так далее. Как удачно заметила Венди Куонг в своём предисловии к сборнику «Старые и новые медиа: историко-теоретический вестник»: «...интернет, как кажется, в очередной раз обновляет старые теории, мечты, и

структуры, оживляет афинскую демократию, буржуазную публичную сферу, деконструкцию и капитализм» [7, с. 8]. Другие же, напротив, ожидают от электронных медиа забвения всех ценностей, свойственных современной западной цивилизации и «подаренных нам печатным станком», нашествия нерациональности и новой мифологии. В самом деле, можно столь же легко представить себе, что новые медиа сделают общество более тоталитарным, менее ответственным, менее разумным и так далее. Возникает множество вопросов начиная от копирайта, заканчивая практическим осуществлением электронного гражданского участия. Мы видим множество сценариев того, как знакомый мир изменится безвозвратно, упуская, однако, что он может в сути своей остаться прежним. Целостная электронная мультимедийная среда воспринимается как пространство всеобщего диалога, в котором возможно примирение противоборствующих сил, либо как иллюзия, скрывающая реальную деятельность этих же сил.

Целостность новой медиа среды может быть перенесена мысленно на целостность социальной группы, чем объясняется распространённая идея о том, что электронные медиа могут способствовать возвращению традиционного сообщества. Маклюэн говорил в этой связи о «ретрайбализации» общества. Что представляется здесь важным, так это осознание искусственности и сконструированности всякой идеи органического сообщества. В этом для нас открывается перспектива для радикально другого понимания связи между медиа и сообществом. Органическая целостность, несомненно, является лишь иллюзией, всё более совершенные средства медиации приближают нас к ней, одновременно заставляя понимать её иллюзорную природу всё более отчётливо.

Тара Макферсон в своей статье «Перезагрузка: эффект присутствия, мобильность и Сеть» [6] пытается исследовать особенности феноменологии восприятия пользователя новых медиа. В качестве основных характеристик она выделяет эффект присутствия («liveness»), изменчивость и способность к трансформации. Подробно рассматривая, как именно и за счёт чего обеспечивается такое восприятие новой медиа среды, она, с одной стороны, высказывает опасения относительно того, что данные характеристики могут оказаться иллюзорными, а с другой стороны оставляет возможность для утверждаемых новыми медиа ценностей оставаться подлинными. Иными словами, её позиция заключается в том, что даже если нечто используется в качестве корпоративной неолиберальной идеологии, мы всё ещё можем верить в это и делать мир лучше посредством этого.

В любом случае, мы сталкиваемся с базовым различием, которое мы и хотели бы рассмотреть поподробнее – различием кода и поверхности. С одной стороны, этот факт кажется очевидным, с другой стороны, в большинстве случаев методология исследования новых медиа, на наш взгляд, игнорирует это фундаментальное различие, сосредотачиваясь на том, что происходит на уровне «поверхности».

Это может быть связано с тем, что именно с поверхностью чаще всего способен соприкоснуться рядовой пользователь медиа. Здесь нам кажется уместным ввести в концептуальное поле различие между позицией пользователя и позицией автора. Автор, работающий в пространстве новых медиа, просто обязан в той или иной мере работать с кодом, для того чтобы использовать их специфику в полной мере. Этим тезисом, на наш взгляд, должны быть дополнены все рассуждения о том, что новые медиа предоставляют каждому возможность свободно и в полной мере высказаться по любому вопросу. В этом смысле «медиаграмотность» (medialiteracy) должна оставаться в полной мере именно literacy, то есть письменной грамотностью, и не может сводиться к искусству манипуляции образами.

Сама по себе техническая возможность активной позиции не является залогом наличия этой позиции. В новых медиа пользователь, точно так же как и потребитель медиа традиционных, вполне может сохранять свою пассивную позицию и своё право на неведение. Более того, зачастую он готов платить за своё неведение.

Различие между хардом (материальный носитель) и софтом (программным обеспечением) является на сегодняшний день общепринятым. Эта диада, в некотором смысле, является отражением столь же традиционной оппозиции между телом и сознанием. Осознавая всю условность подобной параллели, можно всё же отметить, что оно укоренено на уровне представления достаточно плотно. Мы хотим предложить несколько иное разделение: хард, код и интерфейс, которое мы столь же условно будем ассоциировать с известной психоаналитической триадой реальное, символическое, воображаемое. В этом ракурсе повышенное внимание именно к интерфейсу совпадает с отмечаемым многими теоретиками превалярованием сферы воображаемого в современном обществе. В отличие от Бодрийара, мы

не пытаемся противопоставить логику кода и логику символического обмена, а скорее отождествляем их (в рамках данного рассуждения, по крайней мере). Измерение кода или символическое измерение присутствует, на наш взгляд, в равной мере в «классическом» печатном тексте и в тексте визуальном\аудиальном в качестве его организующего компонента. Искусство фотографии или живописи невозможно без чётко формализованной теории композиции, то же относится и к музыке. Даже если, выступая потребителем, мы можем не отдавать себе в этом отчёт, то любая претензия на авторство безжалостно и сурово ставит нас лицом к лицу с необходимостью разобраться с кодом.

Несомненно, техническая грамотность (в самом широком смысле) часто выступает как нечто, организующее социальную общность. В данном случае мы сталкиваемся ещё с одним проявлением данного феномена. С одной стороны, мы видим некоторую «элитарность» позиции владения кодом, поскольку именно код предоставляет доступ к управлению/власти. С другой стороны, мы видим определённый диктат поверхности, оправданный тем, что именно ценности поверхности (порыв, желание, искренность) представляются привилегированными.

Код выполняет рабочую функцию относительно интерфейса, выступая в качестве движущей силы медиасреды. Без кода она функционировать не может. Поэтому так называемая новая медиа культура не может считаться в полной мере аудиально-тактильной или визуальной, и во многом сохраняет текстовый характер. Именно поэтому большая часть утопических надежд на радикальное преобразование общества оказываются преждевременными. Так, например, гражданский политический активизм, осуществляемый при помощи социальных медиа, не может рассматриваться как принципиально новое общественное явление только из-за того, что способы распространения информации в нём отличаются от традиционных. В частности, общественные процессы в ряде стран третьего мира, которые стали возможны исключительно благодаря новым медиа, так называемые «твиттер-революции» имеют по существу характер совершенно современных националистических движений, которые, если верить тому же Маклюэну, свойственны в первую очередь именно «галактике Гуттенберга». Различие между листовкой и смской революционного содержания оказывается намного меньше, чем различие между листовкой и рукописью.

Косвенно письменную или даже «литературную» природу программного кода подтверждают и существующие юридические механизмы – текст программы защищается по тем же правилам, что и текст литературного произведения. Немецкий исследователь Вольфганг Хаген в своей статье «Стиль источника. Заметки по теории и истории языков программирования» [8] исследует процесс становления языков программирования с медиалогической точки зрения и приходит к выводу, что осмысление способа «общения» с компьютером по аналогии с естественным языком является той идеей, благодаря которой новые медиа оказались возможны как таковые.

Если принять предположение о корреляции между ценностями проекта Просвещения и культурой печатной книги, то код оказывается тем элементом, который возможно сохранить. Предположим, соединение идеи суверенного разума с технологией печати дало исторически известный нам проект Просвещения, тогда можем ли мы оплакивать данный проект, исходя из плачевного состояния данной технологии? Или же, мы можем поставить себе задачу найти способы соединения новой технологии с этой же идеей? Есть ли у нас, в конце концов, выбор?

Не следует думать, что код более «реалистичен», нежели «поверхность» или нечто подобное, мы хотим лишь подчеркнуть в качестве *вывода*, что он как минимум не менее важен, и что многие актуальные проблемы новой медиа-среды могут быть поставлены и разрешены только на уровне кода. В идее кода, который является одновременно словом и действующей силой, мы можем различить отголоски старого богословского тезиса об энергичной реальности Слова и, если относительно реального мира мы не можем быть уверены до конца, то сотворение «виртуальных» (в узком смысле этого слова) миров происходит именно таким образом. Естественно, столь явное и банальное осуществление идеи провоцирует новую волну поисков божественного или сакрального в непосредственном присутствии воображаемого и принижения сферы рационально производимых значений\смыслов. Но та кажущаяся шизофреническая непосредственность, с которой присутствие воображаемого осуществляет наши желания, вовсе не является такой уж непосредственной. Нам хочется закончить цитатой из книги Жюль Делёза «Переговоры» в которой он иронично замечает по поводу критики вышедшего незадолго до этого первого тома «Капитализма и шизофрении»: «Я так устал от

шизофреников, истинных или ложных, что с радостью обращаются к паранойе. Да здравствует паранойя!».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение / Ганс Ульрих Гумбрехт; [пер. с англ. С. Зенкина]. – М.: Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.
2. Ленем Р. Электронное слово: демократия, технология та мистецтво / Ричард Ленем; [пер. с англ. А. Галушко]. – К.: Ніка-Центр, 2005. – 376 с.
3. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Маршалл Маклюэн; [пер. с англ. В. Николаева]. – М.; Жуковский: КАНОН-пресс-Ц, 2003. – 464 с.
4. Маклюэн Г. М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры / Маршалл Маклюэн; [пер. с англ. А. Юдина]. – К.: Ніка-Центр, 2003. – 432 с.
5. Manovich L. What is new media? / Lev Manovich // The New Media Theory Reader. Open University Press, 2006. – p. 5-10.
6. Mcpherson T. Reload: Liveness, Mobility, and the Web / Tara Mcpherson // New media, Old media. A History and Theory Reader, 2006. – p. 199-209.
7. Kyong Chun W. Introduction: Did Somebody Say New Media? / Wendy Hui Kyong Chun // New media, Old media. A History and Theory Reader, 2006. – p. 1-11.
8. Hagen W. The Style of Sources. Remarks on the Theory and History of Programming Languages / Wolfgang Hagen // New media, Old media. A History and Theory Reader, 2006. – p. 157-174.

УДК 141.333:316.77

*Чижова О. В.*

*Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*

#### **СУЧАСНІ ТЕОРІЇ МЕДІА КОМУНІКАЦІЙ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АСПЕКТ**

Розглядаються теорії соціальних комунікацій і зокрема теорії медіа комунікацій. Автор розглядає різні підходи до визначення поняття медіа, роль медіа комунікацій як частини повсякденності у контексті філософської рефлексії. Автор звертає увагу на роль Інтернет-комунікацій як частини медіа. Виявлено зв'язок медіа комунікацій з філософськими науками. Розглянуто проблему визначення поняття медіа та проблему класифікації теорії медіа комунікацій. Означено проблематику пошуку теорії, відповідної до сучасної структури медійного простору.

**Ключові слова:** медіа, крос-культурний діалог, філософський простір комунікацій, інтернет, теорії комунікацій.

Рассматриваются теории социальных коммуникаций и теории медиа коммуникаций в частности. Автор рассматривает разные подходы к определению понятия медиа, роль медиа коммуникаций как части повседневности в контексте философской рефлексии. Автор обращает внимание на роль интернет коммуникаций как части медиа. В статье рассмотрена связь медиа коммуникаций с философскими науками и проблема определения понятия медиа и классификации теорий медиа коммуникаций. Обозначена проблематика поиска теории, соответствующей современной структуре медиа пространства.

**Ключевые слова:** медиа, кросс-культурный диалог, философское пространство коммуникаций, теории коммуникаций.

Theories of social communications and theories of media communication is considered. Author examines the different understanding of determination of concept of media, role of media communication as part of daily occurrence in the context of philosophical reflection. Author pays attention to role of Internet communications as a part of media. Connection of media communication is educed with philosophical sciences. The problem of determination of media and classification of theory of media are considered. The problem of search of corresponding to the modern structure of media space theory is marked.

**Key words:** media, dialogue between cultures, philosophy of communication, theories of communication.

Основною ознакою сьогодення є інтенсифікація засобів комунікації: починаючи з впливів телебачення, Інтернету і закінчуючи мобільним зв'язком. «Вибух комунікації» став причиною становлення інформаційного суспільства, а також суспільства постмодерну. Але на сьогоднішній день таке зазвичай знайоме поняття, як комунікація, при більш-менш глибокому аналізі виявляється зовсім невідомим, бо сутність самої комунікації доби постмодерну залишається невизначеною. Між тим дослідження цього явища, розкриття механізмів та характеру його проявів дозволить не тільки зрозуміти загальні суспільні процеси, які зараз відбуваються, але й визначити тенденції майбутнього.

У своєму дослідженні ми приділимо основну увагу медіа (і зокрема Інтернет-комунікаціям) як вищій формі розвитку соціальних комунікацій, сукупності засобів соціальних комунікацій, що створює єдиний комунікаційний простір соціуму, що граничить і переходить у комунікаційний простір всесвіту.

Достаток Інтернет ресурсів і прискорення темпу життя не залишає часу людині замислюватися над смыслом свого існування й до того ж варто тільки зайти в Інтернет і йому відразу запропонують кілька варіантів світогляду. Відслідковується тонка тенденція, що для підтримки своєї значимості людина переходить до філософського мислення. Герой сучасності не тільки створює свою власну філософію, але й так само створює свій власний дискурс, намагаючись залучити до нього якнайбільше людей. Цьому й сприяють Інтернет ресурси, що дозволяють жити он-лайн. Життя он-лайн спричиняє перевагу сфери ментальної над сферою чуттєвою.

Наприкінці постмодерної доби світогляд людини формувалася під впливом мас-медіа, а саме телекомунікаційних засобів. В сучасності світогляд має більш великі джерела, у людини є свій мікропростір Інтернет, у якому вона може й вибірково визначати значимі парадигми, однак у такому світі виникає необхідність поділу знань, не існує остаточної істини, як у доісторичному суспільстві (релігія, влада, право та ін.)

На сьогоднішній день комунікаційна проблематика стала складовою частиною досліджень як фундаментальних суспільних наук (соціальної філософії, соціології, лінгвістики, психології, антропології, культурології) так і прикладних напрямів.

Соціальні теорії комунікації оформлюються у ХХ столітті завдяки працям лінгвістів (Ф. Де Соссюр), логіків (Л. Вітгенштайн, Ч. Пірс), семіотиків (Ч. Морріс, У. Еко), соціальних психологів (Г. Блумера, В. Вундта, Г. Тарда, Г. Лебона, Дж. Міда), соціологів (Н. Луман, М. Маклюен). [1; 6; 8]

Проблемам комунікації як акту виявлення Я в іншому присвячені праці М. Бубера, М. Бахтіна, М. Гайдеггера, Ф. Ебнера, П. Рікера, Ж.-П. Сартра, К. Ясперса та інших. Комунікація як певна конститутивна семантична структура індивідуальної свідомості аналізується у зв'язку з концепціями Іншого (Е. Левінас) та Чужого (Б. Вальденфельс) також вона є центральним елементом соціальної теорії К.-О. Апеля та Ю. Габермаса, які розглядають комунікацію як базовий соціальний процес. [10]

Як ключова ознака суспільства постмодерну комунікація аналізується у працях Р. Барта, Ж. Бодріяра, Г. Дебора, Ж. Дерріда, Ф. Джемісона, Ж. Дельоза, Ф. Гваттарі, П. Клоссовські, Ф. Ліотара, М. Фуко та інших класиків постмодерністського деконструктивізму. [1]

Особливий внесок у вивчення проблеми комунікації зробили такі вітчизняні дослідники як В. А. Ільганаєва, Г. Г. Почепцов та інші. [2; 9]

Зв'язок людини з філософським простором повсякденності розглянутий в працях І. В. Карпенка [3]. Однак при всьому розмаїтті поглядів на комунікацію в сучасну добу досі не виявленим залишається її сутність як процесу, що оформлює та регламентує економічні, політичні, соціокультурні характеристики існування суспільства постмодерну.

*Цілі статті:* розглянути філософський аспект медіа-середовища, типи зв'язків філософії з повсякденністю у контексті медіа середовища та роль людини у ній.

Розвиненість медіа сприяє розвитку культури у двох напрямках. Перше пов'язане з розширенням національних меж культури, подоланням мовних бар'єрів, руйнуванням границь між різноманітними формами культури. Друге пов'язане з тим, що для людини відкривається не тільки здатність пасивно сприймати зміст культури, але й впливати на світ культури. З початком Інтернету підриваються основи монологічного початку в культурі, що означає занепад «закритих» культур, які несуть у собі потенціал конфліктів. Таким чином, Інтернет сповіщає про народження культури «глобального діалогу» (культури як діалогу культур), «відкритої культури», де кожен з учасників має свій голос і може впливати на

загальну думку. Феномен Інтернету відкриває новий обрій культури – орієнтацію на глобальну творчість та індивідуальний внесок кожного.

Свідомість, конституційована принципом додатковості, являє собою місце, де відбувається формування програм життєвого поведіння людини. Рівною мірою в ньому приймає участь і сфера сутнього, де світ, даний у його безпосередності, присутній як інтенціональна даність, і сфера належного, де за допомогою іманентних зусиль людини створюється образ бажаного світу. У результаті на перетинанні взаємодії сутнього і належного відбувається формування програми життєвого поведіння людини. Взаємодоповнюваність сфери суцього й сфери належного у свідомості забезпечує його інтенціональність як цілого, а необхідність вироблення програми життєвого поведіння людини, необхідність наявності самої цієї програми свідчать про те, що інтенціональність – не тільки характеристика його способу буття у світі.

Теперішній час свідчить про можливий двоякий спосіб взаємозв'язку філософії та повсякденності. По-перше, можна прагнути до розширення прав і меж цієї реальності в самому філософському дискурсі. При такому підході відбувається переорієнтація в предметі філософії. Право мати свій голос і висловлюватися здобуває те, що дотепер цього права не мало. Тут, щоправда, теж позначаються свої пріоритети, де провідна роль належить маргінальному в повсякденності, але як би там не було, це не може не урізноманітнювати індивідуальне філософування, а повсякденне розглядати як підставу цієї розмаїтості філософування. Тут повсякденне є канвою, за якою вишивається візерунок вищої реальності, що відкривається тільки умогляду філософа.

По-друге, повсякденність стає тим предметним полем, де філософія може продемонструвати свою творчу індивідуальність, підкреслити індивідуальність своєї думки на тлі звичних і старих стереотипів мислення і таким чином саме простір повсякденності сприяє розвитку філософських ідей.

Стаючи предметом філософування, повсякденність мультиплікує індивідуальні філософування. Впроваджені за допомогою медіа у філософський простір культури, вони практично не піддаються класифікації та типізації. У крайньому випадку це можна зробити але дуже умовно.

Соціальні комунікації і, зокрема серед них, медіа комунікації як невід'ємна частина простору повсякденності представляють інтерес для філософського дослідження, але в основному розглядаються як частина соціологічного вчення, що пояснює те, що основними теоретиками медіа є здебільшого соціологи (Н. Луман, М. Маклюен та ін.)

З точки зору Н. Лумана медіа являють собою індивідуальну ауто поетичну систему, що прагне залучити до себе комунікації, специфічні для себе, але разом з тим виключити інші комунікації. Комунікація як така включає у себе інформацію, повідомлення і розуміння. [5]

Медіа-комунікації, як їх розуміє Маклюен, мають стати самі об'єктом дослідження, без конотації до їх змісту. Він стверджував, що «засіб передачі повідомлення є сам по собі повідомленням». [8]

Усвідомлення єдності соціально-комунікаційних феноменів, тобто їхньої системної єдності, стало можливим на певному рівні їхнього розвитку, а також у результаті інтеграції наукових підходів до їхнього вивчення. Останні, в цілому, є наслідком методологічних зрушень у науковому пізнанні, обумовлених світоглядними трансформаціями. Насамперед, когнітивний поворот у суспільній свідомості, що сходить до концепцій філософів-системологів ХХ-ХХІ ст. Ф. Гваттари, Ж. Дельоза, А. А. Любіщева, М. Мінського, які сформулювали теорію про зв'язки по всіх рівнях реальності й свідомості. Універсалізація пізнання знайшла розвиток у концепції семіосфери, заснованої на поданнях про цільові структури свідомості Ю. М. Лотман, Т. А. Себола, У. Еко. Ці глобальні наукові трансформації вимагають подальшого методологічного аналізу, вироблення методологічного бачення соціально-комунікаційних феноменів у контексті нових ментальних конструкцій.

В. А. Ільганаєва класифікує такі концепції соціальних комунікацій [2]. Ми вибрали лише ті з них, що, на нашу думку, мають філософське підґрунтя.

Деконструкціоналізм – абстракціоністський напрямок у комунікативістиці. Теоретики цього напряму виступають проти авторських прав, затверджуючи, що це обмежує творчий процес. Вони підтримують ідею вседозволеності та вільної реінтеграції, апелюють до принципів силогізму, абсолютизації, спонтанності й непередбачуваності експериментів.

Ірраціоналістичні концепції комунікацій – наголошують на важливості розуміння суб'єктивного змісту дій самим індивідом. У кожній із цих концепцій є конструктивний методологічний принцип. Найбільш значимі із цих концепцій: біхевіоризм, символічний інтеракціонізм, феноменологічний напрямок, структурно-функціональні напрямки, діалектична, неомарксистська концепція тощо.

Раціоналістичні концепції – пов'язані не тільки з методологічними питаннями, але й з проблемами соціального прогнозування. Їх різновиди – інформаційне суспільство, технологічний детермінізм, комп'ютерна футурологія – виникли на базі теорії постіндустріального суспільства. Відповідно до цієї теорії інтерпретація соціальних явищ залежить від поставлених пізнавальних завдань, а також від технології та знання. Інформація перетворюється на одну з найголовніших цінностей суспільства, для комунікації це пов'язане з якісно новим рівнем переробки й поширення інформації, створенням комунікативних систем, здатних забезпечити обмін інформацією.

Концепція структурного функціоналізму – розкриті системи як усередині процесу масової комунікації так і між її різними засобами.

Культурологічна теорія комунікації – була представлена Г. М. Маклюеном та А. Модем. Маклюен стверджував, що засоби масової комунікації формулюють характер суспільства, а масова культура залучає до духовних цінностей, також мав теорію що при читанні книги люди мислять лінійно, послідовно, а при читанні електронної інформації «мозаїчно», через інтервали. «Мозаїчність» культури, що формується засобами масової інформації, вивчав А. Моль. Концепція комунікацій Маклюена заснована також на позиціях технологічного детермінізму.

Некласична концепція соціальних комунікацій – ґрунтується на когнітивній моделі суб'єктивно-об'єктивних відносин щодо суб'єкта. Феноменологічна за своїми джерелами методологія виділяє сферу інтеракції в якості особливого онтологічного об'єкта. Автор цієї моделі філософ Юрген Габермас віддавав перевагу позитивній науці у вивченні соціальних суб'єктів.

Постнекласичний підхід – зводить природу соціального до інтерсуб'єктивності, елімінуючи об'єктність. Суспільство тут розглядається як мережа комунікацій. Комунікація з'являється як активне середовище, що самоорганізується. Такий підхід до розгляду природи комунікації виводить її на новий рівень і надає їй соціальну роль. Найпростіші соціальні системи – «інтеракції» – формуються через взаємоузгодження дій і переживань присутніх учасників спілкування.

Прагматизм – філософське вчення, що трактує філософію як загальний метод вирішення проблем, які встають перед людьми в різних життєвих ситуаціях. Виходячи з цих поглядів, об'єкти пізнання формуються пізнавальними зусиллями в ході рішення практичних завдань. Мислення – засіб для пристосування організму до середовища з метою успішної взаємодії, поняття й теорії – інструменти, знаряддя. Істина ж трактується в прагматизмі як теоретична корисність.

Теорія двоступінчастої комунікації – розроблена Б. Барельсеном, Г. Года, Е. Катц, П. Лазарусфельдом, Р. Мертоном і характеризує наявність двоступінчастого потоку комунікації, на першому рівні якого ідеї поширюються від засобів комунікації до лідерів, а від них до менш активної маси. «Лідери думок» є сполучною ланкою між засобами масової комунікації та масою. Вони, у свою чергу, можуть мати своїх лідерів – найбільш авторитетних серед лідерів – до яких вони звертаються за порадою. У цьому випадку комунікація стає багатоступінчастою.

Теорія соціального конструктивізму – ідеї соціального конструктивізму обґрунтовані в працях американського вченого П. Бергера і німецького соціолога П. Лукмана. «Конструктивісти» спиралися на феноменологічну соціологію австрійського філософа й соціолога А. Шюца. Альфред Шюц дії розглядає як мету здійснення комунікацій. Він вивчає процеси й механізми за допомогою яких відтворюється сама реальність. За Шюцем, обмеженість індивідуального досвіду долається завдяки ідеалізаціям, властивим повсякденному досвіду. Такий процес приводить до формування стандартизованої типологічної структури сприйняття об'єктів. Для побудови соціальної комунікації використовується головний механізм (але не істотний) – мова.

Теорія інформаційного суспільства – основні представники: А. Турон, П. Серван-Шрайбер, М. Понятовский та ін. (Франція); Н. Луман, Ю. Габермас, (Німеччина); Д. Белл,



М. Маклюен, Е. Тоффлер (США), Д. Масуда (Японія). Інформація розглядається як специфічний товар, основна соціальна цінність суспільства.

*Висновки.* Аналіз дослідження поняття медіа комунікацій показав, що хоча цьому питанню і приділяється достатньо уваги, тим не менш саме поняття медіа точно не визначене і варіюється в залежності від напрямку дослідження. Не має цілісної методологічної бази концепцій. Представлені теорії комунікації являють собою, по суті, диверсифікованість пізнання феномена соціальної взаємодії і його проявів у спілкуванні й комунікації експлікаційного та імплікаційного характеру. Але, на наш погляд, вони не відповідають сучасному стану розвитку комунікацій. Недостатність вивченості філософського аспекту медіа комунікацій сприяє помилковому сприйняттю суб'єктом філософствування медійного простору, що стає проблемою для дослідження.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Енциклопедія постмодернізму / [за ред. Ч. Вінквіста та В. Тейлора; пер. з англ. В. Шовкун; наук. ред. пер. О. Шевченко]. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. – 503 с.
2. Ильганаева В. А. Социальные коммуникации (теория, методология, деятельность): словарь-справочник / В. А. Ильганаева; – Х.: КП «Городская типография», 2009. – 392 с.
3. Карпенко І. В. Філософська рецепція повсякденності в просторі культури: автореф. дис. д-ра філософ.наук: спец. 09.00.04. «Філософська антропологія, філософія культури» / І. В. Карпенко. – Х., 2007. – 36 с.
4. Кириллова Н. Б. Медиакультура: от модерна к постмодерну / Н. Б. Кириллова. – М.: Академический проект, 2005. – 448 с.
5. Луман Н. Медиа коммуникации / Н. Луман; [пер. с нем. А. Глухов, О. Никифоров]. – М.: Логос, 2005. – 280 с.
6. Луман Н. Реальность массмедиа / Н. Луман; [пер. с нем. А. Ю. Антоновский]. – М.: Праксис, 2005. – 256 с.
7. Мак-Квейл Д. Теорія масової комунікації / Д. Мак-Квейл; [пер. з англ. О. Возьна, Г. Сташків]. – Львів : Літопис, 2010. – 538 с.
8. Маклюэн Г. М. Понимание медиа: Внешние расширения человека / Г. М. Маклюэн; – М.; Жуковский: Канон-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. – 464 с.
9. Почепцов Г. Г. Теория коммуникации / Г. Г. Почепцов – М.: Рефл-бук, К.: Ваклер, 2001. – 656 с.
10. Філософський енциклопедичний словник / [уклад. В. І. Шинкарук та ін.]. – К.: Абрис, 2002. – 742 с.
11. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас; [пер. с нем. под ред. Д. В. Скляднева, послесл. Б. В. Маркова]. — СПб.: Наука, 2000. – 380 с.
12. Baudrillard J. Requiem pour les media // Baudrillard J. Pour une critique de l'économie politique du signe. – Paris: Editions Gallimard, 1972. – P. 200-228.

УДК 7.01

*Манькова Е. О.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

#### «ФАНТОМНОЕ ТЕЛО» В КИНЕМАТОГРАФЕ

Данная статья посвящена проблеме отображения тела в кинематографе в контексте его восприятия зрителем. Отношение зрителя и персонажа и овладение драматическим действием рассматривается через призму «стадии зеркала» (Лакан) и позиции «Я-Другой» (Сартр). Действию в кино противопоставляется действие театральное, что позволяет показать специфику восприятия, свойственную исключительно кинематографу. Для выражения сущности кинематографического тела вводится концепт «фантомного тела».

**Ключевые слова:** тело, «фантомное тело», «стадия зеркала», Другой, кинематограф.

Дана стаття присвячена проблемі відображення тіла в кінематографі в контексті його сприйняття глядачем. Відношення глядача та персонажа та опанування драматичної дії розглядається через призму “стадії дзеркала” (Лакан) та позиції “Я-Інший” (Сартр). Дії в кіно протиставляється дія театральна, що дозволяє показати специфіку сприйняття, що властива виключно кінематографу. Для вираження суті кінематографічного тіла концепт “фантомного тіла”.

**Ключові слова:** тіло, “фантомне тіло”, “стадія дзеркала”, Інший, кінематограф.

This paper focuses on the research of the body in a cinema in the purpose of its perception by the viewer. The relations between viewer and character and the comprehension by the dramatic action consider through the prism of “mirror stage” (Lacan) and the position “Ego-Other” (Sartre). The cinema action is opposed to the theater action to demonstrate the specificity of the cinema perception. To express an essence of the body in the cinema we put in the concept of “phantom body”.

**Keywords:** body, “the phantom body”, “mirror stage”, Other, cinema.

*Только по-настоящему глубокий человек может  
позволить себе быть поверхностным.*

*Оскар Уайльд*

По мнению М. Б. Ямпольского, в мире кино есть видимые вещи и тела. М. Мерло-Понти также ссылается на видимое: существа показывают себя; изображения репрезентируют некую реальность; мы наблюдаем некоторый объект. Действие фильма воспринимается субъектом и описывается через сферу ощущений. Зримость отсылает к телесности, а телесность ограничивает рецепцию искусства наблюдением и чувственным переживанием. В логике телесности кино – это тело, и воспринимается оно телами. Таким образом, в качестве объекта восприятия кино предстает как целостный зрительный образ, «гештальт жизненной ситуации» [13, с. 108]. И необходимость тела, о которой говорит Делез в работе «Кино», становится в таком случае актуальной. Кино, по его мнению, открывает нам возвращение мысли, которая была забыта «в эпоху господства субъекта». Через тело мысль достигает жизни; «мысль низвергается в категории жизни» [2, с. 506]. А категории жизни, в свою очередь, представляют собой позы тела. Таким образом, восклицание Делеза «дайте же нам тело» означает, прежде всего, «установку камеры на самом обыкновенном теле» [2, с. 506]. Именно оно будет выступать средством для разворачивания жизненной ситуации.

Итак, мы видим, что в кинематографе тело формируется как необходимое. Во-первых, через тело нам являет себя жизнь. Во-вторых, являясь посредником мысли, до этого немое тело начинает «говорить». Попадая в пространство кинематографа, тело приобретает совершенно иной смысл. Оно становится элементом киноязыка. Язык кино в целом не повторяет модель разговорного языка. Умберто Эко, говоря о семиологии фильма как «письменного языка действия» у Пазолини, замечает, что «кино лишь регистрирует язык, ему предшествующий, – язык действия; поэтому у него семиология кино выступает, прежде всего, как семиология действительности» [14, с. 79]. Но Пазолини интересуется действием как физический процесс, дающий жизнь определенным предметам-знакам, которые, выступая в качестве элементов систем коммуникации, образуют в своей совокупности культуру (например, языковые останки доисторического человека, общественные орудия труда). Эко считает, что такой тип коммуникации не дает нам действие как осмысленное явление. Для нас будет важен другой тип действия, а именно те коммуникативные акты, с помощью которых тело сообщает нечто другим.

Очевидно, что кинематограф моделирует мир, которому присущи две главные характеристики: пространство и время. Несмотря на очевидную связь кинематографической реальности с физической, тело, попадая в объектив кинокамеры, меняет свои свойства. Тело в кинематографе выступает в качестве «тела без пространства». В отличие от живых тел, которые имеют массу, объем, высоту, глубину, тело кинематографическое не вещно, оно пребывает как бы на плоской поверхности. Это связано с тем, что тело актера ориентировано на объектив, а не на зрителя. «Актерская игра, адекватная объективу, обладает способностью превращать события в фильме в поток картин, но для этого действие должно быть спроецировано на плоскость, вынесено вовне», – замечает Р. Леонард в работе «Заметки об эстетике и социологии фильма». [16, с. 96] Объектив создает свое собственное пространство – оно все спроецировано на плоскую поверхность. То есть, кинематографическое пространство лишено свойств, которыми обладает физическое пространство. Так и тело в кино выступает как конфигурация

поверхностей, плоскостей. Кинематографическое тело является отражателем, зеркалом. Это придает особое значение его поверхности. Все происходящее с киноактером происходит не внутри его тела, а на поверхности. Эта плоскостная функция тела резко отличает его от тела в театре. В театре актер действует внутри уже заданного пространства сцены. Тело актера кино будто встроено в кинематографическое «пространство» и как бы строит его, превращаясь в «динамическую ось», оно создает «пространство» кадра из собственной движущейся поверхности. Таким образом, выразительность актерского тела в кино связана не только с жестом или мимикой, но и с этой функцией «построения пространства».

Одной из характеристик кинематографа (по крайней мере, раннего) является отсутствие слова, доминирования слова над другими средствами выразительности. Однако лишенное слова тело актера помещено в совершенно иное пространство – пространство перспективного изображения, «спроецированного на плоскость». Некоторые теоретики театра считают необходимым различать две «сцены» – «сцену представления» и «сцену проекции», которые обладают качественным различием. На «сцене представления» актер существует в трехмерном пространстве. На «сцене проекции» все происходит иначе: «Здесь больше нет размещения одного объема за другим, лишь их рядоположенность. Тела не могут тут воздействовать телесно; цвета нет. Здесь господствуют плоскость и линия». [16, с. 148]

Идеальное тело и идеальная игра актера в кино должна быть «плоской» поверхностной. Р. Леонард пишет, что высшим мастерством киноактера будет его способность одним только лицом, а не фигурой сыграть горбуна. Именно в теле актера содержится онтологическая для кинематографа плоскостность. Такая плоскостная функция тела отличает его от тела в театре, где актер действует внутри уже заданного пространства сцены. Тело актера сливается с кинематографическим миром, оно складывает пространство кадра из собственной движущейся поверхности.

Фактически тело в кинематографе не адекватно живому телу. Оно лишено главных признаков тела: массы, объема, протяженности, а следовательно – и пространства. Тело в кино – это тело без тела.

Тело на экране не дается во всей его физической ощутимости, оно скорее дано как «чисто оптический объект», от которого остается лишь движение видимых поверхностей. Такая плоскостность изображения напоминает скорее свойство зеркала. «<...> Белый экран кинематографа дает нам такое ощущение, что видимое происходит в действительности, как будто мы наблюдаем за ним в зеркале, с головокружительной скоростью следующем за событиями в пространстве. Эти изображения дают нам впечатление реальности более сильно, чем кулисы и разрисованные задники лучшего театра» [16, с. 23]. Кино как бы подносит к лицу человека зеркало и заставляет его открывать его для себя (открывать самого себя) во внешних формах. Открываем себя самих в «зеркале» кинематографа через посредство созерцания на экране других. Между зрителем и персонажем фильма устанавливаются отношения Я-Другой. Я проявляется в отношении к Другому через тело, так как тело само по себе не является самодостаточным. Без Другого у тела не будет ни формы, ни очертаний, так как Я не имеет к ним самостоятельного доступа. Такое опосредованное тело не может существовать вне цепочки: «мое» – «мое тело». Таким образом, «мое тело» не отделимо от телесного «Я-чувства». Я (субъект) познает себя и получает знание о своем теле посредством отношений с Другим.

В. Подорога полагает, что Я-чувство для познания самого себя не нуждается в некоем экранном воспроизведении, оптическом отображении тела, но Ж. Лакан в статье «Стадия зеркала» показывает значение зеркала, зеркального отражения для формирования Я. Лакан пишет, что у ребенка между 6 и 18 месяцами его жизни происходит встреча с собственным зеркальным образом. Феномен зеркала появляется в инфантильном опыте как знак того, что ребенок начинает отделять себя от окружающих его тел (матери и т.п.), он начинает опознавать себя в качестве отдельно существующего в мире тела. Стадия близости с матерью должна нарушиться благодаря зеркальному эффекту, посредством которого обнаруживается некая телесная форма, неотличимая от переживания «моего тела». Ребенок ликует, когда первый раз видит себя в зеркале, он опознает свое тело в качестве своего, принадлежащего только ему. Узнавая себя, он как бы мысленно дополняет свое отражение, и оно становится совершеннее, чем реальное тело. Таким образом, к узнаванию прибавляется и неузнавание. Объект узнаваемый воспринимается как отражение собственного тела, а неузнанное совершенное тело предстает как некий отчужденный субъект. Это делает возможной идентификацию с другими в

будущем. Это и есть зарождение отношений между образом и отображением. И в фильме такие отношения находят интенсивное выражение.

Идея опосредования «моего тела» зеркальным телом приводит нас к понятию плоти. «Мое тело» и есть плоть, о которой Я узнает, когда встречается с телом Другого. Мерло-Понти в такой встрече видит непрерывный обмен, который позволяет зародиться образу плоти. Зеркало в открытом кругообращении видящих тел в тела видимые. Оно прорисовывает и расширяет метафизическую структуру нашей плоти. «Зеркало может появиться, потому что я суть видящее-видимое, потому что существует своего рода рефлексивность чувственного, и зеркало ее выражает и воспроизводит. Благодаря ему мое внешнее дополняется, все самое потаенное, что у меня было, оказывается в этом облике, этом плоском и закрытом в своих пределах сущем, которое уже предугадывалось в моем отражении в воде. <...> Призрак зеркала выволакивает наружу мою плоть и тем самым то невидимое, что было и есть в моем теле, сразу же обретает возможность наделять собой другие видимые мной тела. С этого момента мое тело может содержать сегменты, заимствованные у тел других людей, так же как моя субстанция может переходить в них: человек для человека оказывается зеркалом». [9, с. 23]

Таким образом, зеркало хорошо иллюстрирует отношения видящего и видимого, через который мы определяем телесность человека. Мы узнаем себя в зеркале не в результате сложного интеллектуального анализа визуальных впечатлений, а потому, что переживаем зеркальное отражение как продолжение себя, то есть не как объект зрения, а как субъект. И так же как отражение в зеркале, тело в кино становится своеобразным продолжением нашего физического тела.

Но плоть – это характеристика живого тела. А кинематографическое тело, как мы уже выяснили, не обладает свойствами живого тела. Появляясь на экране такое тело, будучи физическим продолжением «моего тела», и при этом, не обладая плотью, будет выступать как **«фантомное тело»** [\* 1]. Как ребенок овладевает Я-чувством через зеркало, так и зритель овладевает драматическим действием не посредством живого тела, которое дает нам театр, а «фантомного тела» кинематографа – приходит к глубине через плоскость.

Когда мы познаем свое тело через тело Другого – мы желаем плоти Другого. Мы находим подтверждение этого у Сартра, который пишет, что глаз тогда становится взглядом, когда мы желаем плоти Другого. Взгляд ищет плоти. И бросаемый взгляд и плоть Другого – неразличимы. «Фантомное тело» – бесплотно, также как и фантомный орган. Фактически – это пустое место. Единственное различие здесь будет в оптической видимости тела в кино. Но как пациент с фантомной ногой не обращает внимания на зримое отсутствие ноги, так и зритель не думает о призрачности, фантомности кинематографического тела.

Зеркальное отражение гораздо более реально и телесно, чем тело в кино. Тело в зеркале живо только благодаря субъекту, его появление и исчезновение неразрывно связано с «прихотью» «моего тела», оно ведет себя также как ведет себя субъект. Оно претендует лишь на зримую адекватность «моему телу». «В зеркале мое тело следует тенью за моими интенциями, и если наблюдение заключается в варьировании точки зрения при сохранении объекта в неподвижности, оно ускользает от наблюдения и дается как подобие моего осязаемого тела, ибо копирует его устремления, вместо того чтобы откликаться на них свободным изменением перспектив». [10, с. 129] Кроме того, зеркало отражает тот предметный мир, в котором Я находится в данный момент времени. Также и столкновение с Другим, который наделен способностью видеть субъекта без его помощи, происходит в том же моменте настоящего и в том же месте, где он, субъект, сейчас находится.

«Фантомные тела» стремятся обрести самостоятельность существования, получить независимость от воли видящего. И специфика кинематографической фиксации реальности дает субъекту эти тела, в каком угодно месте и в любом моменте времени, которые не соответствуют настоящему субъекта. Более того, тело может быть не похоже ни на одно из реально существующих в физическом мире тел. И это не обязательно фантастические герои – это могут быть прекрасные, но выхолощенные, лишенные живого содержания тела мужчин и женщин, которых никогда не встретить в реальности. Но так как зритель всегда выступает как соучастник происходящего на экране, такое тело не вызывает у него недоверия.

Это тело будет представлением действительного присутствия. Хотя самого тела, как живого нет. В случае фантомного органа пациент как бы и не замечает увечья и рассчитывает на свой фантомный орган как на реальную конечность. Он даже пытается идти и то, что это заканчивается падением его не обескураживает. К тому же он может описать особенности

своей фантомной руки или ноги, как она двигается или болит. Он относится к ней как к реальному органу. Так и фантомное тело в кино не вызывает сомнений в своем существовании. Оно просто не нуждается в подтверждении реальности своего присутствия.

Такое положение вещей провоцирует зрителя на специфическую, свойственную только кинематографу, возможность восприятия. А именно, непосредственное вживание зрителя в происходящее на экране. Зритель становится соучастником действия фильма. И эта сопричастность происходящему на экране скрывает от зрителя фантомность кинематографических тел. Как, например, зрителям первого фильма поезд, возникающий на экране, не казался иллюзией [\* 2].

Как мы уже сказали, пациент воспринимается фантомный орган как реальный. Но, несмотря на это, физически отсутствующая конечность не может выполнять функцию, ей предписанную. И в кинематографе фантомное тело, как тело Другого, лишено возможности полноценно дать знание о «моем теле». Зрительный «обмен телами» с Другим позволяет зародиться образу плоти, мы не можем оказаться в собственном теле без тела Другого. Но «мое тело» есть не только для того, чтобы выражать понятие того, что Я есть, но и также для выражения точки зрения, которую Я само не сможет сформировать. Я формируется под взглядом Другого. Роль Другого – показать сущность субъекта самому себе. Снова обратимся к Сартру. Он пишет: «Человек представлен сознанию тем, насколько человек объект для Другого» [12 с. 34]. Конечно же, столкновение с Другим вызывает шок: во-первых, субъект не может контролировать изображение и интерпретацию своего тела, которое создается у Другого; во-вторых, Другой склонен умалять бытие субъекта до состояния объекта. Это значит, что идентичность субъекта находится во власти Другого. Но образ, созданный Я о себе из глубины тела, завершается благодаря активным действиям Другого.

Кинематографический Другой не может дать завершеного образа тела субъекта. Он настроен только на отражение. Тело в кино лишено взгляда и способности к суждению. Оно не занимает активной позиции в выражении точки зрения на субъекта. Оно пассивно – самим фактом своего существования – заставляет субъекта через сравнение выносить мнение о себе самом. «Ребенок ликует, впервые видя себя в зеркале. <...> С другой стороны, разве это не шок, открывающий ребенку путь в мир взрослых, но ставших тел, несоизмеримых инфантильному наблюдателю, – разве это не преддверие будущей драмы? Где же она начинается? В сравнении собственного тела с телами других». [11, с. 37] Именно такое чувство вызывает у субъекта созерцание идеальных тел на экране.

Л. Малви замечает, что «кино занимает особое место в процессе производства идеалов Я, будучи наиболее ярко выражено в системе «звезд»; «звезды» соединяют в себе экранное присутствие и экранную историю постольку, поскольку они образуют сложный комплекс подобий и различий (красота выдает себя за обыденное)» [6, с. 7]. Это насаждение неких идеальных образов вынуждает субъекта чувствовать собственную неполноценность. Таким образом, бесплотный фантомный Другой в кино получает некую власть над субъектом. У Сартра власть принадлежит Другому – но реальному Другому. Само его присутствие гарантирует господство. Но отношения Я – Другой вне кинематографа взаимнообратимы. Рано или поздно субъект станет Другим для иного субъекта, а Другой – субъектом для иного Другого. В кино такие перемены невозможны. «Фантомное тело» в силу своей «законсервированности» навсегда останется Другим по отношению к данному субъекту, и субъект относительно этого Другого никогда не поменяет свою позицию.

В качестве *вывода* можно сделать заключение, что кино, как ни одно другое искусство, показывает зрителю видимость действия. В этом ему нет аналогов. В театре, например, зритель лишен этого, так как имеет дело с действием непосредственным. Видимость действия наделяет фильм свойствами зеркала. Проходя стадию зеркала, ребенок управляет отражением своего тела. Зеркальное же свойство кинематографа дает нам лишь «фантомные тела» – неуправляемые «отражения», под которые субъект подстраивается и которым подчиняется, не обнаруживая их несоответствия живому.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\*1. Ср. с феноменом фантомного органа. Этот феномен как нельзя лучше связан с опытом тела, о котором мы говорим, и актуализирует проблему реальности тела. Фантомный орган – это присутствие части представления тела, которой у нас не должно быть, поскольку соответствующий орган отсутствует.

\*2. Здесь следует вспомнить о реакции зрителей на первый фильм, вышедший в 1895 году, «Прибытие поезда на вокзал Ла-Сьота» братьев Люмьер. Зрители разбежались в ужасе, увидев, как с белого полотна экрана на них надвигалась неуправляемая громада. Поезд будто бы устремлялся в зал, и его видимая натуральность разрушала иллюзорность зрелища.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Базен А. Что такое кино: [сб. статей] / А. Базен; [вступ. ст. И. Вайсфельда; переводы с фр. В. Божовича (книга I) и Я. Эпштейн (книги II, III, IV)]. – М.: Искусство, 1972. – 384 с.
2. Делез Ж. Кино. Кино 1: Образ-движение. Кино 2: Образ-время / Ж. Делез; [науч. ред. и вступ. ст. О. Аронсон; пер. с фр. Б. Скуратова]. – М.: Ад Маргинем, 2004. – 624 с.
3. Лакан Ж. Стадия зеркала как образующая функцию Я, какой она раскрылась нам в психоаналитическом опыте / Ж. Лакан; [пер. с фр.] // Кабинет: картины мира. – Вып. 1. – СПб.: Инапресс, 1998. – 130 с.
4. Лотман Ю.М. Место киноискусства в механизме культуры // Учен. зап. Тартуского ун-та. – Тарту, 1977. – Вып. 411.
5. Лотман Ю. М. Семиотика кино и проблемы киноэстетики // Лотман Ю.М. Об искусстве. – СПб., 1998. – С. 288-373.
6. Иванов В. В. Функции и категория языка кино / В. В. Иванов // Учен. зап. Тартуского ун-та. – Тарту, 1975. – Вып. 365.
7. Малви Л. Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф / Л. Малви // Антология гендерной теории. – Минск: ПроPILEI, 2000. – С. 280-297.
8. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / М. Мерло-Понти; [пер. с фр. О. Н. Шпаги]. – Минск, 2006. – 400 с.
9. Мерло-Понти М. Кино и новая психология / М. Мерло-Понти; [пер. с фр. М. Ямпольского] // Киноведческие записки. – 1992. – № 16.
10. Мерло-Понти М. Око и дух / М. Мерло-Понти; [пер. с фр., предисл. и комм. А. В. Густыря]. – М.: Искусство, 1992. – 63 с.
11. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Мерло-Понти; [пер. с фр. и ред. И. С. Вдовиной, С. Л. Фокина]. – СПб.: Ювента, Наука, 1999. – 605 с.
12. Подорога В. Феноменология тела / В. Подорога. – М.: Ad Marginem, 1995. – 341 с.
13. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм / Ж.-П. Сартр; [пер. с фр.] // Проблема человека в западной философии. – М.: Прогресс, 1988. – 207 с.
14. Толстик Е. Феноменология видения. Кинематографический опыт / Е. Толстик // Топос: [философско-культурологический журнал]. – 2007. – С. 106-115.
15. Эко У. К семиотическому анализу телевизионного сообщения: [электронный ресурс] / Умберто Эко; [сокращ. пер. с англ. А. А. Дерябин]. – Режим доступа: <http://www.nsu.ru/psych/internet/bits/eco.htm>.
16. Эко У. О членениях кинематографического кода / Умберто Эко; [перевод А. Махова] // Стрoение фильма: [сб. статей] / Сост. К. Разлогова. – М.: Радуга, 1984. – 284 с.
17. Ямпольский М. Б. Видимый мир. Очерки ранней кинофеноменологии / М. Б. Ямпольский // Киноведческие записки, 1993. – 216 с.

УДК 264-76:330

*Фунтусов Е. В.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

#### **ЗНАЧЕНИЕ ПРОБЛЕМАТИКИ ДАРА ДЕРРИДА ДЛЯ «КАПИТАЛА» МАРКСА**

В статье обсуждается значение проблематики дара, которую разработал Жак Деррида, для понимания «Капитала» Карла Маркса. В этом контексте актуализируются отношения между экономией и даром. Эта актуализация позволяет в очередной раз прояснить марксистское понимание истории.

**Ключевые слова:** дар, экономия, время, экономический (эквивалентный) обмен, прибавочное время, стоимость, исторический субъект.

У статті обговорюється значення проблематики дару, яку розробив Жак Дерріда, для розуміння «Капіталу» Карла Маркса. В цьому контексті актуалізуються відносини між економією та даром. Ця актуалізація дозволяє знов прояснити марксистське розуміння історії.

**Ключові слова:** дар, економія, час, економічний (еквівалентний) обмін, прибавочний час, вартість, історичний суб'єкт.

In the article relevance of a problematics of gift, developed by Jacque Derrida for understanding of «Capital» by Karl Marx, is discussed. In this context relations between economy and gift are actualized. This actualization allows to clarify Marxist understanding of history once again.

**Keywords:** gift, economy, time, an economic (equivalent) exchange, additional time, cost, the historical subject.

В «Капіталі» Маркс несколько раз использовал понятие «*Umsonstarbeiten*» (в русс. переводе – даровой труд), как необходимую и существенную характеристику прибавочного труда. Использовал, дабы подчеркнуть эксплуатационный характер образования прибавочной стоимости. Однако, по Марксу, на прибавочном труде, соответственно, и прибавочном времени зиждутся свободное время и вся цивилизация и культура. Поэтому в прибавочном труде открываются революционные потенции, которые подпитывают жизнь эмансипационного процесса истории. И Маркс справедливо использует понятие дара для объединения всех этих потенций, ведь только в проблематике дара обнаруживается то, что каким-то образом связывает прошлое, настоящее и будущее, некая трансляция самой человеческой жизнедеятельности, со-общение форм общественной организации, одним словом то, что делает самую человеческую жизнь (вос)производимой. *Задачей этой статьи, поэтому, является описание того механизма, который при господстве капиталистических отношений осуществляет это со-общение.* То со-общение, которое является внутренним энергетическим принципом самой истории как таковой.

Для начала необходимо напомнить, как предложил понимать дар Жак Деррида, поскольку автор считает его представление о даре философски более емким и глубоким, и, помимо этого, оно хорошо вписывается в стихию марксистской философии. Итак, в своих небольших работах «Дар смерти», «Фальшивая монета» и «Дарить время» он отказывается рассматривать проблематику дара сквозь призму антропологии, социологии, психологии и прочих гуманитарных дисциплин.

В «Даре смерти» Деррида заявляет, что *два таких феномена как обмен и дар, никоим образом не могут быть связаны друг с другом.* Он иллюстрирует этот тезис на примере уже сделавшей себе карьеру в философии ситуации Авраама, который «<...> находится в том положении, где нет даже намек на какой бы то ни было обмен в отношениях с Богом ибо он даже не ожидает ни ответа, ни награды от Него. *Ответ, а отсюда и ответственность, всегда предполагают нечто такое, что неизбежно желают получить взамен, а именно, компенсацию или вознаграждение*» [1, с. 109]. Почему словосочетание «обмен дарами» вызывает у Деррида категорическое неприятие? Отвечая на этот вопрос, нужно понимать, что Деррида подразумевает, что *обмен возможен лишь как осознаваемый факт.* Там, где я мыслю, желаю или еще что-то, что было бы связано с некоей интенциональностью, уже невозможно говорить об отсутствии эквивалентности, если стоять на том утверждении, что дар лежит вне пределов эквивалентных отношений. Маркс рассматривает несколько простых формулировок эквивалентных отношений: «do ut des», «do ut facias», «facio ut des» и «facio ut facias» [«даю, чтобы ты дал», «даю, чтобы ты сделал», «делаю, чтобы ты дал» и «делаю, чтобы ты сделал»].

Итак, немыслимо обменяться равноценными, равнозаменимыми или взаимовозмещающими дарами. Но можно обменяться эквивалентными подарками. Главное, что нельзя мыслить любую ситуацию обмена как возможный дар. А ведь проблема в том, что именно экономическому обмену (обмену эквивалентному) был противопоставлен обмен символический (по мнению Деррида, такой же эквивалентный), который и отождествлялся с даром [\* 1]. И именно в стремлении называть вещи своими именами Деррида очищает понятие дара от векового налета недоразумений.

**Во-первых:** дар как дар возможен, но возможность эта обусловлена его забвением со стороны как дарящего, так и одариваемого.

Дабы дар был даром, о нем не столько необходимо не помнить или не знать, сколько не помнить о том, что не помнишь или не знать о том, что не знаешь. Забвение дара является его собственным условием. Он может осуществляться лишь за спиной участников: «В любом

*случае, дар не должны как дар воспринимать ни тот, кто получает дар, ни тот, кто дарит»* [2, с. 22]. Это не просто условие, точнее даже не столько условие. Условия как таковые, условия как, если хотите, правила игры, и даже как Закон, возможны лишь тогда, когда они осуществляются во времени, то есть длятся больше мгновения. А что длится дольше мгновения? Наверное, лишь то, душою чего и является время, то, что настолько ущербно, что для одного лишь наличия времени достаточно одного лишь неприятия покоя. Время для человека начинается там, где начинаются вопросы, как сказал бы Хайдеггер.

Предельно важным для понимания того, что не есть дар, является ситуация возвращения. То есть *именно для того, чтобы что-то было возвращено, и необходимо время*. Ведь возвращение возможно не одновременно с отправлением, а исключительно после него. Вопрос не в том, долго или недолго нечто длится, оно вообще может длиться бесконечно короткий промежуток времени, а в том, что что-то следует за чем-то. Эту ситуацию Деррида называет *экономией*, которая для него – мышление как таковое, целевое мышление, мышление, ориентированное на достижение результата, одним словом – рациональное мышление. Принцип его осуществления: исход во имя возврата. *Не в самом себе, а где-то там, что я противопоставляю себе, что я полагаю как не мое, есть то, с чем необходимо вернуться, поскольку того, что есть здесь, по определению недостаточно*. И поэтому, если так сказать, западная цивилизация начинается с того, что Одиссей отплывает с Итаки, лишь для того, чтобы вернуться, и окончательно обнаруживает себя в философии Гегеля, когда Абсолютный дух отрицает себя в природе только для того, чтобы возвратиться к себе в понятии. Теоретический приговор западному мышлению был провозглашен уже Марксом в формуле Д – Т – Д': при капитализме материальные основания рынка полностью олицетворяются в этом принципе, сбрасывая все «ржавые» формы мышления. Именно поэтому для Деррида *дар не может мыслиться как круговая фигура, фигура цикла*. Круговращение не может описать дар, поскольку цикл исхода/возврата уже предполагает *целевое основание*. Поэтому, *дар обнаруживается лишь там, где что-то исходит, никогда не возвращаясь*.

Но как это понимать? Если о времени говорится тогда, когда мы имеем любую последовательность, например в экономике купля/продажа, купля/демонстрация, то о даре речь идет, пожалуй, тогда, когда время отсутствует. Иными словами, *времени для дара попросту нет*. Дар не может быть во времени, не может быть некоего акта дарения, дарения, как некоего действия, которое бы длилось.

Но дар, все же, возможен, возможен как забвение самого себя как свершившегося. Это означает лишь одно – *дар возможен при условии его отсутствия*. И это необходимо понимать буквально. Никакие разговоры о том, что кто-то может одарить от чистого сердца или по принуждению, так же как и то, что кто-то может принять дар с благодарностью или делая одолжение, не отсылают к дару как таковому. Но, в то же время, один может дарить, второй примет дар, и это будет дар, если оба, банально, будут не осознавать, что делают.

**Во-вторых:** *дарить можно только время*.

Из вышеизложенного уже должно быть понятно, что к стихии дара не относится вещь (das Ding). Нельзя подарить вещь, вообще ничего нельзя подарить, подарить сознательно, ни предмет, ни внимание, ни, тем более, такую вещь как свободу. Это невозможно, поскольку на дар времени попросту нет. Значит, дар относится к возможности времени, дар предоставляет для времени время, но исключительно до этого пункта, поскольку далее – уже само время, смещающее дар. «Темпорализация времени <...> всегда начинает процесс деструкции дара: в сохранении, в восстановлении, в репродукции, в предвидении или ожидающем восприятии, которое наперед возвращает себе или воспринимает подаренное» [2, с. 22].

Дар предоставляет времени возможность проявиться, и, как только время оказывается предоставленным, оно тут же аннулирует дар. *Как только время начинает времени, оно более уже не нуждается в том, что его овозможнивает*. Но это «не нуждается» имманентно «по сю сторону» времени некоему сознанию времени. «Время в самом себе не содержит ничего временного» [2, с. 29]. *Дар есть дар возможности, возможности чему-то быть, пребывать во времени*. То, что далее, лежит за пределами дара, по той простой причине, что единственное, что есть в мире, которое бы не нуждалось во времени, – это дар. А все остальное можно назвать одним словом – время. Все, кроме дара, нуждается во времени. Но время, безусловно, не есть некая величина, которая бы могла быть исчисляема. *Время отсылает лишь к тому, что может быть заполнено во времени. Дар времени, поэтому, означает лишь то, что чему-то*



*предоставляется возможность на существование, лишь то, что что-то получает право на время, право на продолжение, право на продление.*

**В-третьих:** дар запускает экономию.

Нечто, получая право на время, продолжает свое существование, как уже понятно, в субъект-объектном, также как и в субъект-субъектном отношениях, в отношении обмена между субъектом и объектом, в круговращении вещей между субъектом и объектом. Субъект вступает в отношения с объектом по уже известному принципу: *источение во имя возвращения*. Именно этому круговращению, этой экономии и необходимо время. Не на собственном основании зиждется экономия, не на собственных ресурсах, уже лишь в силу своей производности от дара, вторичности после события дара. Каждый момент, абсолютно каждый момент экономии уже получил возможность быть посредством дара, дара *быть*.

Теперь, после сжатых пролегоменов переходим к самой сути. Вся история человечества есть история постоянного производства посредством воспроизводства, точнее производство всегда выступает как воспроизводство. *А воспроизводство, забегая наперед, всегда выступает как усвоение всего прошлого наследия, полученного в дар самой истории*. «В своей новой форме капитал даром усваивает общественный прогресс, совершившийся за спиной его старой формы» [3, с. 611] – говорит Маркс. И подлинно универсальным производство свершается со вступлением на сцену истории, которая отныне становится всеобщей, капиталистического способа производства. Капитал, в погоне за наживой, делает небольшое одолжение, так сказать, самой истории тем, что соединяет средства производства и способность к труду в живой труд. «Живой труд должен охватить эти вещи, воскресить их из мертвых, превратить их из только возможных в действительные и действующие потребительные стоимости» [3, с. 190]. Но воскресение из мертвых труда есть в тоже время воскресение из мертвых тех производственных отношений, которые были обусловлены все прошлым трудом.

Здесь, по видимому, следует отметить ту основательную позицию относительно истории, которую заявил Луи Альтюссер. *История возможна как субъект лишь в силу того, что она является процессом без субъекта(ов)*. Поэтому, исторический процесс есть неустанное и бесконечное воспроизводство субъектом самого себя, каждый раз в снятой форме. При капиталистическом способе производства исторический субъект практически окончательно соединяет в себе свои разобщенные формы самого себя. Раскол все же остается, и раскол этот теперь вездесущ. Это последний классовый раскол на капиталистов и пролетариат. *Следовательно, воспроизводство самой человеческой жизнедеятельности на определенной ступени своего развития принимает такую форму, при которой самый этот процесс развития окончательно разламывается в самом себе на одну часть себя, которая живет лишь паразитируя на самом себе как целом в своем поступательном развитии, и на другую часть, которая живет лишь обслуживая это паразитирование и на своем горбу продолжая нести как самую себя, так и остальную часть в единстве с собою как целым*.

В каждом процессе производства воспроизводится вся история труда. Рабочее время Маркс разделял на время необходимое и время прибавочное, в которое производится прибавочная стоимость. Пытаясь объяснить, почему стоимость не просто склонна, но самой её природе при капитализме предначертано самовоспроизводиться лишь в самовозрастании, Маркс делает колоссальное открытие, которое заключается в том, что *за безудержной способностью капитала самовозрастать, кроется единственная возможность для истории человечества себя продлевать*. Именно в функции прибавочного труда, при данной исторической эпохе, открывается канал, в котором человек транслирует самого себя в будущее. Иными словами, *проблематика дара, описанная Деррида и выступающая лишь как чисто умозрительная конструкция, теперь получает право на практическую реализацию именно в материалистическом понимании истории*. Именно в проблематике прибавочного труда и кроется тайна того феномена, который имеет такое красивое название – дар.

Итак, всю логику исторического процесса можно наблюдать в конкретном капиталистическом способе производства, который, как уже понятно, здесь рассматривается как классический, то есть тот, который описывал Маркс. И возможен этот процесс именно потому, что капитализм частным образом присваивает эту логику, что на деле оказывается присвоением исторического субъекта (уже расколотого на классы) в форме капитала собственного пути становления, как уже не расколотого, а как единого, монолитного наследия. Это присвоение, именно как производство посредством воспроизводства, назовем *стоимостным метемпсихозом*. В «Феноменологии духа» Гегель учил, что «истина есть

движение истины в самой себе». В этой формулировке скрыта и вся логика образования стоимости, которая выражает в себе лишь превращенную форму логики истории.

В формуле  $D - T - D$  ничего не будет прояснено, пока не будет осознано то, что речь идет и не о товарах, и не о деньгах. *А речь о том идет, что себя реализовывает то изначально как товар, то потом как деньги и наоборот.*  $D - T - D$  есть такой процесс, который себя осуществляет как общение с самим собою. В отношении с собою он раздваивается в себе на себя в форме товаров, а затем продолжает раздваиваться уже, будучи раздвоенным в формах товаров, на себя как товар и на себя как деньги. Это не абстрактные фразы, а вполне реальный процесс, который Маркс называет *стоимостным субъектом*. Стоимость «<...> внезапно выступает как саморазвивающаяся, как самодвижущаяся субстанция, для которой товары и деньги суть только формы <...> она теперь вступает, так сказать, в частное отношение к самой себе» [3, с. 161]. Точнее некий процесс Маркс начинает сравнивать со самопознающим себя субъектом Гегеля. У Гегеля Дух как субъект собственного движения становится в форме понятий, у Маркса общественный процесс капиталистического производства как субъект собственного движения становится в товарной форме. Товарная форма как таковая может быть лишь тогда, когда она имеет форму стоимости. А поскольку стоимость есть не что иное, как скрытое за ней общественное отношение самих людей, постольку и кульбиты, происходящие в стоимостном процессе, уже суть общественно-производственные отношения. Процесс общественных отношений есть процесс единого, раскалывающего себя в себе на уже-самих-себя самостоятельных субъектов. И эти уже-сами-себя субъекты как-то относятся друг к другу, борются, так сказать, за признание, а признанием служит при капитализме лишь полезная производительная деятельность, которая может выражаться лишь в эквивалентной форме. Иными словами, единое, расколовшись в себе на множество уже-самих-себя, как единое продолжает осуществлять себя как отношение в самом себе к самому себе как одной части себя к другой части себя, причем эти части узнают друг друга лишь в равенстве, или эквивалентности. Единое построило в себе целое правовое государство равных граждан. Но эти граждане малоподвижны, многие даже не знают о существовании друг друга, поэтому они ищут способ ускорить процесс общения и обнаруживают, что подобное сотворить возможно лишь при условии некоего общественного договора путем отторжения от себя одного из них и сделать всех себя равным одному ему. Ведь никто не может относиться к себе как к эквиваленту, но сделать эквивалентно значимым нечто одно является историческим прогрессом. «Исторический процесс расширения и углубления обмена развивает дремлющую в товарной природе противоположность между потребительной стоимостью и стоимостью. Потребность дать для оборота внешнее выражение этой противоположности ведет к возникновению самостоятельной формы товарной стоимости и не унимается до тех пор, пока задача эта не решена окончательно путем раздвоения товара на товар и деньги» [3, с. 94].

Но товар и деньги суть одно – различные формы скрытых за ними общественных отношений. А уже ясно, что общественные отношения принимают форму стоимостных отношений, где и товар – стоимость, и деньги – стоимость. Поэтому очевидно, что не товар, как меновая стоимость, обменивается на деньги, а стоимость обменивается на стоимость, или на саму себя. То есть получается такой себе *стоимостный монолог стоимостного субъекта*. «Как самовозрастающий субъект этого процесса, в котором она то принимает, то сбрасывает с себя денежную и товарную формы и в то же время неизменно сохраняется и возрастает в этих превращениях, стоимость нуждается прежде всего в самостоятельной форме, в которой было бы констатировано ее тождество с нею же самой» [3, с. 161]. Именно вследствие этого  $D = D'$  не есть математический абсурд, а есть естественное следствие этого монолога. В этом вся загадка прибавочной стоимости, которая не есть некая надбавка к уже существующей капитальной стоимости, а является ей, так сказать, одновременно сестрою и дочерью. За присоединением стоимости неоплаченного труда к стоимости следует усматривать исключительно процесс присоединения стоимости самой себя к самой себе в собственном движении, которое есть самовозрастание. Лучше Маркса сказать сложно: «<...> стоимость становится здесь субъектом некоторого процесса, в котором она, постоянно меняя денежную форму на товарную и обратно, сама изменяет свою величину, отталкивает себя как прибавочную стоимость от себя самой как первоначальной стоимости, самовозрастает. Ибо движение, в котором она присоединяет к себе прибавочную стоимость, есть ее собственное движение, следовательно ее возрастание есть самовозрастание. Она получила магическую способность творить стоимость в силу того, что сама она есть стоимость» [3, с. 161].

И еще раз о том, что это за монолог или самовозрастание. Известно, что в процессе образования прибавочной стоимости, эквивалентный обмен одновременно и нарушается, и сохраняется. Парадокс состоит в том, что/кто с чем/кем здесь находится в эквивалентных отношениях: стоимость к стоимости или вполне конкретный капиталист и вполне конкретный пролетарий. Именно в самовозрастании стоимости эквивалентные отношения соблюдаются беспрекословно, а конкретное проявление отношений класса капиталистов и класса пролетариата не является самостоятельным существованием, а имманентным самому процессу образования стоимости проявлением. То, что в этом процессе проявляется конкретная эксплуатация, обнищание огромного слоя населения, есть лишь «необходимый» эпизод в продлении общественного процесса, или, что то же самое, капиталистический процесс производства есть лишь необходимый эпизод в истории человечества.

Самовозрастание стоимости происходит только в форме  $D - T - D$ . При  $T - D - T$  никакого возрастания стоимости не наблюдается лишь постольку, поскольку у истоков этого обращения стоит товарная стоимость, которая способна на обмен только равной самой себе, такой же товарной стоимости. Здесь нет места для качественного преобразования, что в нашем случае означает лишь одно: если бы  $T - D - T$  был единственным способом обмена, то намеки на всеобщую историю с появлением товарного производства так и остались бы намеками. Поэтому  $T - D - T$  требует естественного перехода в свою противоположность:  $D - T - D$ . Не товар теперь стоит у истоков, а деньги, но всегда необходимо помнить слова Маркса о том, что «не деньги делают товары соизмеримыми. Наоборот. Именно потому, что все товары как стоимости представляют собой овеществленный человеческий труд и, следовательно, сами по себе соизмеримы, – именно поэтому все они и могут измерять свои стоимости одним и тем же специфическим товаром, превращая таким образом этот последний в общую для них меру стоимостей, т. е. в деньги. Деньги как мера стоимости есть необходимая форма проявления имманентной товарам меры стоимости, – рабочего времени» [3, с. 101].

Итак, если процесс обращения начинается с купли ради продажи, а не с продажи ради купли (что свойственно классу пролетариата), то процесс этот имеет шанс просуществовать больше отведенного ему срока именно потому, что *обратное возвращение стоимости* уже становится очередным условием новой покупки, дабы опять вернуться и так до бесконечности. При этом будем помнить, что процесс обмена – это всегда эквивалентные отношения, то есть отношения равенства. Капиталист и капиталист между собой живут по этой формуле:  $T - D - T$ . «В своем чистом виде он есть обмен эквивалентов и, следовательно, не может быть средством увеличения стоимости» [3, с. 165]. Но процесс производства, предшествующий обмену, уже функционирует как  $D - T - D$ , для которого  $T - D - T$  есть продолжение  $D - T - D$  с известного пункта. Поэтому, дабы капиталист выручил прибыль ( $D'$ ) на рынке, соблюдая там эквивалентные отношения, в процессе производства они должны быть нарушены и не нарушены. «Где равенство, там нет выгоды» [3, с. 165] – цитирует Маркс Галиани. Справедливое замечание, поскольку капиталист не может наживаться за счет другого капиталиста, по сути, за счет самого себя. Подобное возможно лишь тогда, когда у него есть великолепный товар – рабочая сила, которая воскрешая весь прошлый труд и самого себя, уже служит источником самовозрастания стоимости, что на деле есть лишь собственное движение формы стоимости. «В то время как производительный труд превращает средства производства в элементы образования нового продукта, с их стоимостью совершается своего рода переселение души. Из потребленного тела она переселяется во вновь сформированное тело» [3, с. 213]. *Это переселение стоимостной души, этот стоимостный метемпсихоз и есть фактически самопродвижение общественного процесса, осуществляющегося путем собственного одаривания самого себя самим собою, одаривания самого себя собственным наследием, одаривания самого себя собственным содержанием самого себя в снятой форме.* Поэтому, как только начинается прибавочное время, так, в то же мгновение, уже свершился и дар. Ведь к чему отсылает сама этимология прибавочности времени? Лишь к тому, что к необходимому бытию прибавляется бытие, которое не менее необходимо в общечеловеческом смысле. Но, поскольку это не менее необходимое время, время в строго деридианском смысле, то есть *время на быть*, частным образом присваивается капиталом, то его существование только и может быть основано на неоплаченности. Ведь и время необходимое, и время прибавочное есть в действительности единая величина, общественно-необходимая величина, то есть время, общественно-необходимое человечеству для собственного воспроизводства.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Деррида Ж. Дар смерти / Жак Деррида; [пер. с англ. Ю. А. Азаровой] // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія: теорія культури і філософія науки. – Х., 2003. – Ч. 4. – № 587. – С. 103–117.
2. Деррида Ж. Дарувати час / Жак Деррида; [пер. з фр. Мирослави Ющенко]. – Львів.: Літопис, 2008. – 208 с.
3. Маркс К. Капітал. Т. I. Книга I: Процес виробництва капіталу / Карл Маркс; [пер. с нем. И. И. Степанова-Скворцова]. – М.: Госполитиздат, 1951. – 794 с.

УДК 316.1: 316.4: 316.3

*Рябінчук М. В.*

Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут»

### ОСНОВНІ ПІДХОДИ ДО РЕКОНСТРУКЦІЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ІСТОРІЇ ДОСЛІДНИЦЬКОЇ ПРОГРАМИ СОЦІАЛЬНОГО КАПІТАЛУ

В статті розглядаються основні підходи до пошуку історичних паралелей поміж здобутками дослідницької програми соціального капіталу та класичним доробком соціальної теорії. Зокрема, особливу увагу приділено спадку класичного марксизму і тій низці проблемних моментів марксистського дискурсу, що мають вибіркочку спорідненість з концептом і теорією соціального капіталу. Розглянуті через призму типології Д. Кастіліоне підходи М. Вулкока, А. Портеса та Н. Ліна унаочнено як спроби знайти ґрунт концепту та теорії соціального капіталу в соціологічній класиці, переосмислюючи та застосовуючи її здобутки.

**Ключові слова:** соціальний капітал, марксизм, форми спілкування, соціальна теорія.

В статье рассматриваются основные подходы в поиске исторических параллелей между достижениями исследовательской программы социального капитала и классическим наследием социальной теории. В частности, особое внимание уделено наследию классического марксизма и того ряда проблемных моментов марксистского дискурса, которые имеют избирательное сродство с концептом и теорией социального капитала. Рассмотренные через призму типологии Д. Кастилионе подходы М. Вулкока, А. Портеса и Н. Лина представлены как попытки найти базис концепта и теории социального капитала в социологической классике, переосмысливая и используя ее достижения.

**Ключевые слова:** социальный капитал, марксизм, формы общения, социальная теория.

The article examines the main approaches in the search for historical parallels between achievements of the research program of social capital and the classical heritage of social theory. In particular, it focuses on the heritage of classical Marxism and on the number of problematic points of the Marxist discourse, which have selective affinity with the concept and theory of social capital. Examined through the prism of D. Kastilione's typologies, approaches of M. Woolcock, A. Portes and H. Lin demonstrated as an attempt to find a basis for the concept and theory of social capital in sociological classic, reinterpreting and using of its achievements.

**Keywords:** social capital, Marxism, a forms of communication, social theory.

Дослідницька програма соціального капіталу, що формується в широкому міждисциплінарному колі соціальних наук в останній чверті 20-того століття претендує на визнання за нею значних зрушень у полі соціальної теорії, зокрема у одному з ключових питань – співвідношення структури/дії. Формуючись передусім в межах соціологічної “теорії раціонального вибору” та “нової економічної соціології” (зокрема в американській потсфункціоналістській соціології) дослідницька програма соціального капіталу (надалі ДПСК) вдало поєднує запозичення з неокласичної економічної теорії та провідних напрямків соціологічної теорії. У ході свого розвитку ДПСК намагається розширити власний інтелектуальний контекст залучаючи до дискурсу про соціальний капітал не лише “класичні” теорії (П. Бурдьє, Дж. Коулман, Р. Патнам), інтуїції попередників (Л. Ганіфан, Г. Лурі, Дж. Джейкобс та інші), а й намагаючись вести діалог з соціологічною класикою. Зокрема не лише в роботах, що стосуються історіографічних досліджень ДПСК, знаходимо дедалі більше посилань на класичні праці А. Сміта, К. Маркса та А. де Токвіля, Ф. Тьоніса, М. Вебера та

Е. Дюркгайма. З одного боку це свідчить про спроби закорінення концепту та теорії соціального капіталу у соціологічній традиції, з іншого про нагоди вдало використати ідеї класиків з метою подальшої розбудови теорії.

*Метою* статті є розгляд основних підходів до залучення класичного доробку соціальної та соціологічної теорій як до побудови інтелектуальної історії дослідницької програми соціального капіталу так і у випадку застосування певних концептів, запозичених у класиків для подальшої розбудови теорії.

*Задачею*, що ставить перед собою автор є реконцептуалізація типологій підходів до побудови інтелектуальних історій «соціального капіталу», пов'язана з пошуком місця, яке займає в них спадок класичного марксизму і та низка проблемних моментів марксистського дискурсу, що мають вибірково спорідненість з концептом і теорією соціального капіталу.

Безперечний зв'язок тут може бути одразу схоплено вже при поверховому розгляді, зважаючи на складову «капітал», класичну теорію якого ми маємо у К. Маркса (у зв'язку з теорією соціального капіталу такий підхід пропонує американський соціолог Н. Лін [8], що буде розглянуто нижче). Глибинну спорідненість між складовими ядра теорії соціального капіталу та з побічними її елементами і певними розділами марксистського вчення ще доведеться виявити.

Розгляд даного питання слід почати з попередніх зауваг та узагальнень щодо основних напрямів теоретизування про соціальний капітал (або радше спрямувань розгляду та пояснення) та відповідних їм парадигмальних визначень. В своєму оглядовому дослідженні «Соціальний капітал: хороший, поганий і злий» П. Адлер та С.-В. Квон розрізняють дві групи визначень соціального капіталу відповідно до спрямування погляду дослідника [3, с. 91]. Так чи інакше при визначенні соціального капіталу в поле зору потрапляють мережі соціальних зв'язків та відповідна користь, яку з їх допомогою отримують дієвці. Утім, на думку Адлера та Квона переважну більшість визначень можна типологізувати за спрямуванням погляду (1) зовні та (2) всередину. Урешті такі дві позиції не виключають одна одну і є радше двома поглядами на одне і те саме явище. Спробую деталізувати:

(1) Зовнішній («ресурсний») підхід до визначення полягає у тому, що визначення фокусуються на зовнішніх зв'язках дієвця, що виступають як ресурс. При цьому дієвці, в мережах зв'язків яких закорінено соціальний капітал, можуть бути індивідуальними і колективними. Отже, соціальний капітал виступає у даному випадку як ресурс, що корениться в мережах зв'язків поміж дієвцями, дозволяючи останнім отримувати переваги від участі і позиції в цих мережах. Адлер і Квон акцентують на тому, що цей підхід є у значній мірі соціологічним (зокрема через переважну залученість його прихильників саме до соціологічної традиції).

(2) Внутрішній («колективіський») підхід. У даному випадку соціальний капітал виявляється у перевагах від спільності і є властивим певній спільноті (групі, організації, фірмі, спільноті, нації) у цілому. Таку спільність можна також розглядати як перетин множини мереж. В парадигмальному щодо цього підходу випадку соціальний капітал слугуватиме певною властивістю соціальної структури. Показником такого соціального капіталу буде щільність зв'язків у рамках спільності. Адлер і Квон указують на властивість такого підходу щодо теоретизування про соціальний капітал у межах політичної науки.

Відповідно до вказаного вище критерію розрізнення спробую вказати для кожного випадку на два визначення, що вважаю за парадигмальні, перше з яких належатиме «класичній» постановці питання про соціальний капітал, друге її подальшому переосмисленню, утім у межах вказаного «класичною» теорією напрямку:

(1) Зовнішні визначення. Класичне визначення, надане П. Бурдьє, у фрагменті «Форми капіталу», може слугувати зразковим: соціальний капітал – це «сукупність фактичних або потенційних ресурсів, що пов'язані з володінням стійкою мережею більш чи менш інституалізованих відносин взаємного знайомства або визнання» [4, с. 248]. Визначення Н. Ліна надалі акцентує на мережевій природі соціального капіталу: «Соціальний капітал визначається як ресурси, закорінені в соціальну мережу дієвця, що можуть бути доступні або мобілізовані через зв'язки у цій мережі» [7, с. 51].

(2) Внутрішні визначення. Безперечно тут слід навести загальну дефініцію Дж. Коулмана у «Засновках соціальної теорії»: «Соціальний капітал визначається через свою функцію. Це не єдина даність, а варіативність різних даностей, що мають дві спільні риси: всі вони складають певний аспект соціальної структури, і всі вони полегшують певні дії індивідів,

що є в межах структури” [6, с. 302]. Визначення А. Портеса і Дж. Сенсербренер дистанціюється від Коулманового, де соціальний капітал є лише властивістю соціальної структури, вказуючи, що соціальний капітал це “ті очікування дій в межах колективу, котрі впливають на економічні цілі і цільову поведінку його членів, навіть якщо ці очікування не пов’язані з економічною сферою” [9, с. 1323].

Наголошуючи на тому, що два указані вище підходи за краще буде вважати поглядами на одну і ту саму проблему відповідно “ззовні” і “зсередини”, Адлер і Квон пропонують власне визначення: “Соціальний капітал – це ресурс для індивідуальних і колективних дій, створений концентрацією та змістом мереж їх більш чи менш тривалих (надійних) соціальних відносин” [3, с. 93].

Зовнішній ресурсний підхід у більшій мірі акцентує на реляційності розгляду соціального капіталу (дійстві отримують переваги за рахунок свого місця у межах соціальної структури) і є цілком відповідний класичній Марксовій теорії капіталу. Щодо внутрішнього підходу, у більшості авторів, коли мова іде про класичне підґрунтя, з’являються посилання на А. де Токвіля і проблему “громадської замученості”. З одного боку, це пов’язано з переважно “ліберальним” спрямуванням представників політичної науки, що розділяють “внутрішній” погляд на соціальний капітал, з іншого з безперечною релевантністю Токвілевих інтуїцій до специфіки постановки питання про соціальний капітал як “громадську залученість” (зокрема авторитетна концепція соціального капіталу Р. Патнама вибудована в неотоквілівському руслі). Утім, проблема генези класів та класової солідарності, поставлена в марксистському ключі, у даному випадку так само потребує розгляду, на що звертає увагу зокрема А. Портес.

Хоча, К. Маркс не вживає поняття соціальний капітал чи аналогічне поняття, що адекватно відображає суть сучасних теоретизувань, утім на мою думку, можливо стверджувати про вибіркочку спорідненість теорії соціального капіталу та Марксової теорії форм спілкування, частковий виклад якої маємо в “Німецькій ідеології” [1], а також імпліцитно в працях “зрілого” марксизму. Це надасть змогу уникнути партикулярних застосувань окремих аспектів Марксового учення, поєднуючи їх з вихідним розрізненням зовнішнього і внутрішнього підходів до визначення соціального капіталу. Марксові поняття спілкування та його форм доцільно інтерпретувати як дороговказ щодо універсалізації досі розрізненого дискурсу, пов’язаного з пошуком концептуальних паралелей поміж сучасною теорією і соціологічною класикою.

Універсальність Марксового підходу тим самим відповідатиме одразу обом спрямуванням погляду на соціальний капітал. Зовнішній погляд відповідає Марксовому реляційному (на противагу субстантивному) розгляду капіталу, впливу соціальної організації зв’язків на індивідуальні та колективні стратегії дій (класовий розподіл переваг від певного характеру спілкування). З внутрішнім поглядом на соціальний капітал резонує Марксів розгляд генези класів (особливо перехід від “класу-в-собі” до “класу-для-себе”), перспектив робітничого руху, та форм спілкування відповідних традиційним та модерним формам спільності.

Здійснимо розгляд наявних в ДПСК спроб побудови власної інтелектуальної історії, зокрема у стосунку визначення місця, що в ній займає марксистський спадок. Як правило інтелектуальна історія ДПСК є імпліцитною у межах ширших досліджень. Д. Кастіліоне пропонує побудувати експліцитну інтелектуальну історію, чи краще інтелектуальні історії “соціального капіталу” змінивши редакцію питання “що є соціальний капітал?” на “про що це соціальний капітал?” [5, с. 177]. На думку Д. Кастіліоне, більший вплив на соціальну теорію ДПСК виявляє не через з’ясування внутрішньої структури концепту, а радше через дискурс про соціальний капітал (стосовно його концептуалізації та усталення), що разом з тим залучає до розв’язання низки проблемних питань в соціальній теорії [5, с. 178].

У такому випадку Д. Кастіліоне указує на використання дослідниками соціального капіталу загалом трьох основних історіографічних підходів до інтелектуального спадку пов’язаного з концептом і теорією соціального капіталу [5, с. 178], а саме:

(1) реконструкція інтелектуальних і концептуальних контекстів, в яких з’являється поняття (ідеться про дослідження найбільш впливових концепцій та виявлення інтелектуальних горизонтів їх авторів: П. Бурдьє, Дж. Коулмана, Р. Патнама);

(2) звернення до попередників, на яких указують власне автори впливових концепцій (ідеться зокрема про Г. Лурі, Дж. Джейкобс, Г. Беккера, Л. Ганіфана, тощо).

(3) звернення до передумов виникнення у межах класичного спадку соціальної теорії. У даному випадку ідеться не лише про знаходження певних засновків та проблемних моментів в класичній соціальній теорії до появи і концептуалізації соціального капіталу, а й про певні положення класиків, що інтерпретуються на новий лад у межах теорії соціального капіталу.

Перед тим як удатися до розгляду Марксового спадку в соціальній теорії в його спорідненості з дослідницькою програмою соціального капіталу, спробуємо окреслити хитби трьох перерахованих історіографічних підходів. При побудові інтелектуальної історії соціального капіталу у кожному з трьох випадків дослідник стикатиметься з певними складностями:

(1) Складність реконструкції, пов'язана з віддаленістю у часі, що утім не заперечує сподівань на успіх у пошуку констеляцій та вибіркової спорідненості у межах “класичних” для ДПСК інтелектуальних будов.

(2) Відсутність інтелектуальної послідовності поміж вжитком поняття соціальний капітал різними авторами-попередниками, та відносну маргінальність запропонованих до розгляду інституцій (наприклад, ринок праці) щодо ядра концепту «соціальний капітал». Так чи інакше вказівки на ці ранні розвідки навряд чи можуть скласти осереддя інтелектуальної історії соціального капіталу.

(3) Небезпеки, пов'язані з третім шляхом мають радше теоретичний аніж методологічний характер. Передусім це відсутність вжитку поняття соціального капіталу в творах класиків, а отже в подальшому складність і небезпека інтерпретації, коли “старі” побудови видаватимуть за нові лише за зміни вивіски на “соціальний капітал”.

Безперечно, побудова фрагменту інтелектуальної історії ДПСК пов'язаного зі спадком марксизму, потребує звернення до третього з окреслених вище шляхів.

В статті “Соціальний капітал як дослідницька програма” Д. Кастіліоне демонструє можливість та обмеженість третього підходу, зокрема указуючи на доробок М. Вулкока і А. Портеса, що роблять спроби віднайти засновки теоретизування про соціальний капітал у межах класичного спадку, поєднуючи ідеї класиків з ідеями соціології розвитку та модернізації, зокрема з питанням про типи соціальних зв'язків. [5, с. 180]. М. Вулкок у пошуку зв'язків з класикою початково указує на А. Сміта та дискусії в класичній політичній економії стосовно ролі та співвідношення егоїстичного інтересу, чесноти, морального чуття і т.д. в конституюванні економічного суспільства та його відтворенні. Але як на найближчий вплив М. Вулкок вказує на “нову соціологію розвитку” та “порівняльний інституціоналізм” [10, с. 161]. Саме у межах цих напрямів напрацьовується концептуальний інструментарій, що надалі активно використовуватиметься теоретиками соціального капіталу. Зокрема ідеться про характеристики типу соціальних зв'язків: “закорінених” та “автономних”, “сильних” та “слабких”, що відповідають розгляду двох типів-рівнів соціального капіталу як “мікро” та “макро”. Утім сама проблема “закоріненості” дівця (передусім як економічного) у ширший соціальний контекст ставиться вже в межах дискусій про економічну поведінку XVIII століття, що мали місце на межі політичної економії та моральної філософії.

Для інтелектуальних розвідок в царину історії “соціального капіталу” зорієнтованих на інтерпретацію класичного спадку, на позір центральною виявляється фігура А. де Токвіля, вказівку на якого як інтелектуального предтечу теорії соціального капіталу знаходимо в таких представників ДПСК: Р. Патнам, Ф. Фукуяма, Е. Остром та ін. Утім центральність Токвіля серед класиків не є абсолютною. Той самий Ф. Фукуяма, до прикладу, звертається і до А. Сміта та його “Теорії морального чуття”. Хоча Патнамову концепцію можна у цілому назвати “неотоквіліською”. Його італійські дослідження [2] інтенційно повторюють Токвілеву “Демократію в Америці”. Коло авторів, що складають базу для посилення на класиків можна упевнено розширити, залучаючи Д. Г'юма, А. Сміта, К. Маркса, Ф. Тьоніса, М. Вебера, Е. Дюркгайма та інших.

Одне з ключових питань про зв'язок марксистської концепції і теорії соціального капіталу знаходиться на теренах Марксової теорії класів, полягає у поясненні специфіки переходу від атомізованого стану “класу-в-собі” (що позначається спільністю об'єктивних умов існування) до “класу-для-себе”. Розгляд такого зв'язку знаходимо в роботах А. Портеса. На значний внесок А. Портеса в реконструкцію інтелектуальних джерел ДПСК (утім з деякими заувагами) вказує і Д. Кастіліоне [5, с. 181].

А. Портес наполягає на розгляді соціального капіталу не як властивості (функції) соціальної структури (як це є у Дж. Коулмана [6, с. 302]), а радше як “серії колективних

очікувань до дії і мотивацій, що їх обумовлюють” [5, с. 181]. За А. Портесом те, що в теорії соціального капіталу називається “ресурсами”, які забезпечуються соціальними мережами і відносинами є не що інше як очікування (expectations), що базуються на певних мотиваційних патернах поза егоїстичним (економічним) інтересом. Такі мотивації можуть базуватись на “принципових” та на “інструментальних” джерелах і відповідають чотирьом типам соціального капіталу, а разом чотирьом напрямам інтелектуальної історії, що початкуються в класиці соціологічної думки XIX століття.

Звертаючись до класичного спадку соціальної теорії по рецепти розв’язання проблеми співвідношення впливу соціальної структури на економічну дію А. Портес та Дж. Сенсенбреннер в статті “Закоріненість та іміграція: зауваги щодо соціальних детермінант економічної дії” [9, с. 1323] пропонують визначити соціальний капітал через неекономічні очікування членів колективу (визначення надане цими авторами вже згадано у передній частині статті). Відповідно до типу очікувань виділяються чотири типи (джерела) соціального капіталу. Кожен з типів пов’язаний з категоріями запозиченими у межах класичної соціальної теорії [9, с. 1323-1324]:

(1) “Інтроекція цінностей” (Е. Дюркгайм і М. Вебер) – мотивації пов’язані з моральним характером певних економічних трансакцій, що обумовлені спершу інтеріоризованими цінностями. Інтроекція не передбачає інструментальної орієнтації дії і є «принциповою» мотивацією.

(2) “Реципрокність (взаємність) обміну” (Г. Зіммель). Соціальний капітал виникає унаслідок серій реципрокних (взаємних) обмінів у межах груп. Такі обміни не є економічними, утім передбачають досягнення індивідуальних цілей шляхом накопичення і обміну нематеріальних активів, а отже передбачають певною мірою інструментальність мотивації та можливість побудови стратегій.

(3) “Обмежена солідарність (bounded solidarity)” (К. Маркс). Термін “bounded solidarity”, що пропонується А. Портесом, вказує на спорідненість з Марксовим розумінням класової солідарності, що передбачає віру в спільну долю групи, що має утім обмежений характер. Такий соціальний капітал виникає у ситуативних обставинах, що призводять до виникнення “принципової” поведінки (подібно до випадку інтроекції цінностей) орієнтованої на групу. А. Портес і Дж. Сенсербреннер вважають, що це відповідає випадку Марксового розгляду переходу пролетаріату як “класу-в-собі” (поєданого стихійністю спільності умов існування) до “класу-для-себе”, здатного на колективну дію не обумовлену безпосередньо економічним інтересом. Таким чином, зовнішні обставини призводять до виникнення внутрішньої класової згуртованості і солідарності. Утім внутрішня згуртованість класу є обмеженою, і має бути протиставленою зовнішнім впливам. При цьому така згуртованість має апропріативний (приспосовний) характер, може бути використана членами групи в різних цілях, що досі не мали зв’язку з причинами об’єднання. Такий тип мотивації є радше “принциповим”.

(4) “Вимушена довіра (enforceable trust)”. Тип соціального капіталу у теоретичному розгляді пов’язаний з концепцією матеріальної (субстантивної) раціональності М. Вебера (на противагу формальній раціональності). Джерелом соціального капіталу у даному випадку постають мотивації до дії, що відповідають інтересу групи. Досягається така відповідність поміж груповими та індивідуальними очікуваннями через дисциплінування останніх. “Конформна” поведінка стає джерелом успішності. На відміну від інтроекції цінностей індивіди у такому випадку отримують користь від поведінки, що релевантна до групових очікувань. На відміну від випадку реципрокності дієві скеровуються свідомою орієнтацією на зиск. Даний тип мотивації є “інструментальним”.

Безперечно, такий підхід, що полягає у відвертому трансляванні ідей класиків в сучасних інтелектуальних контекстах потребує серйозного застереження, що його вдало формулює Д. Кастіліоне: “теорія соціального капіталу ризикує отримати старе вино у новій пляшці” [5, с. 182].

Утім звернення до Марксових ідей в контексті теорії соціального капіталу не обмежується такими партикулярними запозиченнями як це є у випадку А. Портеса. Американський соціолог, прихильник мережевого підходу Н. Лін використовує Марксову теорію капіталу, надаючи їй статусу класичної відносно нових теорій капіталу, включаючи капітал соціальний, і вказує яким чином на її ґрунті з’являються некласичні теорії капіталу. Н. Лін наголошує на тому, що капітал (застосовно і до капіталу соціального) слід розглядати



водночас як концепт і теорію: як ресурс і процес, що властиво саме Марксовому вченню про капітал. Природа капіталу описується наступним чином: “Як концепт, він репрезентує інвестиції у певні типи вартісних ресурсів у даному суспільстві. Як теорія, він описує процес, у якому капітал схоплюється і відтворюється заради прибутку” [7, с. 51]. У сполученні з новітніми теоріями капіталу отримуємо, що інвестування в неекономічні ресурси приносить економічні вигоди. У випадку соціального капіталу, за Н. Ліном, генерування “доданої вартості” відбувається через інвестування в соціальні відносини. [7, с. 51]. Це підпадає під загальне розуміння капіталу як “інвестиції ресурсів з очікуванням доходів на ринку” [8, с. 3], що поєднує класичну і нові теорії капіталів. При цьому капітал є ресурсом лише у випадку можливості його мобілізації з метою отримання переваг. У такому випадку навіть на позір, класична теорія капіталу виявляється засновковою для теорії соціального капіталу (як капіталу схопленого у соціальних відносинах), що розширює, на думку Н. Ліна, теорію капіталу у напрямі розуміння процесів капіталізації, які залучають ієрархічні структури, соціальні мережі та окремих дієвців, роблячи тим самим внесок в загальну соціальну теорію у розумінні зв'язку поміж рівнями структури-дії [8, с. 3]. Разом з тим теорія соціального капіталу (в її мережевому “виданні”) зберігає за собою і макровимір класового характеру Марксової теорії капіталу, утім “спускаючи” домінування в отриманні переваг від соціального капіталу до нижчого рівня соціальних мереж. Узагальнюючи спорідненість Марксової теорії капіталу з теорією соціального капіталу услід за Н. Ліном окрім розуміння пов'язаності капіталу з товарним обміном, його процесуальністю, потрібно зауважити, що “капітал є дійсно соціальним уявленням” [8, с. 7], а отже як процес передбачає соціальну активність.

На думку Н. Ліна, Марксова класична концепція капіталу надалі модифікується в “неокапіталістичних” теоріях. При цьому ядро теорії – розуміння капіталу як інвестування ресурсів з метою отримання прибутку – залишається незмінним. Утім, класовий характер накопичення капіталу у межах певних “неокапіталістичних” теорій ставиться під сумнів. У Маркса як інвестування, так і отримання прибутку з капіталу є класово визначеним. “Неокапіталістична” теорія, на думку Н. Ліна, модифікує (або ж елімінує) класове пояснення як єдино можливу теоретичну спрямованість [8, с. 8]. Таким чином, теорія людського капіталу модифікує класичну теорію капіталу, переглядаючи положення про те, хто може надбати і використати капітал [8, с. 10]. Кожен може інвестувати (у незалежності від класової приналежності) в людський капітал і відповідно здобувати його (забезпечуючи собі перевагу на ринку).

На думку деяких теоретиків, що висувають альтернативну теорію культурного капіталу (головним чином це П. Бурдьє), хибою теорії людського капіталу є сумнівність тези щодо розгляду людського капіталу як продукту, накопичення якого пов'язане з власними інтересами дієвців та є вільним вибором. В теорії культурного капіталу П. Бурдьє, натомість, класові диференціації у накопиченні та використанні капіталу залишаються в силі, утім модифікуються через розуміння “символічного виробництва” і “символічного насильства”, тобто застосовуються передусім до символічної сфери культури. Домінуючі класи через систему освіти нав'язують домінуючі символи, видаючи їх за “об'єктивні”, здійснюючи тим самим “символічне насильство” над домінованим класом. Тим самим, те що могло в теорії людського капіталу бути ресурсом домінованих класів, насправді виявляється культурним капіталом домінуючих класів. Марксова дистинкція класової диференціації виявляється формально збереженою (існування класової суперечності, контроль над виробництвом зосереджений в руках домінуючого класу), утім модифіковано певні змістовні положення і акцент зміщено з макроструктури класових стосунків до мікро- і мезоструктур, в межах яких діє культурний капітал. Проте вже у Маркса ми маємо певне розуміння культурного капіталу і символічного виробництва, коли він указує, що панівні уявлення є завжди уявленнями панівного класу. У “Німецькій ідеології” маємо: “Думки панівного класу є в кожен епоху панівними думками” [1, с. 45]. Разом з тим на протигагу цьому П. Бурдьє застерігає від отождоження володіння економічним капіталом і культурним: не завжди той, хто володіє культурним капіталом, відповідно до володіння економічним капіталом може належати до домінуючого класу і навпаки.

Загальні тенденції зміни настанови у межах переходу від класичної Марксової теорії капіталу до некапіталістичних “некапіталістичних” теорій Н. Лін підсумовує у двох пунктах [8, с. 17-18]:

(1) Зміщення спрямування пояснення з макрорівня Марксової теорії до мікрорівня. Тобто від макрорівневої класової боротьби/експлуатації до мікрорівневого розгляду інвестиційних стратегій робітників як дієвців з метою отримання додаткової вартості від їхньої праці на ринку (особливо це стосується теорії людського капіталу, хоча так само зміщення акценту маємо в теорії культурного капіталу), утім залишаючи макроасpekt класової експлуатації як фоновий.

(2) На відміну від класичної теорії, де робітники не мали потенціалу дієвця у схемі продукування додаткової вартості у межах некласичної теорії вони мають можливість отримувати і зберігати певну частину доданої вартості з їхньої праці.

Утім, у незалежності від підходу “неокапіталістичні” теорії, як зауважує Н. Лін, “акцентують на взаємодії індивідуальних дій і структурних позицій у процесі капіталізації” [8, с. 18].

*Висновки.* Слід, хоча і з певними заувагами визнати релевантність типології підходів до побудови інтелектуальної історії ДПСК за Д. Кастіліоне. Три окреслені Кастіліоне шляхи мають глибоку спорідненість між собою при спробі їх застосування. Шлях інтелектуальної реконструкції впливових концепцій, до прикладу, виявляє внутрішньо властивий останнім концептуальний діалог з соціологічною класикою (для П. Бурдьє це передовсім К. Маркс та Е. Дюркгайм, для Р. Патнама – це А. де Токвіль і т.д.). Елементи кожного з трьох підходів імпліцитно знаходяться в межах більшості спроб теоретизування про соціальний капітал. Утім якщо раннім роботам властивий другий підхід (вказівка на попередників, для концепцій яких соціальний капітал має маргінальне значення), то відмітною рисою сучасних підходів стає звернення до класики. Проте першочергова задача історіографії ДПСК є безперечно виведення її з імпліцитного на експліцитний рівень.

Розглянуті в даній статті спроби М. Вулкока, А. Портеса та Н. Ліна знайти ґрунт концепту та теорії соціального капіталу в соціологічній класиці є водночас спробами апропріації елементів класичних теорій (у М. Вулкока – це унаочнення дискусії про закоріненість та економічну дію, в А. Портеса – це чотири типи соціального капіталу, в Н. Ліна – наново проінтерпретована класична теорія капіталу). Спроби ці хоча і різняться через теоретичне спрямування розгляду (у межах окресленого вище розрізнення зовнішнього/внутрішнього поглядів на соціальний капітал), утім разом з тим є спробами подальшої інституалізації та інтеграції ДПСК.

Короткі зауваги щодо марксистського спадку та його спорідненості з ДПСК, зроблені у межах даної статті, безперечно потребують подальшого розширення. На мою думку, найбільшим інтегративним потенціалом тут, як вже було вказано, володіє понятійний блок, пов’язаний зі “спілкуванням” (Verkehr), що дозволяє поєднати разом розглянуті вище підходи для залучення в сучасну дискусію про соціальний капітал Марксового вчення.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. *Немецкая идеология* / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.] // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч., 2 изд. – М.: ГИПЛ. – 1955. – Т. 3. – С. 7-544.
2. Патнам Р. Д. *Творення демократії: традиції громадянської активності в сучасній Італії* / Р. Д. Патнам; [перкл. з англ.]. – К.: Основи, 2001. – с. 302.
3. Adler P., Kwon S.-W. *Social Capital: The Good, the Bad, and the Ugly* / P. Adler, S.-W. Kwon // *Knowledge and Social Capital: Foundations and Applications* / edited by Eric L. Lesser. – Butterworth-Heinemann. – 2000. – pp. 89-119.
4. Bourdieu P. *The forms of capital* / P. Bourdieu // *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. – New York: Greenwood. – 1986. – pp. 241-258.
5. Castiglione D. *Social capital as a research programme* / D. Castiglione // *The Handbook of Social Capital*. – NY: Oxford University Press. – 2008. – pp. 177-199.
6. Coleman J. S. *Foundations of social theory* / J. S. Coleman. – Cambridge, MA: Harvard University Press. – 1994. – p. 993.
7. Lin N. *A network theory of social capital* / N. Lin // *The Handbook of Social Capital*. – NY: Oxford University Press. – 2008. – pp. 50-70.
8. Lin N. *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action* / N. Lin. – NY: Cambridge University Press. – 2001. – p. 278.

9. Portes A., Sensenbrenner J. Embeddedness and immigration: Notes on the social determinants of economic action / A. Portes, J. Sensenbrenner // American Journal of Sociology, 98. – 1993. – pp. 1320-1350.
10. Woolcock M. Social Capital and Economic Development: Towards a Theoretical Synthesis and a Policy Framework / M. Woolcock // Theory and Society, 27 (2). – 1998. – pp. 151-208.

УДК 1(091)

Завгородній Р. О.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

## ПАРАЛАКС (ЕКОНОМІЧНОЇ) КРИЗИ

Нещодавня економічна криза викликала значний резонанс навколо фігури Карла Маркса. Та цей резонанс спровокував лише реактуалізацію містичного та утопічного дискурсів стосовно подальшого руху людства. Криза була усвідомлена як „особиста образа”, нанесена капіталізмом усьому пригніченому світові. Це вказує на те, що ідеологія зробила свою роботу: озовнішніла „сліпу пляму” суб’єкта у вигляді суспільного антагонізму. Паралаксий підхід, у цьому випадку, дозволяє поглянути на економічну кризу з іншої перспективи, з перспективи мінімального розрізнення кризи та економічної кризи.

**Ключові слова:** економічна криза, паралаксий розрив.

Недавний экономический кризис вызвал значительный резонанс вокруг фигуры Карла Маркса. Но этот резонанс спровоцировал лишь реактуализацию мистического и утопического дискурсов относительного дальнейшего развития человечества. Кризис был осознан как «личная обида», нанесенная капитализмом всему угнетенному миру. Это указывает на то, что идеология сделала свое дело: овнешнила «слепое пятно» субъекта в виде общественного антагонизма. Параллаксий подход, в этом случае, позволяет посмотреть на экономический кризис с другой перспективы, с перспективы минимального различия кризиса и экономического кризиса.

**Ключевые слова:** экономический кризис, параллаксий разрыв.

The recent economic crisis has caused considerable resonance around the figure of Karl Marx. But this only provoked a response the reactualization of the mystical and utopian discourses on the further development of mankind. The crisis was understood as a "personal insult" inflicted by capitalism throughout the world oppressed. This indicates that the ideology has done its job: she did outside «the blind spot» of the subject in the form of social antagonism. Parallax approach, in this case, lets us look at the economic crisis from a different perspective, from the perspective of the minimal differences of the crisis and the economic crisis.

**Key words:** the economic crisis, the parallax gap.

*Знадобились американська революція та  
світова криза, щоб дівчата робітники, які  
прядуть для всього світу, навчилися шити!*  
[5, с. 406]

Будь-яка радикальна дія опирається на фаталістичну фантазію, яка стає фатальною для свободи: віра в необхідність реакції (в майбутньому) на радикальну дію віддаляє розуміння радикальності самого світу. І якщо не враховувати того, що світ може бути найрадикальнішою дією – він може припинити своє існування будь-якої секунди – будь-який радикалізм з боку діючого суб’єкта перетворюється на повторювання заклять, на рідикалізм (від англ. *ridiculous* – смішний, безглуздий). Позитивні герої „Гаррі Поттера” зупиняють своїх ворогів за допомогою закляття „рідікулус”, вказуючи на сміховинність спроб подолати Добро. Але, на жаль, ані поборники Добра, ані прихильники Зла не знають того, що криза їхнього світу не приведе до якісних змін, а лише збільшить кількість тиражу у нашому світі. Подібна індукція дозволяє виказати думку, що нещодавня економічна криза зробила Маркса вкрай несучасним, незважаючи на стрічку новин, яка завалювала нас завіряннями, що Маркс знову „на коні”. Можна сказати так, що економічна криза початку ХХІ століття дозволила і книговидавцям отримати свою частку. Адаже на що були направлені зусилля інтелектуалів у момент кризи? На

те, щоб виробити чи вчитати якусь теорію кризи у Маркса, що і зробило його вкрай несучасним. Сучасний мультикультуралістський, децентрований, десуб'єктивований, „кінчений” світ пропонує набагато цікавіші сценарії подальшого руху людства, аніж тривіальна робота по самовизволенню. Отже, ми маємо історико-філософську проблему з капіталістичним підтекстом: *чому в момент кризи Маркс став гранично актуальним і це не привело до позитивних змін?* Забігаючи наперед, можна сказати, що Маркса використали як плацебо-пігулку, що замість LSD містила тростинний замінник цукру.

Маркс не випрацьовує теорію кризи, а знаходить такий підхід до кризи (будь то криза в економіці чи в філософії), який дає можливість революційної зміни суспільства. У даному випадку мова йде саме про методологію, як революційну практику. Адже ми можемо без кінця ділити Маркса на періоди його творчості (як те робив Альтюссер), можемо атомізувати його „Капітал” (через кредит, перевиробництво, тенденцію норми прибутку до зниження дійти до кризового (розірваного) стану товару [див. 2]) і той момент, який не піддається подальшому аналізу, позначити розривом, що не дає позитивного світозмінного ефекту – тобто назвати кризою. І саме це позбавить Маркса критичного потенціалу, а *революційний дискурс неможливий без критичного* [див. 4]. Це значить, що коли „Капітал” Маркса починають штудіювати на Уолл Стріт, приходиться час відмовитись від власних інтелектуальних комплексів, щоб поглянути на „автентичного” Маркса. З цього приводу Кодзін Каратані пише в своїй „Транскритиці”, що „<...> для Маркса криза була ніяк не обмежувачем капіталістичної економії. Вона стала важливою тільки тому, що розкрила правду капіталістичної економії, що невидима в повсякденній економії. Таким чином, Марксова позиція бачення капіталістичної економії у вигляді різко вираженого паралаксу була спровокована кризою” [8, р. 157]. Криза – це не те, що треба віднайти в текстах Маркса, а *те, з чого виходить Маркс*.

Треба розуміти, що криза в економіці – це завжди симптом кризи вищого порядку, кризи самого символічного порядку. Криза в капіталістичному типі виробництва – це завжди криза в капіталістичних суспільних відносинах. Це можна побачити через розрізнення економічної фізики та політичного дизайну. *Паралакс в тому і є, що політика виступає дизайном економіки*. Це одна з найголовніших революційних ідей Маркса. Ми можемо називати це базис та надбудова, можемо говорити про різні дискурсивні системи, можемо навіть спробувати деконструювати економіку, але єдиним результатом буде нова політична утопія. Не потрібно вигадувати нові сутності та множити імена – давайте лише спробуємо поглянути на те, як кожен з нас вписується в цей дизайн, як кожен з нас стає метафізиком-мрійником, нездатним займатись сексом, їсти, радіти, пізнавати, вірити, стаючи при цьому суб'єктом лібідозної економії, гастрософії, релігії і т.д.

У Маркса не було чітко сформованої теорії кризи. Але така теорія й не була йому потрібна. Створити якусь теорію, яка описувала б суспільство крізь призму кризи, значило б для Маркса знову повернутись до ідеалістичного світобачення, до створення моделей, які лише віддаляють суспільство від свободи. Тому для нас більш важливим є не екстрагування якихось фрагментів із текстів Маркса, що якимось могли б прояснити його відношення до кризи, а той спосіб, яким він працює з кризою, тобто методологія.

До кризи можна підходити як до припущення, що вона є і з нею потрібно працювати, або ж спробувати сконструювати кризову оптику, перераховуючи кризові моменти, сподіваючись на якісний ефект. Маркс не робить ані першого, ані другого – він розуміє, що криза структурно вписана в капіталістичні відносини, перелік вад яких приведе лише до відкриття нових ринків збуту. Саме через це не варто розділяти поняття „кризи” та „економічної кризи” у Маркса. Адже він бачить, що в сучасному йому світі *криза релігії є кризою права, а криза теології – є кризою політики*.

Перша посилка економістів у виправданні кризи ґрунтується на тій думці, що криза – це результат огріху попередніх поколінь: будь-то війна у В'єтнамі чи нестабільність нафтового бізнесу. Тобто, *економічна криза є результатом кумуляції нестачі*. Це твердження знімає відповідальність. З іншого ж боку криза бачиться в контексті *саморегулюючої тенденції ринку*, тенденції до зрівноваження. Отже, криза, в цьому випадку, є необхідним елементом, який приводить до перерозподілу та до встановлення тієї ж рівноваги (між пропозицією та попитом). Саме таке, позиційне бачення кризи змушує до пошуку нових стратегій світобачення – між *споживанням та виживанням*.

Але не треба забувати, що будь-яка криза – це криза в історії. Отже, кожного разу коли мова йде про споживання чи виживання, про стратегію чи метод, не треба випускати з поля

зору процесуальний елемент. Йорн Рюзен в своїй роботі „Нові шляхи історичного мислення” пише: „Під „кризою” я розумію *часовий* [курсив мій. – Р. 3.] досвід *контингентності*. Контингентність – це той спосіб, у який може відбуватися якась подія чи статися якийсь випадок у людському житті, а саме так, що він чи вона не вписується у той чи той інтерпретаційний зв'язок, у якому розтлумачують їх для потреб людського життя <...> Контингентність – це часова якість, розташована впоперек до *перспективи* [курсив мій. – Р. 3.] очікування” [6, с. 185-186]. Таке розуміння контингентності та кризи Рюзен пов'язує з травмою, з тим, що не піддається моментальній інтерпретації. А сама історична свідомість з'являється як відповідь на виклик цієї травми. Якщо ж ми не знаємо іншої історії, аніж історії розвитку капіталістичних відносин, то нова реактивна свідомість вже включена в символічний порядок капіталізму. Саме завдяки інтерпретаційній діяльності історика контингентність вписується в причинно-наслідкову континуальність оповіді, а сам історик стає проповідником капіталістичних відносин. Цього, до речі, Рюзен не враховує. Сама по собі травма є чистим негативом. Таке бачення кризи проявляє два моменти. З одного боку – існує непохитний об'єктивний хід історії, який може „перемолоти” будь-які наміри людства щодо подальшого розвитку. І це твердження можна радикалізувати через Ганса Йонаса („Принцип відповідальності”), погодившись із ним на рахунок того, що людство не має ніяких гарантій відносно майбутнього, що необхідність настання наступної секунди не є очевидною. З іншого боку – контингентність „розташована *впоперек* до перспективи очікування”. А це означає, що замість розширення семантичного спектру, гадаючи на рахунок державних переворотів, 2012 року, космічного вторгнення і т.п., ми маємо можливість встановити перспективу контингентності. Самим фактом своєї наявності вона стає лінзою, що звужує цей семантичний спектр.

Таким же чином Каратані пропонує поглянути на кризу, яка є контингентною відносно економіки. Але він не може закрити очі на підзаголовок Марксового „Капіталу” „Критика політичної економії”, не забуває він і про „критику критичної критики”. Зважаючи на це, він і хоче повернути точне значення цієї критики (мінімізувавши суб'єктивний вплив інтерпретатора). І саме через це, він не бажає читати Маркса як того, хто руйнує ідолів попередніх кумирів. „Маркс ніколи не намагався побудувати точну позитивну доктрину через заперечення попередників, як то Рікардо чи Гегеля чи ще когось. Не був він і епігоном жодного з них. Це важливо, щоб читати корпус Маркса як *критику*” [8, р. 133-134].

Каратані вкорінює транскритику і, як наслідок, своє бачення історії філософії в біографію та географію. Він далекий від думки виводити національні типи філософії, але дуже прихильний до тієї думки, що філософ є результатом не лише ерудиції, а й результатом того, як він живе своє життя та у які суспільні відносини вступає. Я б навіть сказав, що необхідність займатись філософією приходить від *нестерпності* існуючого світового ладу. Принаймні, щодо Маркса це можна стверджувати однозначно. Ось чому Каратані пише про те, що *поворотів* (епістемологічних розривів) у Маркса було багато. І всі вони – результат чуткого транскритичного (з сумнівом) відношення до свого життя. Каратані, аналізуючи тексти Маркса, використовує англійське слово „footwork”, що дослівно означає „робота ніг”. Філософський здобуток Маркса – це результат „човникового бігу” майже у буквальному сенсі.

„Ключова проблема, з якою Маркс зіштовхнувся в Англії була можливість кризи, яка невід'ємна в капіталістичному суспільстві” [8, р. 153]. Як уже було відмічено, для класичних економістів така можливість відкидалась, або пояснювалась недовістю політичної економії. Гроші сприймалися у якості посередника і тільки Маркс побачив, як вони „перетворюються на дзвінку монету” у моменти кризи. „Драйв до експансії без виробництва та обороту – це як драйв „метафізики” у філософії Канта, а саме як експансія пізнання без синтетичних суджень” [8, р. 156]. *Процес виробництва виступає у такому випадку вадою виробництва грошей*. Це чи не один з найважливіших висновків, який можна зробити, читаючи „Транскритику” Каратані: з одного боку, накопичення – це самореволюціонування символічного порядку (спроба здійснити якісну зміну за рахунок збільшення кількісних показників), а з іншого – накопичення з метою виходу за власні межі є показником нестачі, розривом між якістю символічного та кількістю його матеріального еквіваленту („перетворення грошей на дзвінку монету”). Йоги, наприклад, заради розширення меж власної свідомості, накопичують сексуальну енергію. На що глядач американських серіалів нового покоління (типу „Californication”, чи „Доктор Хаус”) відповів би: „Неу, man, youg need a whore!” Пафос даної ілюстрації зводиться до того, що у моменти кризи не має значення, яку позицію ти займаєш –

капіталіста чи робітника, йога чи телемана – певний символічний порядок зберігає свою вичерпність. Тобто криза не є приводом до ілюзій щодо знищення чи агонії капіталізму.

Кріс Харман у роботі „Як працює марксизм” пише: „Фінальний психоз системи в тому, що „криза перевиробництва” – це не перевиробництво повністю” [7, р. 48]. Завдяки товарам, які лежать на складах, можна вирішити проблему недостачі продуктів харчування якоїсь африканської країни, наприклад. Та проблема в тому, що ті не мають можливості придбати ці товари. Тоді психоз системи переростає в революційний психоз, коли люди борються не за свободу, а за можливість залишатись людьми.

„У філософії Канта, криза функціонує так як критика капіталу = Духу, що намагається вийти за власні межі” [8, р. 157]. Ось чому Марксова позиція в „Капіталі” – негегелівська; для Маркса було важливо прояснити *драйв* капіталу, що було чимось на кшталт трансцендентальної інтроспекції. Щось схоже ми знаходимо і в Альтюссера: „<...> якщо не брати до уваги все ще учнівські проби його дисертації, лише в цьому практично *останньому* тексті („Рукописи 1844 р.” – Р. 3.) його ідеологічно-філософського періоду Маркс був гегельянцем; за виключенням цього тексту *Маркс ніколи не був гегельянцем*: спочатку він був кантіанцем-фіхтеанцем, а потім став фейєрбахіанцем” [1, с. 53-54]. Адже зрозуміти, що теза та антитеза – це лише можливі позиції в межах того чи іншого символічного порядку дозволяє саме Кантова критика. І в цьому моменті Славою Жижек у роботі „Дражливі суб’єкт”, пишучи про гегелівську „негацію негації”, виказує досить критичний умовивід: „Внутрішня логіка руху від однієї стадії до іншої не є логікою руху від однієї крайньої позиції до іншої, протилежної крайньої позиції, а потім до їхньої єдності на вищому рівні; другий перехід є, радше, просто радикалізацією першого” [3, с. 92].

У першому томі „Капіталу” Маркс пише про те, що оборот товарів розриває часові та просторові рамки обміну продуктів саме через те, що суспільно корисний абстрактний труд розпадається на два протилежних акти – купівлю та продаж [див. 5, с. 124]. „Якщо процеси, які протистоять одне одному у якості абсолютно самостійних, створюють відому внутрішню єдність, то це і значить, що їхня внутрішня єдність здійснюється у русі зовнішніх протилежностей” [5, с. 124]. У даному фрагменті можна стверджувати безпосередній зв’язок Маркса з Гегелем, адже він демонструє нам класичний приклад руху протилежностей. Та не треба забувати, що купівля та продаж – внутрішньо несамостійні. „Коли зовнішнє відокремлення внутрішньо несамостійних, тобто доповнюючих одне одного, процесів сягає певного пункту, то єдність їх знаходиться насильно в формі кризи” [5, с. 124]. Тобто у процесі Г-Т-Г’ саме Г’ є радикалізацією першого Г та ще й через кризу. Жижек, описуючи паралаксий розрив у своїй роботі „Життя в кінці часів”, відмічає, що він є коротким описом *темпоральної* зміни нашого досвіду (коли ми, наприклад, наближаємось до будівлі та заходимо в неї) [9, р. 245]. Отже говорячи про кризу, ми завжди маємо справу з внутрішньо несамостійними процесами, що напряду відсилає нас до паралаксу. Наприклад, як у випадку з „паралаксом вагіни”: це дітородний орган, чи орган сечовиділення?

Цікаво, що Жижек пише роботу „Життя в кінці часів”, вибудовуючи її за наступними стадіями, які проходить людина, дізнавшись про свою невиліковну хворобу: заперечення (denial) („це не могло статись зі мною”), гнів (anger) („чому це сталося саме зі мною?”), спроба домовитись (bargaining) („лише б дожити до весілля моїх дітей”), депресія (depression) („якщо я помру, то плювати на все”) та визнання неминучого (acceptance) („якщо смерть неминуча, то я хоча б приготуюсь до неї”) [9]. А критика Каратані припадає в основному на розділ „Спроба домовитись”. Жижек пише: „<...> його проект [Каратані – Р. 3.] не лише не комуністичний, але є неможливою Кантовою мрією „трансцендентально-критичного” капіталізму, який заміщує нормальний „догматичний” капіталізм, який хоче привласнити собі всю реальність” [9, р. 217]. Та ще більш цікаво, що на всіх передсмертних стадіях ми зустрічаємо майже всіх найвидатніших філософів.

Але Жижек, критикуючи Каратані, все ж визнає необхідність критичного (у Кантовому розумінні, як те пропонує Каратані) погляду на капіталізм: *центральна антиномія „драйву капіталу” криється не в тому, що капітал не може вийти за власні межі, а в тому, що за цими межами нічого немає* [9, р. 215-216]. Ця теза підкріплює твердження щодо неможливості радикальної дії у межах певного символічного порядку. Останній завжди є вичерпним і стає кризовим в залежності від позиції спостерігача. Визнаючи це, ми маємо визнати, що капіталізм є проблемою *гносеологічною*. Адже, якщо зняття капіталістичних суспільних відносин неможливе через негацію негації, якщо будь-яка радикальна дія зіштовхується зі своєю межею

– радикальністю самого світу, то залишається не так вже і багато перспектив. Можна виділити дві крайні: паразитування на системі та тотальна її критика. І якщо повернутись до поставленого з самого початку питання з приводу *несучасності* Маркса, то можна зробити висновок: доки Маркс буде пророком чи панацеєю, мова завжди йтиме про паразитування, а кожна нова криза буде не агонією капіталізму, а *необхідністю* здобувати нові навички, необхідністю ставати швачками з філософською освітою. Будь-яка спроба *примирення* Маркса з тією чи іншою ситуацією, зробить дуже актуальним Маркса-пророка і вкрай *неактуальним* Маркса, як критика символічного порядку (будь-то релігія, філософія, ідеологія чи наука).

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Альтюссер Л. За Маркса / Л. Альтюссер; [пер. с фр. Денежкина А. В.]. – М.: Праксис, 2006. – 392 с.
2. Бузгалин А. Маркс, кризис и посткризисный мир. Полтора века спустя марксистский анализ вновь актуален: [электронный ресурс] / А. Бузгалин, А. Колганов. – Режим доступа: <http://www.alternativu.ru/ru/node/695>.
3. Жижек С. Дразливый субъект: отсутный центр политической онтологии / С. Жижек; [пер. з англ. Димерець Р. Й]. – Київ: ППС-2002, 2008. – 510 с.
4. Завгородній Р. О. Транскритика. Діалектика. Криза / Р. О. Завгородній // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Філософські перипетії. – № 917. – Харків, 2010. – С. 25-30.
5. Маркс К. Сочинения. Т. 23 / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.]. – М.: Госполитиздат, 1960.
6. Рюзен Й. Нові шляхи історичного мислення / Й. Рюзен; [пер. з нім. Кам'янець В.]. – Львів: Літопис, 2010. – 358 с.
7. Harman C. How Marxism Works / C. Harman. – London: Bookmarks, 2000.
8. Karatani K. Transcritique: On Kant and Marx / K. Karatani; [trans. Sabu Koshu]. – MIT, 2003. – 336 p.
9. Žižek S. Living in the End Times / S. Žižek. – London: Verso, 2010.

УДК 1:340.12

Свиридова Е. А.

Белгородский государственный университет

#### ГРАЖДАНСКОЕ ОБЩЕСТВО В ТРЕХЧАСТНОЙ МОДЕЛИ СОЦИУМА

В статье анализируется концепция трехчастной модели общества, в которой гражданское общество отделяется как от государства, так и от рыночной экономики. В отличие от классической двухчастной, где гражданское общество включает в себя экономику, такая модель предполагает более сложную структуру социальной жизни. Теоретическая разработка трехчастной модели социума, отражает выделение особой самостоятельной сферы общества, где формируются отношения солидарности между людьми, изменяются нормы и ценности. Акцент здесь ставится на важной роли, которую играют в гражданском обществе добровольные ассоциации и социальные движения. Трехчастная модель рассматривается на основе работ А. Грамши, Т. Парсонса и Ю. Хабермаса.

**Ключевые слова:** гражданское общество, государство, экономика, ассоциации, социальные движения.

У статті аналізується концепція трьохчастинної моделі суспільства, в якій громадянське суспільство відокремлюється як від держави, так і від ринкової економіки. На відміну від класичної двочастинної, де громадянське суспільство включає в себе економіку, така модель передбачає більш складну структуру суспільного життя. Теоретична розробка трьохчастинної моделі соціуму відображує виділення окремої самостійної сфери суспільства, де формуються відношення солідарності між людьми, змінюються норми та цінності. Акцент тут ставиться на важливій ролі, яку відіграють в громадянському суспільстві добровільні асоціації та соціальні рухи. Трьохчастинна модель розглядається на основі праць А. Грамші, Т. Парсонса та Ю. Габермаса.

**Ключові слова:** громадянське суспільство, держава, економіка, асоціації, соціальні рухи.

The article analyses the conception of the three-part model of society, in which civil society is separated from both the state and the market economy. In contrast to the classic two-part model, where civil society includes the economy, this model suggests a more complex structure of social life. Theoretical development of the three-part model of society reflects the separation of a special independent sphere of society, where relations of solidarity between people are formed, norms and values change. The emphasis here is placed on the important role played by civil society, voluntary associations and social movements. Three-part model is considered basing on the works of A. Gramsci, T. Parsons and J. Habermas.

**Key words:** civil society, state, economy, associations, social movements.

*Цель* данной статьи – проанализировать концепции гражданского общества в рамках трехчастной модели социума. *Задачами* являются сравнение двухчастной и трехчастной моделей социума; выделение особенностей трехчастной модели; анализ социалистического гражданского общества А. Грамши, социетального сообщества Т. Парсонса и гражданского общества в рамках теории жизненного мира Ю. Хабермаса. Проблема гражданского общества была поставлена политическими мыслителями еще в Новое время, но и теперь она так же актуальна как для западных, так и для постсоветских стран. В Украине сейчас часто поднимается вопрос о формировании и развитии гражданского общества. Если же говорить о западной либеральной демократии, то там на первый план выходит проблема демократизации уже существующего гражданского общества. Обращение к этим вопросам обуславливает *актуальность* статьи. *Степень разработанности* не очень высока, хотя трехчастная модель приобретает все большую популярность (сторонниками данной концепции являются, например, Дж. Коэн и Э. Арато).

На протяжении всей истории социально-политической мысли, содержание понятия «гражданское общество» было различным, так как представления о составляющих его институтах постоянно менялись. Современное понимание гражданского общества также не является однозначным, и это обусловило выделение двух теоретических моделей, каждая из которых содержит свое толкование этого понятия. Классическая двухчастная модель общества разграничивает сферы государства и гражданского общества. Такое разграничение, доминирующее в современной либеральной политической мысли, сложилось во второй половине XVIII века – в условиях роста рыночного капитализма и возникновения национальных государств в Западной Европе. Оно выражает отделение публичного, частного, рыночного от государственного. В классической модели Гегель является образцовым теоретиком гражданского общества, понимающим его как сферу господства частного интереса, в которую государство привносит порядок, благодаря чему возникает единое политическое сообщество. Также к этой модели относится и концепция Маркса, который сводит гражданское общество к буржуазной экономике, сфере потребностей и частной собственности, подчиняющей себе государство.

В трехчастной модели общества, в отличие от классической, отдельным элементом выделяется сфера экономики. Гражданское общество в этой модели предстает как особая форма общественной самоорганизации, защищающей свободу человека и от всевластия государственных институтов, и от рыночного капитализма, как сфера, ответственная за социальную интеграцию целого. Трехчастная модель впервые была предложена А. Грамши, разрабатывалась Т. Парсонсом и была взята на вооружение Ю. Хабермасом.

Антонио Грамши построил свою концепцию гражданского общества, опираясь непосредственно на теорию Гегеля, но при этом он исходил не из системы потребностей, а из учения о корпорациях. Грамши воспринял это учение на абстрактно-теоретическом уровне, утверждая необходимость замены старого содержания новым, т.е. считая, что в современном гражданском обществе формами ассоциаций являются профсоюзы, культурные сообщества, церкви и политические партии.

Разработку Грамши трехчастной модели устройства общества можно назвать его самым существенным отступлением от Гегеля и Маркса. Он включил в сферу гражданского общества семью и политическую культуру, однако не отнес к ней капиталистическую экономику. Вместе с тем, его концепция отличается некоторой терминологической путаницей, так как гражданское общество в ней предстает и как организация наряду с государством, и как составляющая государства, другой частью которого является политическое общество. Но в любом случае, Грамши обращает внимание на то, что воспроизводство существующей системы осуществляется благодаря гегемонии и господству (согласию и принуждению), которые представляют собой ключевые категории в его политической теории. Эти две практики



гегемонии и господства с одной стороны реализуются в рамках культурных институтов и социально- политических ассоциаций гражданского общества, а с другой стороны – в рамках бюрократического, правового и военного аппарата государства или политического общества. Противопоставление гражданского и политического обществ (или государства) по сути является оппозицией принципов гегемонии и господства. Только отделение гражданского общества и от экономики, и от государства позволило рассмотреть выработку «согласия посредством использования культурной и социальной гегемонии в качестве независимой и порой решающей переменной в воспроизведении существующей системы» [3, с. 205]. Суть гегемонии как морального, интеллектуального и политического господства над обществом состоит в том, что сознание господствующего класса, его мировоззрение, его идеалы воспринимаются обществом как справедливые, истинные, как всеобщий здравый смысл. Содержание и формы гражданского общества зависят от результатов классовой борьбы, от того, какая социальная группа является гегемоном. Если, например, роль гегемона принадлежит буржуазии, то и гражданское общество будет буржуазным, а его формы будут неявно поддерживать буржуазное правление.

Грамши понимает ассоциации как формы, заменившие гегелевские корпорации, и как главные движущие силы социальных движений. Представлением о социальных движениях, не зависящих от системы потребностей, он обогатил концепцию гражданского общества, но в то же время ограничил ее, считая их необходимыми лишь до тех пор, пока пролетариат находится в оппозиции. При становлении социалистического гражданского общества больше не будет нужды в социальных движениях и классовой борьбе. Грамши сводит ассоциации и политическую культуру к функции воспроизводства буржуазной гегемонии и создания гегемонии социалистической, представленной профсоюзами и коммунистическими партиями. Он придавал большое значение построению новой культурной гегемонии социалистической партии в гражданском обществе. Буржуазный тип гражданского общества должен быть разрушен и заменен новыми формами ассоциаций, интеллектуальной и культурной жизни, а также ценностями, способствующими установлению гегемонии пролетариата. Согласно представлениям Грамши, «принудительная сторона государства постепенно исчерпывает себя в результате того, что утверждаются все более значительные элементы упорядоченного общества (то есть этического государства или гражданского общества)» [2]. Грамши подчеркивал роль культурных средств организации согласия в гражданском обществе в противовес государственным средствам принуждения.

К трехчастной модели общества можно отнести и социальную теорию Талкотта Парсонса, который разработал понятие социетального сообщества как сферы, отличной от государственного аппарата, экономики и области культуры. Это понятие синтезировало в себе либеральное представление о гражданском обществе, отличном от государства, и акцент на солидарности и социальной интеграции.

Как и Грамши, Парсонс исходит непосредственно из гегелевской теории гражданского общества, хотя и выделяет экономику отдельной сферой. Подобно Гегелю, он считает, что плюрализм и законность являются главными характеристиками современного общества, а также уделяет внимание публичности и участию. Парсонс строит свою теорию на основании анализа одного типа общества (Соединенных Штатов), в котором прежде всего должны быть решены интеграционные проблемы, как в свое время Гегель обращался к немецкому типу общества.

В своей работе «Системы современных обществ» Парсонс говорит о функциональной дифференциации социальных сфер. Он выделяет четыре основные подсистемы общества в соответствии с их функциями:

- 1) социетальное сообщество (его функция – социальная интеграция общества как целого);
- 2) подсистема воспроизводства образа, связанная с культурной сферой (ее функция – воспроизводство образа);
- 3) политика (функция – организация ресурсов ради достижения коллективных целей);
- 4) экономика (функция – адаптация к окружающей среде).

Ядром всей социальной системы является именно социетальное сообщество (или гражданское общество), функция которого по отношению к другим подсистемам состоит «в общем регулировании через нормативный порядок» [4, с. 40]. Обособление социетального сообщества от культурной, политической и экономической подсистем происходило в

результате трьох революцій – промислової, демократическої і освітньої, – які послідовно приводили до посилення відповідної підсистеми, а також до виділення нової інтегративної підсистеми.

Парсонс визначає два значення соціального суспільства – нормативний і колективний. «Першим розуміється система легітимного устрою, породжена в результаті інституціоналізації культурних цінностей; другим – суспільство як єдина, взаємозв'язана, організована сутність» [3, с. 187]. Парсонс звертає увагу на множинність різних груп, класів в сучасному суспільстві, колективна солідарність яких можлива лише завдяки дотриманню норм, заснованих на консенсусі. Він вважає, що сукупність основних цінностей, які беруть свій початок ще в традиціях і релігії, є фундаментом легітимності соціального устрою.

Соціальне суспільство розуміється Парсонсом як підсистема, в межах якої існують асоціації і закони. Парсонс вводить в свою теорію комплекс представлень про громадянство, який є породженням системи законів. В сучасній системі права закон перестає бути тільки інструментом державної політики і стає як би посередником між державою і соціальним суспільством. Така правова система зобов'язує державу обмежувати свої власні повноваження і звертатися до колективної солідарності і моральним нормам ради консенсусу, перш ніж вводити нову норму або закон. Комплекс представлень про громадянство, заснований на принципі верховенства права, сприяє подальшому відокремленню соціального суспільства від держави, а також «встановлює пріоритет першого над другим як нормативного принципу і політичного дійства» [3, с. 188]. Представлення про громадянство ґрунтуються на загальних цінностях і спадують традицію вчення про природні права і обмеження влади держави. Парсонс розуміє громадянство як рівні умови членства в соціальному суспільстві. Рівноправ'я громадян забезпечує негативні свободи, форми діяльності, незалежні від держави. Права людини, сформульовані в вченні про природні права, за Парсонсом, є принципом конституціоналізму і стабілізують диференціацію соціального суспільства і держави. Крім того громадянство передбачає забезпеченість ресурсами і можливостями, необхідними для реалізації реального рівності користування правами.

Парсонс ставить в відповідності з соціальним суспільством, політикою і економікою три організаційні форми – асоціації, бюрократію і ринок. Відмінність соціального суспільства від індивідуалістических моделей бюрократії і ринку полягає в тому, що асоціація характеризується взаємною солідарністю її членів. Асоціація у Парсонса визначається як «добровільна самоорганізація <...> громадян, які мають відносно повне згоду по відношенню до її нормативного устрою і авторитету лідерів» [4, с. 41]. Її основою і головним принципом організації є саме консенсус. Якщо говорити про колективне дійство, то асоціація сама виробляє рішення про головні питання, на відміну від бюрократических організацій, які виконують їх. Парсонс відзначає сучасну тенденцію зростання кількості асоціацій і їх елементів, поширюючихся навіть на уряд і фірми, хоча там вони грають не головну роль.

Хабермас також дотримується трьохчастинної моделі суспільства, вважаючи, що сучасне розуміння громадянського суспільства є наслідком поняття «соціального суспільства» Парсонса. В своїй роботі «Фактичність і значимість» Хабермас відзначає: «Те, що має бути в розумі під «громадянським суспільством» сьогодні, на відміну від марксистської традиції використання цього терміна, вже не включає економіку, яка конститується приватним правом і регулюється ринками праці, капіталу і товарів. Швидше його інституціональне ядро включає ті неправительственні і неекономіческі зв'язки і добровільні асоціації, які закріплюють структури комунікації публічної сфери в такому компоненті життєвого світу як суспільство. Громадянське суспільство складається з тих більш або менш спонтанно виниклих асоціацій, організацій і рухів, які, будучи налаштованими на те, щоб уловити резонанс соціальних проблем в сферах приватного життя, очищують і передають ці реакції в посиленій формі в публічну сферу. Серцевину громадянського суспільства складає мережа асоціацій, які інституціоналізують в межах організованої публічної сфери орієнтовані на рішення проблем дискурсу про питання, представляючі загальний інтерес» [цит. по: 1, с. 294-295].

Хабермас представляє свою концепцію громадянського суспільства в рамках дуалістическої соціальної теорії, оперуючої поняттями «життєвий світ» і «система». Життєвий світ, як область неопосередкованого взаємодіяння індивідів, включає в себе ті сфери суспільства, в яких координація відносин між людьми відбувається через комунікативне діяння (сім'я, система освіти, наука, релігія, мистецтво, громадянське суспільство). Що стосується системи, то до неї Хабермас відносить державу і економіку, в яких переважає цілерациональне діяння, і розглядає її в поняттях теорії систем Парсонса. Розділення життєвого світу і системи складає суть модернізації суспільства. Життєвий світ і система забезпечують інтеграцію суспільства: соціальну інтеграцію (за допомогою норм, цінностей і взаєморозуміння) і системну (за допомогою грошей і влади) відповідно. Життєвий світ складається з двох сфер – приватної і публічної. В приватній сфері, до якої належать сім'я і найближче оточення, вперше виражаються соціальні проблеми. Публічна сфера близька до приватної, тому володіє чуткістю до проблем, переживаним в повсякденності; вона є відкритою до вільного обговорення суспільно значущих питань областю і має неформалізований характер. Основні питання сучасності, такі як екологічні загрози, глобалізація, соціальне і економічне нерівність і т.д., спочатку піднімалися саме в публічній сфері, а потім уже розглядалися інституціоналізованою політичною системою. Публічна сфера виконує роль посередника між індивідами (приватним життям) і політичною системою.

Компонентами публічної сфери є громадянське суспільство і ЗМІ. Суспільне міння, неформально збираючись в рамках публічної сфери, виражають добровільні асоціації і соціальні рухи, з яких складається громадянське суспільство. Ці елементи громадянського суспільства намагаються впливати на інституціоналізовану політичну систему. Всеобщу комунікацію в публічній сфері забезпечують засоби масової інформації, які з'єднують індивідів (читачів, глядачів і т.д.), створюючи ефект віртуальної причастності більшості людей до суспільного обговорення. Завдяки всім цим компонентам публічної сфери здійснюються дискусії по суспільно значущим проблемам, однак необхідним умовою для цього є також демократична політична культура, яка захищає публічну сферу від тиску економічної і адміністративної влади. Добровільні асоціації в складі громадянського суспільства були в центрі уваги сторонників демократії ще з Токвіля. Включення ж туди соціальних рухів є другим основним нововведенням (після відокремлення економічної сфери) сучасних соціальних теорій. Після появи нових соціальних рухів в 60-і роки ХХ століття їх почали розглядати як умову демократичної політичної життя, а не як загрозу (як раніше, коли в суспільних рухах бачили підготовчий етап революції). Характерними рисами соціальних рухів, так само як і асоціацій, є добровільність участі і консенсус їх членів відносно цілей об'єднання. В відміння від асоціацій, рухам властивий низький рівень формальної організації і стихійність дій. Нові соціальні рухи на перший план висувають не економічні вимоги (як старі робочі рухи епохи модерну), а проблеми самореалізації особистості, ідентичності, захисту природного середовища і культури, обуздання ризиків, пов'язаних з розвитком науки і т.д. Хабермас вважає, що сучасні соціальні рухи виникають як реакція на колонізацію життєвого світу системою і направлені «як на захист комунікативно інтегрованих соціальних сфер, так і на обуздання підсистем стратегічного діяння, на те, щоб утвердити пріоритет інтересів життєвого світу над економічними і адміністративними імперативами» [1, с. 306].

В результаті аналізу концепцій громадянського суспільства, робляться *висновки*, що сучасне розвиток представлень про громадянське суспільство відображає характерний для модернізації процес диференціації суспільства на різні сфери з різними цінностями, функціями і способами інтеграції, а добровільні асоціації і соціальні рухи, засновані на рівності і солідарності, стають ядром громадянського суспільства, забезпечуючи соціальну інтеграцію, формування відносин солідарності і свідоме перетворення норм, цінностей і колективних ідентичностей.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бусова Н. А. Модернизация, рациональность и право / Н. А. Бусова. – Харьков: Прометей-Прес, 2004. – 351 с.
2. Грамши А. Тюремные тетради. Избранное: [электронный ресурс] / Антонио Грамши; [пер. с ит]. – Режим доступа: [http://www.hrono.ru/libris/lib\\_g/gr-ogl.html](http://www.hrono.ru/libris/lib_g/gr-ogl.html).
3. Коэн Дж. Гражданское общество и политическая теория / Дж. Коэн, Э. Арато; [пер. с англ.]. – М.: Весь Мир, 2003. – 784 с.
4. Парсонс Т. Система современных обществ / Толкотт Парсонс; [пер. с англ.]. – М.: Аспект Пресс, 1998. – 270 с.

*Храброва О. В.*

*Харьковская медицинская академия последипломного образования*

### **«НАЗАД К ПРИРОДЕ»: УТОПИИ НАТУРАЛИСТИЧЕСКОГО БЫТИЯ**

В статье анализируются теоретические основания идеи возвращения к естественному существованию. Раскрываются мотивы стратегий и специфика практик возвращения к природе. Осуществляется философская проблематизация возможности реализации экологических проектов. Выделяются ключевые линии и сферы, которые делают возможным и стимулируют разновекторный возврат к природе. Утверждается, что данные практики оказываются частью потребительской идеологии позднекапиталистического общества и возможны только в локальных социальных образованиях.

**Ключевые слова:** культура – природа, свобода, общество, экопоселения, Просвещение.

У статті аналізуються теоретичні засади ідеї повернення до природного існування. Розкриваються мотиви стратегій і специфіка практик повернення до природи. Здійснюється філософська проблематизація можливості реалізації екологічних проектів. Виділяються ключові лінії і сфери, які роблять можливим і стимулюють разновекторне повернення до природи. Стверджується, що дані практики виявляються частиною споживчої ідеології пізньокапіталістичного суспільства і можливі тільки в локальних соціальних утвореннях.

**Ключові слова:** культура – природа, свобода, суспільство, екопоселення, Просвітництво.

The idea of returning to natural existence theoretical grounds is analyzed in this article. Strategies reasons and returning to nature practices specific are opened up. The philosophical problem of ecological projects making possibility is carried out. Key lines and spheres doing possible and stimulating various vectors return to nature are selected. It is postulated that these practices are part of consumer ideology of late capitalistic society and exist only in local social formation.

**Keywords:** culture – nature, freedom, society, Ecovillage, Enlightenment.

Для некоторых ушей это звучит так, будто *разложение* зашло уже далеко: а правда то, что человек не приблизился к той «природе», о коей говорит Руссо, но сделал еще один шаг по пути к цивилизации, с отращением им *отвергнутой*.

Ф. Ницше

Одну из тенденций, охвативших сознание масс позднекапиталистического общества, по праву можно выразить лозунгом «назад к природе» или, по выражению идеологов экопоселенческого движения, «назад в будущее». С попытками вернуться к чему-то естественному связываются разного рода надежды на счастье, здоровье или свободу. Сегодня наблюдается стремление вести здоровый образ жизни, питаться естественными продуктами, жить на природе и в единстве с природой, облекаться в одеяния натуралистов, отъезжать в Гоа или отдаленные леса и заброшенные деревни. Этот список может быть продолжен разного рода экологическими диетами, жильем из природного материала, страхами перед ГМО, поездками за горным воздухом, покупками чистой воды, выходами в астрал и раскрытием чакр. Все эти тенденции на поверхности объединяет одно – стремление избавиться от наследия цивилизации или ее побочных эффектов.

В связи с этим представляется *актуальным* анализ теоретических оснований идеи подобного возвращения к далекому естественному прошлому, раскрытие мотивов таких стратегий, специфики подобных практик. Необходима философская проблематизация самой возможности реализации таких проектов. Они являются частью философских дискуссий о наследии Просвещения, экологическом состоянии, будущем человеческой природы, возможностях трансгуманизма, перспективах генной инженерии, биотехнологий и т. п.

Логику Просвещения, определившую облик современного развития западного общества, обуславливает стремление к техногенной модернизации и культивирование идеи прогресса – все, что обычно связывают с господством инструментального разума. Теоретически это обосновывалось и антиномией «культура – природа», возводящей прогресс в идеал развития культуры или цивилизации. Цивилизации, трактовка которой предлагалась на трех уровнях (историческом – как прогресс или эволюция, антропологическом – как прогрессивная материальная и духовная деятельность человека, воспитательном – как целенаправленное совершенствование индивида и человечества в целом [3, с. 174]), противопоставлялись остатки неразумной «дикости» и бесчеловечного «варварства», подлежащие преодолению. Разумно организованное цивилизованное общество должно было осуществить основные идеалы Просвещения: свободу, равенство, счастье.

Однако в самом лоне Просвещения обнаруживается и обратная мысль – о возвращении к природе. Она, кстати, принципиально отличается от античной (вообще, архаической) фантазии о навсегда утраченном золотом веке тем, что к такому счастливому бытию, как оказывается, можно вернуться. Так, словно бы прогресс и регресс могут быть одинаково возможными.

Типичным мыслителем идеи возврата, конечно же, является Ж.-Ж. Руссо, который утверждал, что следствием цивилизации оказываются порабощение и отчуждение человека, путем «подсаживания» на некий комфорт, удовольствия, пристрастия к так называемым «благам» его приручают и одомашнивают: «В то время как Правительство и Законы обеспечивают безопасность и благополучие объединившихся людей, Науки, Литература и Искусства – менее деспотичные, но, быть может, более могущественные, – покрывают гирляндами цветов железные цепи, коими опутаны эти люди; подавляют в них чувство той исконной свободы, для которой они, казалось бы, рождены; заставляют их любить свое рабское состояние и превращают их в то, что называется цивилизованными народами <...>» [6, с. 20]. В то время как сохранить свою исконную природную свободу возможно лишь отказавшись от благ цивилизации и обратившись к природе, т.е. вернувшись к естественному состоянию, ибо «<...> дикарей Америки, которые ходят совершенно нагими и живут лишь тем, что им приносит охота, так и не удалось покорить; в самом деле, какое ярмо можно наложить на людей, которым ничего не нужно?» [там же, с. 22].

Руссо утверждает, что у рациональной цивилизации нет никаких преимуществ перед дикостью. И хотя в естественном состоянии «человеческая природа, в сущности, не была лучшей», люди, по крайней мере, «видели свою безопасность в легкости, с какою они понимали друг друга, и это преимущество, ценности которого мы уже не чувствуем, избавляло их от многих пороков» [там же].

Более того, Руссо говорит и об антропологических преимуществах естественного человека: «<...> животное, менее сильное, чем одни, менее проворное, чем другие, но, в общем, организованное лучше, чем какое-либо другое <...> Привыкнувшие с детства к превратностям погоды, к зимней стуже и к летнему зною, приученные к тяготам и вынужденные нагими и безоружными защищать свою жизнь и добычу от других хищных зверей или спастись от них бегством, люди приобретают телосложение крепкое и почти не подверженное изменениям» [там же, с. 48].

Образ жизни сообразный природе обеспечил бы и сохранение здоровья: «Когда подумаешь о прекрасном здоровье дикарей, по меньшей мере тех, которых мы сами не погубили с помощью наших спиртных напитков; когда вспомнишь, что они почти не знают никаких иных немощей, кроме как раны и старость, то склоняешься к мысли, что легко можно было бы составить историю человеческих болезней, если проследить историю гражданских обществ» [там же, с. 52].

Таким образом, здесь, у Руссо, уже вычитываются основные мотивы стремления назад к природе: свобода, здоровье, естественная беззаботность и непосредственность взаимоотношений (человека с человеком, человека с природой). Впрочем, идеи Руссо были

восприняты скорее как наивные и даже консервативные и вызвали в среде тогдашних интеллектуалов насмешки. Еще меньше они могли найти отзыв у широких слоев населения, стремившихся, наоборот, приобщиться к достижениям и благам цивилизации.

Только в XX веке, когда диалектика просвещения выказывает свою сущность, и разум впадает в миф, как отметили Т. Адорно и М. Хоркхаймер, обнаруживаются (в рамках мощных индустриальных проектов тоталитаризма) тенденции к возврату природных, стихийных сил. Фашистский и коммунистический проекты, каждый по своему, практиковали именно возврат к природе, хотя дополняли его и стремлением усовершенствовать эту природу. В определенном смысле, возвраты к природным репрезентациям и идентичностям (так же, как развитие генетики или евгеники) были реакцией на катастрофу просвещенческого индустриализма, которая осознавалась в контексте мировой войны. А с другой стороны, в том и состоит специфика тоталитаризма, что он являет диалектику просвещения в самой крайней форме, совмещая природную силу и аморальность «варварства» с рациональным технологизмом «цивилизации». На этом смешении базируется научный прогресс и характер идеологии режимов первой половины XX века.

Еще один важнейший эксцесс реализации возврата к природе явлен сексуальной революцией 1960-х годов, базирующейся на идеях радикализации фрейд-марксизма. Оппозиция «культура – натура» пересматривалась идеологами сексуальной революции в пользу последней. Культура трактовалась в принципе как репрессивная культура. Таким образом, освобождение человека связывалось с высвобождением его природы, инстинктов, либидо, с переходом от «принципа реальности» к «принципу удовольствия». Это высвобождение природного Эроса Г. Маркузе, например, связывал с «полиморфной сексуальностью», заявляя, что «новое направление прогресса будет всецело зависеть от возможности активизировать подавленные, заторможенные органические потребности: превратить человеческое тело в инструмент не столько труда, сколько удовольствия», для чего нужно отказаться от «старой формулы развития потребностей и способностей» и перейти к «качественно иным потребностям и способностям» [2, с. 302]. Сексуальная революция и молодежное движение повлекли за собой волну создания нерепрессивных коммун, где практиковался органический способ коллективного сосуществования и просто спорадические вспышки реализации естественных инстинктов.

Надо отметить, что сексуальная революция хронологически совпадает с переходом к постмодерной культуре. Постмодерн, собственно, выступает как недоверие к тотализирующим силам разума и технократическому монизму. Плюрализм и эклектизм уравнивают все возможные культурные практики. Реанимируются религиозные тенденции и обретают весомое значение любые практики ретро. Наконец, в эпоху Постмодерна или позднего капитализма, когда отношение «природа – культура» уже, по сути, упразднено и, как отмечал Ф. Джеймисон, природа уже исчезла навсегда, а культура стала по-настоящему «второй натурой» [1, с. 7-8], идеи Руссо (или одного из теоретиков анархизма и натурализма Э. Реклю) находят свое второе дыхание, но теперь они (как и всё) становятся частью позднекапиталистического рынка. Пафос естественной свободы, как оказывается, становится возможным осуществить при наличии определенного денежного вклада. 1968 год, как и освобожденный Эрос, остался далеко позади, а его ценности и эффекты стали товарами, расширив возможности рынка. И этим нынешняя ситуация принципиально отличается от мифо-логики тоталитарных машин фашизма и сталинизма.

Итак, выделим несколько ключевых линий или сфер, которые делают возможным и стимулируют такое движение вспять, этот разновекторный возврат к природе.

Прежде всего, это общее, по Ж. Бодрийяру, апокалипсическое состояние, которое обозначают как постисторическое или постутопическое. Эффект, вызванный постмодерным недоверием к метанарративам, и шестиве идеи о равноценности культур и эпох состоит в желании приобщиться к этим культурам и эпохам. Раз перестали стремиться к новому и утратили веру в будущее, устремились в прошлое. Утопия «после утопий» в том и заключается, чтобы вернуться в «места памяти», ностальгировать по прошедшему времени и воспроизводить его в стиле ретро, в этом стремлении осуществить «полный назад», как отмечал У. Эко [см.: 8].

Но не трудно понять, что природе здесь отводится почетное место, она как бы включается в архив культуры и прикосновение к ней становится частью определенной культурной политики, даже некоей привилегией для тех, кто способен осознать ее ценность и приобрести ее артефакты.

Таким образом, мы сталкиваемся с удивительным феноменом, ставшим следствием развития цивилизации: природа (как и все утраченное прошлое) становится ценностью, а вместе с этим редким и дорогим товаром. Это хорошо понимают, например, сами адепты того же экопитания. Ведь если экопродукты – это «продукты, свободные от пестицидов, фунгицидов, и прочих вредных веществ, при производстве которых не использовались химические удобрения, добавки, стимуляторы роста, достижения генной инженерии и консерванты», это «хлеб из пшеницы, выращенной в Альпах, рыба, обитающая в естественных условиях и пойманная на удочку (рыба, пойманная в сети может быть поврежденной), фрукты и овощи, выращенные вдали от городов, в экологически-чистой зоне», мясо, полученное из животных, «растущих в естественной среде обитания, питающихся натуральной пищей (без добавления гормонов и прочих добавок)», то «очевидно, что разница в цене традиционных и экологических продуктов должна быть весьма значимой. В среднем она может составлять от 40 до 140 %. А значит, пока далеко не каждая семья может позволить себе полностью перейти на экопродукты» [4]. И естественно, что речь тут идет все о том же принципе рыночного выбора, что и следует из заявления: «Однако теперь у потребителей есть возможность выбора» [там же]. Таким образом, на появившийся спрос рынок тут же откликнулся волной предложений, что вызывает естественный вопрос: не сам ли рынок провоцировал подобные потребности? Ведь неслучайно происходит подобный метаморфоз: «Поначалу органика казалась выдумкой антиглобалистов, защитников окружающей среды и прочих дружественных им экокочудачков. Однако как только свободные от генного вмешательства продукты стали популярны и заняли прочное место на рынке, их немедленно начали производить те самые транснациональные корпорации, а продавать – сети гипермаркетов, в пику которым вся эта органическая история и задумывалась» [см.: 4].

В пользу того, что это исключительно рыночное явление, которое не может носить всеобщего характера, говорит многое. Вряд ли естественный способ хозяйства смог бы обеспечить продовольствием огромное количество населения. Стало быть, он противоречит демографическому росту, который наблюдается на протяжении всего периода индустриального развития. Кроме того, экстенсивность такого хозяйствования посягает на свободное время.

Вообще говоря, природа все больше напоминает привилегию богатых или умалишенных. Жить в соответствии с природой либо слишком дорого, либо такая жизнь выглядит как чрезвычайно бедная. И бедная, прежде всего потому, что свободное время сокращается, потому что, как не странно, природа сама по себе никогда не могла и не может обеспечить человека всем необходимым. Это при условии, конечно, что материалистическая установка верна, и выживание, и прогресс вида человек имеет хоть какое-то значение. Так что, тут речь идет о выборе жизненной установки, в целом – о смысле жизни. Выбор, который совершает человек, есть в этой связи выбор его способа жизни. На кону стоит многое, что определяет эту жизнь: не только счастье и здоровье (которые мы без конца готовы пожелать друг другу), не только свобода (которую хочет иметь каждый), но и удовольствие, комфорт (которые уже давно стали неотъемлемой частью ценностных ориентиров буржуазного общества потребления). В конечном итоге мы сталкиваемся с диалектическим антагонизмом принципов реальности и удовольствия. По одну сторону стоит идеологема здорового образа жизни, со свойственными ему ограничениями и регламентацией жизни, по другую стоят нездоровые удовольствия, которых стремится избежать, как пишет С. Жижек, наша цивилизация. Но ведь нам предлагаются и своеобразные способы снять это противоречие, скажем, в той же идеологии натурализма или в движении Нью-Эйдж.

Итак, приходится лишний раз убеждаться в том, что крайности сходятся: при всех своих различиях, христиане, натуралисты и наркоманы обретают один исход, который отличается только временными интервалами. Все они отдают свою жизнь иллюзорной идее, которая к тому же запросто может быть выражена в денежном эквиваленте – в затратах, которые они приносят рынку: рынку ритуальных услуг или рынку туристического отдыха, или рынку наркотрафика. В сущности, со всеми происходит один и тот же метаморфоз, который представлен формулой У. Барроуза: «Барыга не продает тебе джанк, он продает тебя джанку». Это, как не трудно догадаться, парафраз христовой мудрости: «кто кому служит, тот тому и раб».

Тем не менее, в некоторых случаях, как и в руссоистском проекте, наблюдается отказ (освобождение) от капиталистического способа существования (независимость от корпораций) и попытка избежать энтропийности. Это сближает современные экопоселения с

натуралистическими утопиями. И вообще-то говоря, тут придерживаются хорошо известного марксистского принципа: «каждому по потребностям, от каждого по способностям», с той только разницей, что сами потребности должны быть минимизированы, что влечет и минимизацию способностей, которые ограничиваются слиянием с природой. Это прямо и заявляется идеологами экопоселений: «В экопоселениях же люди осознают своё воздействие на природу и стремятся свести уровень потребления во всех сферах к минимуму. Появился даже такой термин – сознательный минимализм» [7]. При этом, одновременно эксплуатируются современные принципы приоритета индивида и коллективизма, а также своеобразный откат к натуральному хозяйству по ту сторону капиталистического рынка: «Уже сегодня в экопоселениях есть возможность работать на себя 80-95% времени. Многие поселения мира стараются по минимуму использовать обычные деньги и вводят свои системы эквивалента обмена труда и продуктов, как внутри, так и между поселениями. Они это делают осознанно, чтобы не поддерживать «систему», губительно воздействующую на нашу Планету» [там же].

Но сами эти проекты возможны лишь как локальные образования в ограниченном пространстве, с ограниченным количеством участников и ограниченными во времени. Именно такая ограниченность позволяет реализовать основные идеалы натуралистического существования: доверие, открытость, прозрачность отношений, и вместе с тем установить цикличность жизни, характерную для закрытого общества. Впрочем, сами эти идеалы порождены руссоистским *материалистическим мировосприятием*, создавшим образ «благородного дикаря» в противовес логике христианского мессианизма и буржуазного колониализма. Однако, возвращение к природе оказывается возвращением к животному, и от метафизического, по М. Хайдеггеру, *animal rationale* остается только *animal*. В таком случае, не лишней будет критика идеализации возврата к природе, исходящая, например, из утверждения Ф. Ницше о том, что «никакого естественного человечества никогда еще не было», а «к природе человек приходит после долгой борьбы», и таким образом он никогда не «возвращается» [5, с. 435]. Сама же проблема тогда смещается в сторону рискованного предприятия – «отважиться стать неморальным подобно природе» [там же]. Собственно, для Ницше, это значило, что куда ближе к природе стоит буржуазное «общество богатых и праздных», в котором ведется «охота друг на друга», где «половая любовь – своего рода спорт».

Таким образом, подобные проекты не приводят к упразднению или хотя бы сбоям существующей капиталистической цивилизационной системы. Более того, они не приводят к освобождению в просвещенческом смысле. И возможно сегодня необходима критика экологического разума, которая отделит плевелы утопических крайностей (экопотребление и экосуществование) от зерен рационального отношения к природе.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Джеймисон Ф. Постмодернизм, або Логіка культури пізнього капіталізму / Ф. Джеймисон; [пер. з англ. П. Дениска]. – К.: Курс, 2008. – 504 с.
2. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Г. Маркузе; [пер. с англ. А. А. Юдина]. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2003. – 314 с.
3. Мир Просвещения. Исторический словарь / [под ред. Винченцо Ферроне и Даниеля Роша / пер. с итал. Н. Ю. Плавинской, под ред. С. Я. Карпа]. – М.: Памятники исторической мысли, 2003. – 668 с.
4. Модная еда: что такое экологические продукты?: [электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.consumer-club.com.ua](http://www.consumer-club.com.ua).
5. Ницше Ф. Полное собрание сочинений: В 13 т. / Ф. Ницше; [пер. с нем. В. М. Бакусева]. – М.: Культурная революция, 2005. – Т. 12: Черновики и наброски 1885-1887 гг. – 2005. – 560 с.
6. Руссо Ж.-Ж. Трактаты / Ж.-Ж. Руссо; [пер. с фр.]. – М.: Наука, 1969. – 703 с.
7. Что такое экопоселения? «Назад в будущее» или вперед в «прекрасное далеко»? : [электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.grishino.ecology.net.ru](http://www.grishino.ecology.net.ru).
8. Эко У. Полный назад! «Горячие войны» и популизм в СМИ / Умберто Эко; [пер. с ит. Е. Костюкович]. – М.: Эксмо, 2007. – 592 с.



УДК 122/129(34) «0»]:1(091)

Родичева И. С.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

## КОНЦЕПЦИЯ «ОСВОБОЖДЕНИЯ» В УЧЕНИИ МАХАЯНЫ

Статья посвящена рассмотрению концепции «освобождения» в учении мадхьямиков. Опираясь на труды ведущих востоковедов, автор предпринимает попытку переосмысления пяти Путей Махаяны и девяти стадий развития ума на основе классификации основных аспектов буддийской доктрины «Татхагатагарбхи», а также анализа понятий «бодхисаттва», «бодхичитта» и «татхагатагарбха».

**Ключевые слова:** нирвана, сансара, пустотность, Мадхьямака, Праджня-парамита, Бодхисаттва, бодхичитта, клеша, Татхагатагарбха.

Стаття присвячена розгляду концепції «визволення» у вченні мадх'яміків. Спираючись на праці відомих сходознавців, автор здійснює спробу переосмислення п'яти Шляхів Махаяни і дев'яти стадій розвитку розуму на засадах класифікації основних аспектів буддійської доктрини «Татхагатагарбхи», а також аналізу понять «бодхісаттва», «бодхічїтта» і «татхагатагарбха».

**Ключові слова:** нїрвана, сансара, пустотність, Мадхьямака, Праджня-парамїта, тотожність, Бодхісаттва, клеша, Татхагатагарбха.

The paper is devoted to the examination of the concept of «liberation» in the doctrine of the madhyamikas. Being based on the works of the leading Orientalists, the author attempts to rethink Five Ways Mahayana and nine stages of mental development based on the classification of the main aspects of the Buddhist doctrine of «Tathagatagarbha», as well as analysis of the concepts of «Bodhisattva», «bodhicitta» and «Tathagatagarbha».

**Keywords:** nirvana, samsara, the emptiness, Madhyamaka, Prajna-paramartha, the Bodhisattva, bodhichitta, klesa, Tathagatagarbha.

Будда – это только отражение  
Чистого, бесстрастного принципа.  
Он не реален, он не Будда,  
Это только отражение,  
Которое видят все существа.

Комментарии к *Муламадхьямака карики XV. 24-25* [\* 1]

Несмотря на то, что концепция «освобождения» является одним из ключевых моментов учения для всех школ буддизма, в каждой из них этот путь понимается особым образом [\* 2]. Ранний буддизм «освобождение» (*санскр. мукти или мокша*) человека из уз сансары видел в суровом монашеском пути аскета, доступном только для избранных, которые отказались от всех чувственных человеческих проявлений. И только проведенная индийским философом Нагарджуной во II-III вв. н. э. трансформация учения Будды позволила буддизму остаться «живым и доступным учением», приемлемым для многих людей во всем мире и дополнить новым смыслом достижения освобождения – идеалом «Бодхисаттвы».

*Актуальность* исследования концепции «освобождения» в учении мадхьямиков обусловлена двумя обстоятельствами. *Во-первых*, тема «освобождения», или достижения нирваны, как неотъемлемая часть буддийского учения в последние десятилетия начинает все больше интересоваться как европейских, так и восточных ученых, что связано с общей тенденцией к налаживанию более тесного и плодотворного диалога между ними. *Во-вторых*, философская проблематика буддийской доктрины «*Бытия Будды*» (*санскр. буддха-кайя*), несмотря на посвященный интерпретации ее базисных аспектов ряд трудов ведущих востоковедов и историков философии, до сих пор остаётся недостаточно изученной.

В осмыслении религиозно-философской традиции древней Индии как составляющей восточной философии лидерство в исследовании буддизма обусловили такие ученые как Н. И. Абаев, В. П. Андросов, В. В. Бродов, Н. В. Исаева, И. М. Кутасова, И. Т. Фролова, В. К. Шохин и др.

В рамках историко-философской традиции исследование проблематики генезиса идеи пути «освобождения» осуществлялось преимущественно в контексте востоковедения

(В. П. Андросов, О. О. Розенберг, Е. А. Торчинов, Ф. И. Щербатской) и тибетологии (Геше Джампа Тинлей, Далай Лама XIV, Б. Н. Дандарон, Чже Цонкапа, Чандракирти). Среди междисциплинарных работ, в которых изложена специфика мадхьямиковской логики и показан подход к пониманию сути мышления и языкового выражения в учении Нагарджуны, следует выделить исследования тибетского ламы Геше Джампа Тинлея.

*Целью* данной статьи является рассмотрение концепции «освобождения» на основе классификации основных аспектов буддийской доктрины «Татхагатагарбхи», попытки переосмысления пяти Путей Махаяны и девяти стадий развития ума, а также анализа понятий «бодхисаттва», «бодхичитта» и «татхагатагарбха».

Традиционно в востоковедческой литературе принято считать, что идеал «Бодхисаттвы» берет начало в теории «анатмавады», так как на основании признания мадхьямиками бессамости личности возможно утверждать, что спасение всех живых существ выражается в освобождении их от иллюзии относительно «я». Именно по этой причине в учении Махаяны делается акцент на признании изначальной буддовости всех без исключения живых существ, т.е. признании того, что все мы имеем зерно «чистой природы Будды» (*санскр. буддхатва*). Реформаторство Нагарджуны заключалось в том, что, в отличие от архатства буддизма Хинаяны, через «великое сострадание» (*санскр. маха каруна*) Бодхисаттвы передавали духовные знания другим, тем самым освобождая и обогащая как верующего, так и себя. Теперь каждый, кто вступал на путь «Великой колесницы», должен был дать обет «жертвенного великого сострадания» помощи и спасения других. Это высказывание возможно подтвердить цитатой из гимна-молитвы «Драгоценных строф наставления царю»:

«Пусть я завершу накопление всех добродетелей,

О коих мечтают все существа.

Пусть я всегда буду высвобождать

От страданий все существа во плоти»

*Ратна-авали-раджа-парикатха* 79 [\* 3].

Согласно санскритско-русскому словарю Ф. И. Кнауэра 1908 года, термин «бодхисаттва» состоит из двух санскритских слов: «бодхи» и «саттва». Этимологический анализ термина «бодхи» показывает, что ему соответствует большой перечень значений в русском языке, таких как «знающий», «просветленный», «мудрый», но более глубоко раскрывают смысл этого слова такие варианты перевода как «стремящийся к просветлению», или «просветленный» [4, с. 246]. Термин «саттва» переводится с санскрита как «существо» [4, с. 274]. Из этого следует, что само слово «бодхисаттва» мы можем перевести как «существо, стремящееся к просветлению» или «просветленное существо».

Известный востоковед Е.А. Торчинов в своей работе «Краткая история буддизма» описывает три типа Бодхисаттв [8, с. 76]. Первый тип – «Бодхисаттва-царь» – вначале должен стать Буддой, а только затем беспокоиться об освобождении других. Это пример царя, радующего о своих подданных. Второй тип – это «Бодхисаттва-лодочник». Он может сразу заботиться только об одном живом существе, подобно лодочнику, переправляющему по одному человеку на другой берег. Последний, третий тип, называется «Бодхисаттва-пастух». В первую очередь, он должен помочь освободиться из уз сансары всем живым существам, и только потом сам может достичь пределов нирваны. Это название следует аналогии со стадом, которое первым входит в ворота, а только затем – пастух.

В буддийской литературе учения Хинаяны (Малой колесницы) и школы Махаяны, в том числе и сутры Праджня-парамиты, встречаются различные перечни стадий развития ума на пути к идеалу Бодхисаттвы. Так, например, в «Ланкаватара-сутре», которую цитирует в своей работе «Буддийская классика Древней Индии» известный востоковед В. П. Андросов, насчитывается *девять* стадий развития ума:

1. удалиться от всех искаженных взглядов на существование;
2. высвободиться от пут условных суждений;
3. постичь нереальность «внешнего мира различий»;
4. видеть в сансаре и нирване два аспекта одной и той же реальности;
5. практиковать сострадательность сердца;
6. совершать поступки без усилий;
7. упражняться в созерцании миров без цвета и формы;
8. приобретать совершенную мудрость;
9. выказывать признаки «Тела Будды» [\* 4].

Основатель школы тибетского буддизма Гелуг, лама Чже Цонкапа акцентирует внимание только на *трех* стадиях развития ума, называя их «тремя основными путями». *Первый путь* человек проходит через отречение от благоденствия сансарного бытия и развития в себе сострадания ко всем живым существам. *Второй путь* заключается в осмыслении желания освобождения из уз сансары через медитацию на Четыре Благородные истины, порождающую мысль о просветлении. *Третий путь* проходит через постижение пустоты (санскр. *шуньяты*) и закона взаимозависимого возникновения (санскр. *пратитья-самутпада*), посредством реализации бодхичитты.

Понятие «*бодхичитта*» состоит из двух санскритских слов: «бодхи» и «читта». Согласно санскритско-русскому словарю Г. Бюллера 1994 года, термину «бодхи» более соответствует понятие «просветленный», а термин «читта» переводится как «ум» или «сознание» [2, с. 441]. Следовательно, сам термин «бодхичитта» мы можем перевести как «ум просветления» или «просветленное сознание».

Обобщая вышесказанное, основные положения трех основных этапов развития ума в учении ламы Чже Цонкапы можно сформулировать следующим образом: *через постижение закона взаимозависимого возникновения (санскр. пратитья-самутпада), «великого сострадания» ко всем живым существам, полностью осознавая пустотность и тождественность сансары и нирваны, стремящийся к просветлению реализует бодхичитту, следовательно, становится Бодхисаттвой*. Смысл последнего подтверждается словами буддийского мыслителя, одного из основоположников школы йогачара, Асанги: «Три наслаждения есть у Бодхисаттв – это счастье помощи, счастье отдачи и счастье вечного познания. Терпение во всем, всегда и везде. Сыновья Будд, сыновья Победителей, Бодхисаттвы в своем активном сострадании становятся Матерями всему сущему» [11, с. 159-160].

Важно заметить, что другой тибетский лама, Геше Джампа Тинлей, в первой части своей работы «Ум и пустота», в пятой главе «Пять путей Махаяны» выделяет *пять* стадий развития ума, называя их «путями Махаяны» [3, с. 37]. *Первый* этап на пути к просветлению – это «*путь накопления*». Согласно буддизму Махаяны, Бодхисаттвой может стать любой человек, имеющий намерение пробудиться или обрести просветление (санскр. *бодхи*), т.е. наделенный «зерном бодхичитты». В своей работе лама Геше Джампа Тинлей акцентирует внимание на том, что «*путь накопления*» состоит из трех уровней. На первом уровне человек посредством отречения развивает в себе сострадание ко всем живым существам. На втором – через постижение Четырех Благородных Истин развивается сознательное желание освободиться из сансарного существования. Третий уровень называется «*фундаментом реализации*» накопления, так как благодаря медитативным практикам развивается просветленное сознание (санскр. *бодхичитта*). Итак, развив в себе бодхичитту, человек проходит первый путь – «*путь накопления*».

*Второй* путь Махаяны Геше Джампа Тинлей называет «*путем подготовки*», так как человек готовит себя к постижению пустоты (санскр. *шуньяты*), практикуя медитативную практику через снятие противоречий между внешним и внутренним миром (санскр. *шаматхи*) и достигает высшей стадии медитации (санскр. *випащьяны*). Следовательно, в этом случае правомерно заметить, что через постижение *Восьмеричного пути* и закона взаимозависимого возникновения (санскр. *пратитья-самутпада*), пустотности дхарм и концепции пустотности личности (санскр. *анатмавады*) человек обретает высшую мудрость (санскр. *праджню*) и уже на этом этапе может стать Бодхисаттвой. Важно отметить, что с точки зрения тибетского ламы, на втором «*пути подготовки*» развивается только «*концептуальное постижение пустоты*».

*Третий* путь Махаяны, описанный в работе «Ум и пустота» называется «*путь видения*». На этом этапе человек способен постичь прошлое, настоящее и будущее и заслуживает титула «арья» (дословный перевод с санскрита – «достигший высшего уровня»). Но, как замечает тибетский лама, человек на этом пути еще не обладает всеведением и не является Буддой.

*Четвертый* путь Махаяны – «*путь медитации*», путь десяти земель (санскр. *бхуми*). Здесь арья проходит последовательно 10 стадий духовного роста, приобретая тем самым божественные качества. Это *10 видов власти* (арья должен овладеть Законом, медитацией, знаниями, сверхъестественными способностями и приобрести власть над собственной жизнью, деяниями, умом, наклонностями, осознанным будущим рождением и поведением) и *10 видов силы* (умственная сила, отречение, терпимость, созерцательная сила, интуиция, добродетель, сосредоточение, врожденная сила, практика и аналитическая сила). Описывая в своей работе четвертый путь, лама Геше Джампа Тинлей акцентирует внимание на том, что арья

окончательно избавляется от омрачений (*санскр. клеши*), а следовательно, и от неведения (*санскр. авидья*), но по-прежнему не может стать Буддой, так как на этом пути остаются отпечатки омраченного состояния ума. Следуя предложенной логике учения, правомерно заметить, что буддисты называют такое состояние ума постижением «нирваны с остатком», объясняя это на примере чесночного запаха, долго держащегося в посуде, из которой был вынут чеснок.

**Последний пятый** этап на пути к просветлению лама Геше Джампа Тинлей называет «*путь больше-не-учения*». Бодхисаттва, находящийся на пятом пути Махаяны, полностью завершил обучение и достиг конечного результата – состояния Будды. Он является потенциальным Буддой, но не уходит в Нирвану, выполняя свой высший нравственный подвиг – помощь в освобождении всех живых существ.

Таким образом, опираясь на буддийскую литературу учения Махаяны и обобщая все вышесказанное, мы подходим к пониманию одного из конечных и фундаментальных моментов концепции «освобождения» (*санскр. мокша*) – состояния Будды. Ключевым понятием для всех школ буддизма является «*Бытие Будды*» (*санскр. буддха-кайя*) или «*Природа Будды*» (*санскр. буддха-дхармата*). Согласно учению мадхьямиков, «*Природа Будды*» состоит из двух аспектов. *Первый аспект* последователи Великой Колесницы отождествляют с абсолютной природой Будды, или пустотой (*санскр. шуньятой*). *Второй аспект* – «ум ясного света», познание так называемой относительной природы Будды. Объясняя относительное состояние «ума ясного света», буддисты сравнивают его с океаном. Наши мысли – это волны, поднимающиеся со дна, которые не являются океаном, но их и нельзя отделить от него. Мы все находимся на уровне «концептуального мышления» и плаваем в нашей жизни на поверхности. Бодхисаттва, опускаясь на дно океана, осознавая, что ветер – это причина возникновения волны, достигает «наитончайшего уровня сознания» – «ясного света ума». Мадхьямики говорят, что остановить мыслительный процесс *силой* невозможно, это все равно, что попытаться остановить рукой океанскую волну. Здесь требуется применить другой метод (*санскр. упайя*): утихнет ветер – не будет волны. В «Сутре-самуччая» («Избранных местах из разных сутр») Нагарджуна акцентирует внимание на таких словах Будды:

«Я не уходил в Нирвану [мысля]

Деяние, признак и вещь.

Я ушел в Нирвану благодаря отвержению

Умственного конструирования [и] эмпирического познания» [5, с. 80].

Другими словами, если проинтерпретировать смысл вышесказанного, то Бодхисаттве следует пребывать в состоянии «спокойного и осознающего ума», не создавая мысленный образ, и не цепляться за омраченную эмоциональность (*санскр. клешамара*) и привязанности. Только при этих условиях не будут возникать мыслительные конструкции и появится возможность познать «ум ясного света», т. е. познать саму «*Природу Будды*» (*санскр. буддха-дхармата*) и проявить все «состояния Будды» (*санскр. Татхагатагарбха*).

Концепция «Татхагатагарбхи» относится к сложным и не до конца проясненным доктринам не только в учении Махаяны, но и в философских трудах последователей Малой колесницы [\* 5]. Рассмотрим этимологию слова «Татхагатагарбха». Согласно санскритско-русскому словарю Ф. И. Кнауэра, термин «татхагатагарбха» состоит из двух санскритских слов: «татхагата» и «гарбха». Термин «татхагата» переводится как «так приходящий», это одно из имен Будды [4, с. 224]. Слову «гарбха» в русском языке соответствует несколько значений, таких как «утроба», «вместилище», «зародыш», «семя», но более глубоко раскрывает смысл этого слова такой перевод как «состояние» [4, с. 246]. Из этого следует, что само слово «Татхагатагарбха» мы можем перевести как «*зародыш состояния Будды*» или «*вместилище Будды*».

Доктрина «Татхагатагарбхи» содержит учение о единой *буддха-дхармате*, т. е. «*Природе Будды*» для всех живых существ. Буддийские тексты Махаяны, такие как сутры Праджня-парамиты, философская литература поздней мадхьямики, трактаты йогачары и тантры Ваджраяны, содержат различные варианты доктрины «Татхагатагарбхи», количества и «схем» тел. Известный буддолог Пол Уильямс в своей работе «Буддизм Махаяны: основные доктрины» отмечает, что учение о телах Будды частично рассматривается еще в ранних сутрах Праджня-парамиты, таких как «Сутра о Совершенной Мудрости, рассекающей (тьму невежества), как удар молнии» (*санскр. «Ваджра-ччхедика-праджня-парамита-сутра»*), знакомой нам под названием «Алмазная сутра» [12, с. 167]. Согласно учению мадхьямиков,

существует четыре Тела Будды: два основных – Тело Истины (*санскр. Дхарма-кайя*) и Тело формы (*санскр. Рупа-кайя*), состоящее из двух эманаций – Тела Абсолютного Наслаждения (*санскр. Самбхога-кайя*) и Тела Воплощения (*санскр. Нирмана-кайя*), и четвертое, Тело Таковости Истины, или Самосущее Тело Будды (*санскр. Свабхавика-кайя*).

Ввиду того что все мироздание в учении шуньявады рассматривалось как Единое Тело Будды, иллюзорно «подразделяемое» на четыре тела, и отождествлялось с Абсолютом, говоря о Дхарма-кайе (Тело Истины или Тело Закона), мадхьямики сравнивали это понятие с высшим состоянием Будды. Что касается практической стороны достижимости состояния Дхарма-кайя, считалось, что его нельзя постичь мыслью (*санскр. ачинтья*), так как оно бездоказательно и невыразимо вербально, но оно может быть познаваемо только в состоянии Просветления (*санскр. бодхи*), т.е. через озарение Абсолютной Истиной Единства (*санскр. парамартхасатья*) и Пустотой (*санскр. шуньятой*).

С точки зрения буддизма Махаяны утверждение, что Татхагата-Будда есть всегда и везде, «так как он никуда не приходил, нигде не был и никуда не уходил», соотносится именно с Телом *Дхарма-кайя*. Этот тезис возможно подтвердить словами Нагарджуны. В одной из самых ярких работ, «Четыре гимна Буддам» (*санскр. Чатух-става*), содержащей учение о четырех телах Будды, буддийский мыслитель (во втором гимне, «Нираупамья-става») отмечает:

«Ты повсюду, но нигде не рождался.

О Великомудрый,

Тебя не охватить мыслью вследствие того,

Что Ты еси и жизнь, и Тело Закона (*санскр. Дхарма-кайя*)» [\* 6].

Из этого утверждения Нагарджуны следует, что вся реальная действительность, вся Вселенная – Тело Будды *Дхарма-кайя*, другими словами это и есть Будда, Абсолют или Пустота.

Одной из форм проявлений *Дхарма-кайя* является Тело, умопостигаемое в «цветах и формах», *Рупа-кайя* (*санскр. рупа-кайя*), это форма тела Просветленного, представленная нашему мышлению, органам чувств и «высшим уровням созерцания», состоящая из двух тел – Тела Воплощения (*санскр. Нирмана-кайя*) и Тела Абсолютного Наслаждения (*санскр. Самбхога-кайя*). Согласно учению мадхьямиков, Нирмана-кайя – это физическое проявление Будды, видимое для всех живых существ, тогда как тело Абсолютного Наслаждения, Самбхога-кайя, доступно созерцанию только йогам, мастерам практик *дхьяна* и просветленным существам. Тибетский лама Геше Джампа Тинлей настаивает на том, что Будда «может эманировать» бесчисленное количество тел, освобождая от страданий живых существ и помогая им в постижении Пустоты (*санскр. шуньяты*) [3, с. 43]. Описание четвертого Самосущего Тела Будды (*санскр. Свабхавика-кайя*), которое рассматривается как «опора» для всех остальных Тел и сопоставляется с «наивысшим нирваническим небом», в буддийском учении, как аспект пустоты сознания Будды, содержится только в буддийских текстах Махаяны.

Согласно логике учения шуньявады, пустотность сознания Будды, где полностью развит «ум ясного света», нет никаких омрачений и отсутствует возможность эманации природы, называется Телом Таковости Истины, или Самосущим Телом Будды (*санскр. Свабхавика-кайя*). Все Тела Будды недостижимы по отдельности, так как существуют в единстве и являются «четырьмя победами над четырьмя демонами сансары», такими как:

1. Скандхамара – индивидуальное существование, т.е. дуалистическое разделение на «я» и «другие». Достижение Нирмана-кайя преодолевает «эгоцентрическую иллюзию дуалистического мировосприятия» и освобождает от Скандхамара.

2. Клешамара – омраченная эмоциональность, корень которой находится в эгоцентрическом воззрении. При возникновении Самхога-кайя происходит осознание корня эмоционально окрашенных реакций, что ведет к преодолению Клешамара.

3. Мритьюмара – смерть. Через осознание Пустоты и постижения тем самым Тела Дхармакайя достигается победа над смертью.

4. Девапутрамара – переоценивание идей. Преодоление дуалистических понятий и суждений ведет к постижению реальности как *Единства* Тел Будды.

*Выводы.* Таким образом, на основе ранней буддийской литературы Махаяны и трудов тибетских лам рассмотрена концепция «освобождения», предпринята попытка переосмысления пяти путей Махаяны и девяти стадий развития ума на пути к освобождению из уз сансары в учении мадхьямиков, а также проведен анализ понятий «бодхисаттва», «бодхичитта» и

«татхагатагарбха». Важно подчеркнуть, что идеалом «освобождения» в учении Махаяны является существо, стремящееся к просветлению – Бодхисаттва, принявший обет «жертвенного великого сострадания», помощи и спасения всех живых существ. Согласно учению шуньявады, конечным результатом «освобождения» в учении Нагарджуны является возможность познания самой «Природы Будды» (*санскр. буддха-дхармата*) и проявление всех «состояний Будды» (*санскр. Татхагатагарбха*).

В качестве обобщающего вывода, опираясь на буддийские тексты Махаяны, такие как сутры Праджня-парамиты, философскую литературу поздней мадхьямики, трактаты йогачары и тантры Ваджраяны, возможно выделить четыре основных аспекта учения «Татхагатагарбхи»:

1. При проявлении Бодхисаттвой Тела Воплощения (*санскр. Нирмана-кайя*), эгоцентрическая иллюзия дуалистического мировосприятия ума, где наличествует разделение на «я» и «другие», преодолевается и освобождает сознание от скандхамара.

2. Прекращение абсолютно всех «ложных» конструкций сознания Бодхисаттвы и постижение тождества, т.е. пустотности сансары и нирваны, проявляет Тело Абсолютного Наслаждения (*санскр. Самбхога-кайя*), соотносимое со «свободой и чистотой словесно-речевой сферы».

3. Через признание бессамостности (*санскр. анатмана*) личности и иллюзорного характера всего сущего, так как одной из самых важных характеристик дхармы как составляющего элемента сансары является пустотность, происходит постижение Тела Истины (*санскр. Дхарма-кайя*), отождествляемого с реальной действительностью, с Абсолютом.

4. В результате соединения мудрости (*санскр. праджня*) и метода (*санскр. упайя*), познания Пустотности (*санскр. шуньята*) и постижения Единства возникает Тело Таковости Истины (*санскр. Свабхавика-кайя*), являющееся «опорой» для всех остальных Тел Будды и абсолютной сущностью мироздания.

5. Таким образом, концепцию «Татхагатагарбхи» возможно охарактеризовать как учение о единой *буддха-дхармате*, т.е. «Природе Будды» для всех живых существ, так как все Тела Будды существуют в единстве и недостижимы по отдельности.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\*1. Цит. по: [6, с. 106].

\*2. Школы буддийского учения Хинаяны (*Малой колесницы*) и школы Махаяны (*Большой или Великой колесницы*), в том числе и сутры Праджня-парамиты, располагают различными представлениями о цели достижения человеком «освобождения» (*санскр. мукти*). Хинаянисты считают, что «освобождение» человека состоит в личностном избавлении от страданий и достижение индивидом уровня Архата. Буддисты школы Махаяны полагают, что цель достижения «освобождения», т.е. нирваны, заключается в познании совершенной мудрости, с помощью которой достигший «освобождения» Бодхисаттва может спасти от страданий других.

\*3. Цит. по: [7, с. 266].

\*4. Цит. по: [1, с. 76].

\*5. Буддийские тексты Хинаяны и сутры Махаяны предлагают различные версии этого учения, отличаются также трактовки Тел Будды и их количество. Так, например, с точки зрения буддистов Малой колесницы, Бытие Будды характеризуется как обладающее двумя Телами: Тело, созерцаемое в «цвете и форме» (*санскр. Рупа-кайя*) и Тело Закона (*санскр. Дхарма-кайя*). Тогда как последователи учения Нагарджуны, опираясь на ранние тексты Праджня-парамиты, настаивают на существовании четырех Тел Будды: двух основных (Рупа-кайя и Дхарма-кайя) и двух эманациях Тел (Тело Наслаждения (*санскр. Самбхога-кайя*) и Тело Воплощения (*санскр. Нирмана-кайя*)).

\*6. Цит. по: [9, с. 76].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов В. П. Буддизм Нагарджуны : Религиозно-философские трактаты / В. П. Андросов; [пер. с санскр., пали, тибет. с коммент. В. П. Андросова]. – М.: Восточная литература, 2000. – 799 с.
2. Бюллер Г. Санскрит / Г. Бюллер; [пер. под. ред. Ф.И. Щербатского]. – СПб.: Лань, 1999. – 480 с.
3. Геше Джампа Тинлей. Ум и пустота / Геше Джампа Тинлей; [пер. с тиб. Т. Проваторовой]. – М.: Изд-во Цонкапа, 2002. – 224 с.

4. Кнауэр Ф. И. Учебник санскритского языка. Грамматика. Хрестоматия. Словарь / Ф. И. Кнауэр. – Лейпциг : Типография В. Драгулина, 1908. – 295 с.
5. Нагарджуна. Избранные места из разных сутр / Нагарджуна; [пер. с тиб. А. М. Донца]. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2008. – 158 с.
6. Нагарджуна. Муламадхьямака-карика // Причинность и карма в Буддизме / Нагарджуна; [пер. с тиб. Д. Устьянцева]. – М.: ЦБИ Шечен, 2003. – С. 99-116.
7. Ратна-авали-раджа-парикатха. Нагарджуна / Нагарджуна // Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны / [исслед. и пер. с санскр., пали, тибет. с коммент. В. П. Андросова]. – М.: Открытый мир, 2008. – С. 165-271. – (Самадхи).
8. Торчинов Е. А. Краткая история буддизма / Е. А. Торчинов. – СПб.: Амфора, 2008. – 430 с.
9. Чатух-става. Нагарджуна / Нагарджуна // Буддийская классика Древней Индии, Слово Будды и трактаты Нагарджуны / [исслед. и пер. с санскр., пали, тибет. с коммент. В. П. Андросова]. – М.: Открытый мир, 2008. – С. 282-319. – (Самадхи).
10. Чже Цонкапа. Три основы Пути / Чже Цонкапа // Геше Джампа Тинлей. Ум и пустота / [пер. с тиб. Т. Проваторовой]. – М.: Изд-во Цонкапа, 2002. – 224 с.
11. Asanga. Mahayana-Sutra-lamkara / Asanga. – Delhi : S.V. Limaye, 1992. – 554 p.
12. Williams P. Mahayana Buddhism. The Doctrinal foundations / P. Williams. – London, 1989. – 438 p.

УДК 130.2

Худенко А. В.

*Институт социальных наук Одесского национального университета имени И. И. Мечникова*

### ПРАГМАТИЧЕСКАЯ ФУНКЦИЯ ДИАЛОГА

На основе исследования отдельных фрагментов платоновского *Софиста* раскрывается прагматическая функция диалога. Диалог рассматривается как особое место, где ведется дело произведения той вещи, которая годна к использованию. Раскрываются подробности процесса производства. Обращается внимание на его нелинейность и пластичность: он испещрен перипетиями, требует возвращения и вновь продолжения. Диалогический процесс произведения вещи годной к использованию характеризуется мастерством ведения дела. Таким образом, диалог рассматривается как исток произведения того, что годно к использованию и может использоваться.

**Ключевые слова:** диалог, ведение дела, мастерство, вещь.

На підставі дослідження окремих фрагментів платонівського *Софіста* розкривається прагматична функція діалогу. Діалог розглядається як особливе місце, де ведеться справа твору тієї речі, яка придатна до використання. Розкриваються подробиці процесу виробництва. Звертається увага на його нелінійність і пластичність: він такий, що поцяткований перипетіями, вимагає повернення і знову продовження. Діалогічний процес творення речі придатною до використання характеризується майстерністю ведення справи. Таким чином, діалог розглядається як витік твору того, що придатне до використання і може використовуватися.

**Ключові слова:** діалог, ведення справи, майстерність, річ.

The pragmatic function of dialog opens up on the basis of research some fragments of Plato Sophist. A dialog is examined as the special place, where conducted business work of that thing which is fitted for the use. The details of one process are opened up. Attention applies on it non-linearity and flexible: it is marked up peripeteias, requires returning and again continuation. Dialogic process of work of thing for the use characterized as skillfulness. Thus, a dialog is examined as a spring of business work that fitted for the use and can be used.

**Keywords:** dialog, conducting business, skillfulness, thing.

Диалог не ограничивается циркуляцией слов. Диалог имеет место до того как он обрастает словами. Слова и их сочетания – сообщения и толкования, являются результатом того дела, что ведется в озабоченности и заботой, которая споспешествует его действительному завершению. Здесь – в озабоченно-заботливой разомкнутости – место диалога.

Диалог занимает особое и обособленное место. Особость диалог в том, что он и все помещает, и размещает, каждому находя свое законное место; и ведет дело в окружении близкого, и, озирая округ, стремится за горизонт; и кладет основу для обоснованного движения вперед, и шествует, находя основание обоснованным и достаточным. В особом статусе 'и' состоит выражение обособленности диалога. В этом союзе, который и разъединяет, акцентирует и отдаление, и приближение двух порядков, в рамках которых и помещение того, что есть идет, и размещение, каким оно есть, ведется; и действие в окружении, и шествие за горизонт; и фиксация основания, и его обоснование как достаточного. Таким образом 'и' занимают место границы, которая определяет обособленную единораздельную целость диалога, и подчеркивает, что диалог имеет не понятийно-категориальную, но комбинаторно-дискурсивную – пластичную природу и является эстетическим явлением. Явление в том смысле слова, что диалог уникален и самостоятелен как единораздельная эстетическая целость, композиция которой разворачивается на границе, где противостоящее встречается и по-разному ведется дело сопряжения.

Логика Гуссерля определяет такое 'и' как синкатегорематик. В «Логических исследованиях» отмечается, что синкатегорематики – «не части выражения как выражения, т.е. значащие части, но только части выражения как чувственного явления. Поэтому синкатегорематики могут быть понятными, даже если они стоят отдельно; они схватываются как носители содержательно определенных моментов значения, которые требуют определенного дополнения, причем дополнения, которое, хоть и остаются по своей материи неопределенным, все же по форме соопределенно посредством данного содержания и таким образом закономерно устанавливается» [1, с. 288]. Подчеркнем: синкатегорематики – не «значащие части», но целостное «чувственное явление»; как «чувственное явление», синкатегорематики не выполняют какой-либо прагматической функции без дополнения или связи с каким-либо категорематическим значением [1, с. 295]. Фактически отказывая синкатегорематикам в самостоятельности и выполнении ими прагматических функций, Гуссерль задается вопросом: «Как объясняется неоспоримый факт, что становятся понятными отдельные синкатегорематики, например, отдельное слово *и*?» [1, с. 295]. В этой связи, в контексте нашего исследования, мы задаемся вопросом: каким образом диалог, как единораздельная эстетическая целость, определяет основу исполнения того, что есть, каким оно собственно есть, и тем самым выполняет прагматические функции?

В рассуждениях Гуссерля, во-первых, обращает на себя внимание, что отдельный синкатегорематик имеет значение, если не только испытывает дополнение (пусть содержательно неопределенное), но и становится выражением (пусть неполным) в «данный момент живого и дополнительного значения» [1, с. 296]. Диалог, в этой связи, можно определить как покой комбинации, который, во-первых, есть в данный момент, и, во-вторых, имеет место как движение сопряжения подвижного.

Здесь нам представляется уместным процитировать и попытаться вчитаться в известнейший фрагмент Парменида – τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Перевод этого фрагмента известен: в издании Лебедева он отпечатан так: «Ибо мыслить – то же самое, что быть» [4, фр. III]. Однако мы бы хотели обратить внимание на пластику изречения: его динамику и комбинаторику. С нашей точки зрения, Парменид в этих нескольких словах определяет место, которое есть в своем само-стоянии и автономии, где – определенно *здесь* – сплавляются и приятие чего-либо, и его явленная, определенная стать. При этом сплавляются так, что определенному *есть* возвращается его утверждающее определение. В этом верчении, где определенность *есть* утверждается в своем само-стоянии, получает свое определение и «мышление», и «бытие», которые очевидно противоплагаются. Но до какого-либо противопоставления есть покой верчения, в котором и которым пластика сопряжения подвижного дает каждому противостоящему его собственное и законное определение. Эту пластику сопряжения Гераклит называл логосом, который вертится и выдает имена и глаголы.

Во-вторых, в отношении синкатегорематиков Гуссерль задается вопросом об их вербальном выражении. Он акцентируется внимание на том, что синкатегорематик может и иметь звучную артикуляцию, и нет. Конечно, 'и' покоится в тиши. Но если звучит, то принадлежит оно уже «некоторому моменты внутренне реализованной полной интенции, и притом к тому же самому моменту, что и во взаимосвязи категорематических выражений, относящихся к совокупностям» [1, с. 296]. Дистанцируясь от гуссерлианской феноменологии, скажем, что диалог в своей обособленной целости суть место полной интенции, и моментом ее



исполнения является выпавшее из него слово – категория, которое уже не является собственностью диалога, но его верчением гарантировано звучание имен и глаголов.

Наше желание держать дистанцию мотивировано одним. Несмотря на то, что Гуссерль выделяет, отводит специальное, обособленное место синкатегорематикам, он старается это место скорее пробежать. В самом деле, синкатегорематик – позитивен, нормален и выполняет прагматическую функцию, если он соответствует, адекватен категорематическим дополнениям, их взаимосвязям; в противном случае он аномален. Эта логика – логика поиска значения и оценки, где синкатегорематик приобретает вес *post factum*. Следование этой логике предполагает изначальную самотождественность наличествующего и предрешает его годность к использованию. Фактически «слово *и*» занимает место, где вот это нечто уже или предположено, или предрешено. Но как возможно это *пред*? Где таятся те возможности, где вот это (т. е. очевидное и определенное) нечто уже положено для своего использования и решение об использовании принимается?

Строгость гуссерлианской феноменологии позволила нам обратить внимание на «слово *и*», но исток его созидательной мощи, который явно лежит за пределами оценок и ценностей (за пределами предрешенного и предположенного), заставляет вернуться к античной традиции. Отметим, что таковая представляется нам более близкой к повседневной жизни, т. к. пытается найти, схватить и удержать обычный порядок вещей в их живой чувственно-материальной пластике.

Мы обратимся к *Софисту* Платона, где философия предстает не как машинерия мнения и производства грез, но разворачивается как искусство (τέχνη) поиска и обнаружения того, что есть, каким оно есть для своего использования. Читая отдельные фрагменты *Софиста*, мы хотим обратить внимание на особость заботливого исполнения того, что есть, каким оно очевидно есть. С нашей точки зрения мастерство, искусность заботливого исполнения определяет явление вещи, которая годна к использованию и может использоваться. В самом деле, все может использоваться как угодно, но только вот это нечто (как оно есть само свое собственное и определенное нечто) годно. Вещь, которая искусно сработана для своего использования, греки называли πρῆμα. Искусность ведения дела, где нечто себя обнаруживает, призвано держаться души, которая, по определению Платона, суть диалог. В этой связи диалог выполняет прагматическую функцию как обнаруживающий вещь годную к использованию.

Возвращение к Платону в контексте разъяснений Гуссерля о роли синкатегорематиков ни в коей мере не утверждает платонизма немецкого феноменолога. Это может быть темой отдельного исследования. И нам представляется, что оно могло бы быть развернуто не только в плоскости соотношения «объективного идеализма» Платона и «трансцендентализма предметных смыслов» Гуссерля [3, с. 551-553]. Речь может идти об их мастерстве ведения дела: том искусстве, в котором происходит обнажение «переживаний сознания» и чувственной материи идеи. Может быть, здесь – в самом искусстве (τέχνη) поиска и обнаружения – можно найти место их творческого соучастия. В конце концов, Хайдеггер, вдохновленный «Л/логическими исследованиями» Гуссерля, шел вперед, поворотившись лицом к истоку философии, и, будучи соучастником дела мастеров (и Гуссерля, и Платона, и Аристотеля), обнажил всепорождающую и всепроницающую мощь сказывающего показывания очевидного лика вещи, в чем и чем она доподлинно есть [см. 6, § 1].

Платон в *Софисте* ведет путь следования, в котором исследуется что такое софист. При этом ис/следование ведется, не только для того, чтобы определить что-то / кого-то как «софиста», но состоит и в артикуляции пути, который суть вечно юный вопрос: есть ли нечто, каким оно есть. Платон также призывает держаться этого пути, чтобы заявить о своем мастерстве и, следовательно, обнаружить то нечто, которое не *только* есть, не *только* является каким-то, но открывается в своей очевидной красоте и подлинности как вот это нечто. В путешествии, для того чтобы стать мастером, отправляет нас Платон.

Юноша ведет это ис/следование. Собственно, говорится, что по совету Сократа юный Теэтет выбран в качестве путешественника [7, 217d]. Но представляется, что Платон каждого из нас заставляет стать юным и вопрошать: отправиться в путь, в котором только и возможно себя найти и мир ладным объять. Вот это дело лада и понуждает сдвинуться. В этом сдвиге (древнегреческое στείχω – поступь) состоит то элементарное начало и принцип, посредством которого что-то в его очевидном лике обнаруживается. Как отмечает Лосев, «в природе, в жизни и в бытии вообще ‘стойхейон’ – это есть первоначальное зарождение и сдвиг, который будет продолжаться все дальше и дальше, но тем не менее оказывается уже и в своем

первоначальном состоянии чем-то строго определенным, отличным от другого и движущимся с ним в одном ряду. Таким образом, первоначальный сдвиг и даже самое простое проявление, а вместе с тем и закономерное соответствие всему окружающему – вот то, о чем говорит этимология этого греческого слова» [2, с. 174]. Специально подчеркнем, что *сдвиг* как принцип движения не обозначает просто факт перемещения, изменения: то, к чему и ради чего движение идет, несет в себе то, от чего оно исходит; а исхождение почато как направленное шествием к. Здесь – в определении *сдвига* как принципа – дает о себе знать нераздельная раздельность начала и конца: путь длится так, как идет отсылание от чего-то к чему-то и обратно – как верчение. Таковое верчение и определяет, с нашей точки зрения, суть того, что именуется «стойхейон». Конечно, *сдвиг* не место беспорядка и стихии. Напротив, он занимает обособленное место единства, где строгая последовательность от-ступления и на-ступления есть как одно. Единораздельность *сдвига* – сопрягающая техника верчения, которая ткачеством зовется. Таким образом, нечто в своей собственной стати кажет себя как верчение идет, и, дабы узреть очевидный лик вот этого нечто, должно быть причастным ему и держаться его. Так и юный Тезтет, сдвинутый, дабы узреть очевидный лик наличного, обнаруживает вот это нечто в сдвиге – преградах, перипетиях шествия в пути.

В пути, покидая близкое и уходя в даль, которая дана «в рост» (ἄν δε μῆκει [7, 218a, 8]), встречается Чужеземец; и шествие в пути длится уже совместно: как спутничество одного с другим (κοινη δὲ μετ' ἑμοῦ σοί [7, 218b, 7]). Платон специально обращает внимание, что путь мстит себе дорогу не только и не столько шагами Тезтета. Следование юноши не прямое и ровное, но испещрено преградами: другой не обходим, и с ним путь необходимо делится. Собственно путь шествует, как сопутствие идет: в совместности «я-другой». При этом *сдвиг*, почавший движение, вновь возвращается сопутствующим шествием одного-с-другим. Другой не просто не обходим, он необходим: от него то нечто, что только в наличии есть, приходит каким оно собственно есть: ὡς ἑμοῖ φαίνεται <...> τοῦ σοφιστοῦ – «от меня [Чужестранца] показывается <...> этот софист» [7, 218b, 8]. Вот в этом пути, которое длится как спутничество Чужеземца с Тезтетом шествует, обнаруживается очевидное присутствие того, что только в наличии есть [7, 218b, 8 – 219a, 1]. А пока это путешествие не началось, есть только нечто и как угодно используемое его имя.

Конечно, имени недостаточно. Само по себе имя не годно. Вот и строгость Платона не может принять только имя. Он утверждает: «Всегда все следует к своей собственной годности, подчиняясь диалогу, но не имени одному только всеголосящему, которое покинуло место логоса» [7, 218с, 4-6]. Эти слова Платона определяют тот путь, который ведет и ведется как открытие нечто наличествующего в его собственной и подлинной стати. Этот путь, где обнаруживается, показывается и утверждается то, что только есть, каким оно собственно есть – суть диалог. При этом только имя и/или имена, которое у всех на устах, не просто отделены от логоса, что длится как диалог, но имеют в нем свое основание. Как рожденные и вскормленные логосом – διὰ λόγον, имя с ним и им же отпускаются в глас. В этой связи, и как сообщающие, и как толкующие, они (сообщения, толкования) не самостоятельны, но причастны авторитету диалога. Таким образом, здесь – в диалоге и таковым – нечто суть оно свое собственное вот это. В противном случае, не годная вещь есть, но имя: негодное нечто, которое угодливо используется.

Мы обратились только к началу *Софиста*. Но уже первыми абзацами задан маршрут следования: путь ис/следования идет διὰ λόγον – диалогом; и здесь – в диалоге – нечто наличествующее в пути сопутствующего шествия Чужеземца с Тезтетом обнаруживается, показывается в своей собственной стати и потому имя имеет. Далее, отслеживая маршрут спутников, Платон возвращается к логосу: глаголению, что рождение дает и кормильцем выступает. Может показаться, что возвращение необходимо лишь для того, чтобы уточнить, углубить сказанное. Однако в этом повороте вспять исходно желание задержаться, удержать глаголение и таким образом учредить его как исходное и всем распоряжающее. Собственно, дабы удержать это место и держаться его, необходимо мужество: здесь место доблести, где и имя вручается, и по имени называют.

Как Платон метит это место? Оно там, где «ведется рождение нечто как претерпевание прошедшего, как ступание в будущее, и не именем только оно изъясняется, объединяя глаголы с именами. В диалоге оно [нечто] само свое, но не в одном имени, которое его называет, посему плетением вот этим глаголение голосится именем» [7, 262d, 2-6]. Итак, вот это плетение

(πλέγματι τοῦτω), которое идет как верчение, или постоянная смена отступающего претерпевания и наступающего произведения, голосится; и таковое плетение суть глаголение. Конечно, голосятся имена и глаголы, но и они сами и их сочетание не изъясляют нечто в его собственной подлинности. Ведь, как имена, глаголы, их сочетание, так и подлинность нечто является, прежде всего, собственностью рождения: того, что нечто про-ис-ходит как плетение его идет.

Таким образом, подлинность нечто, прежде чем явить себя в имени, является собственностью плетения: места встречи, в чем и чем само верчение глаголится попеременным сдвигом наступления и отступления. В этом вот глаголении нечто кажет само себя своим собственным и голосится именем своим. Вот это глаголящее плетение, что нечто в его собственной подлинной открывает и, тем самым, нарекает именем - суть диалог. Он и не претерпевающий, и не наступающий, но и ... и; не качество плетения, но оно само; не в одном только имени, глаголе и их сочетании, но голосится именами и глаголами; он, в конце концов, ведет дело так, что принимает в собственность то, что есть, и дает ему жизнь каким оно собственно есть, т.е. будучи его собственностью, нечто суть как оно само свое собственное. Как в этом и этим плетением рождаемое, вот это нечто освещено диалогом и может далее использоваться; а то, что не освящено его авторитетом – негодно и если используется, то как угодно.

Верный ритму совместного шествия Чужеземца с Теэтетом Платон вновь задерживается и испытывает качество глаголения. Собственно, говоря о «качестве», Платон обращает внимание на то, каково оно глаголение, или что в нем заключено [7, 263а, 10]. Так вот, с одной стороны, оно таково, что якобы кажет ему принадлежащее: фактически скрывает подлинный лик нечто. С другой, напротив, выставляет его как непотаенное – открывает [7, 263b, 3]. Заметим, что толковать ψεύδω однозначно как ложь нельзя; это, скорее, сокрытие подлинности того, что есть, и/или казание его псевдолика. В этой связи, если ψεύδω – это показывание нечто не таким, каким оно есть на самом деле, или не так, как оно является, то оно (это показывание) отделено (ἔτερα) от глаголения и не определяет его сущность [7, 263b, 6; 8]. Глаголение же как таковое суть то, что открывает ему принадлежащее когда идут обращения одного к другому и обратно (ὡς ἔστιν περὶ σοῦ) [7, 263b, 4]. Таким образом, глаголение определяется тем, что оно либо скрывает, либо есть таким, как обращение идет.

Чужеземец с Теэтетом дальше ведут разговор. Теперь их внимание приковано непосредственно к сути глаголения. Оно есть и его суть такова, что в нем и им нечто открывается подлинностью лика своего.

Где есть? Чужеземец говорит: ὄντων δέ γε ὄντα ἔτερα περὶ σοῦ – «нечто подлинно есть в разомкнутости идущего обращения» [7, 263b, 9]. Нам представляется, что здесь речь идет о месте разомкнутости, где в своем обособленном покое *содержатся* и в сопряжении пребывают обращения противостоящего. Здесь сопряжение плетет подлинный лик того, что только в наличии есть. Таковое сопряжение, которое длится как обращения идут, глаголит, и таким образом нечто открывается в своем собственном очевидном лике и предстает как годное к использованию. Потому, «поистине, любое нечто, что покоится там, где противостоящее обращается друг к другу, подлинно есть, а то, что топчется – не подлинно» [7, 263b, 9]. Платон специально обращает внимание на обособленность покоя движения сопряжения обращений противостоящего, которое он противопоставляет бездельному топтанию (πολλοί). Вот этот покой движения и есть место разомкнутости.

Кажется, что эта *разомкнутость* очевидна уже после того как есть нечто одно, отдельное от него другое, имена, сочетания имен. Но Платон утверждает обратное: «Состояние, которое позже всего определяет логос как собранность обращения, – первейшее поистине; и как некогда победившее, оно в своем миге заключает другие» [7, 263с, 1]. Действительно, одно и другое, имена и глаголы, их сочетания производны и уже есть во вдруг встрече и месте вращающегося, оборачивающегося обращения. Все есть уже потом как то, что топчется и вспоминает «вдруг», откуда они исходят. «Это ‘вдруг’ (εἰαθνης), видимо означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или иную сторону. В самом деле, изменения не начинаются с покоя, пока – это покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе ‘вдруг’ лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; оно в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению» [5, 156d-e]. Это «вдруг», о котором ведаёт

Платону Парменид, есть граница: та межа встречи, когда сдвиг размыкает мир, освобождая таящуюся в нем энергию, через которую все очевидно есть. Вот эта межа, откуда свет исходит, есть то единое, каковое и все (вспомним гераклитово  $\xi\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\nu$ ): и вмещает, и открывает, и показывает нечто в его собственном, отдельном и определенном лике. Вот здесь и отсюда изменения идут: после, ведь, используется уже не то, что есть, но вот это – определенное нечто, каковое есть годным к использованию. Вот и Чужеземец говорит, что «не исходящее оттуда и так, каким его глаголение ведет, оно и не показывается» [7, 263с, 8]. Речь идет о том, что у нее попросту нет мощи каковым-то стать ( $\delta\tau\iota\ \tau\acute{\omega}\nu\ \acute{\alpha}\delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$ ) [7, 263с, 9]. И Теэтет отвечает:  $\text{Ὅρθότατα}$  – «прямой (правильной) дорогой идем» [7, 263с, 10].

«Вдруг», как и миг собранности, кратко. Поэтому, «если говорится, то говорить так, что разомкнутость предстает сращенной и несуществующее существующим, являющееся тогда подобно сочетанию, которое возникает из глаголов и имен, без сомнения скрывая открытия порождающего глаголения» [7, 263d, 1-4]. Таким образом, как только вращение завершено – результат как бы достигнут, то разомкнутость сшивается. Сшивается либо в своей срединной точке, либо результат присваивает себе одна из сторон. И тогда нечто являет себя в статике топтания, где циркулируют только имена, глаголы и их сочетания. Дело здесь не в рассогласовании того, что есть, и его имени; глаголение, на что уже было обращено внимание, голосится именами. Но речь идет, с одной стороны, о месте разомкнутости, и, с другой, о том, что это место зашито. Вот когда оно зашито, тогда и устанавливаются порядки, которые правление ведут либо от одного только имени и/или глагола, либо от их сочетания. В таком случае нечто не предстает в своем собственном и очевидном лике, но есть таким, каким велит тот или иной порядок. По велению порядка есть только псевдонечто либо нечто как псевдо являющееся. Следовательно, не о подлинности нечто тогда идет речь, но об его угодности: «годности» в рамках того или иного порядка. Здесь порядок в чести, но не собственная подлинность нечто.

Путь, который ведется совместностью шествия, не застрахован от того, чтобы подчинить себя тому или иному порядку. Вот и Платон, передавая разговор Чужеземца с Теэтетом, обращает внимание на глаголения, в котором либо подлинность нечто открывается и кажет само себя самим собой, либо нечто является не таким, каково оно есть, или замещается фантазийным образом и сокрыто псевдоликом. Речь ведется о мысли ( $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\acute{\alpha}$ ), мнении ( $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ) и представлении / фантазии ( $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\acute{\alpha}$ ). Платон еще раз подчеркивает, что все они суть глаголение, т. к. «все собирают урожай, что душой родится» [7, 263d, 7]. Однако одни из них скрывают очевидный лик нечто: либо мнят его, либо грезят; другие, напротив, ведут открытие подлинности того, что есть.

Мысль и глаголение вот это – одно и то же [7, 263е, 3]. Подчеркнем, что мыслью называется не всякое глаголение, но вот это  $-\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\alpha\acute{\upsilon}\tau\omicron\nu$ . **Вот это**, т. е. такое, что длится как сдвиг на меже встречи, когда то, что есть только в наличии, творится зияющей энергией разомкнутости, показываясь в своем собственном лике, и нареченным именем голосится. Вот это глаголение – покой души, которая «ведет сама с собой беззвучный диалог и случается собственно то, что называется мыслью» [7, 263е, 3].

Не будем спешить делать вывод о якобы немоте диалога. Напротив, льющийся чрез уста поток спрягается межой встречи: здесь диалог свое дело ведет [7, 263е, 5]. Он обособлен и автономен по отношению к тому подвижному, что интенсивно льется. И как обособленный, диалог суть тишь покоя.

Спрягая интенсив потока и, тем самым успокаивая и пакуя его, диалог ведет дело так, что различаются  $\phi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\rho\phi\alpha\sigma\iota\nu$  [7, 263е, 9]. Можно, конечно, эту строку *Софиста* передать как «утверждение и отрицание»: мы не ошибемся в данном случае с переводом. Однако  $\phi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu$  – не только «утверждение», но и «сказывание», «показывание», «обнаружение». Это то, в чем вообще состоит суть дела диалога. А  $\acute{\alpha}\rho\phi\alpha\sigma\iota\nu$  – «решение», «мнение», «убийство» и потому «отрицание». Таким образом, если глаголящее дело диалога ведется, то оно идет как сказывание: как обнаружение того, что есть, каким оно собственно есть, и, следовательно, как показывание его очевидного лика. Потому и зовется мыслью то, что диалогу принадлежит. Если же диалог остановился в ведении своего дела, и разомкнутость, где его «место», сшивается – решение принято. Таким образом, диалог ведет свое дело так, что не только сказывает и показывает, но и принимает решение: расставляет каждое на его законное место. Конечно, по поводу принятого вердикта только мнение высказывается. В самом деле,

«когда душа, что имеет место в покое /тиши/ межн (μετὰ σιγῆς), исходит мыслью, то мнение содержится в таком говорении» [7, 264а, 1].

Таким образом, в покое и тиши межн диалог ведет рождение, когда нечто выводится из укрытия и кажет свой подлинный лик. Истина, таким образом, глаголитя как диалог. Поставленная же точка оставляет мысль наедине с одними только имена, глаголами и их сочетанием. «Мысль», покинувшая место своего рождения, топчется и только мнит. Во мнении нечто кажется не самим собой, но чрез другое. «Мысль» только грезит если она покинула диалог, как место своего рождения, и, «претерпев воздействие ощущения», кажется нечто как другое; таковое топтание фантазией зовется, как ее в *Софисте* определяет Платон [7, 264а, 4-6].

Избегать мнимости и грез – не топтаться – вот к чему призывает Платон. Таковое возможно, если задержаться и удержать вот это глаголение (λόγος ταῦτόν), которое занимает обособленное место разомкнутости, где противостоящее в покое границы встречи ведут обращение друг к другу. В этом и состоит сущность мастерства. Быть мастером, таким образом, призывает Платон.

Задержаться – это пребывать в пути, шествие по которому ведется так, как встречается не обходимое, и как необходимое удерживается в своей отграниченной отдельности, споспешествуя продолжению пути. Здесь – на границе встречи вот это глаголение идет как сопряжение противостоящего подвижного и то, что только есть, исходит красотой подлинностью лика своего и голосится именем. В этом *держании* (или то, что древние греки называли σῆσις (σχεῖν, ἔχω), а римляне – habitus: состояние покоя, когда то, что есть, открывается красотой лика своего) состоит сущность заботливого исполнения того, что есть, каким оно собственно есть. И таким же образом искусство, мастерство заявляет о себе: здесь – где вот это глаголение имеет место - исстается энергия искусного творения подлинного нечто, которое годного к использованию.

Вот это глаголение не может позволить себе алиби порядка: вот это нечто не адекватно тому, что есть, или тому, каким оно есть. Он не *в* порядке, но *с* ним: такое, что сопрягает *и* один, *и* другой порядки; и таким образом (сопряжением, отдаляя их и сближая) определяет таковые. В синкатегорематиках – «слове *и*», которое столь обыденно, и которым отчеканено выражение логической простоты и ладности, таится энергия искусного ведения дела, в чем и чем таковая ладность исходно творится. Дело диалога, следовательно, состоит не в истине (логических связях и адекватности порядкам), но в истинствовании. Здесь исток мастерства ведения дела, в котором и которым противостоящее на границе встречи сопрягается, голосится и таким образом заключается, что вот это нечто есть, оно годно к использованию и может быть использовано.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гуссерль Э. Логические исследования. / Э. Гуссерль; [пер. с нем. В. И. Молчанова] // Гуссерль Э. Собрание сочинений. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – Т. III (1). – 471 с.
2. Лосев А. Ф. Итоги тысячелетнего развития / А. Ф. Лосев // Лосев А. Ф. История античной эстетики. – М.: Искусство, 1994. – Т. 8. – Книга II. – 604 с.
3. Мотрошилова Н. В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию / Н. В. Мотрошилова. – М.: Феноменология – Герменевтика, 2003. – 720 с.
4. Парменид. О природе / Парменид; [пер. с древнегреч. под ред. А. В. Лебедева] // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. – М.: Наука, 1989. – 576 с.
5. Платон. Парменид / Платон; [пер. с древнегреч. Н. Н. Томасова] // Платон. Собрание сочинений: в 3-х т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2. – С. 401-477.
6. Heidegger M. Platon: Sophistes / M. Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 19. Hrsg. Vittorio Klostermann. – Frankfurt am Main, 1992. – 455 s.
7. Plato. Sophist: [электронный ресурс] / Plato. – Режим доступа: <http://www.perseus.tufts.edu>.

## ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ ВРЕМЕНИ

В данной статье рассматриваются роль и последствия темпорализации экзистенции для понимания проблемы времени на основе выявления его специфики в экзистенциально-феноменологических концепциях Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра, а также в позиции А. Шопенгауэра, в которых отражены такие свойства времени, как модальность, направленность, переходность, континуальность и целостность, которые приобретают модификации, соответствующие реалиям XX века.

**Ключевые слова:** темпоральность, интенциональность, экзистенция, негация, модификация.

У даній статті розглядаються роль і наслідки темпоралізації екзистенції для розуміння проблеми часу на основі виявлення його специфіки в екзистенціально-феноменологічних концепціях Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, Ж.-П. Сартра, а також у позиції А. Шопенгауера, в яких у суб'єктивній формі відбиті такі властивості часу, як модальність, спрямованість, перехідність, континуальність і цілісність, що набувають модифікацій, відповідних реаліям XX століття.

**Ключові слова:** темпоральність, інтенціональність, екзистенція, негация, модифікація.

The article analyses a role and consequences of temporalisation of existention for understanding of time by clarifying its specificity in existential and phenomenological conceptions of E. Husserl, M. Heidegger, J.-P. Sartre and also in position of A. Shopengauer, where such properties of time as modality, directivity, transitivity and integrity are represented in modification corresponding to XX c. reality.

**Keywords:** temporality, intentionality, existence, negation, modification.

*Актуальность* проблематики времени обусловлена радикальными переменами, которые происходят в обществе в современный период, который характеризуется ускорением и уплотнением социального времени, что вызывает необходимость всестороннего изучения характера темпоральности и её репрезентаций в обществе и культуре. Значительным вкладом в решение этой проблемы была экзистенциально-феноменологические концепции времени. *Целью* статьи является раскрытие концепций времени в экзистенциально-феноменологической философии.

Проблематика времени, в силу её сложности и многосторонности, вызывает множество подходов и требует методологического анализа. Прежде всего, многие авторы (Ахундов М. Д., Аскин Я. Ф., Жарков В. И., Осипов Э. И. и др.) рассматривают время традиционно как единое интегральное понятие, которое обладает рядом признаков, включающих экзистенциальные аспекты. Другие авторы (Савельева И. М., Полетаев А. В.) предлагают разделение времени на объективное (время мира) и субъективное (время человека). Эти два вида времени обладают во многом противоположными качествами: гетерогенность-гомогенность, дискретность-непрерывность. Однако, такие качества времени как статичность-динамичность одинаково присущи обеим этим видам, поэтому некоторые авторы (Молчанов Ю. Б., Сучкова Г. Г.) предлагают структурировать время по двум основаниям: статичность-динамичность (1) и субстанциональность-реляционизм (2). Однако, оба эти основания совпадают и сводятся к следующим направлениям: 1. статичность-субстанциональность; 2. динамичность-реляционизм. Понятно, что первое направление связано с изначальной, объективной, а второе – с вторичной, субъективной формами времени. Дуалистическое структурирование времени исходит из его изначальной антиномичности, противоречивости и приводит к отрыву субъективной и объективной сторон времени, на преодоление которого и направлены экзистенциально-феноменологические концепции, поскольку они в субъективной форме отражают такие качества времени как целостность, переходность, модальность.

Феноменологическая концепция времени является важнейшей частью философии Гуссерля Э., который анализирует его исключительно через внутренне-психологические структуры в направлении углубления и темпорализации кантовского априоризма. Действительно, темпорализация (динамизация) здесь становятся основной формой структурирования сознания и проявления познавательных способностей. Не вдаваясь в детали, можно сказать, что суть позиции Гуссерля состоит в введении многоступенчатой градации при

переходе от внешне-динамичного к внутренне-статичному времени абсолютного Я индивида. Направленность времени в этом переходе приобретает центробежно-имманентный характер возрастания субъективно-индивидуального до абсолютного и статичного Я и, вместе с тем, преобразования объективного многообразия в единство сначала динамичного в виде «темпорально-конститутивного потока», а затем статичного характера. Условно говоря, речь идет о переходе от горизонтальной к вертикальной ориентации времени с вечностью на вершине, которая здесь носит субъективный характер.

Прежде чем прояснить этот переход, надо отметить, что само понятие времени распадается на несколько видов. Реальное хронологическое время не рассматривается и остается в положении кантовской «вещи в себе». Объективное время существует в формах субъективного индивидуального восприятия: ретенция, импрессия, протенция, которым соответствуют: ближайшее прошлое, теперь-настоящее, ближайшее будущее, составляющие в целом понятие «горизонта» времени. Наконец, субъективное, или априорное время, которое является основной формой познания предметов как феноменов внешнего мира. Это познание сводится к смыслообразованию как наделению феноменов (которые уже даны в априорной форме) смыслами, значениями, идущими от внутреннего Я и образующими имманентное единство. То есть, научное познание, по сути, сводится к индивидуальному постижению жизни на основе жизненного опыта путем узнавания, воспоминания и рефлексии, в рамках которых только и возможно появление нового. По признанию автора «настоящее всегда рождается из прошлого» (определенного), в рамках однородности, возникающей из интенциональности [85, с. 119]. Новое все же появляется, но его роль ограничена воздействием на старое, приданием репродукции определенной окраски, «модификацией репродуктивных возможностей» [там же: с. 57-58]. В целом, одно из определений сущности времени звучит следующим образом: «...оно есть непрерывность временных позиций, то с тождественными, то с изменяющимися объективностями, которые её наполняют и что гомогенность абсолютного времени неизбежно конституируется в потоке модификаций в прошлое и в постоянно бьющем источнике Теперь...» [там же: с. 76]. Это определение могут проиллюстрировать градации перехода от горизонтальной к вертикальной ориентации следующим образом: объективное время – горизонт времени (интенция 1) – теперь-настоящее (интенция 2) – импрессия – феноменологическое время – переживание, ретенция, репродукция – «темпорально-конститутивный поток» (синхронизация, однородность) – «абсолютное время» (внутреннее единство Я субъекта). Эта схема складывается из противоположных факторов: вечно изменчивого, обновляемого содержания (потока впечатлений, переживаний) и абсолютной статичности форм сознания (фактор непрерывности, единства времени). Эта «непрерывная континуальность форм вечно нового содержания» [84, с. 180], по сути, делает невозможным подлинное обновление, так как ограничивает время субъективными формами. В итоге, по признанию автора, время функционирует как «договор», на основе которого сущее включается в счетное единство и «символ», придающий ему имманентную синхронность [86, с. 246], что дает основания охарактеризовать данную концепцию как конвенционально-символический номинализм.

Экзистенциальные концепции времени связаны с именами Хайдеггера М. и Сартра Ж.-П. и возникают из онтологической модификации феноменологии. Этот поворот можно определить как темпорализация структур экзистенции или бытия человека. В позиции Хайдеггера «мировое время» занимает субстанциональное положение по отношению к субъекту и объекту, но в бытийном аспекте оно раздваивается на сущностную «временность» и формальное, внешнее, хронологическое время, которые обладают противоположными качествами. Здесь сущность времени, парадоксальным образом, определяется по отношению к таким качествам объективного времени как последовательность, необратимость, измеримость. Исходя из этого, автор следующим образом определяет время: «открытость, просвечивающая во взаимное протяжение наступающего, осуществившегося и наступающего» [303, с. 399]. Речь идет о единстве, целостности трех измерений (модусов) времени в бытии, обусловленным присутствием (субъекта). Это означает, что для субъекта эта последовательность существует как дискретная одновременность, когда он может произвольно использовать эти модусы времени. Для того, чтобы подчеркнуть эту актуализацию, автор вводит промежуточное понятие «экзистенциальное время», то есть время чего-либо или для чего-либо как первую ступень экзистирования.

Для дальнейшего продвижение рассмотрим сущностное для всей экзистенциальной проблематики понятие-феномен «временность». Здесь понятие «присутствие» (забота) является фактором модификации для экзистенциального времени в направлении от будущего как уже бывшего к настоящему и прошлому. Поскольку «озабоченность» у Хайдеггера сводится к страху смерти, которую приближает темпоральный поток последовательных «теперь» мирового (публичного) времени, то субъект старается наполнить наступающее будущее содержанием своего прошлого (бывшего). В результате, во временности центр смещается от «теперь» к настоящему из будущего, и время приобретает замкнуто-круговой характер повторения прошлого, что рассматривается как преодоление конечности бытия. Кроме того, временность, в силу своей «экстатическо-горизонтальной структуры» и единства обуславливает возможность трансценденции в мире [305, с. 366]. Экстатичность временности означает возможность синтеза трех модусов времени через повторения прошлого, то есть приближение к вечному в рамках экзистенциальной позиции. Однако, этот процесс значительно модифицирован страхом смерти как индивидуализирующим фактором. Временность также, «создает множество бытийных модусов присутствия» [там же: с. 328], то есть она оставляет субъекту свободу переживаний, действий и обращения с модусами времени в рамках присутствия как горизонта его восприятия. Темпоральную схему Хайдеггера можно упрощенно представить следующим образом: временность (присутствие) – конечность бытия – бегство назад в будущее – трансцендирование (экстатичность).

В целом, в данной концепции происходит смена установки субъекта с познавательной на экзистенциальную, а течения времени с вертикально-поступательного на горизонтально-повторяющееся. В позиции Гуссерля и Хайдеггера преобладает нивелирование различий между модусами и моментами времени вплоть до снятия его разнородности ради утверждения единства, которое носит темпоральный, а субъективный, исходящий из внутреннего Я, характер. В результате, внутреннее время темпоральных потоков становится повторяющимся, замкнутым и существует в редуцированном виде для использования в целях конституирования собственного Я или решения экзистенциальных проблем.

Рассмотрим характер темпоральности в концепции Сартра, поднявшего экзистенциализм на новый уровень, в котором значительно усилены элементы темпорального реализма. Если у Хайдеггера «мировое время» несет с собой только негативность и только проглядывает сквозь временность, то у Сартра универсальное (объективное) время ассоциируется с прошлым и позитивной ролью в становлении личности. У этого мыслителя все «обертонны», которые происходят со временем, обусловлены модификациями, состояниями сознания.

Исходя из сущностного понимания сознания как «ничто», автор определяет время как «способ ничтожения, присущий “для себя бытию”» (сознанию) [246, с. 171]. Сартр переносит это ничто (отрицание) из конечности бытия, которой сопротивляется индивид у Хайдеггера в само сознание, делая его субъектом ничтожения. Это приводит к «опустошению» интенциональности (настоящего) и нетождественности сознания (оно «не есть то, чем является...») [там же: с. 96]. Другими словами, сознание экстатично и трансцендентно бытию, но направлено оно преимущественно не вверх, а вниз, на дорефлексивный уровень (бессознательное). Источником отрицания является свобода, а поддерживается оно, по мнению автора, наличием утвердительного в бытии, прежде всего, в виде прошлого и будущего, которые становятся его объектами. В результате образуется качественная разнородность модусов времени, которым соответствуют модификации сознания, что можно схематично отобразить следующим образом: прошлое («бытие в себе») – настоящее (пустота, «ничто») – будущее («бытие для себя»). Эта последовательность соответствует гегелевскому закону отрицания и указывает на близость прошлого и будущего, в основе которого находится самотождественность сознания или его позитивное отношение к бытию. В настоящем, напротив, сознание нетождественно, находится «возле бытия» [там же: с. 156] и его негация создает разнородность, различия во времени, через которые возможно его постижение. То есть, длительность, непрерывность времени невозможны в настоящем и существуют только для цельного сознания прошлого или будущего. Отсюда феномен «рассеивания» времени в бытии, которое становится знакомой «временностью» как единым множеством, объединяющим фактором которого является уже не субъект, а «вневременное».

По мнению Сартра, «человек познается через его желания, как пространство через предметы» [там же: с. 568], что поддерживает нетождественность сознания, которая



выражается во временности – дистанции отделяющей желания от субъектов. Непрерывная длительность (Бергсона - Хайдеггера) подвергается дроблению со стороны времени как «ничто в себе», которое переходит в сознание для использования [там же: с. 241]. Последнее, создавая эффект сжатия (компрессии) направлено на преодоление разрывов, отделяющих субъекта от самого себя (своих желаний). Использование времени для исполнения желаний приводит к его объективации в виде определенных промежутков или «траекторий малого действия» на фоне неопределенного рассеивания с постоянной угрозой провала в зазоры ожидания. В результате, картина времени складывается из действия противоположных факторов и значительно деформирована, хаотизирована состоянием сознания субъекта. Сартр определяет эту картину следующим образом: «время открывается как переживание ничто на поверхности строго вневременного бытия» [там же: с. 242].

Путь к универсальному времени (объективности) для индивида существует и проходит через прошлое как обретение самотождественности и сущности («моя сущность находится в прошлом»). Прошлое как бытие в себе (рефлексия) существует и осознается в виде ответственности, судьбы и возможности изменений (собственного Я), но не является причиной настоящего, то есть оно является сущностным для индивида, но не для времени. Сущность времени полагается в целостности, определяющей все свои вторичные структуры в теперь-настоящем [там же: с. 137], что с необходимостью выводит на значимость вневременного и вечного. Это соответствует устремлениям индивида, для которого Бог как символ абсолютного единства является пределом его желаний. В целом, в позиции Сартра парадоксальным образом сочетается субъективизм в понимании индивида и объективизм в понимании времени.

В заключение, рассмотрим на примере философии Шопенгауэра вариант позиции «житейской мудрости» экзистенциально-прикладного характера, которая находится между субъектом и объектом. Автор создает негативные образы времени мистического (Демон) и рационального (жестокий ростовщик) характера. Необходимость жертвования им рассматривается как страхование от неизбежных несчастий. Действительно, торопливость создает искусственное убыстрение времени, которое провоцирует ошибки и опасно для человека. Ожидание, по мнению автора, имеет смысл (вопреки Сартру) как сохранение естественного порядка времени и веры в будущее.

Человек, по мнению автора, может успешно противостоять этому «врагу» следующими методами: 1) нарушение порядка последовательности путем смены значения, характера периода времени на противоположный, то есть представление и действие в другом направлении (представить в несчастье счастье, или «готовь сани летом»); 2) преодоление настоящего и признание неизбежности перемен, изменение вместе со временем («у каждого возраста свой характер и наоборот»). То есть, позиция Шопенгауэра близка к понятию «срединный путь» из восточной философии: избегание крайностей с целью предвидения и упреждения негатива, что возможно при подчинении или «уподоблении» субъекта времени [322, с. 343]. Рассматривая время в контексте акмеологии, он отмечает, что с возрастом человек живет все менее осознанно, отдаляется от реальности (настоящего) и становится менее восприимчивым, что делает его время быстрым. Напротив, молодое время он считает медленным от интенсивности переживаний [там же: с. 343]. Другим словами, время ребенка длинное и он расширяет его за счет будущего, забегая вперед, а для старика время короткое за счет задержки в прошлом. В целом, позиция «житейской мудрости» позволяет автору объективно анализировать те важные вопросы, которым теоретическая философия не придавала значения.

Таким образом, экзистенциально-феноменологические концепции времени являются значительным вкладом в познание данной проблематики, поскольку в них в субъективной форме отражены такие качества времени как целостность, направленность, модальность, переходность, которые приобретают модификацию, соответствующую реалиям XX века.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. Соч. / Э. Гуссерль; [пер. с нем. Молчанова В. И.]. – М.: 1994, Гнозис. – Т. 1 – 192 с.
2. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль; [пер. с нем. Михайлова А. В.]. – М.: Дом интеллект. книги, 1999. – Т. 1 – 336 с.
3. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль; [пер. с нем.]. – СПб.: Азбука, 1998. – 286 с.

4. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления / М. Хайдеггер; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
5. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем.]. – М.: Логос, 1997. – 524 с.
6. Сартр Ж-П Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Ж.-П. Сартр; [пер. с фр.]. – М.: Республика, 2000. – 638 с. – (мыслители XX века).
7. Шопенгауэр А. Избранные произведения / А. Шопенгауэр; [пер. с нем.]. – М.: Просвещение, 1992. – 477 с.

УДК 1 (091)

Галань Н. В.

Прикарпатський національний університет імені В. Стефаника

### **ФІЛОСОФІЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ В ОЦІНЦІ УКРАЇНСЬКИХ МИСЛИТЕЛІВ 20-30-х РОКІВ ХХ СТОЛІТТЯ В. ЮРИНЦЯ І П. ДЕМЧУКА**

Стаття присвячена аналізу поглядів українських мислителів 20-30-х років В.Юринця і П. Демчука щодо ключових постатей (Д. Чижевський, Д. Донцов, І. Мірчук) та основних характеристик філософії української діаспори. Автором проаналізовано не лише історико-філософський світогляд вище названих мислителів, але і передумови його формування, взаємодії в рамках діалогу національної філософії.

**Ключові слова:** період 1920-1930-ті роки, історія філософської думки, українська філософія, світогляд.

Статья посвящена анализу взглядов украинских мыслителей 20-30 годов В.Юринця и П. Демчука относительно главных фигур ( Д. Чыжевський, Д. Донцов, И. Мирчук) и основных характеристик философии украинской диаспоры. Автором проанализировано не только историко-философское мировоззрение выше названных философов, но и условия их формирования, взаимодействия в рамках диалога национальной философии.

**Ключевые слова:** период 1920-1930 гг., история философской мысли, украинская философия, мировоззрение.

The article is devoted to the analysis of looks of the Ukrainian thinkers of 20-30th V. Jyrnets and P. Demchuk in relation to key figures ( D. Chygevskyi, D. Doncov, I. Mirchuk) and basic descriptions of philosophy of the Ukrainian diaspora. The author has analysed not only the historical and philosophical world view of the higher adopted thinkers but also pre-conditions of his forming, co-operation within the framework of dialog of national philosophy.

**Key words:** period 1920-1930th, history of philosophical idea, Ukrainian philosophy, world view.

20-30-ті роки ХХ століття в історії української філософії довгий час були або забороненою темою, або ж, як формою такої заборони, предметом критичного огляду. Суспільно-гуманітарний простір України того часу був не лише майже полярним географічно – схід Європи як території СРСР і, відповідно, марксистської парадигми мислення, та Західна Європа та Північна Америка як простір існування не лише капіталістичних держав, але і місця локації гострої критики марксизму. Незважаючи на тотальну – географічну, світоглядну та методологічну – полярність мислителів Радянської України та українських мислителів в діаспорі, їх об'єднало не лише поверхова чи недостатня оцінка їх значення сучасниками, але і, власне, момент відсутності такої оцінки. І якщо із здобуттям Україною незалежності кількість дослідників української філософії в діаспорі природно збільшилась, то щодо дослідників творчості українських мислителів 20-30 років ситуація не особливо змінилась. Серед останніх можемо назвати М. Роженка, Г. Вдовиченка, Я. Юринця, І. Козія. Таким чином, аналіз засад історико-філософського мислення філософів Радянської України 20-30-х та українських філософів у діаспорі та віднайдення точок перетину-пошуку є *метою* даної статті.

В. Юринця у статті «Український філософський фронт» дає загальну характеристику картини філософської думки тогочасної України. На його думку «<...> кажучи про класову боротьбу на філософському фронті на Україні, ми матимемо на увазі не тільки факти і твори,

які появлялись як «суто філософські», і такими себе називали» [3, с. 183]. Тобто, В. Юринець намагається всеохопно подати джерела та підстави формування суспільно-гуманітарної ситуації в Україні, розгляду якої він приділяє особливу увагу: «це стосується особливо до ідеологічного фронту на Україні, де ворожі філософські течії часто просувалися й старалися трюїти шереги пролетаріату під захисним кольором літературних чи історичних теорій» [3, с. 183]. На думку українського мислителя, «загальна закономірність філософської боротьби в її основах однакова» [3, с. 183]. Таким чином, В. Юринець визнає факт не лише наявності боротьби філософських течій, але й ідеологічного їх підґрунтя.

П. Демчук, характеризує загально українську філософію в діаспорі, також пише про те, що «звичайно, всі ці так звані «наукові» та «філософські» праці загально, як правило, просякнені скаженою «їдкістю» проти змагань праці та розвинення науки й культури в СРСР» [2, с. 408]. Для П. Демчука головним критерієм «науковості-ненауковості» праць суспільно-гуманітарного циклу, природно, є світоглядно-політична приналежність їх авторів. Зрозуміло, що будь-яка критика розвитку суспільних наук в СРСР є неможливою, і автори такого «голосу протесту» однозначно засуджуються і апіорі не можуть нести науковий зміст: «Отже, як бачимо, основною рисою білоемігрантської «філософії» є заперечення будь-якої наукової та філософської роботи у СРСР. Що більше: у своїй фізіологічній злобі вона доводить до того, що філософію у нас зводять на стан «переслідуваної науки»» [2, с. 408].

Цілком очевидним для українських мислителів 20-30-х років є факт об'єднання української та російської політичної еміграції у спільних цілях: «спільний, нарешті, є факт народження білоемігрантських філософських течій за кордоном – українських і російських – та їх консолідації» [3, с. 183].

Власне, спроба українських філософів в діаспорі незаангажовано провести оцінку-дослідження будь-якого факту суспільно-гуманітарного простору, неодмінно наштовхується на жорстку критику філософа: «<...> тому й білоемігрантські українські філософи, як би вони не намагались стати на ґрунт «загальнонаціональної філософії», в дійсності являють собою тільки бліду кучку <...>» [2, с. 411]. Тобто, українським філософам в діаспорі апіорі «відмовлено» в об'єктивності.

На думку В. Юринця «три були, особливо, буржуазні течії в ділянці ідеології на Україні, які передалися з дореволюційної епохи і вступили, з відповідними модифікаціями, на арену боротьби з марксизмом-ленінізмом» [3, с. 183-184]. Серед них «український меншовизм, соціал-шовінізм», філософським представником якого був В. Винниченко, що гостро критикувався В. Юринцем за стихійний біологізм, що «<...> протиставить свою правічну елементарність, невгамовну, космічну течійність усім історичним закономірностям, які уявляються йому димохідними й мінливими, непотрібними умовностями» [3, с. 184]. «Взування революційної проблематики в рамки біології», на думку В. Юринця, також ріднить В. Винниченка з М. Хвильовим. Окрім того, критиці підлягає і розумінням В. Винниченком комуністичного суспільства як «етапу безперервного святкування, уможливленого завдяки фантастичному випадковому технічному переворотові, що звільняє суспільство від усякої праці» [3, с. 185]. Сюди також відноситься «український буржуазний модернізм», європейським натхненником якого був Ф. Ніцше. Але рецепція модернізму на українському ґрунті не була абсолютно проєвропейською, адже «український модернізм знайшов і свого Ніцше – М. Куліша, «європейця», природного ворога всякої «юрби». Культ Куліша став символом «аристократизму духа», свідомого зривання з неясними традиціями українського «демократизму», «всенародности»» [3, с. 186]. Окрім того, український модернізм, на думку В. Юринця, якісно відрізнявся від російського, адже він створив версію західноєвропейської ідеї про конструктивну, творчу людину. Виразом такої ідеї і стає «філософія фашизму» Д. Донцова, що підтверджує також П. Демчук, пишучи про те, що «українська контр-революція теж має своїх неогегеліянців, як, наприклад, відомий фашист, Донцов, який, безперечно, пробує під сильним впливом європейського неогегеліянства (правда, з сильною ніцшеянською домішкою, особливо філософії «білої бестії», чи то, по-їхньому, «еліти»» [1, с. 132].

Активно критикувалась українськими мислителями 20-30-х років постать Д. Донцова. На думку В. Юринця, П. Демчука український філософ в діаспорі є не лише типовим представником неогегеліянства з ніцшеанською його складовою, але і безпосереднім апологетом фашизму: «Нарешті український фашизм, що був досі скоріше сумою неясних настроїв <...> найшов викристалізовану, хоч б на перший погляд ідеологічну форму в книжці Дмитра

Донцова: «Націоналізм» (Львів, 1926). Автор не дає ще тут ліній актуальної політики фашизму (про неї можна здогадуватись між рядків), а тільки вказує на основні ідеологічні моменти свого напряму» [4, с. 205]. Критиці ця робота Д. Донцова піддавалась за свій «еклектичний зміст», відсутність новаторського змісту. «Він просто пустився в мандрівку по ідеологічній Західній Європі всіх діб і часів і за звичаєм поверхового туриста позбирав обломки гадок і у велетнів людського духу і на ідеологічних смітниках сучасної Європи» [4, с. 205].

«Донцов у багатьох своїх творах дає філософсько-соціологічне угрунтовання українського фашизму, куди складовими частинами входять: 1) філософія містичної інтуїції Бергсона, 2) вчення про вибрані меншості, як рушійні сили історії, 3) плекання національних легенд, «митів», як засобу підняття національної енергії, 4) зоологічний націоналізм, 5) апологетика куркульської приватної власності, 6) апофеоз мілітаризму, 7) теорія про західноєвропейський характер української нації і української історії, 8) теорія «азіатчини» більшовизму, як продукту чисто російського, і доконечність збройного його знищення для врятування європейської «конструктивної» культури» [3, с. 187] – так В. Юринець описує джерела, складові частини та загальну характеристику «чинного націоналізму» Д. Донцова. Український мислитель засуджує «стремління до волі» як одну з ключових ознак донцовського інтегрального націоналізму, який останній базував в тому числі на гераклітівському законі боротьби. На думку В. Юринця, «марксистки завжди виходили й виходять із принципу боротьби кляс» [4, с. 206]. Також гострій критиці підлягає і тлумачення Д. Донцовим історії суперництва націй, яку В. Юринець розв'язує цілком по-марксистки, вбачаючи корінь боротьби в наявності класів. До того ж, до осуду В. Юринця належить також суперечність Д. Донцова щодо неіснування вічних законів «суспільної еволюції», зате у наявності вічності боротьби. Марксистки, на думку В. Юринця, теж визнають волю, вони «<...> є ворогами принципового інтелектуалізму й раціоналізму, знаменного для XVIII століття, а в початках XIX століття породив численні утопії» [4, с. 206]. Критика «ненависті» до еволюції у Д. Донцова, на думку В. Юринця, є ненавистю останнього до науки взагалі, «символом повороту буржуазної думки до релігійної містики, до біблейської легенди про створення світу, до кастрації всякої думки» [4, с. 208]. Марксистки протиставляються В. Юринцем «розумними еволюціоністами».

З точки зору В. Юринця критика Д. Донцовим «млявого бездушного соціально-демократизму» є не лише правдивим, з точки зору В. Юринця, «побиттям» «українського соціалізму», але, водночас хибним, вже на думку Д. Донцова, побиттям марксизму взагалі. «Українське провансальство» як характеристика Д. Донцовим суспільно-політичних процесів (характеристика, на думку В. Юринця, не зрозуміла: «чи його розуміти в дусі етнографічно-філологічного руху <...> чи як провінціалізм взагалі» [4, с. 210]) в Україні загалом, видається правильною, синонімом «загумінкового характеру українського руху взагалі». Але для В. Юринця така «загумінковість» є ознакою історичною, адже «вперше тільки український рух в боротьби за перемогу соціалістичної революції й за національне визволення через неї і завдяки їй порвав з цим провінціалізмом і не зв'язався з міжнародним рухом пролетаріату. Тільки радянська Україна стала міжнародною потенцією» [4, с. 210]. Тобто, В. Юринець вбачає знову-таки визначальну роль марксизму в поверненні Україні статусу нехай складової, але все-таки міжнародної частини робітничого руху. Водночас, саме через участь у боротьбі пролетаріату, відбувається національне визволення. Тобто, національний рух традиційно для марксизму отримує можливість практичного втілення через рух соціалістичний.

Критикує Д. Донцова В. Юринець і через прихильність до селянства, як основну рушійну силу національного руху під проводом інтелігенції. Причину цього він вбачає в соціальному складі селянства; саме через його «бідняцьку й середняцьку масу» вся система Донцова стає лише «інтелігентським надуманим пшиком». Окрім того, соціальними фігурами контакту селянства та інтелігенції є «український адвокат» та «піп», що є компроментованими особами для селянина.

Критика Д. Донцовим ідей Д. Драгоманова знаходить відгук у В. Юринця, але останній, водночас, не погоджується з надто поверховою рисою такої критики, акценті на лише одній ознаці – «інтелектуалізміві», який В. Юринець розуміє не обов'язково як характеристику негативну: «інтелектуалізм сам по собі ще не є реакцією або доказом зануку суспільно-творчих сил. Навпаки, раціоналізм, напр., буржуазії XVII століття, як реакція проти середньовічного містицизму й логічної розперезаности, був могутнім бойовим чинником» [4, с. 213]. На думку Д. Донцова за В. Юринцем ідея тотожності методів пізнання як суспільних процесів, так і процесів природніх, є нежиттєздатною. Останній же пише про те, що «тільки методи

історичного матеріалізму доказали, що суспільна наука є можлива, і сотні праць, що розробляють конкретні питання історії, блискуче стверджують цей погляд» [4, с. 214]. Критикує український мислитель і захоплення Д. Донцовим ідеєю держави: «Донцов у своїй теорії націоналізму з'являється найкрайнішим фетишистом держави. Держава для нього самоціль, якийсь абсолют, якого критикувати не можна, табу, до якого можна ставитись тільки з почуття сліпої пошани» [4, с. 217]. В. Юринець не зміг побачити у Д. Донцова пріоритету нації, пріоритету власне «національної держави», яка для марксистів є лише надбудовою над економічним базисом. Критикою відповідає В. Юринець і на засудження Д. Донцовим більшовицького централізму. Націоналізм Донцова характеризується власне як паразитарний, такий, «<...> що виходить із ідеї експансії, а тим самим життя чужим коштом» [4, с. 221].

Через теорію українського мислителя в діаспорі щодо поділу націй на «панів» і «рабів», В. Юринець доводить начебто антиукраїнський характер націоналізму Д. Донцова, адже «діалектика буржуазної української думки, діалектика її принципової зради працюючому українському народові мусіла довести до її остаточних, логічно невблаганних висновків – до заперечення рації існування українського народу» [4, с. 222]. Критикує український мислитель і теорію «нації плебеїв» у Д. Донцова, його розуміння терміну «плебейська нація» як суми затомізованих монад, що не мають жодного зв'язку між собою. На думку В. Юринця, це не так, оскільки «власне, капіталізм довів до найтіснішого зв'язку всіх членів суспільства» [4, с. 223], «поклик до єдності у Донцова – це поклик до інтелектуального й політичного феодалізму, поклик до шпенглерівських епох «культури» в противагу до «цивілізації» <...>» [4, с. 223]. Водночас, на думку В. Юринця, «світ дійсно стає «плебейським», бо він шляхом революції, шляхом нечуваних громадських війн, в полумінні руїни всього старого, почав змінитися й перемінитися в суспільство працівників» [4, с. 224]. Український мислитель Радянської України вбачає в цьому своєрідну естетику, характерну для соціалістичного реалізму.

Значне місце у працях В. Юринця займає і оцінка історико-філософських джерел та впливів світогляду Д. Донцова. Так, зокрема, В. Юринець відзначає роль Ж. Сореля для Д. Донцова у становленні поглядів на розуміння ставлення до суспільних справ, серед яких виділяється інтелектуалістичне (кабінетне) та вольово-імпульсивне. Український мислитель аналізує також поняття «суспільного міту» у Ж. Сореля, його польський ґрунт у С. Бжозовського і цілком по-марксистськи розуміє велике значення такого поняття для класової боротьби. Також В. Юринець зосереджує увагу і на расовому, як на обов'язково присутньому, контексті будь-якого націоналізму: «кожний націоналіст мусить домовитись до расових теорій і зробити відповідний реверанс теоретику й апологету аріанства – Гобіно» [4, с. 228]. Аналізує український мислитель і соціальний ґрунт націоналізму Д. Донцова: «це, поперше, на ґрунті українських емігрантських поміщицьких монархічних груп, на ґрунті скоропадщини. А подруге – на ґрунті цієї буржуазії, що родиться в Галичині <...>» [4, с. 233].

Схвально відгукується В. Юринець і про значення у націоналізмі Д. Донцова волі. Сприйняття останнім, як спостерігач зі сторони, носія постійного продукування стремління до боротьби: «<...> та ми знаємо, що воля, як явище надбудови, може впливати зворотно на базу, може, за сприятливих умов посилювати економічні й класові потенції. І заклик до волі повинен не пролуhati безслідно й мимо нас. Тим більше, що сам Донцов у своїх статтях у «Літературно-науковому віснику» пильно стежить за всякими мнимими або дійсними проявами ослаблення волі у нас в галузі красного письменства, покладає на нього всі надії» [4, с. 227].

В. Юринець критикує не лише ідеал державності у Д. Донцова, вважаючи його абсолютиським та фашистським, «<...> ідея абсолютизму не чужа Донцову, що у своїх державницьких аспіраціях наближається до ідеалу пруської юнкерської монархії» [4, с. 231], але також поняття «ініціативної меншості» як одне з головних понять світогляду останнього. «Ініціативна меншість» у Д. Донцова, на думку, В. Юринця «це панування генеральських сотень, «Оргешів», «королівських дітей», Прімо-де-Ріверів».

Деякі погляди Д. Донцова, на думку В. Юринця, ріднять його з М. Хвильовим: «деякі теорії Донцова знайшли своє ехо в теорії фастивської західноєвропейської культури, орієнтації на «психологічну Європу» у тов. Хвильового» [3, с. 187].

Особливо гострій критиці В. Юринець піддає постать Д. Чижевського, представника «українського неогегельянства»: «філософський український контрреволюційний фронт знайшов своє освітлення й вираження у діяльності Чижевського, людини надзвичайно рухливої» [3, с. 189]. Він розглядає його діяльність в трьох основних аспектах: «1) у спробах зв'язати український контрреволюційний фронт з міжнароднім фашистським рухом

неогегеліянства, 2) у створенні «національної» української філософії і побудови історичної її схеми в згаданому русі, 3) у практичному контакті й координуванні українського філософського антимарксовського фронту з діяльністю російської філософської білоеміграції» [3, с. 189].

В. Юринець «підтверджує» неогегеліянство Д. Чижевського слідом за П. Демчуком: «роля Чижевського в цьому гегелівському русі обіймає три моменти: поперше, він старається довести, що філософія Гегеля, оскільки вона була сприйнята «слов'янством», впливала на нього в релігійному дусі. Тим він уже заздалегідь старається визначити «духа» слов'янської філософії. Подруге, він старається дати розуміння діалектики Гегеля, яке він уважає за єдино вірне <...> старається перетлумачити Гегеля чисто містично <...> Але політично, з погляду філософської класової боротьби, найбільше значення має третій момент: Чижевський дає широкий огляд російської гегеліянської школи, репрезентованої, головним чином, Лоським і Ільїним, і залічує до цієї школи Леніна, покликаючись на його “Конспект логіки”» [3, с. 190].

Характеризуючи погляди Д. Чижевського, П. Демчук вважав, що не можна не оцінити його величезну фактичну та історіографічну роботу, що була проведена Д. Чижевським. Він пише про те, що «його «Філософія на Україні», хоч навіть ця праця і є трохи чи не першим, більше чи менше вдало систематизованим з'ясуванням історії філософії на Україні. Коли абстрагуватись до певної міри від політичного та суспільно-ідеологічного змісту цієї книжки, то вона мала б певний глузд просто як фактичний, хоч і не надто добре розроблений довідник» [2, с. 421], «<...> ми признаємо певну довідковість праці Чижевського, що зібрав досить значний фактичний матеріал до історії розвитку філософії на Україні <...>» [2, с. 425], «його історія – це не є, власне, ніяка історія, а тільки звичайний довідник, свого роду філософський календар <...>» [2, с. 426].

П. Демчук був досить добре обізнаним із станом українського історико-філософського дослідження, називаючи імена Кліма Ганкевича та В. Щурата як авторів спроб з'ясувати історію філософії в Україні. Важливим є й те, що П. Демчук розумів поверховість і неспроможність розгляду російськими авторами історії української філософії як незалежної ділянки історико-філософського процесу, адже «в російській літературі було чимало спроб, але всі вони, майже без винятку, розглядали філософію на Україні, як частину російської» [2, с. 426].

Гострій критиці піддає він твердження Д. Чижевського про «великого філософа», якого ще потрібно чекати Україні. Український мислитель критикує це положення з трьох позицій, закидаючи йому, по-перше переконання в існуванні «взагалі автаркічних національних духів, національних характерів», по-друге, протиставляє йому твердження про те, що «українська філософія може зараз розвиватись і бути власне українською, не шукаючи абсолютно ніяких духовних коріннів у минулому українського духовного життя» [2, с. 424], по-третє «<...> він забуває про класовий характер кожної т.зв. національної філософії. Кожна національна філософія є якраз тільки так звана національна <...>» [2, с. 424-425].

Розвиток української філософії П. Демчук розглядає лише як закономірне продовження і складову частину розвитку і становлення філософії марксизму-ленінізму.

Аналізуючи працю Д. Чижевського «Філософія на Україні», П. Демчук водночас дає і власну оцінку історико-філософському процесі на Україні, розпочинаючи із середньовіччя, відповідно праці, яку він розглядає. Філософське середньовіччя, на думку П. Демчука, є досліджене дуже слабо, «в центрі тодішньої філософської діяльності на Україні стояла так звана секта «юдаїстів» – про саму суть її ідуть ще суперечки» [2, с. 426]. Підкреслює український філософ і ступінь розробки Д. Чижевським гуманістичної філософії в Україні та діяльності Г. Сковороди.

Г. Сковорода, на думку П. Демчука, постає у Д. Чижевського «панським» філософом, не розуміючи останнім його суто народного походження. Критику у П. Демчука викликає також неоднозначність оцінки Д. Чижевським ролі Г. Сковороди в українській філософії: «у своїй «Льогіці» він виставляє Сковороду за ледве не на один рівень із Сократом, Арістотелем, Платоном <...> але потім, ні з доброго дива, в книжці «Філософія на Україні» він нападається на Сковороду і заявляє, що “для української думки було б нещастям лишитись на рівні філософічності Сковороди”» [2, с. 427].

Пишучи про оцінку Д. Чижевським філософської діяльності у Харківському університеті, зокрема про І. Шада, П. Демчук розмірковує про мислителів, що «принесли» німецький ідеалізм до України, називаючи прізвища Д. Кавунника-Велланського,

Й. Міхневича, О. Новицького, А. Метлинського, П. Павлова, П. Редькіна, називаючи «найбільшим гегельянцем» в Україні, безсумнівно, С. Гогоцького. Не погоджується П. Демчук із оцінкою Д. Чижевським постаті П. Юркевича, адже, на його думку, останній був прихильником «реакційного іdealізму», а зовсім не «іdealістичного позитивізму», як вважає Д. Чижевський.

Аналізуючи працю Д. Чижевського, П. Демчук все більше характеризує її не лише як «бібліографію», але і як зосередження ідейної боротьби проти матеріалізму. Особливу критику Д. Чижевський отримує за відсутність будь-яких згадок про розвиток марксизму в Україні і тлумачення його появи тут як рубікону, після якого будь-яка творча філософська наука є зупинена та переслідувана. Такої ж оцінки заслуговує факт наявності виключно «білоемігрантської» бібліографії у Д. Чижевського.

П. Демчук підсумовує: «Загальний матеріал, поданий Чижевським, має свою довідкову цінність до того моменту, коли він починає «пересипати» свою роботу білоемігрантською ідеологією» [2, с. 432]. Він мислить цілком у руслі марксистської парадигми, пишучи про те, що «давати історію розвитку філософії на Україні – це значить давати історію розвитку економічних та політично-соціальних відносин на Україні» [2, с. 432]. Його думку цілком підтримує В. Юринець, стверджуючи, що «<...> Чижевський, як один з проводирів ідеології української білоеміграції заходився коло створення самобутньої української національної філософії, що її ядром має бути індивідуалізм, як основна риса українського народу, без різниці кляс (читай: антикомунізм), і відновлення на українському ґрунті гегельянства» [4, с. 191].

Велику роль В. Юринець приділяє і суперечці «механіцистів» та «діалектиків», що була однією з головних у тогочасному філософському дискурсі.

Критиці з боку українських мислителів 20-30-х років підлягали також менш відомі та резонансні українські філософи в діаспорі. Так, значно суворіше постаті Д. Чижевського оцінюється робота проф. Яреми Я. Я. «Вступ до філософії», що видана у Празі 1924 році. На думку П. Демчука, ця робота не заслуговує жодної уваги, «для всієї роботи дуже є характерним дилетантство в найгіршому розумінні слова» [2, с. 433]. Осуду цій роботі піддається все: від визначення філософії як «чогось загального», «стремління до правди» і аж до класифікації поглядів проф. Яреми на філософські напрями, серед яких останній виділяє наступні: «іdealізм» та «позитивістичний агностицизм». Засуджує П. Демчук і онтологію проф. Я. Яреми, який у проблемі джерел буття виділяє кількісні, що є відповіддю на питання про кількість джерел буття та якісні, що стосуються їх якості, походження. Серед кількісних, на думку Я. Яреми, існують такі варіанти вирішення як сингуляризм або генізм та плюралізм; серед якісних професор виділяє матеріалізм, спиритуалізм, дуалізм, монізм. П. Демчук цілком справедливо називає такі положення «плутаниною», адже проф. Ярема не зовсім правильно тлумачить питання першооснови буття та кількості субстанцій.

Негативно оцінює П. Демчук і постать І. Мірчука, якого він називає «досить галасливою філософською постаттю білої еміграції» [2, с. 435]. Водночас частково схвальної оцінки П. Демчука заслуговує робота І. Мірчука «Петро Лодій та його переклад *Elementa Philosophiae* Бавместера»: «ця робота відмітна тим, що для історика української філософії дає досить новий матеріал про одного з видатних українських філософів свого часу» [2, с. 436].

П. Демчук розуміє, що «історія філософії на Україні не така вже бідна; в кожному разі, вона не так дуже бідніша, наприклад, від чеської, навіть польської – тільки що ми, через свою філософську малокультурність та брак філософської традиції, своєї історії філософії не знаємо, а тому думаємо, що її зовсім немає. Насправді, то лиш мусимо її вивчати» [2, с. 436]. Це твердження П. Демчука є не лише глибоко національно свідомим, бо ще й демонструє прекрасну обізнаність останнього з стан історико-філософського дослідження в Україні.

Характеризуючи ідею «слов'янської філософії» І. Мірчука, П. Демчук критикує останнього за визнання не лише факту існування національної філософії, але і визначення її характеру як «явно реакційного, мілітаристичного». Таким чином, на думку П. Демчука, український філософ в діаспорі фактично сам зізнається у фашизмі.

Неоднозначну оцінку викликає у П. Демчука виокремлення І. Мірчуком «політично-публіцистичної діяльності» філософів як негативної риси слов'янської філософії з позитивною оцінкою «практичності» слов'янської філософії. Тобто, П. Демчук не може зрозуміти характеристики «політично-публіцистичної діяльності» філософів, власне, як чи не єдино можливої форми вияву філософських думок, що переслідувала бажання бути почутим, тоді як

«практичність» слов'янської філософії є ніщо інше як коло зацікавлень, предмет філософії, що традиційно включали в себе питання не теоретично-умоглядного характеру, що є традиційними для західноєвропейської філософії, а проблеми практично-життєвого характеру.

Гострій критиці підлягає твердження І. Мірчука про «виразно егоцентричний» характер української психіки. На думку П. Демчука, «це нагадує нам «теоретичне оформлення» боротьби проти більшовиків, коли говорилося, що, мовляв, “українець – індивідуаліст, а тому не буде комуністом, і так само не палитиме панської економії”» [2, с. 440], «і в цілому, кінець-кінцем, білоемігрантська українська філософія в своїй ідеології є не що інше, як теоретичне оформлення тієї кампанії, яку проти СРСР в цілому, і УСРР, зокрема, провадить капіталістичний світ» [2, с. 441].

Характеризуючи вже власне науковий зміст і потенціал українських вчених в діаспорі, П. Демчук пише про те, що «<...> загалом це є безкритичне переповідання не завжди як слід урозумлених філософських систем сучасних європейських філософів» [2, с. 411-412], «грубий примітивізм, що граничить з ще більш примітивнішою компіляцією – оце філософське обличчя української білої еміграції» [2, с. 413]. Таким чином, будь-яка філософська творчість мислителів України за кордоном не є чимось більшим за невдале компіляторство і еkleктику, що, власне, саме по собі, є ознакою «буржуазної філософії».

Водночас, П. Демчук не може «відмовити» українським філософам у глибоку розумінні і знанні історико-філософських процесів в Україні, віддаючи тим самим данину, їх обізнаності і, власне, «українськості»: «правда, та сторона їх роботи, що торкається історії філософії й науки на Україні, дещо інша й більше помітна <...>» [2, с. 412].

Розуміючи критичний рівень «білих плям» в історії української філософії, критичну необхідність наявності самостійних гуманітарних досліджень взагалі, для П. Демчука українські філософи в діаспорі є такими, що самі винесли «соціально-політичний присуд собі» [2, с. 420].

Характеризуючи філософів-«білоемігрантів», П. Демчук пише про них як таких, що, власне, назавжди загубили свою «українськість»: «Україна, українське життя, те оригінальне, те нове, те цінне, те творчо-багате, що маємо нині в українському житті – для них це *tabula rasa*» [2, с. 441]. Тобто, значення українських філософів в еміграції обмежується лише фактично здатністю до збору суто «бібліографічного» матеріалу домарксистського етапу української філософії і неможливістю глибоко і ґрунтовно оцінити стан і перспективи тогочасної історико-філософської ситуації на Україні.

Отже, аналізуючи характер оцінки українськими мислителями 20-30-х років філософської творчості мислителів діаспори, варто враховувати наступні положення.

По-перше, засадничими принципами і підходами такої оцінки був марксистський, класовий підхід та політична ситуація. Тобто, мислителі Радянської України 20-30-х років тлумачили творчість представників філософської діаспори через їх філософсько-політичні погляди. Власне, кардинальна відмінність їх від світогляду мислителів 20-30 років УСРР і «запрограмувала» подальшу оцінку всієї спадщини української філософської спільноти в діаспорі.

По-друге, мислителі 20-30-х років визнавали не лише факт існування «білоемігрантського» суспільно-гуманітарного контексту, але і подібність його та спільність дій з російськими емігрантами. Таким чином, світогляд української і російської «білої еміграції» не лише був визнаний за один із ухилів історико-філософської думки того часу, але і розглядався як факт колективної руйнівної дії капіталістичного Заходу проти СРСР. Українських та російських філософів у діаспорі однаково звинувачували у втраті своєї ідентичності, «прислужництву» реакційним течіям «буржуазної філософії».

По-третє, творчість українських мислителів в діаспорі оцінювалась, переважно, як еkleктична суміш «бібліографічних» даних, «філософський календар», невдала компіляція з сучасних західних філософій, зокрема неогегельянства та похідного з нього «фашизму» Тобто, представникам українській філософії в діаспорі відмовлено в оригінальності та здатності об'єктивно тлумачити історію української філософії. Водночас, українські мислителі 20-30-років визнають важливість спроби побудови, власне, національної філософії України, постановки питання про окремішність і змістовну насиченість української філософії.

По-четверте, аналізуючи погляди українських філософів в еміграції, мислителі Радянської України демонструють не лише глибокі історико-філософські знання, але і власні можливості до аналізу маловідомих сторінок історії філософської думки в Україні. Незважаючи



на тотальну критику ідей «національного характеру», його ж пошуки навіть у творчості українських мислителів в діаспорі є однією з найяскравіших рис філософів Радянської України 20-30-х років ХХ століття.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Демчук П. Неогегельянство як зброя фашизму / Петро Демчук // Червоний шлях. – 1931. – № 3. – С. 114-139.
2. Демчук П. Розклад сучасної буржуазної філософії / Петро Демчук. – Харків: ДВУ, 1931. – 446 с.
3. Юринець В. Український філософський фронт / Володимир Юринець // Прапор марксизму-ленінізму. – 1923. – № 5-6. – С. 181-194.
4. Юринець В. Філософсько-соціологічні нариси / Володимир Юринець. – Харків: ДВУ, 1930. – 236 с.

УДК 16(477)''19-20''(043.3)

*Плахтій М. П.*

*Кам'янець-Подільський національний університет імені І. Огієнка*

#### ОСОБЛИВОСТІ ПОБУДОВИ МІРКУВАНЬ М. М. ЛАНГЕ

У статті досліджуються погляди видатного психолога, логіка М. Ланге щодо викладання основ формальної логіки. Аналізується запропонована ученим система суджень та міркувань. Визначаються особливості видів категоричних міркувань, запропонованих М. Ланге. Розглядаються особливості логіки кінця ХІХ століття, які відмітив учений, та відмінність її від психології, а також критичні зауваження щодо формальної теорії категоричного силлогізму.

**Ключові слова:** М. Ланге, формальна логіка, судження, міркування, силлогістика.

В статье исследуются взгляды выдающегося психолога, логика Н. Ланге на преподавание основ формальной логики. Анализируется предложенная ученым система суждений и умозаключений. Определяются особенности видов категорических суждений, предложенных Н. Ланге. Рассматривается специфика логики конца ХІХ века, отличие логики от психологии, а также критические замечания относительно формальной теории категорического силлогизма.

**Ключевые слова:** Н. Ланге, формальная логика, суждения, рассуждения, силлогистика.

The article examines the views of the famous psychologist, the logic of M. Lange for teaching the basics of formal logic. Analyzed the scientists proposed system of judgments and considerations. Determined the features of the types of categorical reasons offered by M. Lange. Considered the features of the logic of the late nineteenth century, noted scientist, and its distinction from psychology, and criticisms of the formal theory of categorical syllogism.

**Key words:** M. Lange, formal logic, reasoning, reflections.

Упродовж останнього часу в Україні йдуть активні процеси усвідомлення національної історії, культури, науки. Звернення до вивчення спадщини попередніх поколінь і їхнього внеску в побудову вітчизняної науки не обминули й логіку. Опубліковано ряд праць, які висвітлюють білі плями в історії української логічної думки (Н. Мозгова, В. Нападиста, А. Конверський, І. Огородник, М. Ткачук, І. Хоменко), але загальної історії логіки в Україні на сьогодні ще немає. Також слід звернути увагу, що у ХХ столітті з'явилися різноманітні моделі міркувань у рамках логіки, когнітивних наук, штучного інтелекту, теорії аргументації. Виникла проблема дослідження різноманітних моделей міркувань і їх співвідношення із логікою. Саме тому *метою* нашого дослідження є детальний розгляд недослідженого надбання вітчизняних логіків, що пропонували власні моделі міркувань, зокрема, М. М. Ланге.

Логік, психолог Микола Миколайович Ланге народився в сім'ї професора військово-юридичної академії у Петербурзі. Після закінчення другої класичної гімназії вступив на історико-філологічний факультет Петербурзького університету. Закінчивши університет з золотою медаллю за роботу «Філософія Лейбніца і його відношення до філософії

Локка” 1882 р. був залишений для підготовки до професорського звання. Два роки був у закордонному відрядженні для вивчення першоджерел метафізичних поглядів творців німецьких і французьких вчень. Однак, перебуваючи в Німеччині, М. Ланге не лише займався збором матеріалів для своєї магістерської дисертації, а й спеціалізувався в інституті експериментальної психології В. Вундта при Лейпцігському університеті. У 1888 р. М. Ланге надрукував роботу “До теорії чуттєвої уваги і активної апперцепції”, котра була вміщена в журналі В. Вундта “Philosophische Studien”. Саме перша стаття принесла вченому велику популярність. Згодом матеріали цієї статті були розширені, перероблені та включені до докторської дисертації. У цьому ж році було надруковано ще одну роботу “Історія моральних ідей XIX століття”, за яку він отримав ступінь магістра філософії.

Після закінчення закордонного відрядження М. Ланге обіймає посаду приват-доцента у Санкт-Петербурзькому університеті, але дуже швидко отримує призначення на посаду завідувача кафедри філософських дисциплін Новоросійського університету (1888). До самої смерті, 33 роки, прожив М. Ланге в Одесі. Він займався не лише викладацькою діяльністю, але й дослідною, експериментальною роботою. Результатом цієї роботи стали публікації “Механізми уваги” та “Елементи волі” (1891). На 2-й Міжнародний конгрес з експериментальної психології (Лондон, 1892) М. Ланге представив доповідь “Закон перцепції”, яка викликала великий інтерес. У 1893 р. М. Ланге опублікував свою докторську дисертацію “Психологічні дослідження. Закон перцепції. Теорія волевої уваги”, за якою 1894 р. у Московському університеті відбувся докторський диспут приват-доцента Новоросійського університету. Офіційними опонентами на захисті були Л. Лопатін, С. Корсаков, А. Белкін. Після захисту М. Ланге був присвоєний ступінь доктора філософії. Ця робота визнана класичним дослідженням вітчизняної експериментальної психології. Її історичне значення полягає в тому, що це було перше експериментальне дослідження з психології в Росії та Україні.

Надзвичайно важливими є досягнення у галузі психології М. Ланге, він є автором моторної теорії уваги, що поставив питання і систематично досліджував коливання уваги. Також він є основоположником експериментального напрямку в психології у Російській імперії. Саме М. Ланге поставив питання про створення при російських університетах лабораторій експериментальної психології та кафедр психології, окремих від філософії та від фізіології [5].

У 1896 р. він відкрив першу в Росії і Україні лабораторію експериментальної психології. В ній проводилися дослідження і практичні заняття зі студентами з курсів психології, експериментальної психології, а пізніше і педагогічної психології. М. Ланге залишив й інші психологічні роботи: нарис із галузі дитячої психології “Душа дитини у перші роки життя” (1892), статтю “Теорія Вундта про початок міфу” (1912), працю “Психологія” (1914). У доробку М. Ланге є також праці з філософії, логіки, педагогіки. Як літографічні видання побачили світ “Курс історії нової філософії” і “Основи дидактики”.

Не менш вагомими здобутки ученого у галузі філософських дисциплін, зокрема, М. Ланге викладав курси історії нової філософії, психології, естетики. У 1896 р. М. Ланге отримав ступінь ординарного професора, з 1913 р. – заслуженого професора, з 1916 р. – заслуженого ординарного професора. Ініціатор і перший директор одеських Вищих жіночих курсів (1904), засновник Одеського філософського товариства, заслужений професор Новоросійського університету. Учений брав також активну участь у громадському житті. В архіві збереглися документи про те, що професор історико-філологічного факультету Новоросійського університету М. Ланге брав участь у зборах студентів університету, був членом місцевого осередку „академічного союзу” та одеського комітету партії кадетів. Через це керівництво університету вважало його політично ненадійним [2, 3, 4].

Нашу увагу привертає найменш досліджена частина надбання М. Ланге, а саме, його підручник з логіки, що перевидавався у 1918 р., якому надано малу премію Петра І. Цей підручник побудовано на основі праці Х. Зігварта, але автор доповнив та вніс зміни до деяких його частин, які відповідають новим дослідженням у логіці того часу. Новітню епоху в логіці М. Ланге пов’язує з працями Х. Зігварта, Ст. Джевонса, В. Вундта і російського вченого І. Каринського.

До особливостей логіки кінця XIX ст. учений пропонує віднести наступне. По-перше, в той час, як формальна логіка недостатньо оцінила індукцію, а індуктивна логіка – дедукцію, нова логіка уникнула цих помилок і, що найважливіше, зуміла знайти спільну основу для обох

цих прийомів. Це вдалось їй завдяки більш глибокому розумінню природи силізму, який за цих умов став основою як дедукції, так і індукції. Таким чином, логіка отримала єдність, якої їй раніше бракувало.

По-друге, судження, які в логіці формальній розглядалися лише як логічне включення підмета в об'єм присудка, а в логіці індуктивній взагалі мало вивчалися, у новій логіці були більш широко і досконало досліджені. Оскільки наше мислення завжди відбувається в формах суджень, то легко бачити, що більш правильне розуміння природи судження повинно було призвести і призвело дійсно до багатьох, зовсім нових і важливих змін в логіці.

По-третє, як формальна, так і індуктивна логіка помилково змішували поняття із загальними уявленнями. Нова логіка дала нове вчення про поняття.

По-четверте, нова логіка звернула особливу увагу на вивчення методів окремих наук і утворила таким чином нову частину в логіці – методологію.

Визначаючи логіку як науку, що вказує на умови, за яких наші судження мають розумово-обов'язковий характер, інакше кажучи, істинні, основним предметом дослідження в логіці учений назвав судження з точки зору умов їх істинності [1, с. 21]. Але перед тим, як досліджувати умови, за яких наша діяльність судження стає істинною, варто дослідити діяльність судження взагалі, тобто вказати, в чому є сутність судження і які форми судження. Цю частину він називає вступною частиною логіки та аналітичною, оскільки її задача – аналіз суджень. Не обмежуючись вивченням загальних законів істинності суджень, учений, намагається зробити із цих законів практичне застосування, тобто показати, за якими правилами ми можемо обернути наші знання в систему істин. Цю прикладну частину логіки дослідник називає методологією, оскільки її задача складається із вказування методів або шляхів, за якими окремі види суджень досягають наукової істини.

Таким чином, М. Ланге логіку поділяє на три частини: 1) аналіз сутності та форм суджень; 2) основне вчення про логічну досконалість суджень або дослідження загальних умов досягнення істини в мисленні; 3) методологію. Саме тому він пропонує вивчення форм мислення розпочинати саме із судження, далі розглядати закони логіки, поняття та умовивід, початки методології.

Надзвичайно гостро постало наприкінці XIX ст. питання про відмінності між логікою та психологією. Щодо цього М. Ланге додержується такої позиції: „Психологія є наукою фактичною, про те як люди взагалі мислять, і які природні закони виявляються у цих духовних фактах. Психологія повинна відкрити нам психічний організм та виявити, як він взагалі працює, а не те як він повинен працювати” [1, с. 14]. Логіка ж, навпаки, є наука оцінююча, вона оцінює правильність нашого мислення, говорить про те, яким воно повинно бути, якщо ми бажаємо істини. Саме тому потрібно вірно розуміти відмінності між психологічною та логічною точками зору. А змішування цих поглядів, підпорядкування логіки психології, так званий психологізм в логіці і є коренем багатьох хибних поглядів, вважає М. Ланге.

Термін „судження”, вказує автор, має два різних значення: він позначає або діяльність нашого мислення, коли воно судить, або продукт цієї діяльності, її результат – судження. Як діяльність мислення передує та обумовлює виникнення судження у якості продукту мислення [1, с. 28].

У реченнях, говорить учений, що є словесним вираженням судження, ми що-небудь висловлюємо про що-небудь. Те, про що ми дещо судимо, називається логічним підметом, а те, що ми про нього судимо, логічним присудком. Зв'язок або об'єднання уявлень, що складають зміст логічного підмета, з уявленнями, що позначаються логічним присудком, і є той зв'язок, який встановлює судження і який словесно виражається реченням [1, с. 29].

Зазвичай судження розділяються на ствердні ( $A \in B$ ) та заперечні ( $A \notin B$ ). Такий поділ наштовхує на хибну думку про те, що обидві ці форми судження рівнопочаткові, тоді як в дійсності заперечне судження обумовлене попереднім існуванням судження ствердного, бо воно є, по суті, відторгненням або запереченням деякого передбачуваного ствердження. Істинність чи хибність суджень, вказує науковець, є його відповідність або невідповідність дійсності.

Заперечними термінами М. Ланге називає такі терміни, як не-білий, не-прямий, не-кінь, не-причина, не-я, і взагалі терміни виду *non A*, де *A* є звичайний або додатний термін. Подібні заперечні терміни, зауважує автор, не мають ніякого визначеного значення; наприклад, термін не-кінь може позначати все, що завгодно (крім коня), тобто і корову, і трикутник.

М. Ланге звертає увагу на дві обставини: 1) заперечне судження утворюється лише тоді, коли заперечується зв'язок підмета з присудком, але не тоді, коли підмет і присудок є заперечними судженнями: судження  $A \text{ не } \in B$  – заперечне, але судження  $\text{не } A \in B$  або  $A \in \text{не } B$  – стверджувальне; 2) сам зв'язок підмета з присудком в заперечних судженнях не має ніяких нових властивостей, крім тих, які ми вже вивчили в судженнях стверджувальних. Іншими словами, немає особливої зв'язки „не  $\in$ ”, зв'язка в судженні заперечному та ж, що і в судженні стверджувальному, але тільки вона відкидається нами як хибна. В судженнях ствердних ми мали три елементи: підмет, присудок та їх зв'язок; в судженнях заперечних, при збереженні тих же елементів, додається новий, четвертий, а саме – заперечення, яке оголошує весь синтез недійсним, ставить при зв'язці своє ні [1, с. 51].

Складні судження вчений поділяє на стверджувальні складні судження та заперечні складні судження. Якщо ми маємо ряд суджень, в яких один і той же присудок стверджується про кілька підметів ( $A \in P$ ,  $B \in P$ ,  $C \in P$  і т.д.), то ряд цих суджень може бути виражений в одному:  $A$ , і  $B$ , і  $C$ , і так далі  $\in P$ . Якщо ж при цьому підмети  $A$ ,  $B$ ,  $C$  і т.д. можуть бути позначені одним іменем, наприклад  $N$ , то судження наше виразиться багатьма  $N \in P$ . Першу форму складних суджень можна назвати сполучною, другу – складними судженнями у вузькому розумінні слова [1, с. 56].

Заперечні складні судження подібні стверджувальним. Знаючи, що  $A \text{ не } \in P$ ,  $B \text{ не } \in P$ ,  $C \text{ не } \in P$ , ми поєднуємо ці судження в одне складне сполучної форми:  $\text{ні } A$ ,  $\text{ні } B$ ,  $\text{ні } C \text{ не } \in P$ . Якщо  $A$ ,  $B$ ,  $C$  можуть бути позначені одним іменем  $N$ , ми отримуємо складне судження, в вузькому значенні слова: Деякі (або всі)  $N \text{ не } \in P$  [1, с. 57]. Учений підкреслює, що дуже важливо зберігати відмінність двох видів складних суджень.

Стосовно логічних поглядів М. Ланге, то маємо підкреслити його особливе ставлення до істинності. Він стверджував, що істина багатьох суджень, тобто усвідомлення розумної необхідності утвореного в них синтезу виявляється часто не безпосередньо, а лише за допомогою виводу цих суджень із других, очевидних. „Судження  $X$  саме по собі не очевидне, але правильно виведене із очевидного судження  $A$ , стає для нас доведеною істиною” [1, с. 89]. Таким чином, М. Ланге намагається дослідити, коли вивід має доказову силу, або, інакше, в чому полягає його логічне право.

М. Ланге припускає деяке судження  $X$ , істина якого не очевидна для нас безпосередньо. Для того, аби обґрунтувати це судження на іншому, необхідно, щоб було це друге судження, наприклад  $A$ , що має очевидність, і щоб між судженнями  $A$  та  $X$  був такий зв'язок, що, коли  $A$  істинно,  $X$  теж повинно бути істинним. Таким чином вчений отримує основну форму „змішаного умовного виводу”:

*Якщо судження  $A$  істинно, то судження  $X$  теж повинно бути істинним.*

*Судження  $A$  істинне.*

*Отже, судження  $X$  істинно* [1, с. 89].

У розглянутих вченим формах умовного виводу (змішаного умовного виводу, чисто умовного та складного умовного виводу) М. Ланге вбачає один суттєвий недолік, а саме, що в них для кожного висновку потрібна особлива, окрема умовна посилка (а у випадках, коли і висновок умовний, то навіть декілька умовних посилок). Оскільки умовне судження виражає правило зв'язку між умовою і наслідком, то ми можемо сказати, що в розглянутих ним попередньо випадках кожен висновок передбачає своє окреме правило, яке, звичайно, робить корисність цих виводів дуже обмеженою [1, с. 91].

Але, зазначає М. Ланге, у багатьох інших випадках зв'язок умови з наслідком може бути зроблений не так частково, як в попередньо вказаних формах суджень, а узагальнений, і, таким чином, умовному виводу відкрита застосовність для багатьох випадків. Цю форму загального умовного виводу вчений виражає у наступній схемі:

*Якщо децю  $\in A$ , то  $C \in D$ .*

*$X \in A$ .*

*Отже,  $C \in D$ .*

Ще більший ступінь загальності, наголошує учений, отримує умовний вивід, коли і другий суб'єкт в умовній посилці буде загальним. Тоді вивід буде мати таку форму:

*Якщо децю  $\in A$ , воно  $\in D$ .*

*$X \in A$ .*

*Отже,  $X \in D$*  [1, с. 92].

Категоричним виводом М. Ланге називає такий, в якому посилки (і висновки) є категоричні судження. Вчений виділяє три головні види категоричних виводів:

1) вивід на основі аналізу змісту присудка:

а) ствердний вивід:

$A \in B$

*Те, що  $\in B$ ,  $\in C, D, E$ .*

*Отже,  $A \in C, D, E$ .*

б) заперечний вивід:

$A \notin B$

*Те, що  $\in B$ , не  $\in P, Q, R$ .*

*Отже,  $A$  не  $\in P, Q, R$  [1, с. 95].*

2) вивід на основі підпорядкування об'єму підмета:

а) ствердний вивід:

*Всяке  $A \in B$*

*$X, Y, Z \in A$ .*

*Отже,  $X, Y, Z \in B$ .*

б) заперечний вивід:

*Ні одне  $A$  не  $\in B$ .*

*$X, Y, Z \in A$ .*

*Отже,  $X, Y, Z$  не  $\in B$ .*

3) два інші заперечні категоричні виводи:

а) на основі аналізу змісту присудка, коли цей заперечуваний присудок є необхідним наслідком підмета другого наслідку:

*$A$  не  $\in B$ .*

*Всяке  $C \in B$*

*Отже,  $A$  не  $\in C$ .*

б) на основі підпорядкування об'єму присудка, коли цей заперечуваний присудок має в собі як частковий випадок, підмет другого засновку:

*$A$  не  $\in B$ .*

*$C, D, E, \in B$ .*

*Отже,  $A$  не  $\in C, D, E$  [1, с. 98].*

М. Ланге пропонує користуватись тільки такими запропонованими формулами та не використовувати фігури і модуси, оскільки попередньо викладене вчення про категоричний вивід охоплює в загальних формулах всі випадки цих виводів. Усякі інші, більш мілкі підрозділи цих виводів, а також розділення категоричних виводів, що ґрунтуються на інших основах поділу, з точки зору сучасної науки, вважає вчений, не можуть бути схвалені.

Критично оцінюючи вчення про фігури та модуси М. Ланге, вказує на ряд важливих недоліків.

По-перше. Розділення модусів категоричного виводу ґрунтується на діленні суджень на ствердні та заперечні, загальні та часткові. Залишаючи в стороні навіть питання про те, наскільки такий поділ суджень задовільний. Необхідно мати на увазі, підкреслює автор, що це є поділ суджень, але не виводів.

По-друге. З іншого боку, один і той же модус може мати в розумінні виводу зовсім різне значення. Зміст виводу різний, як ми бачили, зважаючи на те, ґрунтується він на аналізі змісту присудка або на підведенні під об'єм підмета, які формальна логіка, що звертала увагу тільки на відношення об'ємів понять, не розрізняла.

Отже, робить висновок учений, теорія фігур та модусів, упустила з уваги, що мислення не зводиться виключно до відношення загального роду до часткових випадків, але має на увазі й різні інші відношення. В результаті такого поглинання всіх мислених відношень відношеннями загального до часткового в цій теорії були зведені до одних форм випадки, що в дійсності мають різні смисли [1, с. 108].

По-третє. Поділ виводів по фігурах має більше значення, ніж поділ на модуси, але теж не може бути названий задовільним. Перші дві фігури учений вважає дійсно особливими формами категоричного виводу, але не можна сказати того ж про третю фігуру, а особливо про четверту. „Висновки у третій фігурі, в розумінні логічної досконалості, нижчі, ніж висновки перших двох фігур. Що стосується четвертої фігури, то хід виводу в ній прямо неприродний” [1, с. 111].

Відповідно до вище зазначених міркувань поділ категоричних силогізмів на фігури і модуси М. Ланге не вважає задовільним. Головний недолік силогістики у тому, що „категоричний силогізм, якщо його розуміти відповідно до формальної логіки, не має ніякого суттєвого значення для пізнання, а саме: висновки його не дають нам ніякого нового знання” [1, с. 111]. Формальна логіка, висуваючи категоричні виводи перед умовними і розуміючи судження тільки як вираження відношень об'ємів понять, помиляється у тому, що для неї більший засновок виявляється зазвичай судженням лише аналітичним.

Формальна логіка, вважає М. Ланге, хибить тим, що всі загальні судження вона зводить до суджень пояснювальних (аналітичних), випускаючи з уваги судження реальні або описові, а всі логічні відношення в понятті зводить до одного відношення підпорядкування, упускаючи інші логічні відношення.

М. Ланге доходить висновку, що силогізм може мати наукове значення, тобто давати нам у висновку дещо нове, лише тоді, коли більший засновок в ньому не аналітичне, а описове судження.

Попередньо викладена критика силогістики нашоюхує на думку, що М. Ланге був прихильником індуктивної логіки, але у його підручнику зустрічаємо критику поглядів Дж. Ст. Мілля, а саме – критику значення категоричного силогізму.

Розглядаючи положення Дж. Ст. Мілля про категоричний силогізм, М. Ланге розрізняє у них дві частини: 1) критичні зауваження про формальну теорію категоричного силогізму, 2) теорію самого Дж. Ст. Мілля про значення цього силогізму.

Критикуючи погляди Дж. Ст. Мілля, М. Ланге вказує на те, що більший засновок в силогізмі не просте узагальнення, а істинний закон природи, що виражає необхідний або розумний зв'язок фактів [1, с. 121]. У випадку, коли загальна більша посилка силогізму ґрунтується на простому переліку часткових фактів, вчений підтримує Дж. Ст. Мілля. Але ця посилка не буде завжди такою, вона може виражати дійсні закони природи, і у такому випадку взагалі не потребує для свого встановлення попередньої перевірки у всіх часткових випадках. Упустивши це із уваги, Дж. Ст. Мілля прийшов до хибного вчення про уявну логічну правильність виводів від часткового до часткового.

У підсумку можемо наголосити, що М. Ланге критикував традиційну формальну логіку, не підтримуючи побудову теорії суджень та міркувань, але й не підтримував погляди Дж. Ст. Мілля. Учений побудував власну теорію міркування, виділяючи три головні види категоричних виводів: вивід на основі аналізу змісту присудка (стверджувальний та заперечний), вивід на основі підпорядкування об'єму підмета (стверджувальний та заперечний) та два інші заперечні категоричні виводи на основі аналізу змісту присудка (на основі аналізу змісту присудка, коли цей заперечуваний присудок є необхідним наслідком підмета другого наслідку; на основі підпорядкування об'єму присудка, коли цей заперечуваний присудок має в собі як частковий випадок підмет другого засновку).

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Ланге Н. Учебник логики для гимназий и самообразования / Николай Ланге. – [изд. 2-е, дополненное и исправленное]. – Одесса, 1918. – 172 с.
2. О профессоре Новороссийского университета, члене местного отделения «Академического Союза» и Одесского комитета партии кадетов Ланге Н.Н. Из донесения Департамента полиции от 14.05.1909. – ЦДІАУ в м. Києві. – Ф. 268. – Оп. 1. – Спр. 413. – Арк. 5-6.
3. Сведения о профессоре историко-филологического факультета новороссийского университета Ланге Н. Н., принимавшем участие в сходках студентов Новороссийского университета. 1905. – ЦДІАУ в м. Києві. – Ф. 386. – Оп. 1. – Спр. 853. – Арк. 79.
4. Справка жандармского управления г.Одессы о политической неблагонадежности проф. Ланге Н. Н. в связи с назначением его на должность директора Высших женских курсов в г.Одессе. 9. 1906. – ЦДІАУ в м. Києві. – Ф. 385. – Оп. 1. – Спр. 1972. – Арк. 1-2.
5. Акімова Л. Н. Становлення і розвиток вітчизняної експериментальної психології (на матеріалі Південноукраїнського регіону). Автореф. дис. канд. психол. наук: 19.00.01 / Л. Н. Акімова; Одес. нац. ун-т ім. І. І. Мечнікова. – О., 2001. – 19 с.

### **ЧЕЛОВЕК КУЛЬТУРЫ В КНИГЕ Н. В. ДЬЯЧЕНКО «МАГИЯ ПОЗНАНИЯ»**

В статье рассматривается история становления личности, ищущей ориентиры своего духовного бытия, показано, как магическая, завораживающая природа познания мира, человека, культуры постепенно формирует ее мировоззренческие взгляды. Отмечается, что особенно актуальной для воспитания личности в современных условиях является философско-мемуарная проза, отражающая реалии жизни поколений в разные исторические периоды. Предпринимается попытка проследить влияние различных факторов и жизненных обстоятельств на формирование внутреннего мира автобиографического героя.

**Ключевые слова:** магия познания, автобиографический герой, саморефлексия, духовные ориентиры, творчество, социальные структуры, человек и природа.

У статті розглядається історія становлення особистості, котра шукає орієнтири свого духовного буття, показано, як магічна, заворожуюча природа пізнання світу, людини, культури поступово формує її світоглядні погляди. Зазначається, що особливо актуальною для виховання особистості в сучасних умовах є філософсько-мемуарна проза, що віддзеркалює реалії життя поколінь у різні історичні періоди, здійснюється спроба простежити вплив різних факторів і життєвих обставин на формування внутрішнього світу автобіографічного героя.

**Ключові слова:** магія пізнання, автобіографічний герой, саморефлексія, духовні орієнтири, творчість, соціальні структури, людина і природа.

The article deals with the formation story of a personality who looks for his spiritual existence guidelines. It is shown that magical, charming nature of world, human being, culture cognition gradually forms his vision. Philosophic and autobiographic prose reflecting real-life facts of generations in different historical periods is essentially vital for personality education in modern conditions. An attempt is made to observe the impact of various factors and living conditions on the formation of the autobiographic character's inner world.

**Key words:** wizardry of cognition, autobiographic character, self-reflectiveness, spiritual marks, creative work, social structures, human and nature.

К жанру мемуаров обращаются люди разных профессий, имеющие литературный талант и опыт жизни. Но особый интерес вызывают мемуарные очерки-эссе, представляющие собой синтез философского и образного осмысления жизни. В этом состоит феномен воспоминаний известного украинского философа Николая Васильевича Дьяченко, доктора наук, профессора, который обратился к ресурсам собственной богатой памяти для ретроспективного анализа пройденного пути.

Многие ученые с похвалой отозвались о его книге «Хатній космос» [5], в которой автор вернулся мысленно к своим сельским корням, рассказал о жизни маленького хутора, где, как в капле воды, отразилась нищета социализма 40-х годов XX века. В следующей книге воспоминаний «Магія пізнання» [6] Н. В. Дьяченко прослеживает путь автобиографического героя в первые послевоенные и в 50-70-е годы. Автор мемуаров открывает новые возможности приема ретроспекции, освещая лучом памяти и фасад прошлой жизни, и ее теневые стороны, находит неожиданные ракурсы изображения внешнего мира и внутреннего духовного процесса, сложного и противоречивого. В книге ощущается биение пульса философской мысли, возникающей как плод наблюдений острого ума и сердца горестных замет. История становления автобиографического героя напоминает роман воспитания, и этот синтез философии и литературы в мемуарной прозе, бесспорно, заслуживает внимания исследователей.

В конце XX столетия внимание общественности привлекла вновь изданная мемуарная проза русских писателей и философов: «Свидетель истории», «Времена» М. Осоргина, «Другие берега» В. Набокова, «Встречи», «Былое и несбывшееся» Ф. Степуна, «Воспоминания» Н. Лосского и другие. Эти возвращенные в духовную жизнь нашего общества произведения органично вписались в современную тенденцию – обрисовывать черты культурной формы индивидуального бытия личности, создавать образ человека духовного, который выражает

основное содержание определенной пространственно-временной культуры. В. А. Кругликов одним из первых сделал попытку исследовать образ «человека культуры» в интеллектуальной художественной прозе [7].

Мемуарно-автобиографические произведения в какой-то мере являются ответвлением философского романа и выявляют субстанциональную основу индивидуума, ориентиры его духовного бытия и социальный феномен культуры времени. Через героя мемуаров выражена специфика духовности общества в конкретный исторический период. Именно в воспоминаниях усвоение и переживание автором ценностного содержания культуры представлены как процесс формирования его внутреннего облика и духовного познания мира.

В очерках-эссе Н. В. Дьяченко «Хатній космос» и «Магія пізнання» автор – субъект культурно-исторического процесса. Его развитие происходит под влиянием разнообразных форм развертывания материального и идеального, типического и индивидуального, должного и сущего в окружающей нас реальности. Философско-антропологическая форма исследования в мемуарной прозе Н. В. Дьяченко представляет большой интерес. В нашей статье сделана первая попытка осмыслить процесс формирования экзистенции человека его поколения.

Статья подготовлена в соответствии с планом НИР ХГАК.

*Цель* статьи – проследить влияние различных факторов и жизненных обстоятельств на формирование внутреннего мира автобиографического героя.

Содержание книги «Магія пізнання» составляют философия человеческой экзистенции, противоречие между «бытием-в-себе» и «бытием-в-мире», конфликт Я и не-Я. Интровертный характер автобиографического героя еще больше обостряет ситуацию, усиливая его отчужденность, замкнутость. Как чужой воспринимается мальчиком женский барак разнорабочих в Донбассе, где ему пришлось жить вместе с мамой, – горькое последствие пережитой войны и низкого уровня жизни. Журналисты избегали о них писать. Омытые слезами, эти женские коммуны выпали из истории. Автор мемуаров показал их жизнь изнутри, возможно, впервые сказал правду о несчастных работницах, которые, чтобы выжить, воровали ночью кукурузу на близлежащих полях, изворачивались, как могли, спасая себя и детей от голодной смерти. Мемуарист неслучайно сравнивает эти общежития рабочих с лагерными бараками. При всем различии они были порождены одной системой, имели ее отпечаток. И мальчик ощущал по-своему ненормальность этой среды, неестественность жизни в окружении множества чужих людей. Он испытал на себе это полуголодное, полудикое барачное существование вместе с клопами и мышами, вдалеке от культуры.

В те трудные годы можно было выжить не в одиночестве, а только вместе с другими людьми. Автор описывает феномен барахолки, которая давала населению то, что пока еще не могла предложить разоренная, обнищавшая страна: «Базар в те годы – это особая институция, специфическое место купли-продажи вещей, продуктов питания, обмена информацией, общения, даже для художественной самодеятельности. Кто-то играл на гармошке, кто-то пел песни, были там и свои танцовщики...» [6, с. 12]. Послевоенное поколение жадно ловило эти крохи массовой культуры, прежде всего, мелодии и слова песен, которые запоминались на всю долгую жизнь.

Автобиографический герой вырос в общении с природой, среди полевых трав и цветов. Свобода предоставленного самому себе мальчика, его дистанцирование от людей способствовали углубленной внутренней работе. Наблюдая вечернее небо, облака, подсвеченные заходящим солнцем, он переживал духовное просветление. Н. В. Дьяченко вспоминает: «Мое сознание словно растворилось в вечернем свете... вдруг я подумал: я существую... и со мной существует все вокруг: небо и земля, вечерний завораживающий свет и эти тучки, тихонько плывущие надо мною» [6, с. 30]. Мальчик словно вышел за пределы эмпирического пространства и времени, и это свое новое состояние он переживал как что-то чудесное и неповторимое в его индивидуальном бытии. Герой словно вступил в иное измерение – духовное. Оказывается, из прозы повседневного существования, из жуткой реальности барачников был выход. Природные объекты (поле, беспредельное небо) давали герою ощущение небывалой легкости, раскованности и свободы.

С этого момента в мемуарном повествовании автора намечается крутой подъем. Герой очерков становится на путь духовных прозрений, входит в страну знаний. Впервые он сталкивается с ежедневной, планомерной работой школы, которая должна была помочь ему стать человеком по советской модели. Интровертный характер героя оказался в противоречии с окружающей реальностью. Замкнутый в себе, нелюдимый подросток, а затем учащийся



техникума поступенно преодолевал отчуждение. Он был командиром пионерского отряда, возглавлял комсомольскую организацию, но делал это вопреки своей природе. Ведь его натура стремилась к уединению, предпочитала позицию наблюдателя и аналитика, рефлектирующей личности. Он жил, как на сцене: был солистом в школьном хоре, музыкантом самодеятельного оркестра... А впереди его ожидала педагогическая и партийная деятельность, которая тоже протекала публично. Так в мемуарах Н. В. Дьяченко открывается драма его интровертного характера, повлиявшая на процесс сложной внутренней перестройки, преодоления отчужденности и обособленности, противоречия между «бытием-в-себе» и «бытием-в-мире». Чтобы сохранить уникальность своей натуры, личность сосредотачивается на внутреннем мире, и это «бегство в себя», соответственно, углубляет ощущение абсурдности жизни, что приводит к еще более глубокому отчуждению, концентрации внимания только на собственной экзистенции. Связи с внешним миром нарушаются, и человек оказывается вне общества. Этой трагедии автобиографическому герою удалось избежать.

Провинциальному юноше Ленинград не показался «чужим», «враждебным». Здесь он перешел границу своего будущего. Та белая ночь, когда он бродил по незнакомому городу, присматривался к нему, запомнилась герою на всю жизнь. Топос Ленинграда с его архитектурой не был воспринят юношей как угроза его самобытности, так же, как и социум, обостряющий его внутреннюю дисгармонию. Да, город в языковом и социальном аспектах был всегда враждебен и чужой селянину. Но автор мемуаров, исследуя динамику становления своего героя, не акцентирует период его адаптации в «чужом» городе. Юноша привыкает к месту своей учебы безболезненно, не испытывая страха перед университетом и не переживая утрату аутентичности своей экзистенции. Напротив, петербургская культура обогатила его духовные интересы и запросы, способствовала выработке качеств интеллигента.

Работа на гидрометстанции в Карелии в окружении природы неимоверной красоты, вдали от шумных городов и почти в одиночестве помогает герою сохранить самобытность, избежать прямого конфликта Я и не-Я. В борьбе за собственную экзистенцию юноша стремился избегать коллективов, в которых отдельный человек не был защищен от агрессии противостоящих ему людей и иногда погибал. Автор замечает: «До нас, еще студентов, доходили слухи о нездоровом социально-психологическом климате в изолированных производственных коллективах, в частности на островных или полярных гидрометстанциях, о случаях убийств, самоубийств и тому подобное» [6, с. 59]. Судьба распорядилась так, что этот кошмар остался в стороне от героя мемуаров.

Юноша Н. В. Дьяченко выбрал «материковую» гидрометстанцию в отдаленном районе Карелии, в лесном селении Ругозеро. В этой ситуации отчуждение не ощущалось так остро. Спартанская обстановка жилья напоминала ему детские и отроческие годы: «Кроме железной кровати и табуретки, в комнате не было никакой мебели. Вместо стула я использовал ящик из-под тары. В «святом углу» разместился мой письменный «стол» (табуретка и на ней чемодан)...» [6, с. 61]. Бытовой дискомфорт автобиографический герой преодолевал, проникаясь настроениями персонажей Джека Лондона, романтическими мечтами о путешествиях. Однако юношеский романтизм вновь обострил ситуацию отчуждения. «Бытие-в-себе» явно перевешивало, заполняя жизнь автора мемуаров учебой и поисками духовных ориентиров. В глуши Карелии сложились благоприятные условия для самопознания и самоутверждения героя, для постижения глубинного философского смысла человеческой экзистенции.

Этому способствовали два очень важных обстоятельства: как выходец из села автобиографический герой не должен был преодолевать комплекс дворянских корней; он избежал в детстве и воздействия религии, церкви. В его жизни не было духовной драмы Жана Баруа, который прозрел и отверг веру в Бога [4]. В то же время герой воспоминаний оказался без «посоха». Он не имел опоры в дворянских культурных традициях, в религии, поэтому был лишен твердой почвы в своих духовных поисках. Решающими стали для него годы учебы. Приобщаясь к науке, постигая ее великие законы, которые отражают все многообразие мира, юноша открыл множество вещей, о которых раньше не подозревал. Его внутренний мир стал чутким индикатором того, что происходило вокруг. Оглядываясь назад, автор понимает, что тогда с ним произошло. Он приобщился к *научному мышлению и начал рассуждать*, больше того, *он уже не мог не рассуждать!* Так обнаружилась его врожденная предрасположенность к мыслительной деятельности.

Острый интерес к жизни помогает автобиографическому герою преодолеть замкнутость в самом себе и найти так необходимую ему духовную опору. Юноше помог случай. Однажды

он обратил внимание на книгу «Василий Кубанёв. Идут в наступление строки. Стихи, фельетоны, дневники, письма». Перелистывая ее страницы, он понял, что нашел духовного stalkера. Оказалось, что автор книги ставил те же вопросы, над которыми размышлял герой мемуаров: «Как жить? Что делать? Какую жизненную стратегию выбрать в качестве ориентира? У кого искать совета?» [6, с. 66]. В. Кубанёв указал юноше путь: «Стать самим собой, стать художником, достигнуть соответствия между внутренним богатством души и внешним воплощением этого богатства – это единственное, ради чего стоит жить, поскольку это и есть сама жизнь» [6, с. 68].

Но выполнить эту задачу каждому из нас очень трудно, потому что существует огромное расхождение между желаниями человека и действительностью. Живущий сталкивается с абсурдным миром, который отрицает его индивидуальность. Трагедия человека и состоит в том, что его существование всегда попадает под влияние рода, церкви, государства, технической цивилизации, а это обуславливает нивелирование людей, понимание бесполезности каких-либо действий. Все ничтожно перед внутренней катастрофичностью человеческого существования. Как противостоять абсурдности бытия?

Автор мемуаров прослеживает духовное формирование героя, в котором решающее значение имели книга и музыка. Личностная самобытность юноши развивалась преимущественно сквозь призму художественной литературы, которая помогала ему выйти к духовному общению с миром других людей. В отличие от музыки, которая растворяет человека в окружающем его бытии, книга наполняет его стремлением к самопознанию. Но, выполнив свою роль, она уходит в сторону. От осмысления и переживания прочитанного герой поднимается к глубокому пониманию жизни как экзистенциальной модели, которую следовало выбрать и в ней действовать.

Уже в студенческие годы автор мемуаров размышлял о смысле жизни, о смерти и бессмертии, опираясь на поэзию, научную рефлексию, сопоставлял различные концепции. Современный человек осознает бессмысленность своего существования, избежать которой невозможно. «Заброшенный» в земной мир независимо от его воли и желания и даже без осознания самого факта, человек точно так же вне желания и согласия должен быть «выброшен» из него – умереть. В этом заключена основа трагизма человеческой жизни. Но это еще не предел. Украинский писатель-мыслитель В. Пидмогильный пророчил и дальнейшую всемирную и вселенскую конечность: «Вселенная погибнет из-за рассеивания тепловой энергии. Все равномерно распределится. Все уравнивается и сотрется. Все остановится. Это будет великолепное зрелище, которого никто не увидит [8, с. 166].

Н. В. Дьяченко разделяет это трагическое мировоззрение, но ищет собственный выход из ситуации обреченности человека, противопоставляя ей веру в творческие силы личности. Он пытается выйти из абсурда нашего бытия через акт творчества, понимая, что наука не освободит человека от гнетущего чувства смерти [2]. В этом автор «Магії пізнання» близок Н. А. Бердяеву, который видел в творчестве духовное пробуждение и подъем всего человеческого существа, устремленного к высшей жизни, к новому бытию [1]. Именно в художественном (а не в научном) познании человек хотя бы на некоторое время освобождается от боли и страданий, проникает в мир мечты, гармонии. В своих размышлениях Н. В. Дьяченко обретает тот целостный мир, куда можно уйти от абсурда, найти свободу не вне себя, а в себе. Он ищет равновесия между двумя началами человеческой экзистенции – природой и цивилизацией.

Вероятно, настоящий интеллигент хотел бы встретить в своей жизни князя Мышкина. Автобиографический герой находил отдельные черты лучших представителей русской интеллигенции в педагогах университета, на которых еще лежал отблеск петербургской культуры. Общение с ними во многом способствовало формированию автора мемуаров как личности. Он усваивал нравственно-психологическую структуру интеллигента, который отвечает за философское содержание «бытия-в-мире», служит индикатором духовного уровня жизни общества, принимает на себя всю тяжесть экзистенциальных проблем. И в советский период интеллигент оставался совестью нации, народа в своем внутреннем противостоянии номенклатурной системе.

Автор вспоминает о том, как вузовскую интеллигенцию отправляли вместе с учащимися на сбор урожая в колхозы, чтобы преподаватели не считали себя аристократами духа. Интеллигентам каждый год напоминали о том, что они – рабы системы, которая в любой момент способна оторвать преподавателей от своей профессиональной деятельности и бросить на ликвидацию очередного прорыва то в промышленности, то в сельском хозяйстве. О

морально-психологічному стані вузовських працівників, яких ставили в непридатні для життя умови, влада не думала. Будівельні площадки вважалися гордістю соціалістичного суспільства, його візитною карточкою. Н. В. Дяченко, перебуваючи тривале час на земляних роботах, в котлованах і на ділянці монтажних залізобетонних робіт, побачив ці площадки очима інтелектуала, переконливо показав їх слабкі і сильні сторони. В його книзі спогадів немає розчарування в працівниках виробництва. Він переконливо показує, що більшість робітників заслуговує поваги.

Зовсім інше ставлення автора мемуарів до партійної номенклатури, зокрема до місцевих комуністів-чиновників. Він відзначає їх незвичайну впевненість, зазнайство, гіпертрофоване почуття переваги над звичайними радянськими людьми і рядовими членами партії. Приведені ним факти бездушного ставлення до людей з боку партійних чиновників, безумовно, доповнюють опис номенклатури в книзі М. Восленського [3].

Очерки-есе «Магія пізнання» закінчує розділ «Ріки і озера», який займає особливе місце в продуманій структурі книги. Автор веде читача на береги Ворскли, Сіверського Дінця, Вятки, озер Карелії, де в спілкуванні з рибаків і іншими людьми залишилася частинка його життя. На вершині пройденого шляху автор мемуарів знову повертається до природи, до своїх витоків, в ньому прокидається спрага подорожей. Ще в юності він мріяв стати геологом, його втягнула романтика просторів, що заміняло бегство від абсурду життя. Образ шляху, шляху – символ пошуку людиною власної існування, індивідуального буттєвого простору. Це був шлях до себе справжньому, шлях подолання відчуження від оточуючої дійсності. Однак самотність героя, відхід до природи не свідчать про його закритість. Навпаки, це початок спілкування і єдності з космосом, сприйняття в собі його могутньої сили, гармонії і чистоти. Автор переконаний, що людині більше всього необхідно близькість до природи як вічному джерелу життя, як необхідного умови для самопізнання і самоудосконалення.

Можливо в фіналі книги Н. В. Дяченко побачити і образ річки життя, символізуючої Судбу в її повелительному русі до Вічності. По словам Р. Роллана, це «Ріка Буття, Ріка живих, Ріка віків... змія світів... серед лугов Бескінечності [9, с. 742-744].

*Висновки.* В книзі спогадів «Магія пізнання» Н. В. Дяченко зосереджується на модусі людської існування в його ставленні до буття, сприйняттю світу і суперечності з оточуючим середовищем, що веде до самоаналізу і вибору власних життєвих цінностей. В автобіографічному герої відчувається прагнення знайти свою існування, протидіючи абсурду зовнішнього світу, подолуючи почуття відчуження. Це була прихована від людей боротьба за те, щоб відстояти свою сутність, за право на свій внутрішній світ, збігаючий тільки частково з суспільством, в якому вимушений існувати людина.

Очевидна онтологізація життєвого шляху мемуариста. Магічна, захоплююча природа пізнання світу і людини отримує в книзі Н. В. Дяченко філософсько-існувальне значення.

Припускається продовжити дослідження проблеми духовного буття особистості в третій книзі спогадів філософа.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Самопізнання: [сочинення] / Н. А. Бердяев. – М. : ЕКСМО-Пресс ; Х.: Фолио, 1998. – 459 с.
2. Вишев І. В. Проблема особистого бессмертия / І. В. Вишев; [отв. ред. докт. філософ. наук Н. Р. Аксёнов]. – Новосибірськ : Наука, 1990. – 248 с.
3. Восленський М. Номенклатура – пануючий клас Радянського Союзу / М. Восленський. – М.: Сов. Росія, 1991. – 617 с.
4. Дю Гар. Жан Баруа / Гар Дю, Мартен Руже; [пер с фр. М. Амаровой]. – М.: Худ. л-ра, 1958. – 381 с.
5. Дяченко М. Хатній космос : нариси - есе / М. Дяченко. – Х.: Майдан, 2009. – 120 с.
6. Дяченко М. Магія пізнання: нариси - есе / М. Дяченко. – Х.: Майдан, 2010. – 216 с.
7. Кругликов В. А. Образ «Чоловіка культури» / В. А. Кругликов. – М.: Наука, 1988. – 152 с.
8. Підмогильний В. П. Місто / В. П. Підмогильний; [упоряд. тексту Г. Кудря]. – Х.: Ранок, 2003. – С. 166.
9. Роллан Р. Очарована душа: кн. 4-я / Р. Роллан; [пер. с фр.]. – К.: Худ. л-ра, 1961. – С. 742-744.

УДК 87.6

Щириця Т. В.

Національний технічний університет України «Київський політехнічний інститут»

## СОЦІАЛЬНА ЕТИКА: ФІЛОСОФСЬКО-ОСВІТНІ РЕФЛЕКСІЇ

У статті актуалізується проблемне поле соціальної етики, обумовлене подвійною модернізацією суспільних відносин, пов'язаною з формуванням інформаційного суспільства. Досліджено філософсько-моральні рефлексії щодо нового соціального порядку, засадниченого етичними цінностями і нормами, що функціонує через соціальні інституції як форми їхнього втілення. Виокремлюється освіта як соціальна система. Надаються рекомендації щодо формування в процесі академічного навчання здатностей до дискурсивних практик у сенсі етизації міжлюдських взаємин.

**Ключові слова:** соціальна етика, рефлексія, освіта, філософія, стосунки, етос, взаємність, взаємодія.

В статье актуализируется проблемное поле социальной этики, обусловленное двойной модернизацией общественных отношений, связанной с формированием информационного общества. Исследованы философско-моральные рефлексии нового социального порядка, который основан на этических нормах и ценностях и функционирует через социальные институты как формы его воплощения. Выделяется образование как социальная система. Предлагаются рекомендации по формированию в процессе академических занятий способностей к дискурсивным практикам этизации межчеловеческих отношений.

**Ключевые слова:** социальная этика, рефлексия, образование, философия, отношения, этос, взаимность, взаимодействие.

In the article it is actualized the problem field of social ethics, conditioned by the double modernization of public relations, related to forming of information society. It is explored the philosophical-moral reflections in relation to a new social order which is based on ethical norms and values and functions through social institutes as forms of its embodiment. Education as a frame of society is selected. Recommendations on forming in the process of academic studies of capacities for discursive practices in the aspect of ethical interhuman relations are offered.

**Keywords:** social ethics, reflection, education, philosophy, relations, ethos, reciprocity, co-operation.

*Актуалізація* проблематики етосу, етики в двох вимірах – індивідуальному й соціальному, практичної філософії як теоретичної форми їхнього осмислення, норм і правил взаємодії як форм соціальної інтеграції та солідарності в технолого-інформаційному суспільстві пов'язана з нагальними вимогами соціокультурної трансформації. В українському контексті окреслена тематизація відбувається ще й на тлі реформ в освітянській галузі, які пов'язані із Болонськими процесами. *Мета* дослідження інтеграційної функції етосу така: показати в культурно-історичній перспективі чинники зміни форм соціальної інтеграції від традиції через соціальні інституції – насамперед державу – до соціальної етики як етосу універсальної взаємності. Таке завдання має подвійну герменевтику обґрунтування: соціально-історичну, засадничену об'єктивними чинниками соціального розвитку, й освітянсько-педагогічну, що ґрунтується на ідентифікованих змінах в освітянському процесу, – на рівні філософії освіти і на рівні організації навчання. Отже стаття має два підрозділи: філософсько-теоретичний, пов'язаний із дослідженням соціальної етики як парадигми соціального порядку, і педагогічно-прикладний, оскільки рефлексії щодо соціальної етики пов'язані з її викладанням на факультеті соціології НТУУ "КПІ", який готує фахівців з адміністративного менеджменту.

Термін "соціальна етика" [див.: 6] актуалізується з 70-х років ХХ ст. в контексті панівної тенденції соціально-культурного розвитку постіндустріального суспільства, щодо якої сьогодні узвичаєна назва "реабілітація практичної філософії" [5, с. 7-9]. Специфікою українського етичного дискурсу є недостатня артикуляція проблем моралі і моральності в історії української філософії саме як теоретично-методологічного обґрунтування. Тимчасом як відповідна традиція в західній філософії сягає різновидів раціоналістичної філософії – від Ф. Бекона і Р. Декарта через І. Канта і Г. В. Ф. Гегеля до комунікативної етики Ю. Габермаса і К.-О. Апеля. Така незацікавленість професійних філософів є свідченням дискредитації в українській духовно-ментальній царині ідеї моралі та етичних цінностей як раціоналізованих

форм соціально-інституціональної інтеграції, отже рефлексивних проєктів гуманізації міжлюдських стосунків. Продовжуючи таку логіку, слід наголосити на пов'язаному із окресленими чинниками відтворенні на рівні повсякденних стосунків (повсякденного життя – *Lebenswelt*) нераціоналізованої, немодернізованої звичаєвої культури і – як наслідок – недовіру до етичних складових соціального порядку, відмову їм (з боку загалу) у тому, щоб бути системоутворювальними елементами соціального буття. До специфіки українського контексту етичного дискурсу належить також не-присутність його в засобах масової інформації. І завершує таку негативну картину констатація відсутності у вищих навчальних закладах етики, яка б у відповідному до актуальності соціокультурних проблем обсязі навчальної дисципліни надавала б молодим людям можливість не тільки рефлексувати з приводу етичних норм і цінностей, а й відтворювала б навички дискурсивних практик щодо обґрунтування засад співжиття як етосу респондування (В. Малахов) [див.: 9].

Мораль виникає на стадії родової спільноти як соціальний механізм врегулювання міжіндивідуальних взаємин. Першими історичними типами соціальних взаємин є взаємини всередині спільноти, тобто кровної спорідненості, і взаємини з зовнішнім оточенням спільноти – тобто ставлення до Іншого. З виникненням моралі з'являється і аморалізм – поведінка, яка порушує суспільні приписи. В розвитку моралі можна виявити дві тенденції: суперечність між пануванням і рівністю та суперечність між задоволенням потреб та самоконтролем. Ці суперечливі тенденції регулюються двома культурними механізмами: справедливістю (правдою) та соромом [див.: 10, с. 443]. Їхня соціальна функція полягає у стримуванні насилля і ворожнечі, з одного боку, та розпусти, з другого. До зазначеної вище тенденції реабілітації практичної філософії такі соціально-регулятивні функції моралі описувала індивідуальна етика, яка була спрямована на вдосконалення особистості (теоретичними визначеннями її є чесноти Аристотеля, благодать Августина, просвітницький практичний розум Ж. Ж. Русо та І. Канта, свобода волі в екзистенціалізмі). Наприкінці ХХ ст. соціальні тенденції змінилися у бік суспільства "ризиків та загроз" (У. Бек), і індивідуальна етика (етика персональності за І. Кантом) стає неспроможною впоратись із навалюючими негативними соціальними тенденціями, отже індивідуальна етика спирається на соціальну етику, етику соціальних інституцій [див.: 12, с. 16].

Дослідження етимології слова *ethos* результується узгодженістю того, що етос як регуляція міжлюдських взаємин – то є стиль і спосіб облаштування спільного життя людей. Культурно-історичні експлікації такої регуляції – індивідуальна етика модерну та соціальна етика індустріального суспільства. Тимчасом як головним завданням першої є обґрунтування індивідуальних норм, отже свою потенційність вона акцентує через моральнісну культуру особистості, для другої головним є програма суспільного облаштування соціального буття через активізацію функціонування соціальних інституцій, культурно-онтологічні підвалини яких побудовані на етичних нормах і цінностях. У цих етиках різні адресати: індивідуальна звертається до особистості, соціальна – до суспільства (але через особистість). Досліджуючи корені розбіжностей і тотожностей таких етик доцільно усвідомити взаємозв'язок етики та ідеології, який Е. Фром позначав як етику авторитарну та гуманітарну [див.: 15, с. 16-21]. Ідеологія виборює істину в останній інстанції, обґрунтовуючи її онтологічно (суще), тоді як етика – норму як діяти краще, як має бути, тобто обґрунтовує моральний ідеал (належне). Ідеологія спрямована на перемогу, звідси її результатом постає взаємознищення. Етика ж спрямована на повсякденне будівництво, постійне розв'язання конфліктів на засадах лібералізму і демократії, прав людини, норм функціонування громадянського суспільства.

Актуалізація соціальної етики, яка "набуває здатності в методологічному відношенні несуперечливо розв'язати проблему співвідношення норми і факту, ідеалу і дійсності, майбутнього і сучасного" [див.: 4, с. 14] пов'язана з такими чинниками. По-перше, це закінчення епохи ідеологічної боротьби між країнами першого і другого світів, подолання системно полярного світового порядку. По-друге, нагальними для світової спільноти стають параметри нового соціального порядку, які підсилюються етичними регулятивними рефлексіями взаємин Півночі і Півдня, Заходу і Сходу, глобалістів і антиглобалістів, різних соціальних рухів – зелених, феміністок, гендерних, національних меншин тощо. По-третє, це зростання загроз з боку глобальних проблем. По-четверте, це нові технології, які змінюють людину – її тіло (*body-building*, трансплантація органів, зміна статі), форми спілкування (віртуальне – через підвищення ефективності медійних засобів) та її оточення (панування

симулякрів як означників смислу та симуляції як панівної форми соціальних процесів, за Ж. Бодріаром) [див.: 1].

Персонально-змістові визначення етосу на посттоталітарному просторі призвели до соціально-економічних та культурно-політичних негативів. Так, аналітики констатують дефіцит влади до суспільного будівництва. Влада здебільшого інтерпретується її носіями як матеріально-економічний чинник збагачення. В цьому сенсі в царині соціології моралі є вкрай актуальним дослідження ресурсу історично застарілих форм панування (за термінологією М. Вебера) і відповідної їм етичної легітимації. Окрім дефіциту влади до співбуття, доречно визначити брак і неякісність соціального знання принципів обґрунтування соціального порядку, загальних правил гри. В соціальних проектах досі референтною є метафора людини як гвинтика, тим часом як виклики сучасного суспільства потребують іншої герменевтики людини, а саме як будівничого, менеджера суспільства і світу (соціальна інженерія). І ще один негатив пов'язаний із мінімалізацією чи навіть неартикульованістю в українському просторі ані в ЗМІ, ані в системі освіти та виховання нагальної необхідності формування у індивіда здатності до соціальної інтеграції в плюральному та мультикультурному суспільстві. Окрім чинників культурних, ідеологічних, політико-правових тощо соціально-психологічні корені такої мінімізації містяться в латентному інтуїтивному уявленні українців про безумовний соціальний прогрес.

Моралізаторською є позиція суб'єктів-виробників соціального знання, які наголошують на тому, що причинами соціальної кризи є нехтування етичними нормами та – як наслідок – аморальні вчинки. Теоретичне обґрунтування відмови від пріоритету індивідуальної етики перед соціальною як такою, що конститує загальний соціальний порядок та етос соціальних інституцій, спричинить розширення дієвості імплантованих у соціальні інституції етичних норм і цінностей, отже підвищить можливості організації суспільства на засадах соціально обґрунтованого моральнісного ідеалу. Підсумовуючи компаративний аналіз проблемного поля етики і соціальної етики доречно наголосити на таких двох положеннях: по-перше, соціальна етика виконує функцію нормативного обґрунтування принципу універсальної взаємності в суспільних, інституціональних, групових відносинах. По-друге, соціальна етика спирається на етичні якості не тільки морального суб'єкта, а передусім на загальний соціальний порядок та його інституції з позицій їхньої нормативності й репрезентованих уявлень про належне. Оскільки ця стаття має подвійну мету – методологічну і педагогічну, логічним є подальший опис головних теоретичних позицій, які мають знайти свій відбиток в соціальній етиці як навчальній дисципліні.

Загальним завданням цього курсу є формування у студентів потреби і компетенцій брати участь у відповідних комунікативно-дискурсивних практиках, усвідомлюючи при цьому, що соціальний порядок, який утворюється спільними зусиллями щонайширшого загалу, базується на пріоритеті ліберальних цінностей, які, своєю чергою постали через механізми суспільного договору, теоретичні витoki якого сягають доби Просвітництва (Т. Гобс., Дж. Лок, Ж. Ж. Русо, І. Кант). Творити і відтворювати ліберальні цінності, екстраполювати їхні інтегративно-солідаризуючі функції на всі царини людського буття – не тільки суспільного, а й індивідуального – здатна людина, яка, за І. Кантом, є зрілою, повнолітньою, "Sapere aude! – має мужність керуватися власним розумом" [7, с. 27].

Професор філософії університету Мак-Гілла (Канада), один із найвідоміших філософів сучасності Ч. Тейлор у книзі "Етика автентичності" (1991 р. видання, 2002 рік українського перекладу) характеризує сучасний світ як такий, що страждає на три хвороби: індивідуалізм, експансія інструментального розуму та втрата індивідуальної свободи. Соціальному порядку, засадами якого є індивідуалізм, відповідає соціальна ієрархія, за якою конкретне місце індивіда пов'язане з його соціальною роллю та статусом. Сучасна свобода постала як результат деструкції усталеної семантики природи, суспільства та людини, розчаклування світу, коли речі втратили свою магічність. Таїну розкриває інструментальний розум, метою якого є успіх, а мірою – максимальна ефективність. В десакралізованій культурі сфера інструментального розвитку розширюється. Правила та способи діяльності засновані вже не на порядку речей або божественній волі, навпаки вони стають відкритими щодо інновацій та ментальних реконструкцій. Однак, етос інструментального розуму легітиміє ставлення до Іншого як до інструменту різних соціальних проектів. К. Маркс та М. Вебер таку ситуацію позначали як "залізну клітку", коли інструментальні структури – ринок та держава доби індустріалізму – нав'язують індивіду свої правила функціонування. За таких умов інструментальний розум

формує певну ціннісну орієнтацію, що часто-густо є суперечливою щодо власних переконань індивіда. Так, умови ринку примушують топ-менеджера обирати стратегію, яка може стати деструктивною, а адміністративного менеджера – таку, що спрямована проти людства чи здорового глузду. Соціальні інституції індустріально-технологічного суспільства обмежують індивідуальний вибір, створюючи ситуацію "втрати свободи" [14, с. 13]. Подолати названі соціальні тенденції спроможна, на думку філософа, політична культура, головною ознакою якої є участь у політичному житті.

І хоча Україна проголосила демократичні засади своєї державності і суспільного устрою, однак експерти соціального знання мають зазначити специфічний соціальний контекст для реалізації інтенцій соціально-етичної регуляції міжлюдських взаємин. Так, наше суспільство потребує конкретних соціально-політичних проектів демонтажу структур міфологічного мислення, раціоналізації суспільної свідомості і модернізації повсякденного життя. Нагальною є проблема подолання земляцтва, клановості у всіх сферах суспільного життя – у владі, судочинстві, в деяких формах бізнесу, освіті, медицині. Суспільствознавці такі негативні соціальні якості колись називали "родовими плямами минулого ладу". Ще однією вадою суспільної свідомості є патерналізм як безмежна надія на могутність, спроможність і людяність держави. І завершити картину соціальних негараздів має констатація табування культури, зокрема політичної, адже декларація культурно-політичною елітою засадничих цінностей і кореспондентних їм соціальних норм не стає дієвою без постійної участі з критичних позицій усіх, хто усвідомлює себе компетентними в різних формах дискурсивних практик (розгортання функціональності громадянського суспільства).

Саме через необхідність набуття навичок в дискурсах як способах діалого-аргументативної перевірки суперечливих висловлювань, які однаково можуть бути визнані значущими, з метою досягнення універсального консенсусу, в процесі викладання соціальної етики щодо дискурсу пропонуються дві позиції: теоретична і практична. Розглядаючи дискурс ми спираємось на його міждисциплінарний характер, визначаючи теорію дискурсу як "комплексну гетерогенну дисципліну, що формується на перетині лінгвістики, соціології знання, когнітивної антропології і сучасних критичних досліджень культури" [8, с. 15]. Методологічною засадою тут постає такий тип раціональності, про який пише Г. Патнем: "Позбувшись колишньої реалістської ідеї істини як "відповідності" й позитивістської ідеї правомірності, що стверджується публічними "критеріями", ми лишаємося з потребою розглядати наш пошук кращих концепцій раціональності як інтенційної людської діяльності, котра, подібно до всякої діяльності, що підноситься над звичкою й простим потуранням схильності чи одержимості, керується нашим уявленням про благо" [11, с. 443].

Ще двома важливими проблемами в теорії дискурсу в його соціально-етичному вимірі є свобода і влада. Оскільки в дискурсивних практиках участь беруть індивіди як соціальні актори, то вони в цих процесах відтворюють знання, ситуації, соціальні ролі, ідентичності, норми міжособистісної взаємодії. В комунікативній філософії, в контексті якої була побудована дискурсивна етика, з'являється поняття "ідеального дискурсу" [див.: 2, с. 323-345]. Цей концепт передбачає таку структуру комунікації: 1) симетричні умови вибору і здійснення мовленнєво-комунікативних дій 2) для усіх учасників, 3) вилучення будь-якого примусу, панування, владарювання, тобто дискурсивні практики засадничені принципом необмеженого панування комунікації, 4) визнається тільки одне можливе панування – панування найвагомшого аргументу.

Однією з форм владного дискурсу є дискурс ідеологічний. Виходячи з нагальної потреби трансформації сучасного українського суспільства в горизонті ліберальних цілей і цінностей, з одного боку, та подолання соціально-психологічних стереотипів традиційного суспільства, з другого, актуальною виявляється проблема емансипаційного потенціалу дискурсів. Якщо вони функціонують на засадах етичних правил і норм, тобто відтворюють у процесах обговорення принцип універсальної взаємності, тоді вони постають як засоби соціалізації, освіти і виховання. Саме через такі культурно-соціальні процеси здійснюється навчання індивіда, зростання його компетентності та розширення сфери інтерсуб'єктивності, отже творення морального суб'єкта. Самі практики занурюють індивіда в комунікативні відносини, фокус яких концентрується у відтворенні відносин визнання. Ситуація визнання сприяє диспозиції соціальних акторів, коли їхні висловлювання розуміються, рефлектуються, інтерпретуються, критикуються, уточнюються та приймаються/відхиляються. Ще один аспект емансипаційного потенціалу дискурсу полягає у тому, що такі практики творять і відтворюють

ситуацію, коли суб'єкт з позицій першої особи проголошує власні висловлювання. Тільки такі висловлювання – в межах демократичних процедур – підпадають під критерії критики й перевірки. Дотримання процедурності дискурсів результується досягненням консенсусу на підставі відкритості, тобто вербалізації прихованих, часто-густо анонімних і нерелфлексованих передумов, які визначають питання і відповіді як тло (процес) тематизованого дискурс-діалогу.

Важливою рубрикацією теоретичних засад ідеологічного дискурсу є концептуалізація ідеології П. Рікером. Так, він виокремлює три рівні ідеології: викривлення (К. Маркс), легітимації системи порядку чи влади (М. Вебер) та інтеграції (збереження ідентичності – К. Гірц) Структуроутворювальними елементами таких витлумачень ідеологій є – відповідно – класовий інтерес та підозра; генерована усіма формами авторитету легітимність (засадничена принципом *Wertfreiheit*); розмова (як спілкування із людьми, зокрема й з представниками інших культур) [13, с. 311-312].

Практичний бік проблеми дискурсу у вигляді ділової гри [див.: 3, с. 298-299] розкривається через його реалізацію у вигляді ділової гри на останньому практичному занятті з соціальної етики протягом двох академічних годин. Студентам пропонується заздалегідь самим (автономно) визначити актуальну тему, інформаційно підготуватись з огляду на ними ж ініційований розподіл функцій-ролей і, зважаючи на правила, процедуру, умови, форми, жанр дискурсів, здійснити його безпосередньо. Медіатор ділової гри орієнтує її учасників на виявлення інтерсуб'єктивних структур соціального світу (*Mitwelt* – спільносвіт), в якому твориться культурний зміст. Горизонти порозуміння визначаються вмінням соціальних акторів інтерпретувати свої позиції через "генералізованого іншого" (Дж. Г. Мід) і досягати у такий спосіб узгодження, зважаючи при цьому на "соціально-біографічну ситуацію окремого індивіда із заплутаним комплексом структур релевантності, ієрархій планів та масштабів дій" [16, с. 70].

Процес дискурсивного творення смислів здійснюється через драматичну дію, яка опосередкована цілями і мотивами. В реальних соціальних взаєминах зміст мотивів значно відрізняється від стандартизованого офіційного словника мотивів суспільства або групи. В певному сенсі мотиви конституюються в процесі безпосередньої взаємодії: формування мотивів є частиною процесу самоідентифікації особистості. В процесах самоідентифікації виявляються нові значення, які стають новими мотивами.

Я вже говорила, що теми для дискурсивної практики обираються студентами самостійно. Такий проект не завжди виявляється вдалим. Іноді студенти стають заручниками форматів ток-шоу, які є панівними в нашому медіа-просторі, де преферентними є цінності форми-шоу, а не змісту-смислу, який твориться в процесі розмови. Іноді ж навпаки, викладач, цей пасивний керівник дискурсивної практики, є здивованим не тільки від інформаційної компетентності функції-ролі (на жаль, трапляються випадки, коли студенти таке завдання запозичають з Інтернету, отже їхня компетентність є репродуктивною), а й самим процесом дискурсивної практики, дотриманням процедурності, виявленням похибок і спотворень, різних форм тиску на співрозмовника тощо.

Неабияке значення в процесі досягнення окреслених для дискурсу цілей є мова. Люди використовують мову як засіб для обміну інформацією, для виявлення свого ставлення до чогось конкретного у світі, для того, щоб примусити когось до певної дії або думки, для того, щоб ввести в оману чи приховати свій стан. Без мови неможливо віднайти істину та усвідомити новий смисл діяльності. Мова амбівалентна: вона є і засобом кооперації, і механізмом конфліктів. Це залежить від перспективи суб'єкта мовленнєвої дії, його налаштованості на консенсус у семантиці діалогу і порозуміння чи конфлікт у семантиці перемоги і поразки. Для кожної конкретної мовленнєвої взаємодії соціальні актори обирають типову на їхній розсуд риторику: науково-теоретичну чи описово-повсякденну.

Ділові ігри у вигляді педагогічно-дискурсивних практик спроможні надати навички техне (майстерності), якої – і про це знали вже давні греки – недостатньо для суспільної гармонії. Лінгвістично-дискурсивні вміння мають бути доповнені моральними рефлексіями ("правда" та "сором'язливість", які надав людям Зевс в міфі про Прометея). Сформувані здатність людини перебувати в "ціннісно-смисловому універсумі" (Б. Кримський) не спроможна жодна навчальна дисципліна, на які б новітні методології та педагогічні технології вона б не спиралася, це посилено культурі через механізми соціалізації та окультурення. Але філософсько-освітня думка може визначити свою позицію щодо граничного обґрунтування



етичних норм і цінностей в контексті сучасних пошуків нової етики, нової моралі, нового соціального порядку.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бодріяр Ж. Символічний обмін та смерть / Ж. Бодріяр; [пер. з франц. Леоніда Кононовича]. – Львів: Кальварія, 2004.
2. Габермас Ю. Мораль і моральність. Чи стосуються гегелівські заперечення Канта також і дискурсивної етики? / Ю. Габермас; [пер. з нім.] // Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія:[підручник]. – К.: Лібра, 1999.– С. 323-345.
3. Горбунова Л. Дидактичні інновації «WORLDIDAC 2006»: світовий контекст та проблеми розвитку / Л. Горбунова // Філософія освіти. – №3 (5). – 2006. – С. 298-299.
4. Гур В. І. Головні характеристики управлінської етики / В. І. Гур // Сучасні проблеми управління: Мат. ІУ Міжнар. наук.-практ. конф. – К.: Політехніка, 2007. – С. 14.
5. Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія:[підручник] / А. М. Єрмоленко. – К.: Лібра, 1999.
6. Єрмоленко А. М. Соціальна етика та екологія. Гідність людини – шанування природи: [монографія] / А. М. Єрмоленко. – К.: Лібра, 2010.
7. Кант І. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / И. Кант; [пер. с нем.; под общ. ред. В. Ф. Асмуса и др.]. – М.: Мысль, 1966. – (Сочинения: в 6 т. / И. Кант; т. 6).
8. Лук'янець В. С. Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури: [монографія] / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська. – К., 2000.
9. Малахов В. Проблема обґрунтування етичних норм і цінностей в контексті культури: трансформація і межі онтологічного підходу / В. Малахов // Етичні норми і цінності: проблема обґрунтування. – К.: Стилос, 1997.
10. Мифологический словарь / [гл. ред. Е. М. Мелетинский]. – М.: Сов.энциклопедия, 1990.
11. Патнем Г. Розум, істина й історія / Гіларі Патнем; [пер. з англ. О. Макровольського]. – Київ: Альтернативи, 2003. – 232 с.
12. Политическая и экономическая этика / [пер. с нем. С. Курбатовой, К. Костюка]. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2001.
13. Рікер П. Ідеологія та утопія / П. Рікер; [пер. з англ.]. – К.: Дух і літера, 2005.
14. Тейлор Ч. Етика автентичності / Ч. Тейлор; [пер. з англ.]. – К.: Дух і літера, 2002.
15. Фромм Э. Человек для себя / Э. Фромм; [пер. с англ. и послесл. Л. А. Чернышовой]. – Мн.: Коллегиум, 1992.
16. Шюц А. Структури життєсвіту / А. Шюц, Т. Лукман; [пер. з нім. В. І. Кебуладзе]. – К.: Український центр духовної культури, 2004.

УДК 37.018.46

*Назаренко Г. І.*

*Комунальний вищий навчальний заклад «Харківська академія неперервної освіти»*

#### **АНАЛІЗ ОСНОВНИХ ДЕФІНІЦІЙ ПОНЬЯТЬ «ГУМАНІЗМ», «ГУМАННІСТЬ», «ГУМАНІЗАЦІЯ» ЩОДО ГУМАНІЗАЦІЇ ПІСЛЯДИПЛОМНОЇ ПЕДАГОГІЧНОЇ ОСВІТИ**

Стаття присвячена аналізу основних дефініцій понять «гуманізм», «гуманність», «гуманізація» відповідно до сучасних тенденцій, гуманізації післядипломної педагогічної освіти та уточненню базових понять щодо гуманізації теоретико-методологічних засад післядипломної педагогічної освіти. Виходячи з досвіду філософсько-педагогічної науки, розкриваються різні точки зору та підходи до проблеми гуманізму і вихідних його понять: «гуманність», «гуманізація», а також надається їх класифікація. З'ясовано, що за сто років цивілізація здійснила величезний ривок у технічній сфері, але у гуманітарній сфері практично не просунулася за ціле тисячоліття. Отже, духовний розвиток людства не поспішає за його технічним розвитком.

**Ключові слова:** гуманізм, гуманність, гуманізація, післядипломна педагогічна освіта.

Статья посвящена анализу основных дефиниций понятий «гуманизм», «гуманность», «гуманизация» в соответствии с современными тенденциями, гуманизации последипломного педагогического образования и уточнению базовых понятий о гуманизации теоретико-методологических основ последипломного педагогического образования. Исходя из опыта философско-педагогической науки, раскрываются различные точки зрения и подходы к проблеме гуманизма и его исходных понятий: «гуманность», «гуманизация», а также приводится их классификация. Выяснено, что за сто лет цивилизация совершила огромный рывок в технической сфере, но в гуманитарной сфере практически не продвинулась за целое тысячелетие. Итак, духовное развитие человечества не спешит за его техническим развитием.

**Ключевые слова:** гуманизм, гуманность, гуманизация, последипломное педагогическое образование.

This article analyzes the basic definition of «humanism», «humaneness», «humane» in accordance with modern trends and the humanization of postgraduate teacher education and refinement of the basic concepts of the humanization of the theoretical and methodological bases of post-graduate teacher education. Based on the experience of philosophical and pedagogical science, reveals the different views and approaches to the problem of humanism and the output of his concepts: «Humanity», «humane» and provided their classification. Found that for a hundred years, civilization has made a huge leap in the technical field, but in the humanitarian sphere is practically no headway over a thousand years. Thus, the spiritual development of mankind is in no hurry for his technical development.

**Keywords:** humanism, humanity, humanism, post-graduate teacher education.

Сучасні соціально-політичні реалії в нашій країні створюють об'єктивні передумови для розбудови освітньої системи на засадах гуманізму. Така трансформація існуючої освіти, побудованої на справді гуманістичних засадах, найзагальніше характеризується поняттям «гуманізація освіти». Проблему гуманізації освіти розглядаємо як крок до нової гуманістичної ідеології в суспільстві.

Розгляд дефініцій на підставі ґрунтовного аналізу наукових джерел, порівняння, зіставлення різних поглядів на досліджувану проблему, вимагає розробки категоріального апарату та уточнення базових понять, що, на наш погляд, дозволить збагатити теоретико-методологічні засади післядипломної освіти педагогів гуманістичними поглядами, з метою їх упровадження в практику, відповідно до сучасних тенденцій та системного аналізу складних утворень. У нашому дослідженні це поняття «гуманізм», «гуманність», «гуманізація».

*Мета даної статті:* розкрити та уточнити базові поняття щодо гуманізації теоретико-методологічних засад післядипломної педагогічної освіти.

Для виявлення суттєвих ознак розвитку та втілення гуманістичних ідей у вітчизняну післядипломну педагогічну освіту необхідно розглянути ключове поняття «гуманізм».

Слово «гуманізм» походить від латинського «humanus» – людський, людський. Припускають, що цей термін увів німецький педагог Ф. Нітхаммер у 1808 р. на основі слова «гуманіст», яке з'явилося ще в кінці XV ст. та характеризує, перш за все, доброзичливу, відповідальну, розумну й справедливу людину.

Прийнято вважати, що як смислова характеристика та категорія моральності, гуманізм досліджується у працях майже всіх мислителів філософських шкіл, а як етичне поняття уперше було введено філософом-стоїком Паніцієм (185-110 рр. до н. е.).

Інші дослідники стверджують, що автором терміна вважають римського філософа, оратора, й політика Марка Туллія Цицерона, який гуманізмом називав культурний і моральний розвиток людських здібностей. На його думку, дійсним джерелом щастя людини є її добрі справи, чесноти, серед яких він особливо виділяв такі, як мудрість, справедливість, мужність, міру, доброту і вдячність.

Оскільки гуманізм – багатовимірне й складне явище, необхідно розкрити його вихідні положення, з'ясувати зміст.

Представники різних наук по-різному розуміють його зміст, а тому в сучасній філософії, культурології, педагогіці не існує однозначного підходу до його тлумачення. Вивчення наукових джерел підтверджує думку про те, що автори пропонують дефініції гуманізму, які значною мірою відрізняються між собою.

Аналіз наукових праць за означеною проблемою показує, що гуманізм використовується майже в **десяти смислових значеннях:**

- **назва** епохи Відродження та різноманітних культурних рухів, ідейних течій, напрямів суспільної думки;
- **назва** сфери теоретичного знання, яке віддає перевагу гуманітарним наукам;
- **характеристика** марксистського світогляду, пролетарської ідеології, соціалістичного способу життя;
- визначення моральних **якостей особистості** (людяності, доброти, милосердності, поваги тощо);
- найважливіший **фактор** всебічного розвитку особистості;
- виявлення особливого **ставлення до людини** як до найвищої цінності життя;
- **назва** практичної діяльності, яка спрямована на досягнення;
- **як принцип** світогляду тощо.

У процесі еволюції гуманізм як вчення й культурне явище набув різноманітних форм, що детермінувало різне трактування його сутності: творення людиною самої себе (автентичний гуманізм), стратегія і тактика самозбереження у «ворожому світі», акцентування особистісного існування, антропологічний принцип у науці й соціальній практиці, з'ясування самого факту буття (екзистенціювання) людини тощо.

За хронологічними критеріями розрізняють античний, ренесансний, просвітительський, сучасний і новітній гуманізм, за світоглядними-спекулятивними (атеїстичний), теологічний, матеріалістичний, ідеалістичний, раціоналістичний та ірраціоналістичний, віталістичний (природний), та космологічний гуманізм.

Аналіз філософської, історико-педагогічної, психолого-педагогічної літератури, історико-педагогічний аналіз праць видатних представників прогресивної гуманістичної течії показує, що існує безліч підходів до розуміння гуманізму, вивчення яких, по-перше, дозволяє усвідомити різні аспекти даної проблеми, а по-друге, викликає утруднення щодо визначення конкретного змісту самого поняття «гуманізму».

Сучасні словники пропонують різні визначення гуманізму. Так, за словником іншомовних слів термін «**гуманізм**» (лат. *humanus* – людський) означає «ставлення до людини як до найвищої цінності, захист права особистості на свободу, щастя, всебічний розвиток і прояв своїх здібностей [7, с. 589].

Енциклопедії освіти розглядає гуманізм як систему поглядів, яка змінюється відповідно до історичного розвитку суспільства та визначає цінність людини як особистості, її право на свободу, щастя, розвиток і прояв своїх здібностей, яка вважає благо людини критерієм оцінки соціальних інститутів, а принципи рівності, справедливості, людяності – нормою стосунків між людьми [4, с. 157].

У радянські часи панувала точка зору, що практичне втілення гуманізму – у завоюваннях соціалізму, який проголосив своїм принципом «Усе в ім'я людини, для блага людини». Заперечуючи абстрактний, надкласовий підхід до гуманізму, марксизм пов'язував його з революційною боротьбою пролетаріату за побудову комуністичного суспільства. У цьому сенсі К. Маркс називав комунізм «реальним гуманізмом».

Православна енциклопедія дає глибоке й різнобічне тлумачення поняття «гуманізм», як різнобічний філософський і культурно-історичний термін, пов'язаний з розумінням людини, її особливого місця у бутті, та **обіймає ряд різнорідних явищ життя:**

- **у педагогіці** – виховання й освіченість гармонійно розвинутої індивідуальності, вільної й благородної особистості;
- **у галузі моральності** – любов до людства й людини, або певному ідеальному типу людини; милосерність, співчуття до нещасної, приниженої людини; людське ставлення до природи;
- **у галузі ідей** – орієнтований на природну гідність людини тип соціально-психологічного й історичного світогляду; ряд філософських праць, течій, в основу яких покладено антропоцентризм; різновидність нерелігійної або богоборчої ідеології;
- **в історії** – направлення й характер культури епохи Відродження та деяких інших культур;
- **у соціально-політичній сфері** – «олюднення» політичних, суспільних та економічних відносин [6, с. 432].

У Великому енциклопедичному словнику, гуманізм – це визнання цінності людини як особистості, її права на вільний розвиток та прояв своїх здібностей, утвердження блага людини як критерії оцінки суспільних відносин.

Гуманізм як глобальна філософська система, ознаками якої є автономність, універсальність і фундаментальність, становить одну з аксіологічних характеристик суспільного буття та свідомості, розуміння якої полягає у ставленні людини до інших, що проявляється в прагненні робити добро, у милосердності, співчутті, бажанні допомагати іншим, ігноруючи особистісні інтереси.

У філософському словнику за загальною редакцією В. І. Шинкарука сказано, що гуманізм «постулює вищу, самодостатню і самоусвідомлену значущість людини, проголошує антилюдським все, що сприяє її відчуженню й самовідчуженню, відкидає ідею пріоритету істин «надлюдського» походження серед феноменів світу».

Гуманізм як широке загальнофілософське поняття, як запевняє В. П. Бедерханова, – це світогляд, який стверджує цінності людського існування, свободу й суверенність прав кожної людини, гідність особистості.

Іншими словами, гуманізм – це змінювана з історією розвитку суспільства система поглядів, яка визначає цінність людини як особистості, її право на свободу, щастя, розвиток і прояв своїх здібностей, яка вважає благо людини критерієм оцінки соціальних інститутів, а принципи рівності, справедливості, людяності – нормою стосунків між людьми [6, с. 3].

Фундаментальні наукові праці російських та вітчизняних дослідників (Е. В. Бондаревської, І. Б. Котової, А. К. Петрова, Е. Н. Шиянова та ін.) привертають увагу більш прискіпливішим визначенням поняття «гуманізм», чіткістю й науковістю його суттєвих характеристик. Гуманізм у загально-філософському значенні вони розглядають як соціально-ціннісний комплекс ідей, який затверджує ставлення до людини як вищої цінності, визнання її прав на свободу, щастя, розвиток і творчий прояв своїх фізичних і духовних сил.

Виокремлюють кілька філософсько-методологічних підходів щодо аналізу цього поняття: **багатофакторний** – гуманізм як відкрита, динамічно розвиваюча система або світогляд (В. П. Бедерханова, І. М. Борзенко, В. О. Кувакін, А. А. Кудишкіна та ін.); **однофакторний підхід** – гуманізм як яскраво виражена, з точки зору одного автора, одна якість, якісна характеристика відносин між людьми; **раціональний гуманізм** (Н. Н. Моїсєєв); ноосферний гуманізм (І. М. Борзенко); **утилітаристський гуманізм** (О. Н. Яркова); гуманізм як етична чеснота або їх спільність (Д. С. Лихачов); **гуманізм як живий простір міжкультурної комунікації** (В. Д. Жукоцький); **культурно-антропологічний підхід** – гуманізм як збереження культурної різноманітності (полікультурності) планети через комунікацію (К. Леві-Стросс); а також **радикальний гуманізм** як сукупність соціально-психологічних проблем гуманізму (К. Маркс, Є. Блох, Є. Фром та ін.).

Серед принципів, які визначають гуманістичну спрямованість змісту післядипломної освіти педагогів, саме гуманізм посідає провідне місце, а визначальним у розумінні сутності гуманістичної освіти є філософський принцип гуманізму.

На нашу думку, принцип гуманізму – один із фундаментальних принципів, на якому базується післядипломне навчання як цілісна система, оскільки в основі його лежить переконання у безмежності можливостей людини та її здатності до самовдосконалення, ідея про право людини на щастя і про те, що задоволення її потреб та інтересів має бути кінцевою метою суспільства.

Таким чином, ретроспективний екскурс в еволюцію гуманізму дозволяє стверджувати, що термін «гуманізм» із часом наповнювався різноманітним змістом, відображаючи суспільні потреби, ідеали, рівень розвитку науки, освіти й культури, спочатку використовувався для визначення способу мислення і способу життя, поступово почав перетворюватися на самостійний ідейний рух, у якому проголошувалися ідеї свободи особистості, людської краси.

Незважаючи на те, що основу гуманізму складають уявлення про людину як моральну істоту, її достоїнства, свободу моралі, цінності людського життя, розуміння людиною світу та свого центрального місця в ньому, жодна із форм гуманізму не може розглядатися у якості автономного утворення, яке стоїть на своїх власних засадах.

Таким чином, гуманізм як феномен з'явився на перетині релігії та культури, їх впливу один на одного, а також інтерпретації філософських уявлень про людину, їх перехід у ті чи інші культурні ідеали і норми, моральні принципи, юридичні закони, методи освіти і форми світогляду.

Значимо, що в сучасній науковій літературі пропонуються кілька десятків визначень поняття «гуманізму», які детально в одній роботі схарактеризувати неможливо.

Існування різних форм, підходів до розуміння гуманізму, його зв'язок із педагогікою, світоглядом, філософією, з нормами моралі та законодавства, з мистецтвом, наукою, політикою й економікою, існування різних історичних типів (античний, візантійський, відродженський, новоевропейський, християнський та ін.), роблять проблему вивчення природи гуманізму, класифікацію його форм, дослідження розвитку та реалізації гуманістичних поглядів у теорії й освітній практиці важковирішуваною.

Гуманізм розглядаємо як базову світоглядну парадигму, модель, ідею громадянського суспільства, стратегічну основу суспільно-історичного прогресу, громадянського миру, злагоди і гуманістичної взаємодії між людьми, людини і суспільства, суспільства і навколишнього середовища, як принцип.

Таким чином, теоретична привабливість гуманістичних ідей, які ставлять у центр уваги людину як суб'єкта життя, навчання, діяльності, як вільну та духовну особистість, що має потребу в саморозвитку, самовдосконаленні, не викликає сумнівів, але їх реалізація у практику післядипломної педагогічної освіти – складна проблема.

Більшість учених стверджують, що поняття «гуманізм» до цього часу не отримало однозначного визначення та нерідко ототожнюється з гуманністю.

Обґрунтування гуманізації процесу навчання дорослих у післядипломній педагогічній освіті України потребує чіткого визначення наступного поняття – «гуманність».

Аналіз філософського, етичного та психологічного підходів дає змогу стверджувати, що поняття гуманізм і гуманність тісно переплітаються.

Зауважимо, що гуманізм – це філософська категорія, яка є загальним поняттям, тоді як *гуманність* відтворює моральний аспект гуманізму.

Відтак гуманізм містить у собі поняття «гуманність» як якість особистості, що характеризується повагою до людей, людської гідності, людинолюбством, свідомим ставленням до людини, до цінностей. Гуманність зумовлена моральними нормами і ціннісними установками на соціальні об'єкти (людину, групу, живу істоту), у свідомості гуманність знайшла своє відображення у переживаннях, співчуттях; у діяльності – в актах допомоги, співучасті. Гуманність передбачає усвідомлене позитивне ставлення до людської природи, і з'явилася вона задовго до того, як виникли такі поняття, як «добро» і «зло».

Звідси, в особистості людини гуманізм реалізується саме через гуманність як основну її якість. У широкому розумінні гуманність – це принцип виховної системи, у вузькому – це формування гуманістичного світогляду і виховання гуманних якостей особистості.

Проте гуманізм і гуманність мають відмінні смислові функції (соціальні та педагогічні). Основна соціальна функція гуманізму – озброювати цивілізацію цінностями людства та зорієнтувати на кращі надбання (краса, воля, почуття).

У сучасному тлумачному словнику української мови «гуманний» трактується як людяний у своїх діях та ставленні до інших людей.

Отже, педагогічна функція гуманності – зорієнтувати людину на її обов'язок бути людиною. Розкриття поняття «гуманність» обумовлює необхідність наступного кроку – формування якостей гуманної людини в цілях, функції та змісті соціально-гуманітарної освіти, починаючи з дошкільної освіти і закінчуючи післядипломним навчанням.

Тільки гуманна людина може протистояти різного роду загрозам; тільки гуманні люди у своїх соціальних взаємодіях можуть утворити (створити, побудувати) гуманне, здорове суспільство.

Виникає необхідність подальшого аналізу інших дефініцій з теми дослідження. У наукових працях про гуманізм увага приділяється проблемі розрізнення гуманізму та гуманізації.

**Гуманізація** належить до філософської категорії, переважно розглядається у сфері світогляду, світорозуміння.

Найчастіше, як запевняє М. А. Назарова, ці явища змішують при аналізі історико-філософських та соціальних процесів. У зв'язку з цим виникла необхідність у філософсько-педагогічних дослідженнях процесів гуманізації.

Ми з'ясували як інтерпретує поняття «гуманізація» сучасний тлумачний словник української мови. Слово «гуманізація» – це поширення та утвердження гуманістичних ідей, принципів у певній сфері громадянського життя; світогляд, оснований на ставленні до людини

як найвищої цінності тощо. У ході наукового пошуку було виявлено, що різні аспекти гуманізації освіти були та залишаються предметом ґрунтовних досліджень філософів, педагогів, психологів, політичних та соціальних діячів, починаючи від стародавніх часів (Конфуцій, Сократ, Арістотель, Сенека, Т. Компанелла, Ф. Рабле).

Епохи Античності, Відродження, Просвітництва визначаються, у цілому, як періоди утвердження гуманістичних освітніх ідеалів. Зокрема, епоха Відродження проголосила велич людської особистості, обґрунтувала ставлення до людини як до вищої цінності, утверджувала віру в її необмежені можливості, силу і красу, систематизувала розрізнені гуманістичні ідеї та традиції. Їх засновниками були видатні мислителі, вчені, просвітники багатьох країн, у центрі поглядів яких була людська особистість.

Визначальним у тлумаченні суті гуманізації освіти має бути філософський принцип гуманізму. Відповідно до цього гуманізацію освіти в широкому значенні слід розуміти як її переорієнтацію на особистість, на формування людини як унікальної цілісної творчої індивідуальності, що прагне максимально реалізувати свої можливості (самоактуалізування), яка відкрита для сприймання нового досвіду, здатна здійснювати свідомий і відповідальний вибір у різноманітних життєвих ситуаціях.

Спіраючись на дослідження М. А. Назарової, І. С. Тимофєєва, відображення ідей гуманізму та їх реалізацію в суспільстві називаємо гуманізацією, яка спочатку виникає як суспільне явище. Саме вона є провідником ідей гуманізму на різних рівнях, через неї гуманістичні ідеї реалізуються в суспільстві, що характеризує його як прогресивне.

У першій половині ХХ століття боротьбу за гуманізацію та демократизацію системи освіти в Україні, поширення її в народі продовжили видатні просвітителі С. Васильченко, Г. Ващенко, Б. Грінченко, М. Грушевський, Т. Лубенець, С. Русова та інші. Вітчизняна педагогіка цього часу збагатилася досвідом створення перших авторських гуманістичних систем навчання та виховання (А. Макаренко, С. Рівес, В. Сорока-Росинський, М. Шульман), об'єднаних ідеєю розробки концепції національного виховання на основі гуманістичної педагогіки.

Процес гуманізації всього суспільного життя набув широкого розповсюдження після Другої світової війни як реакція людства (тобто як відповідний переворот свідомості людей) на антилюдські, найжорстокіші засоби вирішення світових проблем.

Гуманізація освітньої політики держави переносить у центр уваги особистість, яка, згідно з Конституцією України, визначається найвищою соціальною цінністю і основним капіталом держави.

Гуманізація освіти – і як процес, і як конкретика навчання та виховання – існувала фактично завжди, з часу появи людського суспільства. На кожному етапі історії можна знайти ознаки цього процесу – позитивні зміни в суспільстві, що відбувалися в той чи інший історичний період, тому не підлягає ніякому сумніву реальність гуманізації освіти і правомірність вживання цього терміна.

В Енциклопедії освіти поняття «гуманізація освіти» трактується як один із нових соціально-педагогічних принципів, який відображає спрямованість розвитку освіти на гуманні стосунки в суспільстві як загальнолюдську цінність. Одночасно гуманізація педагогічного процесу вищої школи означає створення найсприятливіших умов для усвідомлення й реалізації особистістю своїх потреб та інтересів. Гуманізація освіти – це процес і результат пріоритетного розвитку загальної культури і самоствердження особистості, формування особистісної зрілості суб'єктів педагогічного процесу.

Отже, ми погоджуємося з В. Г. Кремінем, що «основне завдання гуманізації освіти і гуманізації вищої школи має розв'язуватися передусім через створення відповідного середовища в навчальному закладі, «олюднення» атмосфери педагогічного процесу. Навчальний процес має будуватися так, щоб учень чи студент відкривав і усвідомлював, наскільки важливі для нього ці знання і на цій основі засвоював зміст навчального предмета. Реалізація завдань гуманізації освіти передбачає таку організацію навчально-виховного процесу, за якою головною фігурою на занятті є не викладач, який передає знання, а учень чи студент, що має бути зацікавлений набути цих знань» [4, с. 158].

Аналіз праць психологів, філософів, педагогів, які досліджують проблеми гуманізації освіти, дає можливість з'ясувати характеристики цього поняття.

Поняття гуманізації освіти в українському педагогічному словнику за редакцією С. У. Гончаренко визначається як «центральна складова нового педагогічного мислення, яка

передбачає перегляд, переоцінку всіх компонентів педагогічного процесу у світлі їхньої людинотворної функції. Гуманна освіта – це особистісно зорієнтована освіта, що проголошує особистість найвищою соціальною цінністю» [1, с. 76].

На нашу думку, найбільш повним і глибоким є розуміння гуманізації освіти як олюднення особистості кожного педагога та кожної дитини.

*Висновки.* Узагальнюючи різні точки зору, зазначимо, що гуманізм – це колективний світогляд та культурно-історична традиція, яка зародилася в давньогрецькій цивілізації, розвивалася в наступні століття та збереглася в сучасній культурі як її загальнолюдська основа.

Своїм уявленням про людину гуманізм зобов'язаний релігії, потім культурі, у якій гуманізм виникає, отримує розповсюдження й стверджує себе у якості особливого світогляду.

Класифікуючи різні погляди на проблеми гуманізму та його вихідні положення, зазначимо, що гуманізм – система цінностей, а гуманність – розуміння цієї системи конкретною людиною. Крім того, людяність, гуманність є одночасно і принципом відносин у суспільстві, і мірилом суспільного розвитку. Їх втілення у сферу освіти – важлива умова гуманізації післядипломної освіти педагогічних працівників на гуманістичних засадах.

Гуманізація вітчизняної системи і післядипломної педагогічної освіти, відповідно до сучасних умов, відбувається на основі конституційного забезпечення прав та свобод кожного громадянина і має свої особливості, зумовлені історичним розвитком українського народу.

Проте за сто років цивілізація здійснила величезний ривок у технічній сфері, але в гуманітарній сфері практично не просунулася за ціле тисячоліття. Отже, духовний розвиток людства не поспішає за його технічним розвитком.

Таким чином, пошук шляхів розв'язання питань гуманізації освіти, перш за все, спрямований на подолання її технократизму та відчуження.

Проведене дослідження та аналіз основних дефініцій понять «гуманізм», «гуманність», «гуманізація», відповідно до сучасних тенденцій та гуманізації післядипломної педагогічної освіти, свідчить, що означена проблема є дискусійною та потребує подальших наукових розвідок щодо з'ясування поняття «гуманітаризація освіти».

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гончаренко С. Український педагогічний словник / С. Гончаренко. – Київ: Либідь, 1997. – 376 с.
2. Грицюк Б. Ідеї гуманізму в управлінській педагогіці / Б. Грицюк // Рідна школа. – 1999. – № 7-8. – С. 6.
3. Губарь О. М. Права человека как актуализация идеалов гуманизма: [материалы конференции] / О. М. Губарь. – Харьков, 2001. – С. 286.
4. Енциклопедія освіти / Акад. пед. наук України; [головний ред. В. Г. Кремень]. – К.: Юрінком Інтер, 2008. – 1040 с.
5. Завалевський Ю. І. Педагогіка гуманізму: [навчальний посібник] / Ю. І. Завалевський, Г. І. Назаренко, Л. Д. Покроєва. – Харків: Оберіг, 2011. – 380 с.
6. Православная энциклопедия / [под ред. Патриарха Московского и Всея Руси Алексея II]. – М., 2006. – Т. 12. – С. 432.
7. Великий тлумачний словник сучасної української мови / [Голов. ред. В. Т. Бусел, редактори-лексикографи: В. Т. Бусел, М. Д. Василега-Дерибас, О. В. Дмитрієв, Г. В. Латник, Г. В. Степенко]. – К.: Ірпінь: Перун, 2005. – 1728 с.
8. Сучасний тлумачний словник української мови / [за заг. ред. д-ра філос. наук, професора В. В. Дубічинського]. – Х.: Школа, 2006. – 1008 с.

## ФОРМУВАННЯ ЗАСАД ЕКОЛОГІЧНОЇ КОМПЕТЕНТНОСТІ СПЕЦІАЛІСТІВ ШЛЯХОМ ЕКОЛОГІЧНОГО ВИХОВАННЯ

Шлях до високої професійної культури починається з багатьох різноманітних стежок. Серед них чи не найголовнішою є стежа екологічного виховання, формування екологічного мислення. І те, і друге зароджується в сім'ї, розвивається в школі, разом з екологічною освітою в вищому навчальному закладі формує засади екологічної компетентності, вкрай необхідної майбутньому фахівцю.

**Ключові слова:** екологічне виховання, екологічна свідомість, екологічний світогляд, екологічна компетентність.

Путь к высокой профессиональной культуре начинается со многих разнообразных тропинок. Среди них одной из главных является стежа экологического воспитания, формирования экологического мышления. И то, и другое зарождается в семье, развивается в школе, вместе с экологическим образованием в высшем учебном заведении формирует принципы экологической компетентности, крайне необходимой будущему специалисту.

**Ключевые слова:** экологическое воспитание, экологическое сознание, экологическое мировоззрение, экологическая компетентность.

A way to the high professional culture is begun with many various paths. Among them how hardly not the most important is way of ecological education, forming of ecological thought. And that, and the second is engendered in family, develops at school, together with ecological education in higher educational establishment forms principles of ecological competence, extremely necessary for future specialist.

**Keywords:** ecological education, ecological consciousness, ecological world view, ecological competence.

Екологічні проблеми, що особливо загострились в останні десятиріччя, викликають стурбованість і тривогу. Захистити весняну квітку і спів солов'я, степову балку і поліське болото, молоде деревце і могутній віковий дуб, чисте повітря і чисту воду – все це і буде надійною гарантією розумного господарювання, збереження самого життя в усій його красі і гармонії. Без сьогоднішніх наших колективних зусиль надія на виживання людської цивілізації стає проблематичною.

На жаль, ми поводимось на рідній землі як завойовники і погані квартиранти, а не як дбайливі господарі. Надто укорінилися такі небезпечні девізи: “Після нас хоч потоп”, “На наш вік вистачить”, “Після нас трави не росте”. Тож часто і в прямому, і в переносному розумінні трава після нас не росте. Замість добрих сходів щедро проростає бур'ян байдужості, жорстокості, безкультур'я, неповаги до природи рідного краю.

У сімейному вихованні, як і в екології, все пов'язане з усім. Або в юному, найбільш сприятливому для добра, віці через спілкування з природою ми посіємо гуманізм, повагу до життя і готовність його захистити, або цю юну душу заглушить агресивний технократизм.

*Проблема* вбачається в недостатньому екологічному вихованні саме починаючи з сім'ї. На сьогодні поряд з недостатньою екологічною обізнаністю спеціалістів спостерігається недостатній рівень, а іноді й повна відсутність у них елементарної екологічної свідомості.

Саме сім'я стає тим першим, соціальним інститутом, в якому дитина засвоює суспільну мораль, норми і правила поведінки, навчається узгоджувати запити і потреби з можливостями. Тому таким *актуальним* є вирішення питання про посилення відповідальності сім'ї за формування високої екологічної духовної культури, моральних переконань, в комплексі з господарським вихованням дітей і молоді, що і ставилось за *метою* в даній роботі.

Сім'я є одним з найкращих соціальних досягнень людства, цінність якого з давніх часів і аж до наших днів лишається незмінною. Вона в мініатюрі віддзеркалює ті гострі динамічні процеси, які характерні для суспільства на певному етапі його розвитку а також зберігає та оберігає пам'ять народу від небуття, є творцем і захисником розумного, доброго, вічного.

Слід зауважити, що виховний процес сучасної сім'ї проходить сьогодні в особливо складних умовах, адже він передбачає поєднання споконвічних традицій виховання і нових



форм спілкування, взаємин батьків і дітей, які диктує соціально-економічний устрій життя, нові суспільні норми і вимоги. А вони, як відомо, часто продиктовані деформованою суспільною мораллю, спотвореними умовами життя сім'ї. Тільки за останні десятиліття ми багато чого втратили з надбаного століттями досвіду екологічного виховання дітей.

Повернути втрачене, збагатити його новими формами і методами виховання – таке головне завдання на етапі сьогодення ми вбачаємо у творчій еколого-економічній функції сучасної сім'ї. З цією метою була розроблена і представлена в роботі схема еколого-економічного виховання на основі моделі співпраці сім'ї з багатьма іншими інститутами виховного впливу.

Тема технологій виховання сучасною педагогічною і психологічною наукою розроблена досить широко і ґрунтовно, про що говорять як роботи класиків педагогіки, так і публікації сучасних науковців в полі освіти і виховання [1-4]. Загальновизнано, що виховання найефективніше здійснюється тоді, коли об'єкт одночасно перебуває під впливом різних соціальних інститутів виховання (сім'ї, дитсадка, школи, позашкільних закладів тощо), які є першою формою суспільного, громадського і громадянського виховання. Перебування дитини в колі своїх однолітків сприяє формуванню у неї перш за все таких рис, які конче потрібні особистості як суспільній істоті: товарищескості, взаємодопомоги, доброти, комунікабельності.

В сучасних умовах виникає необхідність створення універсальної технології, яка могла б об'єднати на основі синтезу різноманітні види співпраці названих інститутів упродовж всього періоду впливу на дітей, що в сукупності з різноманітними додатковими інформаційними структурами сприяли б поступовому і систематичному нагромадженню необхідних знань, умінь і навичок організації успішного екологічного виховання.

Сім'я є першоосною духовного, економічного та соціального розвитку суспільства. У процесі розвитку людської цивілізації вона набула функцій, які в єдності забезпечують повноцінність її існування, саморозвиток та життєдіяльність як багатофункціонального соціального інституту.

Виховна функція – полягає у передачі дітям дорослими членами сім'ї соціального досвіду, забезпечення їх входження в систему суспільних відносин. Родина передає своїм нащадкам знання, уміння, навички, норми, цінності, необхідні для самостійного життя і господарювання в суспільстві.

Економічна функція забезпечує статус сім'ї як повноправної виробничо-господарської одиниці і є необхідною умовою добробуту, фізичного, морального й духовного розвитку усіх її членів.

Репродуктивна функція сім'ї забезпечує відтворення й продовження людського роду, фізичне й духовне поновлення суспільства.

Реактивна функція – це взаємна фізична, матеріальна, морально-психологічна підтримка членів родини з метою збереження їх здоров'я, життєвого тону; дотримання режиму праці і відпочинку, харчування, особистої гігієни тощо; захист сім'ї і кожного з її членів від усіх негараздів і бід.

Комунікативна функція задовольняє потребу членів сім'ї у спілкуванні. Від характеру внутрішньосімейного спілкування, морально-психологічного клімату сім'ї залежить моральне і психічне здоров'я людини, її емоційна культура.

Регулятивна функція забезпечує систему регулювання взаємовідносин між членами сім'ї, в тому числі первинний соціальний контроль діяльності всіх членів сім'ї та реалізацію влади й авторитету батьків. У демократичній сім'ї регулятивна функція здійснюється здебільшого за допомогою моральних норм, особистого авторитету членів родини і, в першу чергу, авторитету батьків. Вона виявляється і у взаємодії всіх членів родини з суспільством, соціальними інститутами, виконанні громадянських обов'язків та здійсненні прав і свобод.

Серед усіх вищезазначених функцій, виховання дітей є однією з найважливіших в життєдіяльності родини. Вона забезпечує належні матеріальні та педагогічні умови для фізичного, морального й духовного розвитку дитини, становлення особистості. Великий педагог Сухомлинський В.О. зазначав, що сім'я – це перше джерело, з якого починається велика ріка почуттів і переконань [4]. Специфічною особливістю родинного виховання є те, що воно здійснюється в контексті життя самої сім'ї, на основі внутрішньородинних стосунків, родинно-побутової культури і трудових господарських обов'язків. Саме ця особливість виховної функції зумовлює її позиціонування як засадничого елемента еколого-економічної функції сім'ї.

Зміст виховання в сім'ї обумовлюється його метою і специфікою впровадження. Складовими компонентами виховної функції сім'ї є відомі напрями виховання – фізичне, інтелектуальне, моральне, трудове, художньо-естетичне, екологічне, статеве. Метою родинного виховання є формування якостей особистості, які допомагають гідно долати труднощі й перепони, що трапляються на життєвому шляху. Досвід численних поколінь засвідчує, що до таких якостей й властивостей належить фізичне здоров'я, розвинутий інтелект, працьовитість, моральність, духовність, толерантне ставлення до живої природи, сприйняття її краси.

Екологічна складова виховання виступає сьогодні на перший план, бо пріоритет екологічно повноцінного середовища для життя і здоров'я є найвищим [5]. Екологічне виховання в родині закладає основи екологічного майбутнього людини. Воно забезпечує розуміння природи як вищої цінності на планеті, повагу до неї, формує екологічно толерантну господарність, бережливе ставлення до природних багатств.

Еколого-естетичне виховання в сім'ї закладає основи естетичної екологічної культури. У родині відбувається перше естетичне сприйняття прекрасного в природі і навколишній дійсності; формуються естетичні смаки і почуття; створюються умови для оволодіння надбаннями національного мистецтва, музики, побуту, ремесел тощо; виховується потреба створювати навколо себе прекрасне.

Таким чином, системотворчим ядром дослідження став взаємозв'язок виховної функції сім'ї та її екологічної складової. Цей взаємозв'язок передбачає мотиваційний аспект, що спонукає розвиток педагогічних можливостей сім'ї; змістовний, що складає певну сукупність таких активних форм як "екологічна школа" для батьків, родинні консультативно-інформаційні заходи; процесуальний – відтворює новизну взаємовідношень, які вбачаються в здійсненні особистісно-орієнтовного спілкування в системі "батьки – діти – вихователь, учень – вчитель, студент – викладач". Зупинимось на характеристиках кожного з указаних зв'язків системи, відмінною ознакою якої є цілісність і безперервність виховного впливу.

Аналізуючи аспекти виховного впливу в даній системі легко прийти до висновку, що виховна активність сім'ї – це свідомий, систематичний, планомірний і узгоджений вплив батьків з метою формування відповідних якостей особистості. Але цей вплив за трьома аспектами (мотиваційним, змістовним та процесуальним) відбувається в системі, де не можна виключати впливу виховних та навчальних закладів (вихователь, вчитель, викладач). Основною об'єднуючою метою впливу даної системи є формування екологічної культури окремих осіб і суспільства в цілому, формування фундаментальних екологічних знань, екологічного мислення і свідомості, що ґрунтуються на ставленні до природи як універсальної, унікальної цінності. Ефективність, результативність такого впливу вимірюється рядом показників, а саме:

- 1) синхронністю розуміння цілей виховання; наявністю конкретних виховних завдань;
- 2) єдністю і узгодженістю вимог суб'єктів впливу до дитини, щоденним спілкуванням з дитиною;
- 3) цілковитою обізнаністю про життя дитини (сфера інтересів і запитів, престижні справи, особисте розуміння і ставлення до власних успіхів, та невдач, стосунки з членами дошкільного чи шкільного колективу, громадська робота, друзі тощо);
- 4) стійкими зв'язками з дошкільними, шкільними, іншими соціально-інформаційними закладами, пошуками педагогічних рекомендацій, порад, що підвищують ефективність сімейного виховання, володінням психолого-педагогічними знаннями про виховання.

В найважливіших міжнародних документах останнього десятиріччя, присвячених проблемам навколишнього середовища і гармонійного соціального розвитку людства, велика увага приділяється саме екологічній культурі і свідомості, інформованості людей про екологічну ситуацію в світі, регіоні, на місці проживання, їх обізнаності з можливими шляхами вирішення різних екологічних проблем, з концептуальними підходами до збереження біосфери і цивілізації.

Екологічне виховання і інформування населення, підготовка висококваліфікованих фахівців названі в програмних документах екологічних міжнародних форумів одним з найважливіших і необхідних засобів здійснення переходу до гармонійного розвитку всіх країн світу. Підготовка громадян з високим рівнем екологічних знань, екологічної свідомості і культури на основі нових критеріїв оцінки взаємовідносин людського суспільства й природи (не насильство, а гармонійне співіснування з нею), повинна стати одним з головних важелів у вирішенні надзвичайно гострих екологічних і соціально-економічних проблем сучасної України.

Виходячи з цього, найголовнішими завданнями в системі професійно-орієнтованого екологічного виховання мають бути:

1) формування еколого-економічної культури, що передбачає виховання розуміння складного переплетення екологічних і економічних проблем держави й світу, усвідомлення їх важливості, актуальності і універсальності, (зв'язку локальних з регіональними і глобальними);

2) відродження кращих етнічних традицій українського народу у взаємовідносинах з довкіллям, виховання любові до рідної природи;

3) усвідомлення безперспективності технократичної ідеї розвитку й необхідності заміни її на екологічну, яка базується на розумінні єдності всього живого й неживого в складно-організованій глобальній системі гармонійного співіснування й розвитку;

4) розуміння необхідності узгодження стратегії природи і стратегії людини на основі ідеї універсальності природних зв'язків та самообмеженості, подолання споживацького ставлення до природи в економіці природокористування;

5) розвиток відчуття особистої відповідальності за стан довкілля на місцевому регіональному, національному і глобальному рівнях, вміння прогнозувати особисту діяльність і діяльність інших людей;

6) розвиток умінь приймати відповідальні рішення щодо проблем навколишнього середовища, оволодіння нормами екологічно грамотної поведінки; виховання глибокої поваги до власного здоров'я та вироблення навичок його збереження;

7) впровадження екологічного просвітництва, що з одного боку, повинно бути самостійним елементом загальної системи освіти та виховання, а з іншого – виконувати інтегративну роль у всій системі, а особливо її технологічного та екологічного напрямів.

Таким чином, в основу екологічного виховання в сім'ї покладені принципи гуманізму, науковості, неперервності, наскрізності та систематичності. Таке виховання спрямовується на поєднання раціонального й емоційного у взаємовідносинах з природою на базі принципів добра й краси, розуму й свідомості, патріотизму й добробуту окремої виробничо-господарської одиниці – сім'ї.

Отже, сімейне екологічне виховання, спрямоване на формування навичок толерантного, економного поводження з природними об'єктами сприяє формуванню екологічної компетентності потенційного спеціаліста, який в майбутньому може професійно займатись проблемами народного господарства, вирішувати задачі раціонального природокористування. Під екологічною компетентністю слід розуміти сукупність наступних компонентів: екологічне мислення – екологічні знання – екологічний світогляд – екологічна етика – екологічна культура. Кожному компоненту відповідає певний рівень (ступінь) екологічної зрілості: від елементарних екологічних знань, уявлень дошкільного рівня до їх глибокого усвідомлення і практичної реалізації на вищих рівнях. Умовно можна виділити наступні узагальнені рівні екологічної зрілості: початковий (інформативно-підготовчий), основний (базово-світоглядний), вищий, профільно-фаховий (світоглядно-зрілий).

Відповідно до Концепції екологічної освіти в Україні основним стратегічним напрямом розвитку екологічної компетентності спеціаліста має стати забезпечення формування цілісного екологічного знання й мислення, необхідних для прийняття спеціалістом екологічно-обґрунтованих народногосподарських рішень на рівні підприємств, галузей, регіонів, країни загалом.

*Висновки.* Проаналізовано представлену в роботі схему екологічного сімейного виховання на основі моделі співпраці сім'ї з іншими інститутами виховного впливу.

Системотворчим ядром аналізу та дослідження став взаємозв'язок виховної функцій сім'ї з її екологічною складовою, що полягають у передачі дітям соціального досвіду, знань, навичок, цінностей, необхідних для самостійного життя і господарювання в суспільстві, забезпечення їх входження в систему повноцінних природно-суспільних відносин.

Окреслено стратегію а також основні тактичні завдання формування екологічної компетентності спеціаліста, що має забезпечити формування цілісного фахового і екологічного знання й мислення, необхідних для прийняття екологічно-обґрунтованих народногосподарських рішень.

Розвиток, реформування екологічної освіти та виховання має здійснюватися з обов'язковим врахуванням екологічних законів, закономірностей, наукових принципів, що діють комплексно в сучасній соціальній сфері.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андрущенко В. П. Про концептуальні засади філософії освіти України / В. П. Андрущенко // Практична філософія. – 2004. – № 2. – С. 45-48.
2. Кремень В. Трансформації особистості в суперечностях епохи / Василь Кремень // Вища освіта України. – 2010. – № 3. – С. 15-18.
3. Левківський К. Якісна освіта – запорука самореалізації особистості / Казимир Левківський // Вища школа. – 2010. – № 1. – С. 5-15.
4. Сухомлинський В. О. Батьківська педагогіка: Вибр. тв. в 5 т. / В. О. Сухомлинський. – К.: Рад. школа, 1976. – Т. 5. – С. 410.
5. Федоренко О. І. Питання екологічного виховання та освіти населення / О. І. Федоренко, Т. В. Тимочко, В. Н. Ткач // Екологічний вісник. – 2005. – № 3. – С. 16-20.

## ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРОВ

### Порядок подачи материалов для опубликования в «Философских перипетиях»

1. Текст статьи в распечатанном виде (бумага плотностью 80-90 г/м<sup>2</sup>).
2. Диск / флеш-память с текстовым файлом, набранным в редакторе Microsoft Word.
3. Сведения об авторе (на отдельной странице): фамилия с полными инициалами, местом работы, должностью, учёной степенью и званием, контактными реквизитами: телефоном, адресом электронной почты.
4. Внешняя рецензия.

***Редколлегия настоятельно просит авторов подавать материалы  
в вычитанном виде: лишенном неточностей и опечаток!***

### П а р а м е т р ы   д л я   т е к с т а :

- шрифт – Times New Roman Cyr;
- кегль (размер шрифта) – 14 pt, 1,5 интервал;
- поля симметричные (2-2-2-2 см);
- текст без нумерации страниц;
- *оформление сносок*: оформление сносок в основном тексте – в квадратных скобках. Например: [2, с. 11], [5, с. 23-56], [см.: 4, 7]; [порядковый номер источника, страница].
- В сносках между буквой **с.** и номером страницы ставить «неразрывный пробел» (нажатие клавиш Ctrl + Shift + клавиша «пробел» ), такой же «неразрывный пробел» ставится между фамилиями авторов и инициалами.
- *оформление примечаний*:
  - примечания располагаются только в конце текста (!);
  - оформления примечаний в основном тексте [\* 1], а не «<sup>1</sup>».

### **Расположение основных элементов статьи**

1. **Код УДК** печатается без отступа, выравнивание по левому краю. Большими буквами, нежирным шрифтом.
2. **Фамилия и инициалы** автора (авторов) (шрифт – курсив, выравнивание по правому краю). Печатается через одну пустую строку после УДК.
3. **ВУЗ** (место работы) автора (шрифт – курсив, выравнивание по правому краю).
4. **Название статьи** (печатается большими буквами [«все прописные»], шрифт – жирный, выравнивание по центру).
5. **Аннотация** объёмом *не менее 500 знаков* (каждый языковой вариант!) на украинском, русском и английском языках. К трём вариантам аннотации следует добавлять **ключевые слова** (от 4 до 6 слов), шрифт – жирный. Печатается аннотация через одну пустую строку после названия статьи. Между ними – одна пустая строка. Шрифт – 12, межстрочный интервал – 1,0.
6. **Основной текст** начинается через одну пустую строку после аннотаций. Выравнивание по ширине страницы, красная строка 1,25 см. В соответствии с требованиями ВАК статья должна содержать следующие **структурные** элементы: постановка проблемы, актуальность, цель статьи, задачи, обзор работ по данной проблематике, выводы и т. д. Слова же *цель, актуальность, задача, степень разработанности, новизна, выводы* (включённые в текст соответствующих структурных элементов статьи, а не вынесенные отдельно!) выделяются курсивом.
7. **Примечания** (если есть) – через одну пустую строку после основного текста; слово ПРИМЕЧАНИЯ – большими буквами, без двоеточия, выравнивание по центру. *Примечания оформляются списком.*
8. **Список литературы** (через одну пустую строку после примечаний). Слово ЛИТЕРАТУРА – большими буквами, без двоеточия, выравнивание по центру. Список литературы оформляется по алфавиту, *нумерация автоматическая*. Разделительные знаки в списке литературы – в соответствии с требованиями ВАК Украины (бюллетень ВАК за № 5’ 2009). Обязательно указывать место (город) издания, издательство, год издания, общее количество страниц (в периодических изданиях – страницы статьи). При использовании многотомных источников необходимо указывать общее количество томов и том, где находится использованная работа.
9. **Копирайт:** © Петренко И. И., 2011.
10. **Фамилия и инициалы автора, название статьи на английском языке.**

Авторы опубликованных статей несут о т в е т с т в е н н о с т ь за точность приведенных цитат, собственных имен и соответствие ссылок оригиналу. Редакционные рецензии на рукописи предназначены только для внутреннего пользования. В случае отказа в публикации редакция не вступает с авторами в теоретические дискуссии.

*Редколлегия оставляет за собой право не рассматривать материалы, не отвечающие данным требованиям и общим правилам оформления научных публикаций*

Материалы в указанном виде принимаются на кафедре теоретической и практической философии философского факультета ХНУ им. В. Н. Каразина (*ауд. 2/93, тел. 707-52-71*), а также по электронному адресу: [VirgilDonati@yandex.ru](mailto:VirgilDonati@yandex.ru).

## Content

<i>Azarova J.</i> RORTY AND DERRIDA ON PHILOSOPHY, ETHICS AND POLITICS.....	5
<i>Busova N.</i> K.-O. APEL ON DISCOURSE ETHICS AS ETHICS OF RESPONSIBILITY.....	23
<i>Prokopenko V.</i> ON PLATO'S SOPHISTICAL DIALOGUES.....	30
<i>Perepelitsa O.</i> MARQUIS DE SADE: THE EGO AND HIS PLEASURES.....	41
<i>Saltanov M.</i> ONTOLOGICAL EXPLICATION TO CATEGORY OF «RECOGNITION».....	48
<i>Loyko A.</i> THE APOPHATIC THEORY OF AUTHORSHIP: THE «SYMBOLIC AUTHORITY» AS A NAMING WAY OF «IRREDUCIBLE REMAINDER».....	54
<i>Batayeva E.</i> «PERFORMANCE SOCIETY»: MODERN CONCEPTS OF SOCIAL THEATERIZATION.....	58
<i>Andreyeva O.</i> TRANSLATION AS TRANSGRESSION.....	63
<i>Golubenko O.</i> BETWEEN PRESSURE OF NORMALIZATION AND «EXPLOSION OF ORDERS»: TRANSGRESSION OF LIMITS AND DIGRESSION «ON THE LIMIT».....	68
<i>Evdoshenko A.</i> CODE AND SURFACE: DUALITY OF THE «NEW» MEDIA ENVIRONMENT.....	81
<i>Chizhova O.</i> MODERN THEORIES OF MEDIA COMMUNICATIONS: PHILOSOPHICAL ASPECT.....	85
<i>Mankova E.</i> «PHANTOM BODY» IN CINEMA.....	89
<i>Funtusov E.</i> RELEVANCE OF DERRIDA'S PROBLEMATICS OF GIFT FOR MARX'S «CAPITAL».....	94
<i>Ryabinchuk M.</i> BASIC APPROACHES TO THE RECONSTRUCTION OF THE INTELLECTUAL HISTORY OF THE RESEARCH PROGRAM OF SOCIAL CAPITAL.....	100
<i>Zavhorodniy R. O.</i> THE PARALLAX OF THE (ECONOMIC) CRISIS.....	107
<i>Sviridova E.</i> CIVIL SOCIETY IN THREE-PART MODEL OF SOCIETY.....	111

<i>Khrabrova O.</i> «BACK TO NATURE»: UTOPIAS OF NATURALISTIC LIFE.....	116
<i>Rodicheva I.</i> CONCEPTION OF «LIBERATION» IN THE DOCTRINE OF THE MAHAYANA.....	121
<i>Khudenko A.</i> PRAGMATIC FUNCTION OF DIALOG.....	127
<i>Rogovsky A.</i> EXISTENTIAL-PHENOMENOLOGICAL CONCEPTIONS OF TIME.....	134
<i>Galan N.</i> PHILOSOPHY OF THE UKRAINIAN DIASPORE IN THE ESTIMATION OF THE UKRAINIAN THINKERS OF 20-30 <sup>th</sup> OF XX CENTURY V. JYRYNETS AND P. DEMCHUK.....	138
<i>Plahtiy M.</i> THE FEATURES OF THE CONSTRUCTION OF INFERENCES OF M. M. LANGE.....	145
<i>Zborovets I.</i> MAN OF CULTURE IN THE BOOK «THE MAGIC OF KNOWLEDGE» BY N. V. DYACHENKO.....	151
<i>Shirytsya T.</i> SOCIAL ETHICS: PHILOSOPHICAL AND EDUCATIONAL REFLECTIONS.....	156
<i>Nazarenko H.</i> ANALYSIS OF BASIC DEFINITIONS OF CONCEPTS «HUMANISM», «HUMANENESS» «HUMANE» IN ACCORDANCE WITH HUMANIZATION OF POSTGRADUATE TEACHER EDUCATION.....	161
<i>Yurchenko L.</i> FORMING OF PRINCIPLES OF ECOLOGICAL COMPETENCE OF SPECIALISTS BY ECOLOGICAL EDUCATION.....	168



Наукове видання

# ВІСНИК

Харківського національного університету  
імені В.Н. Каразіна  
*№ 952'2011*

Серія: філософія. Філософські перипетії

Випуск 43

*Російською, українською та англійською мовами*

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

*Для оформлення обкладинки використана робота  
«Owl»*

Підписано до друку 22.04.11. Формат 60x84/8.  
Ум. друк. арк. 18,5. Обл.-вид. арк. 21,5.  
Папір офсетний. Друк ризографічний.  
Тираж 100 пр. Ціна договірна.

61077, Харків, пл. Свободи, 6.  
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

Надруковано ФОП «Петрова І. В.»  
61144, м. Харків, вул. Гв. Широнінців, 79 в, к. 137. Тел.: 362-01-52.  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ВОО № 948011 від 03.01.03.