

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

***ХАРКІВСЬКОГО
НАЦІОНАЛЬНОГО
УНІВЕРСИТЕТУ
імені В.Н. КАРАЗІНА
№ 917'2010***



Зміст

<i>Азарова Ю. О.</i> КОНЦЕПТ «DIFFERANCE» В ФИЛОСОФИИ Ж. ДЕРРИДА.....	5
<i>Салтанов М. В.</i> «ВИЗНАННЯ» ЯК ФАКТОР «УСУСПІЛЬНЕННЯ» У СУЧАСНІЙ ПРАКТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	16
<i>Завгородній Р. О.</i> ТРАНСКРИТИКА. ДІАЛЕКТИКА. КРИЗА.....	25
<i>Перепелица О. Н., Храброва О. В.</i> ПРОЕКЦИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ: ДИЕТЕТИКА И. КАНТА И ГАСТРОСОФИЯ Ш. ФУРЬЕ.....	30
<i>Лойко В.В.</i> «СМЕРТЬ АВТОРА» КАК ПРИЕМ.....	37
<i>Шевченко М.А.</i> «ГЕНЕРИЧЕСКОЕ» (GÉNÉRIQUE) И «ПОДШИТИЕ» (SUTURE) ФИЛОСОФИИ.....	42
<i>Халимон М. М.</i> НОВИЙ ІСТОРИЗМ: ТЕКСТУАЛЬНИЙ ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ ІСТОРИЧНОГО МИНУЛОГО.....	48
<i>Литинский С. А.</i> RATROGENĒS КАК ЭПИТЕТ ГЕКАТЫ В ХАЛДЕЙСКИХ ОРАКУЛАХ.....	52
<i>Бондарчук Я. А.</i> ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА В КОНТЕКСТЕ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ.....	56
<i>Родичева И. С.</i> КОНЦЕПЦИЯ ДХАРМЫ В УЧЕНИИ МАДХЬЯМИКОВ.....	60
<i>Тройно-Фунтусова Н. В.</i> Л. ШЕСТОВ: ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ИСКУШЕНИЕ ДИАЛЕКТИКОЙ.....	66
<i>Гужва А. А.</i> ФЕНОМЕН ЖЕЛАНИЯ: «ПРОИЗВОДСТВО» – ИНТЕНСИВНОСТЬ – ЭКСТАЗ.....	71
<i>Чхеайло А. А.</i> ВИЖИВАННЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ.....	76
<i>Біляєва Т. М.</i> МОЖЛИВОСТІ ПРОГНОЗУВАННЯ СОЦІАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ.....	81
<i>Греков О. М.</i> ВИРОБНИЧА ДІЯЛЬНІСТЬ ЯК СОЦІАЛЬНО-ПРОДУКТИВНА СФЕРА РЕАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ.....	87
<i>Артеменко М. Г.</i> КОРПОРАТИВНА КУЛЬТУРА: МОТИВИ УПРАВЛІНСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ.....	93

<i>Мініч А. П.</i> ОРГАНІЗАЦІЙНА КУЛЬТУРА ЯК ФАКТОР ПІДВИЩЕННЯ ОРГАНІЗАЦІЙНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ.....	99
<i>Артеменко А.П.</i> МІНЛИВІСТЬ ТА МНОЖИННІСТЬ КУЛЬТУРИ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ.....	104
<i>Паращич В. Я.</i> ПОСТКОЛОНІАЛЬНА КРИТИКА В УКРАЇНІ ЯК ПОШУК КРИТИЧНОЇ УТОПІЇ.....	107
<i>Кочилкова Н. С.</i> НАЦІЯ У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТЕОРІЇ: ВІД ПРИМОРДІАЛІЗМУ ДО КОНСТРУКТИВІЗМУ.....	111
<i>Козуб О.О.</i> ПРИНЦИП КОСМОПОЛІТИЗМУ ЯК ШЛЯХ ДО УПОРЯДКУВАННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО СВІТУ ЛЮДИНИ В ПЕРІОД ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ЗМІН.....	115
<i>Худенко А.В.</i> ПУТЬ ИДЕНТИЧНОСТИ.....	119
<i>Титар О. В.</i> ОБРАЗ ЯК ОСНОВА ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ ТА СУСПІЛЬСТВА: СПОГЛЯДАЛЬНА ОПТИКА ІДЕНТИЧНОСТЕЙ В ОСВІТІ ТА ФІЛОСОФІЇ.....	124
<i>Юркевич Е. Н.</i> ЛОГИЧЕСКИЕ ФОРМЫ: ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД.....	129
<i>Суліма Є. М.</i> ТРАНСФОРМАЦІЯ ПРОСТОРУ ОСВІТИ В УМОВАХ СУЧАСНИХ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНИХ РЕАЛІЙ.....	134
<i>Карпець Л. А.</i> КРИЗА СУЧАСНОЇ ОСВІТИ І ШЛЯХИ ЇЇ ПОДОЛАННЯ.....	140
<i>Бессарабова Н. А.</i> КОНЦЕПЦІЯ ВІДНОВНОГО ПРАВОСУДДЯ В ІСТОРИЧНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ: МОРАЛЬНО-ПРАВОВІ АСПЕКТИ.....	144
<i>Семенова Ю. А., Гончаров Г. М.</i> ХРИСТІЯНСЬКО-ПРАВОСЛАВНА ДУМКА ПРО ФЕНОМЕН ТІЛЕСНОЇ КУЛЬТУРИ ЛЮДИНИ.....	149
<i>Синебрюхов Ю.Б.</i> ПРАСТРУКТУРА УНИВЕРСУМА.....	152

УДК 130:2

Азарова Ю. О.

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

КОНЦЕПТ «DIFFERANCE» В ФИЛОСОФИИ Ж. ДЕРРИДА

Статья содержит анализ понятия *differance*, выполняющего главную роль в проекте деконструкции метафизики Жака Деррида; раскрывает базовые значения и функции *differance*; определяет специфику работы *differance* в философском дискурсе; демонстрирует эвристические возможности *differance* в создании нового неклассического типа рациональности.

Ключевые слова: *differance*, время, пространство, онтико-онтологическое различие.

Стаття містить аналіз поняття *differance*, яке виконує провідну роль в деконструкції метафізики Жака Дерріда; висвітлює головні значення та функції *differance*; розкриває специфіку роботи *differance* в філософському дискурсі; визначає евристичні можливості *differance* в створенні нового некласичного типу раціональності.

Ключові слова: *differance*, час, простір, онтико-онтологічна відмінність.

This issue contains the analysis *differance* that has decisive importance in Jacques Derrida's deconstruction of metaphysics. The author searches are main meanings and function of *differance*, demonstrates specific work of *differance* in philosophical discourse, and exposes cognition possibilities of *differance* for new post-classic rationality.

Key words: *differance*, time, space, ontic-ontological difference.

«Философы должны не просто принимать данные им концепты, чтобы чистить их и наводить лоск; философы должны сами производить концепты, творить их и убеждать людей ими пользоваться».

Ф. Ницше «Об искусстве подозрения».

«Не существует простых концептов. В концепте всегда есть составляющие, которыми он определяется. Следовательно, в нем имеется шифр. Концепт – это множественность, хотя и не всякая множественность концептуальна. Не бывает концепта с одной лишь составляющей: даже в первичном концепте, которым «начинается» философия, уже есть несколько составляющих, поскольку не очевидно, что философия должна иметь начало, а коль скоро ею таковое вводится, то она должна присовкупить к нему некоторую точку зрения или обоснование».

Ж. Делез, Ф. Гваттари «Что такое философия?».

1

События последней трети XX столетия заметно меняют характер философского знания, стиль мышления, способы и модели аргументации. Системные преобразования, затрагивающие теорию, методологию, процедуры верификации и фальсификации суждений, приобретают парадигмальный смысл. Логика и масштаб данного процесса показывают, что *главная проблема современной философии – это проблема формирующегося внутри нее нового неклассического типа рациональности*.

Решение этой проблемы требует создания таких концептов или «единиц мышления», которые, с одной стороны, по своей фундаментальности, были бы сопоставимы с классическим наследием, а, с другой стороны, могли бы «схватить» и описать те неклассические эффекты или феномены, с которыми сегодня сталкивается наука.

Одним из наиболее оригинальных проектов, которые преодолевают аксиоматику философского знания и продуцируют иной (гетерологический) тип дискурсивности, является деконструкция Жака Деррида. Интерес к проекту Деррида (в рамках обсуждения данной

проблемы) определяется двумя моментами: во-первых, подвергая критике классическую традицию, Деррида очень тщательно и подробно анализирует ее категориальный аппарат; во-вторых, осуществляя деконструкцию метафизики, Деррида создает альтернативные концептуальные ресурсы.

Таким образом, эпистемологический проект Деррида, успешно реализующий свою программу, вносит конкретный вклад в разрешение поставленной проблемы.

2

Понятийный инструментарий деконструкции чрезвычайно богат. Он содержит такие известные концепты, как «различие» (*differance*), «рассеивание» (*dissemination*), «восполнение» (*supplement*), «итеративность» (*iterability*), «прото-след» (*archi-trace*), «смещение» (*displacement*), «парергон» (*parergon*), etc.

Между тем, поскольку они не имеют *конечного* определения, т. е. не подлежат *дефинитивному полаганию*, то они не являются понятиями (в строгом смысле). Это не «обобщение данных эмпирического опыта» и не «порождение априорного разума». Они не являются «идеальными объектами». Их методологический статус изначально амбивалентен. Это не «слова» и не «вещи» (применяя обыгранную Фуко антитезу). Они не могут быть идентифицированы в отношении самих себя. Они не доступны формализации и неразрешимы в пределах системы «философского синтаксиса».

Поэтому создание таких *квази-понятий* требует пересмотра не только ключевых принципов познания, априорных посылок или когнитивных схем, но и телеологической ориентации философии в целом.

3

Из широкого арсенала деконструктивистской терминологии особый интерес представляет *differance*, французский неографизм, обозначающий «различие, которое радикально отличается от различия» [19, с. 290].

Разрабатывая *differance*, Деррида, с одной стороны, сохраняет те тонкие нити рациональности, которые связывают это понятие с традицией; а, с другой стороны, разрывает с риторикой логоцентризма.

Соответственно, Деррида, с одной стороны, включает в *differance* традиционные версии «различия» Ницше, Соссюра, Фрейда, Левинаса и Хайдеггера [*1]; а, с другой стороны, помещает *differance* в «систему всеобщей экономии» [16, с. 3], которую образуют такие концепты, как *archi-trace*, *supplement*, *dissemination*, etc.

Это «двойное стратегическое решение», призванное блокировать упрощенное прочтение, показывает, что *differance*, – *формируемое на пересечении дискурса и не-дискурса*, – не является *гомогенным образованием*. Оно не является самотождественным понятием, т. е. не является понятием вообще [10, с. 60-61; 16, с. 7] [*2].

4

Хотя «слово» *differance* определенным образом ассоциируется с *difference*, оно не может быть редуцировано к традиционному понятию «различие» по двум причинам:

Во-первых, *differance* отличается от *difference* продуктивным характером. *Differance* – это не просто различие, а производство системы различий. Здесь «речь идет не об уже установленном различии, но о *чистом* движении, порождающем различие, еще до какой-либо содержательной определенности» [8, с. 188-189]. «Благодаря своему *a*, *differance* относится к тому, что ... можно назвать источником различий, процессом их производства, игрой различий» [16, с. 1] [*3]. Таким образом, графическое различие между фонемами *a* и *e* имеет принципиальное значение и дает ключ к пониманию продуктивности *differance*.

Во-вторых, *differance* логически не совпадает с *difference*. Термин *differance* представляет собой *искусственное соединение* двух «корневых» элементов: один связан с глаголом *differer* (различать, отличаться), второй – с глаголом *defer* (откладывать во времени). Соответственно, *differance* сочетает в себе *difference* (различие) и *deferment* (откладывание во времени). Однако *differance* не есть простой союз этих двух элементов. *Differance* еще более первично, чем различие и откладывание, взятые отдельно. Поэтому оно «предшествует разделению между различием и откладыванием» [7, с. 116].

5

Итак, понятие *differance*, в котором одновременно работают функции различия (*difference*) и откладывания (*deferment*), довольно сложное и многозначное. Это подкрепляется еще и тем, что термин *differance*, который вовлекается в «силовое поле» *differance*, в свою очередь, имеет три разных значения. Отсюда *differance*, в общей сумме, включает в себя четыре значения.

Неографизм *differance*, – отмечает Деррида, – «объединяет в себе определенную конфигурацию концептов, которую я понимаю как систематическую и нередуцируемую, где каждый концепт вступает в действие, актуализируется в какой-то решающий момент работы» [10, с.16].

Подобная конфигурация обеспечивает *differance* необходимым набором «кодов», которые, формируя цепочки различной семантической природы, образуют «дифференциальный механизм» деконструкции метафизики.

Поэтому «я, – признает Деррида, – как раз и хотел бы ... собрать в связку (*faisceau*) различные пути, которым я следовал, создавая *differance* <...> Слово *связка* кажется наиболее подходящим для обозначения того, что это объединение имеет структуру ткани или переплетения, которое дает возможность разделять одни смысловые нити, также, как оно позволяет связывать другие» [16, с. 3].

6

Тематизируя *differance* в качестве стратегического ресурса преодоления метафизики присутствия, Деррида выделяет четыре основных значения данного термина:

1) *differance* как способ конституирования времени, т. е. как *о-временивание* или *темпорализация* (*temporalisation*);

2) *differance* как способ конституирования пространства, т. е. как *о-пространствление* или *спасиализация* (*espacement*) [*4];

3) *differance* как принцип диакритической дифференциальности, т. е. как изначальное условие артикуляции;

4) *differance* как «источник» онтико-онтологического различия.

Давайте детально рассмотрим эти значения и представим общий эскиз работы *differance*.

7

«Во-первых, *differance* обозначает движение ... которое предполагает откладывание через отсрочку, переадресацию, пролонгацию. В таком понимании *differance* не имеет никакого предварительного по отношению к нему изначального присутствия; <...> *differance*, напротив, откладывает само присутствие, будучи той самой основой, откуда присутствие может быть анонсировано или востребовано в том, что его репрезентирует» [10, с. 16-17; курсив мой. – Ю. А.].

Это откладывание, – подчеркивает Деррида, – не подразумевает какой-либо срок или конкретный момент времени; напротив, оно означает, что «вместе с *differance* откладывается само время» [19, с. 290]. Данное откладывание *изначально*. Оно не выводимо из присутствия; поэтому оно не есть отношение между двумя точками или моментами присутствия.

Соответственно, *differance*, – в своем первом значении «движения откладывания», – определяется Деррида как способ конституирования «присутствия», т. е. «момента настоящего времени», и, тем самым, как способ конституирования «прошлого» и «будущего», которые выступают модификациями «настоящего».

8

Differance, которое конституирует время, не есть само «время» или «длительность». *Differance* не сопоставимо с «расхожим понятием времени» [*5] и отклоняет классическое представление о структуре темпоральности.

Как известно, традиционная концепция времени, опирается на два постулата:

1) тезис о привилегированном положении *момента настоящего времени* (*теперь*);

2) тезис о привилегированном положении *сознания* (как инстанции, которая осуществляет «синтез» пространства и времени и формирует «пространственно-временную картину мира»).

Между тем, – отмечает Деррида, – ни *присутствие* (живое настоящее), ни *субъект* (сознание) не могут быть признаны основанием для построения современной концепции времени, поскольку *differance* не только *предваряет* любое «присутствие», «живое настоящее» или «сущее», но и является *условием их конституирования*.

Поэтому, разрабатывая *differance*, Деррида, во-первых, *не связывает время с некоей исходной точкой присутствия, моментом настоящего времени*; и во-вторых, *не ищет исток времени во «внутреннем времени опыта сознания»*. Деррида отвергает попытку трансцендентальной феноменологии мыслить время как «внутреннее время сознания» (*inner Zeitbewusstsein*), согласно модели «мирового времени» (*Weltzeit*) [См.: 8, с. 194-195].

9

Формулируя свое понимание времени, Деррида избирает иную позицию. В отличие от «расхожего понятия времени», которое имеет место в философии от Аристотеля до Гегеля, а также в отличие от гуссерлевского понятия времени как «внутреннего сознания времени» [См.: 6], и, наконец, в отличие от хайдеггеровского понятия времени как «аутентичной темпоральности», – т. е. *в отличие от тех концепций, которые связывают время с «моментом настоящего времени» («теперь»)*, – *differance ведет отсчет от «абсолютного прошлого»*.

Это «абсолютное прошлое», – подчеркивает Деррида, – не есть простая модификация «настоящего», не есть «прошедшее настоящее»; напротив, такое «абсолютное прошлое» есть «прошлое», к которому (согласно логике прото-следа) «настоящий момент» должен *отсылать* для того, чтобы стать тем, чем он есть:

«*Differance* – это то, что делает движение означивания возможным, показывая, что каждый элемент, называемый „присутствующим“, „появляющимся на сцене присутствия“, соотносится с чем-то иным, нежели он сам, сохраняя при этом знак элемента прошлого и, одновременно, остается открытым знаку своих отношений с будущим. Поскольку след соотносится с тем, что называют будущим, не меньше, чем с тем, что называют прошлым, то он конституирует то, что называют „присутствующим“, через само это отношение к тому, что не является присутствующим, к тому, что отсутствует, т. е. к тому, чего вообще нет; к тому, что не является ни прошлым, ни будущим, ни модифицированным настоящим» [16, с. 13].

10

Принимая во внимание, что без этого различающего следа «присутствие» никогда не станет самоотжественным, мы обнаруживаем, что «*настоящий момент*» (*присутствие*) *всегда уже откладывает (запаздывает) по отношению к самому себе, всегда уже приходит из «абсолютного прошлого», ex post, как следствие или эффект*.

Это означает, что *время* не является «априорной формой чувственности» (как полагал Кант), ибо оно *изначально ограничено тем, что делает его возможным*. «До тех пор, пока время будет мыслиться исходя из настоящего (*nun*), это время будет временем-предшествующим-времени (*time anterior to time*), прошлым *самого* времени (*a past of time*), прошлым того, что никогда не будет настоящим (*a past that has never been present*)» [21, с. 198].

Таким образом, *differance*, – как «минимальное движение откладывания», – *обозначает особое, нередуцируемое движение темпорализации, которое, производя «присутствие» (Anwesen) или «живое настоящее» (lebendige Gegenwart), становится способом конституирования времени*.

11

Подобно тому, как *differance* принимает вид конститутива традиционного понятия времени, *differance* также выступает условием формирования пространства.

Тематизируя *differance*, Деррида напоминает, что наш опыт бытия-в-мире определяется не «временем» и «пространством», но динамическим процессом дифференциации, который продуцирует их вместе. «Время» и «пространство», – подчеркивает Деррида, – это не метафизические субстанции, а два взаимосвязанных аспекта одного процесса.

Поскольку *differance* «позволяет различию между пространством и временем обрести форму и проявиться как таковому» [8, с. 192], можно предположить, что «*differance* – это *о-пространствление* и *о-временивание* вместе» [16, с. 13].

Однако для того, чтобы понять, каким образом, «*differance* оказывается овремениванием (*temporalisation*) и опространствлением (*espacement*), становлением времени пространства (*devenir temps de l'espace*) и становлением пространства времени (*devenir espace du temps*), т. е.

„исходным основанием” времени и пространства» [16, с. 8], давайте обратимся ко второму значению *differance*.

12

«Во-вторых, движение *differance*, – поскольку оно производит различия, которые оно же дифференцирует, – оказывается “общим корнем” всех концептуальных оппозиций, маркирующих наш язык» [10, с. 17].

Здесь *differance* предстает как «дифференцированный исток всех различий» [16, с. 11]. Но, учитывая, что производство различий происходит посредством открытия определенного «зазора» между А и В (полюсами оппозиции, терминами, понятиями), то *differance* функционирует как «разбивка», «расстановка», «расположение», «опространствление» (*espacement*).

«Значительно больше, – пишет Деррида в эссе «Differance» – распространен и привычен другой смысл глагола *differer*, означающий быть “иным”, “непохожим”, “различным”, “отличающимся”. Применительно к любым “отличающимся элементам” ... следует учитывать тот интервал, разбивку, опространствление (*espacement*), которое имеет место между различными элементами» [16, с. 8].

13

Каким же образом *differance* – в значении «разбивки», «расположения» или «опространствления» (*espacement*) – делает возможным само «пространство» (*space*)?

«Опространствление» – это не «пространство» (*space*) или «пространственность» (*spaciality*) в обычном смысле. Опространствление – это механизм, который показывает, что отношение одного элемента (А) к другому элементу (В) изначально предполагает определенный зазор или интервал, который делает возможным само отношение А к В (или Я к Другому), и, тем самым, позволяет А обрести идентичность в своем иноположении к В.

В этом смысле *differance* представляет собой *открытие изначальной внеположенности* как таковой, т. е. *открытие отношения одного элемента* (предмета, объекта, понятия) *к другому элементу*, или, в случае с субъектом, *открытие отношения одного сущего к другому*.

Опространствление очерчивает особое «минимально необходимое пространство», которое должен занимать (иметь) любой объект, для того, чтобы отграничить себя от других объектов или обозначить «внешнее» по отношению к себе. Только благодаря этому «минимально необходимому пространству» для объекта становится возможным «открытие своего собственного пространства», своего места как такового [9, с. 343].

14

Поскольку опространствление есть возможность, с помощью которой объект очерчивает свое место в пространстве, т. е. *возможность, благодаря которой он конституирует себя в качестве целостного объекта (или самотождественного субъекта)*, то, очевидно, что такая возможность *обязательно должна быть вписана во «внутренне поле»* данного объекта или субъекта.

Действительно, обретение объектом собственного места или пространства не есть обыкновенная игра случая или фортуны. *Опространствление не просто обеспечивает необходимое место любому объекту, но и является условием его бытия в мире. Опространствление делает этот объект наличным, присутствующим hic et nunc* [*6].

Таким образом, *опространствление или размещение, которое предваряет и конституирует любой объект, есть первичный способ самообнаружения мира (а, тем самым, и обнаружения сущего или Dasein). Опространствление – это экспликация или развертывание объективного мира, пространства; того, что мы традиционно называем окружением или окружающей средой* [*7].

Следовательно, окружающая нас среда, «пространственная» и «объективная» «внеположенность, настолько привычная нам и знакомая, что кажется образцом привычности как таковой, никогда не могла бы явиться нам без ... *differance*» [8, с. 199].

15

Итак, *differance* осуществляет конституирование времени и пространства. Означает ли это, что «трансцендентальный вопрос» времени и пространства здесь вписан в рамки

«трансцендентальної естетики» – в кантовському, гуссерлевському или в яком-либi ином смислe [*8]? Отнюдь нет!

Дело в том, что *differance* не есть «форма чистой интуиции» и его «нельзя трактовать исходя из гуссерлевской радикализации кантовского вопроса, который касается до-исторического и до-культурного уровня пространственно-временного опыта как единства (и универсального основания) какой-либо субъективности и культуры в целом» [21, с. 201].

Напротив, *differance*, как изначальное условие «присутствия» и «отсутствия», «феноменального» и «ноуменального» (или «идеального»), конституирует саму возможность присутствия субъекта интуиции или субъекта универсального и абсолютного опыта; *differance* авторизует (удостоверяет) наличие или присутствие такого субъекта, очерчивая его как факт, как данность, как некое сущее.

По этой причине, «вопрос о самой возможности дистинкции между “чувственностью” и “чистой чувственностью”, – т. е. “трансцендентальный” вопрос разбивки – расположен по ту сторону того, что Гуссерль называет “логосом эстетического мира”» [21, с. 201].

16

Не совпадает ли тогда *differance* (как *опространствление*) с *диалектическим концептом* «пространства», обсуждаемым Гегелем в «Энциклопедии философских наук» [См.: 4, §§ 254-256, с. 44-51]?

Как известно, во втором томе «Энциклопедии философских наук» («Философия природы») Гегель проблематизирует онтологическое основание (*Grund*) или субстрат (*Ur-hyle*), где элементы, индифферентные друг к другу, могут быть представлены вместе, и, таким образом, оказываются вписанными (или трансформированными) в структурированную тотальность. Это, безусловно, присуще *differance* и фигурально определяет его действие.

Однако, хотя «опространствление» имеет одну общую черту, которая сближает его с гегелевским концептом «пространства», в том, что оно репрезентирует одновременное сосуществование различных элементов, «опространствление», в отличие от диалектического понятия «пространства», не управляется посредством *logos'a* или *telos'a*.

Поскольку *differance* – гетерологический «концепт» (связывающий «экономии ограниченную» и «экономии всеобщую», т. е. включающий в себя как *logos*, так и его *Иное*), то *differance* не имеет «простоты логического принципа». Поэтому *differance* не есть объект философии природы, и тем более, не есть объект философии вообще.

17

Но, возможно, «опространствление» Деррида работает на паях с герменевтической философией? Может быть, «опространствление» – это *герменевтический концепт* [14, § 25, с. 239] «открытости», причем такой «открытости», которая изначально делает возможным само пространство, – т. е. «открытости», в которой пространство, – как мы это обычно понимаем, – может раскрыться, развернуться, протянуться [14, § 28 (a-b), с. 266-274] [*9]?

Если *герменевтический концепт* «открытости» является тем «минимально необходимым пространством», «свободная обширность которого впервые позволяет всякой владеющей им вещи открыться, покоясь в самой себе» [13, с. 314], то не является ли «опространствление» Деррида другим именем «открытости» Хайдеггера?

Согласно Хайдеггеру, такая «открытость» (*Offenheit*) – тематизирована она или же нет – выступает императивным (непреложным) условием *пред-понимания* (*Vorgabe*) пространства. Без этого пред-понимания пространство не может быть нам дано [12, § 32, с. 150-153; 14, § 28 (a-b), с. 270-272] [*10]. Для Хайдеггера, таким образом, *герменевтический концепт* «открытости» определяет значение истины пространства.

Для Деррида же «опространствление» не есть более глубокое или истинное значение пространства. Напротив, «опространствление», как его позиционирует Деррида, это скорее «“пред-означающее” (*presignifying*) открытие самого значения» [21, с. 202]. Для Деррида «опространствление, как “пред-означающее открытие” значения, служит самой возможностью “трассировки”, “пролагания пути” ... к пониманию, т. е. возможностью, которая предваряет любое *hermeneuein*» [21, с. 202].

18

Это станет совершенно ясно, когда мы обратимся к третьему аспекту термина *differance*.

«В-третьих, *differance* есть продуцирование тех ... различий или диакритики, о которых лингвистика, разработанная Соссюром, а также другие науки, опирающиеся на структурную модель, говорят нам, что в них содержится основа любого значения и любой структуры. Данные различия – и таксономическая наука, для которой они формируют почву, – есть следствия (эффекты) *differance*» [10, с. 17-18].

Вводя научный концепт различия (*difference*), – т. е. различия как диакритики – в предикативную гроздь значения термина *differance*, Деррида, таким образом, делает *differance* еще и тем, что работает как принцип семиотической и лингвистической артикуляции.

Здесь очевидно, что *differance* как «принцип диакритической дифференциальности» частично совпадает со значением *differance* как «опространствлением» (концептуальной разбивкой) в той мере, в какой элементы всегда вписаны в рамки системы, в которой они отсылают к другим элементам.

19

Действительно, *differance*, как принцип артикуляции, часто принимает вид концептуальной *разбивки*, посредством которой элементы (знаки или понятия) отграничиваются друг от друга. *Differance* – «это не просто интервал или пространство, имеющее место между двумя элементами (т. е. пространство в обычном смысле слова), а разбивка (*espacement*), т. е. операция или движение расстановки» [10, с. 129].

«Опространствление» – это расстановка или диспозиция понятий на некой «первичной сцене» (до появления любого смысла и значения), «расположение, благодаря которому элементы соотносятся друг с другом» [10, с. 43] и, таким образом, становятся означающими. «Без этого расположения, – подчеркивает Деррида, – элементы ничего бы не означали и не функционировали» [10, с. 43].

Одним словом, «*differance* – это не просто понятие или концепт, но основное условие концептуализации, сама возможность концептуальной системы или процесса в целом» [16, с. 11]. «Поэтому мы, – продолжает Деррида, – будем называть *differance* движение, посредством которого язык или ... любая референциальная система в целом становится исторически конституированной как система» [16, с. 12].

20

Наконец, «в-четвертых, *differance* могло бы условно именовать развертывание (*deployment*) различия, в частности ... онтико-онтологического различия» [10, с. 20]. *Differance* *предваряет и приоткрывает онтико-онтологическое различие (difference) по двум главным причинам.*

Во-первых, как известно, в философии Хайдеггера различие между бытием и сущим, или различие между онтологическим и онтическим, совпадает с Бытием, мыслимым в аутентичной манере, – т. е. с Бытием, которое уже не может рассматриваться в перспективе сущего. Соответственно, *difference* [*11] определяется Хайдеггером как *открытие*, в котором Бытие полагает себя как таковое [*12].

Между тем, поскольку Бытие может быть помыслено только как «присутствие» (*Anwesen*), то Бытие *a priori* вписано в систему детерминации «присутствия» и «отсутствия». «Присутствие» же, как было показано на примере с первым значением *differance*, не является исходным или примордиальным.

Во-вторых, онтико-онтологическое различие не является изначальным, поскольку оно опирается на самую возможность различия вообще, – т. е. на *differance*.

Таким образом, – закономерно заключает Деррида, – существует «иное различие, которое значительно “старше”, чем само Бытие» [18, с. 67], «“старше”, чем онтологическое различие или истина Бытия» [16, с. 22]. Это «иное различие» («*an altering difference*») [19, с. 290], или *differance*, есть различие, в котором онтико-онтологическое различие обнаруживает себя в качестве абсолютной необходимости.

21

Итак, термин *differance* содержит в себе четыре типа различия. Акцентируя их гетерогенность, Деррида *не редуцирует эти формы различия к логическому концепту «различия», – т. е. к противоречию, – которое делало бы возможным их разрешение в едином целом* [10, с. 68] [*13]. Этот «перечень» различий остается по структурным причинам

открытым; их «синтез» в качестве *differance* откладывает свое собственное закрытие (cloture) [*14].

Кроме того, – как отмечает американский исследователь Родольф Гаше, – поскольку *differance* связывает в узел предикаты логического (аристотелевского [См.: 1, с. 259-262, с. 268-269] и гегелевского [См.: 3, с. 54-68]) различия, то «*differance* является, в-пятых, особым прото-синтезом, который не отдает приоритет противоречию как одному из внеположенных и доминирующих режимов различия, призванному подчинять остальные формы различия» [21, с. 204].

«В этом отношении, – продолжает Гаше, – *differance* оказывается еще более изначальным различием, нежели различие, моделируемое на основе аристотелевского закона мышления (согласно которому противоположностью истинного высказывания с необходимостью есть ложное), или различие, моделируемое на основе диалектического закона (согласно которому отрицательность противоречия делает его спекулятивным Иным и, тем самым, основным моментом в становлении истины)» [21, с. 204].

22

Выступая как «связка» или «недиалектический синтез» различий, «*differance* способствует работе множества различий, множества конфликтующих структур, которые не “снимаются” в противоречии, но остаются “противоречием без противоречия”, – т. е. без разрешения в пределах имманентности *Понятия*, способного интериоризировать свое собственное внешнее или негативность» [21, с. 205] [*15].

По этой причине «*differance* оказывается “понятием”, которое принципиально несопоставимо ни с диалектическим понятием *различия*, ни с гегелевским процессом *Aufhebung*, делающими возможной интерпретацию различия исключительно в терминах негативности» [21, с. 205].

Деррида отграничивает «*differance* ... от гегелевского концепта *различия* (особенно в том самом пункте, где Гегель в своей «Науке логики» определяет различие как противоречие для того, чтобы иметь возможность его разрешить, интериоризовать, «снять» в соответствии с процессом спекулятивной диалектики, растворить в самоприсутствии некоего онто-теологического или онто-телеологического синтеза» [10, с. 68]. «*Differance*, – пишет он в «Позициях», – призвано показать (в точке практически полного сближения с Гегелем ...) пункт, где мы разрываем с системой *Aufhebung* и спекулятивной диалектикой» [10, с. 68-69] [*16].

23

Таким образом, несмотря на внешнее сходство позиции Деррида с диалектикой в том, что *differance* работает как «связка» различий, *differance* все же должно быть осмыслено как «ограничение, приостановка, деструкция гегелевского “снятия” *всюду*, где оно оказывается задействованным» [10, с. 62].

По тем же соображениям, – подчеркивает Деррида, – *differance*, которое предполагает активное производство различий, «не может быть просто названо дифференциацией» [16, с. 13-14]. Мало того, что такая «номинация» будет исключать темпорализирующий (овременивающий) аспект *differance*, она также будет предполагать приоритет (т. е. временное первенство) по отношению к «гомогенному единству» или «тотальности», что совершенно несовместимо с а-темпоральностью самого *differance*.

Напротив, неографизм *differance*, – как напоминает нам Деррида, – был создан для того, чтобы подрывать саму возможность такого «гомогенного единства» или «тотальности». *Differance* представляет собой не гомогенный (конъюнктивный), а гетерогенный (дизъюнктивный) «синтез» различий, и потому *differance* не является классическим «источком», «сущностью» или «основанием» [10, с. 129].

ПРИМЕЧАНИЯ

*1. «В *differance*, – отмечает Деррида, – обнаруживается некое пересечение (но не суммирование) того, что было весьма убедительно описано в размышлениях, принадлежащих нашей «эпохе»: различие сил у Ницше; принцип семиологического различия Соссюра; различие как ... эффект запаздывания, описанный Фрейдом; различие как неизбытность следа другого у Левинаса и онтико-онтологическое различие у Хайдеггера» [16, с. 1].

*2. Это обстоятельство, в свою очередь, объясняет почему *differance* «не может быть сведено к какому-либо мастер-концепту» [20, с. 12]. Вопреки распространенному мнению о том, что «*differance* – это лишь очередное звено в длинной серии *фундаментальных принципов* (“эйдос” Платона, “диалектика” Гегеля, “классовая борьба” Маркса, “воля к власти” Ницше ... “*differance*” Деррида)» [26, с. XI], на самом деле, *differance* «не является понятием и, тем более, не является конечным основанием или телеологическим принципом» [24, с. 14].

*3. Создавая термин *differance*, Деррида специально заменяет непродуктивный латинский суффикс *-ence* продуктивным суффиксом *-ance*, с помощью которого французский язык образует новые отглагольные существительные (в том числе базовые термины постмодернистского дискурса: *ecrivance* – у Барта, *provenance* – у Делеза, *signifiance* – у Кристевой).

*4. Французский термин *espacement* («опространствление»), широко используемый Деррида, служит своеобразным эквивалентом немецких терминов *Enraumen* («опространствление») и *raum geben* («наделение пространством»), которые играют ключевую роль в философии Хайдеггера [См.: 14, § 25 (с), с. 246-248].

*5. Выражение «расхожее понятие времени» Деррида заимствует у Хайдеггера. «Это выражение, – отмечает Деррида в работе «О грамματοлогии», – используется в конце “Бытия и времени” [См.: 12, §§ 78-83, с. 404-438] и *подразумевает понимание времени в терминах пространственного движения или сиюминутности*» [8, с. 199-200]. Именно такое определение времени имеет место в западной метафизике и онтологии от «Физики» Аристотеля (Phys. IV, 10 – 11) [2, с. 145-150] до «Энциклопедии философских наук» Гегеля [4, §§ 254-259, с. 44-59].

*6. Данный тезис Деррида очень близко перекликается со следующими положениями Хайдеггера:

«Изначальный анализ мира и его пространственности показывает, что само вот-бытие (*Dasein*) имеет пространственный характер, и что нет никаких оснований запереться от этого факта и отстаивать метафизические предпосылки, превращающие ... человека в некий флюид, пребывающий вне пространства и свободный от какой бы то ни было связи с ним» [14, § 25, с. 236].

Это своеобразное «обустройство места» (*Raumen*), «предоставление места» делает сущее наличным, присутствующим в настоящем. Такое наделение сущего «минимально необходимым пространством», – т. е. его «опространствление», – «выражает нечто, что имеет смысл структуры вот-бытия, бытийной структуры, в которой пребываю я сам как существующий *вот*» [14, § 25, с. 239].

Таким образом, – подчеркивает Хайдеггер, – «только «тогда, когда мы проясним существование бытия-в-мире, бытийный способ, каким вот-бытие позволяет сущему обнаружить себя ... тогда мы сможем показать, почему самообнаружение мира следует понимать как *присутствие и настоящее*» [14, § 24, с. 234].

*7. Ср. также с дефиницией «окружения» Хайдеггера:

«Уже в естественной речи мы под “вокруг” понимаем “то, что вокруг нас”. “То, что вокруг нас” – окружающий мир – это не случайное нагромождение разных вещей; напротив, *действительность ... артикулирована в качестве того, в чем всякая вещь имеет свое основание (womit es je ein Bewenden bei etwas hat)* или точнее: все вещи окружающего мира как-то *размещены*. Какое-либо сущее имеет место ... которое налично вместе с данным суцим или отведено ему». И вообще: «*поскольку вещь существует в мире способом наличного бытия, она имеет место, уже налично вместе с ним*» [14, § 25, с. 237; курсив мой. – Ю. А.].

*8. Как известно, обсуждая конституирование «первопорядкового мира», а также связанную с ним проблему «априорных форм чувственного созерцания», которую разрабатывал еще Кант [См.: 11, с. 125-153], Гуссерль поставил вопрос о радикализации «трансцендентальной эстетики» Канта в феноменологическом аспекте:

«Для обозначения чрезвычайно обширного, составляющего целую дисциплину, комплекса исследований, связанных с первопорядковым миром, мы, – замечает Гуссерль, – можем также в значительно расширенном смысле использовать понятие «трансцендентальной эстетики», заимствованное у Канта в силу того, что аргументы, приводимые критикой разума относительно пространства и времени, хотя и в чрезвычайно ограниченном виде, имеют своей целью нозматическую априорность чувственного созерцания, которая, будучи расширена до конкретного *априори*, данной в “чистом чувственном созерцании” первопорядковой природы,

требует своего трансцендентально-феноменологического завершения путем включения в конститутивную проблематику» [См.: 5, § 61].

Соответственно, задачей «новой “трансцендентальной эстетики”, названной так по аналогии с кантовской, будет ... эйдетическое описание универсального априори, без которого в чистом опыте не могут появиться целостные объекты и невозможно конституирование природы, мира как ... синтетического единства» [22, с. 256-257].

*9. «Оба этих феномена – как разомкнутость самого мира, так и тот факт, что вместе с тем открыто и само бытие-в-мире, – определяют единый феномен, который мы обозначаем как *открытость*» [16, § 28, с. 266] *Открытость* – это «область, раскрывающаяся ... с тем, чтобы в ней нечто (здесь: бытие) явило себя как нечто (бытие как оно само в его непотаенности)» [13, с. 33].

*10. Если любой *действительный* тематический опыт фундирован в его нетематической *возможности*, которой служит естественный опыт, то содержание этого естественного опыта *нельзя* квалифицировать в качестве *предметно определенного* знания. Иначе говоря, рассматривая предмет на уровне естественного опыта, – и желая оставаться на этом уровне, – мы не можем дать этому предмету точное определение, т. к. *определение – это акт, преобразующий естественный опыт в тематический опыт*. Определение представляет собой переход от (фундирующей) *возможности* к (фундированной) *действительности*. Поэтому, когда Хайдеггер анализирует «изначальную данность» предмета, он *методически* редуцирует все его дефиниции и концентрирует внимание на его «естественной» понятности в повседневном существовании. Эту «естественную» понятность предмета, предвещающую его артикулированное понимание или тематизацию, Хайдеггер называет *пред-понимание*. Пред-понимание, таким образом, фундирует научное знание и выступает условием его возможности.

*11. Термин *difference* происходит от лат. глагола *differre*: разводить, расходиться в разных направлениях; букв.: *dis-*, в разные стороны, и *ferre*, вести. Греческий эквивалент *diapherein* имеет аналогичный смысл: *dia-*, в разные стороны, и *pherein* вести. Хайдеггер часто обыгрывает эту этимологию, отмечая, что онто-онтологическое различие – это *не просто различие* «между» бытием и сущим, а *различие, учреждающее Бытие*, т. е. различие, в котором Бытие учреждает себя как Бытие. *Конституируя сущее, Бытие становится источником этого сущего, т. е. полагает (учреждает) себя как основание, отличающееся от обосновываемого*. Таким образом, «если Бытие своей истиной может осветить сохраняемое в нем различие между бытием и сущим, то лишь когда появляется само различие» [13, с. 180].

*12. «*Различие* – это движение, которое само себя никогда не презентует и которое само себя не выявляет как таковое, потому, что оно *есть то, что впервые открывает пространство, в котором Бытие становится возможным, т. е. пространство, в котором Бытие обнаруживает себя как присутствие*. Отношение различия к тому, что появляется (показывается) из него, не может быть постижимо, и даже не может быть “схвачено”, исходя из мышления, которое мыслит только о том, что “есть”. Только при условии, что “есть-ность” (“is-ness”) будет поставлена под вопрос, мышление начнет мыслить различие. Это отношение различия к тому, что оно дифференцирует, есть зазор, пропасть, трещина, расселина» [15, с. 35; курсив мой. – Ю. А.].

*13. Согласно Гегелю, «различие вообще есть противоречие в себе» («Der Unterschied überhaupt ist schon Widerspruch am sich») [3, с. 55]. О переходе от *различия* к *противоречию* см. второй том «Науки логики» [3, с. 55-69].

*14. «Движение, в котором Гегель определяет “различие как противоречие” как раз и нацелено на то, чтобы сделать возможным конечное (онто-тео-телеологическое) снятие различия. *Difference*, которое, следовательно, не является диалектическим противоречием в этом гегелевском смысле, отмечает критический предел идеализирующих сил снятия во всех пунктах, где они могут прямо или косвенно действовать. *Difference* *вписывает* противоречие или, скорее, – поскольку *difference* всегда оказывается различающим и рассеивающим, – *многие* противоречия. Таким образом, отмечая «производящее» в смысле всеобщей экономии и с учетом потери присутствия) и различающее движение, *экономическое* «понятие» *difference* не сводит противоречия к одной единственной модели. А ведь такой риск возникает всегда, когда Гегель делает из различия момент общего противоречия. Последнее в своей основе всегда остается онто-теологическим. Точно так же, как и сведение к различию сложной всеобщей экономии *difference*» [17, с. 15-16, прим. 8].

*15. «Если о конфликте сил, – отмечает Деррида в «Позициях», – я говорил чаще, чем о противоречии, то, прежде всего, в силу критического недоверия к гегелевскому концепту противоречия (*Widerspruch*), которое ... сформулировано так, чтобы находить свое разрешение в рамках диалектического дискурса, в имманентности Понятия, которое обладает своей собственной внеположенностью и которое имеет свое вне-себя при-себе» [10, с. 68].

*16. Тем не менее, вопрос о взаимоотношении между «логическим концептом различия» Гегеля и *differance* Деррида крайне сложен и полемичен. Одни исследователи (Девид Вуд) отмечают определенную взаимосвязь между *дифференциальным отношением* (*differentie Beziehung*) Гегеля и *differance* Деррида [26, с. IX]. Другие (Гай Л. Ормистон, Анри Ронелл), напротив, полагают, что «*differance* подрывает господство и суверенность гегелевского *Aufhebung*» [23, с. 41], что «*differance* работает ... без диалектического присвоения» [25, с. 5-6].

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения / Аристотель [пер. с древнегреч. В. Ф. Асмус]. – В 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1976. – С. 63–368.
2. Аристотель Физика // Аристотель. Сочинения / Аристотель [пер. с древнегреч. В. П. Карпов]. – В 4 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1981. – С. 59–262.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель [пер. с нем. Б. Г. Столпнер]. – В 3 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1971. – 148 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель [пер. с нем. Б. Г. Столпнер]. – В 3 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1975. – 695 с.
5. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Э. Гуссерль [пер. с нем. Д. В. Скляднева]. – СПб.: Наука, 2006. – 315 с.
6. Гуссерль Э. Собрание сочинений / Э. Гуссерль [пер. с нем. В. И. Молчанов]. – М.: Логос, 1994. – Т. 1. Феноменология внутреннего сознания времени. – XVI + 102 с.
7. Деррида Ж. Голос и феномен: введение в проблематику знаков в феноменологии Гуссерля // Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Ж. Деррида [пер. с англ. С. Г. Калинина]. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 9–137.
8. Деррида Ж. О грамматики [пер. с франц. Н. С. Автономова] / Ж. Деррида. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
9. Деррида Ж. Письмо и различие [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин] / Ж. Деррида. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
10. Деррида Ж. Позиції / Ж. Деррида [пер. з франц. А. Ситник]. – К.: Дух і літера, 1994. – 158 с.
11. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения / И. Кант [пер. с нем. Н. Лосский]. – В 6 т. – Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – Т. 3. – 799 с.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
13. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер [пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
14. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер [пер. с нем. Е. Борисов]. – Томск: Водолей, 1998. – 384 с.
15. Brogan W. The original Difference: *Differance* / W. Brogan // *Derrida and Differance*. – / Ed. by D. Wood and R. Bernascony. – Evanston, Illin.: Northwestern University Press, 1988. – P. 31–41.
16. Derrida J. *Differance* // *Derrida J. Margins of Philosophy* / J. Derrida [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 1–27.
17. Derrida J. *Dissemination* / J. Derrida [transl. by B. Johnson]. – Chicago: University of Chicago Press, and London: The Athlone Press, 1981. – 366 p.
18. Derrida J. *Ousia and Gramme: Note on a Note from Being and Time* // *Derrida J. Margins of Philosophy* / J. Derrida [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 29–67.
19. Derrida J. *Qual Quell: Valer'y Source* // *Derrida J. Margins of Philosophy* / J. Derrida [transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 273–306.
20. Derrida J. *Truth in Painting* / J. Derrida [transl. by G. Bennington and I. McLeod]. – Chicago: University of Chicago Press, 1987. – 386 p.

21. Gasche R. The Tain of Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflexion / R. Gasche. – Cambridge: Cambridge University Press, 1986. – X + 348 p.
22. Husserl E. Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der Logischen Vernunft / E. Husserl. – / Hrsg. von P. Janssen. – Den Haag, 1974.
23. Ormiston G. L. The Economy of Duplicity: Differance / G. L. Ormiston // Derrida and Differance. – / Ed by D. Wood and R. Bernascony. – Evanston, Illin.: Northwestern University Press, 1988. – P. 41–50.
24. Roile N. Jacques Derrida / N. Roile. – London & New York: Routledge, 2003. – XII+185 p.
25. Ronnel A. Finitude's Score: Essays for the End of Millenium / A. Ronnel. – Lincoln: University of Nebraska Press, 1994. – 232 p.
26. Wood D. Introduction / D. Wood // Derrida and Differance. – / Ed. by D. Wood and R. Bernascony. – Evanston, Illin.: Northwestern University Press, 1988. – P. IX–XII.

УДК: 130. 32

Салтанов М. В.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

«ВИЗНАННЯ» ЯК ФАКТОР «УСУСПІЛЬНЕННЯ» У СУЧАСНІЙ ПРАКТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті «визнання» досліджується у функції усупільнення, тобто сприяння зміцненню соціальних зв'язків. Безпосередньою метою статті є доведення того, що в сучасній практичній філософії прямо чи побічно «визнання» приймається за важливу умову організації спільного людського життя. Дослідження поняття визнання має додати чіткості у встановленні меж та принципів людського співіснування та у виявленні нових тенденцій міждержавного спілкування, що пов'язані з переосмисленням класичних принципів міжнародного права.

Ключові слова: визнання, усупільнення, суверенітет, територіальна цілісність, гуманітарне втручання, права людини.

В статье «признание» исследуется в функции обобществления, то есть содействия укреплению социальных связей. Непосредственной целью статьи является доказательство того, что в современной практической философии признание прямо или косвенно принимается в качестве важнейшего условия организации совместного бытия людей. Исследование понятия признания должно прибавить чёткости в установлении границ и принципов человеческого общения и в выявлении новых тенденций межгосударственного общения, связанных с переосмыслением классических принципов международного права.

Ключевые слова: признание, обобществление, суверенитет, территориальная целостность, гуманитарное вмешательство, права человека.

The paper deals with studying socialization function of “recognition”, i.e. its contribution to strengthening social ties. The purpose of the paper is to prove that in modern practical philosophy recognition is considered as an important condition of organizing common life of people. Research of concept of recognition helps to make clear limits and principles of human coexistence and to reveal new trends in intergovernmental relations that are connected with revision of classical principles of international law.

Keywords: recognition, socialization, concept of sovereignty, territorial integrity, humanitarian intervention, human rights.

У сучасній філософії, як і у класичній німецькій, проблема визнання переважно постає у моральній та соціальній площині, з одного боку, і в політично-правовому вимірі з іншого. Сьогодні «визнання» стає важливим чинником формування міжсуб'єктних взаємодій, що обумовлює його особливе місце у сучасній практичній філософії. Дана стаття присвячена не стільки загальним питанням, що так чи інакше стосуються проблеми, а радше, окремій його функції – усупільнення, а саме доведенню тої тези, що «визнання» може виступати однією із умов організації спільного людського життя, механізмом розумного обмеження людської свободи.

У сучасній практичній філософії проблема визнання найбільш вагоме місце посідає в роботах таких західних авторів як: Ч. Тейлор, Ф. Фукуяма, Ю. Габермас, О. Гьофе, К.-О. Апель, П. Бурдье, а також у працях вітчизняних авторів: В. Фурса, Д. Кірюхіна тощо.

Оскільки сучасна практична філософія розглядає «визнання» переважно в якості прикладної категорії для лібералізації суспільно-політичних процесів, то метою даної статті має стати більш чітке окреслення теоретично-пізнавальних засад усупільнення та у виведенні нових підвалин для співіснування суб'єктів міжнародних правовідносин.

Дослідження поняття визнання, а саме її вагомої функції – усупільнення, має додати чіткості у встановленні меж і принципів людського співіснування та у дедукції нових тенденцій міждержавного спілкування, що пов'язані з переосмисленням класичних принципів міжнародного права: поняття суверенітету, територіальної цілісності, гуманітарного втручання, прав людини, ідеї вічного миру та постнаціональної констеляції світового суспільства. Цим питанням якраз і присвячена стаття.

«Визнання» як фактор «усупільнення» у статті розглядатиметься у трьох засадничих вимірах: моральному, соціальному та політично-правовому. У моральному вимірі «визнання» найбільш широко досліджується переважно А. Гоннетом та Ч. Тейлором. Останній у більшості робіт запитує: чи не становить проблеми потреба у збереженні чи розмноженні різних способів життя, у цінності розширення культурних, інтелектуальних та духовних обріїв індивідів чи спільнот? Чи не збагачує це наші людські ресурси? Чи не навчає це нас цінувати різноманітність як передумову свободи вибору? Це наскрізні питання Тейлорової «політики визнання». Відповідь на ці питання він пов'язує із «правом на відмінність». Але разом з тим, Тейлор задається іншим питанням, яке він сполучає із «правом на справедливість»: чи можливо взагалі визнавати інші ідентичності громадян, які відрізняються від ідентичності більшості і подавати їх як рівні? Що ще повинна включати в себе повага до людей як до рівних, крім визнання за кожним із них таких точнісінько прав, як і за всіма іншими громадянами?

Загальний висновок Тейлора полягає у тому, що, загалом, ідентичності не існує (щонайменше для інших), якщо вона не є публічно розпізнаною та визнаною, тобто легітимізованою, що надає суб'єктам правоздатність відповідно діяти. Відтак, свою індивідуальність можна зберегти лише як ідентичність. А формування ідентичності людини, – говорить Тейлор, – «тісно пов'язане з її позитивним суспільним визнанням – сприйняттям і повагою, – що надходить не лише від батьків, друзів, коханих, але також і від ширших кіл суспільства» [10, с. 90].

Аналітика «визнання» як проблеми імпліцитно підштовхує нас до ще одного висновку: оскільки формування особистості залежить від соціального визнання, то і відсутність такого «визнання» має бути специфічним видом збитку, тобто «зневажанням». Подібна діалектика визнання була найбільш чітко артикульована сучасним німецьким мислителем А. Гоннетом, який вважав, що «позитивний образ самого себе, яким володіє людина, заснований на тому, що його увесь час підтверджують інші люди, досвід зневажання обертається травмою, що порушує особисту ідентичність» [13, с. 213].

Види зневажання мислителем виокремлюються відповідно до форм визнання. Перший різновид зневажання торкається тілесної цілісності індивіда: елементарний вид особистісної образи – це коли людину насильно (проти її волі) позбавляють можливості вільно розпоряджатися своїм тілом.

Збиток від другого різновиду зневажання полягає у тому, що людина виключається із користування деякими правами в суспільному житті. Підсумок досвіду виключення із користування правами – втрата самоповаги, тобто здатності ставитись до самого себе як до рівноправного партнера по взаємодії зі своїм оточенням.

Третій різновид зневажання (соціальне приниження) – це применшення статусу індивіда, тобто цінності, соціально визнаною за його стилем самоутвердження у даному суспільстві. Цей вид відмови у визнанні тягне за собою втрату позитивної особистої оцінки.

Другий вимір дослідження визнання у сучасній практичній філософії спрямований на соціотворчу функцію «визнання», яке є одним із механізмів розумного обмеження людської свободи через легітимний примус, що уможливило наявність таких негативних свобод як право на життя, свободу, недоторканість (тілесність) та власність.

Поняття «негативної свободи» чи не вперше запропонував англійський філософ ХХ століття І. Берлін, яку він характеризував як відсутність стороннього примусу; як свободу від ланцюгів, від ув'язнення, від поневолення іншими. «Негативна» свобода представляє собою

простір у якому, з одного боку, людині надається можливість дії без перешкод, а з іншого – встановлює певні кордони свободи, яких нікому не дозволено перетинати. Мова йде про основні негативні права або свободи, які також мають бути вільними від стороннього примушення та панування. тобто визнаними та захищеними. Йдеться, окрім самої свободи, про право на життя, недоторканість та власність, які сучасний німецький автор О. Гьофе також називає «негативними свободами». Останньому і належить особлива роль у дослідженні «визнання» як форми усупільнення, що походить ще з німецької класичної філософії, а саме Й. Г. Фіхте і Г. В. Ф. Гегеля. І це вже було предметом нашого дослідження.

Для уможливлення вищезазначених свобод, кожен має поділяти свій життєвий простір з іншими людьми, тобто не вважати іншого суто чужим, визнавати його як таку саму людину, а не як звіра, що не має жодних обмежень. Звідси очевидна нормативна вимога: людина має подолати свою окремішність. Зазначені «негативні свободи» є життєво важливими, бо як вважає Гьофе: «той, хто не визнає таких прав людини, як недоторканість тіла та життя, хто не зважає на право на свободу думки, не можна вступати в будь-які дискусії зі своїм супротивником» [4, с. 41]. Звідси і випливає необхідність не зазіхати на такі всіма визнані цінності, як *життя людини, свобода, її тіло та власність*.

Коли ми говоримо про людину, то йдеться про живу та не безтілесну істоту, яка потребує визнання таких «негативних свобод» як тілесність та недоторканість. Суб'єктивне право на тіло та життя існує лише там, де інші зобов'язуються утримуватися від насильства. Таке рішення має бути взаємним. Так, Гьофе пише, що у системі цієї взаємності щодо недоторканості власного тіла і життя «кожен, відмовляючись від насильства, може вимагати того самого і від інших» [4, с. 58]. Сама сутність людського буття передбачає можливість обопільно визнаного гідного подолання насильства. Така відмова від насильства уможливорює для кожного недоторканість його тіла і життя.

Право власності теж є втіленням людської індивідуальності, бо розрізнення «між твоїм і моїм» надає індивіду необхідну частку автономії. Право на власність дає індивіду можливість вступати у відносини (обміну, наприклад) з іншими в якості рівних та визнаних один одними осіб.

Серед негативних свобод варто також виділити і право на свободу слова та віросповідання. Тільки шляхом взаємної відмови від створення перешкод на шляху висловлення інших думок та релігійних переконань, виникає те право на свободу слова та свободу віросповідання, яке уможливорює цілеспрямовану людську дієздатність й розвиває її. Свобода віросповідання як принцип прав людини вимагає толерантності, отже, зазначає Гьофе, «суспільство не є легітимним, якщо воно забороняє сповідувати релігію, так само як і «вільнодумство», атеїзм і переслідує за прихильність до інших релігійних об'єднань» [4, с. 109]. Так само незаконною є дискримінація за расовою приналежністю, кольором шкіри та статтю, релігією, політичними переконаннями і соціальним походженням.

Годі й казати, що негативні права людини мають надкультурну та надпохальну значимість, бо вони притаманні їй як людині. Всі культури захищають право на недоторканість тіла, життя, свободи, власності та доброго імені. Недарма, в карному праві майже всіх країн існують визначення таких протиправних дій як зазіхання на честь, порушення права власності, сексуальні злочини та вбивства. Майже всі правові порядки засуджують злочини проти тіла і життя, власності та свободи. Це є правова форма суспільної самоорганізації, усупільнення.

Яким же чином «визнання» є особливою формою усупільнення? Спробуємо довести тезу, що основі соціальності покладено особливого роду обмін.

Поняття обміну достатньо жваво обговорюється у філософській літературі. Щодо цього варто пригадати П. Бурд'є, який у своїх роботах запропонував розглядати визнання як особливий, а саме «символічний» капітал, що так само накопичується та обмінюється на економічний, культурний чи політичний капітали. Під символічним капіталом мислитель розуміє блага, що не продаються за гроші: престиж, репутація, ім'я, довіра тощо [див. 2]. Як форма усупільнення «визнання» може поставати за допомогою «трансцендентального обміну».

Поняття «*трансцендентального*» обміну було введено О. Гьофе у низці його робіт. Під «трансцендентальним» обміном Гьофе розумів умови можливості і передумови існування практичного суб'єкту. Іншими словами, такий обмін, має уможливорювати здатність до дії. Обмеження людської свободи через легітимний примус можливе лише у «трансцендентальному обміні», коли йдеться про рівноцінність предметів обміну. Бо

справедливим не можна вважати ані примусовий обмін, ані обмін вочевидь нерівноцінних речей. Хто і чим має обмінюватись? І чому цей обмін має бути «трансцендентальним»?

Гьофе у роботі «*Демократія в епоху глобалізації*», зазначає що «трансцендентальний обмін» уможливує усупільнення. Оскільки людина, на його думку, може бути як жертвою насильства, так і його носієм, що є складовою соціального буття людини і не залежить від культури чи епохи, то «трансцендентальний» обмін *свободою*, обмежує абсолютну свободу людини і приносить їй убезпечення. Щодо цього автор пише: «хто ж поступається своєю необмеженою свободою, натомість отримує безпеку» [4, с. 57]. Йдеться про те, що люди надають собі права на свободу лише тоді, коли відмовляється від дикої свободи.

Принцип легітимації того чи іншого обмеження виникає на основі трансцендентально-обмінюваного самообмеження, яке кожний накладає на себе самостійно. «Трансцендентальним, – говорить Гьофе, – обмін є тому, що відбувається у сфері, від якої не може відмовитися жодна людина» [6, с. 37]. Таке взаємне зречення Гьофе називає умовою можливості вільно діяти («condition of agency»). Обмін є мовчазним. Тому, якщо будь-яке обмеження завжди потребує легітимації, то сама легітимація може бути здійснена лише за допомогою ідеї справедливості, яка полягає у взаємному визнанні, а саме визнання є взаємним обмеженням свободи дій, обмеженням, яке одночасно забезпечує свободу кожному через обмін.

Проте принципове значення, – пояснює Гьофе, – має саме негативний, неекономічний сенс такого обміну: «взаємна відмова, примирення, визнання. Коли відбувається ця взаємна відмова, примирення, тоді й здійснюється обмін. І якщо кожен відмовляючись від чогось, отримує внаслідок цього щось рівноцінне, то тоді сам обмін є справедливим» [6, с. 53].

Звідси має випливати, чому саме людина з необхідністю погоджується на цей обмін, бо, якщо запитати про те, що краще: зберегти свободу, спрямовуючи насильство, владу проти інших людей, що пов'язано із небезпекою чи самому стати жертвою влади? Іншими словами: чого люди бажають більше – бути як жертвою так і причиною насильства, чи ні тим, ні іншим? Відповідь є очевидною.

Поняття визнання як «трансцендентального» обміну має значення первинного самовизначення – тобто визнання інших. Без такого обопільного обміну визнанням, людина наштовхується на опір, який змушує її до боротьби за визнання. Тому, зазначає Гьофе: «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. Завдяки взаємній відмові від абсолютної свободи, кожний отримує той максимум свободи дій, який відповідає принципу справедливості. Має місце не свобода панування, а його добровільне подолання.

Відтак обмін панування на визнання покликаний унеможливити прояв темного боку людини. Коли б не було ніякого обмеження свободи, то все було б дозволено і можливо було б фізично вбивати людей, обкрадати їх, погрожувати насильством. Але обмін панування на визнання утворює життєво необхідні для будь-якої людини умови. Так, наприклад, завдяки заборонені вбивства, забезпечується право на життя. Визнання забезпечує взаємодію, через обмін обов'язків на права, адже «хто говорить про права людини, той зобов'язаний віддати належне і відповідним людським обов'язкам» [5, с. 57]. Кожен, хто вступає в обмін, відмовляючись від абсолютної влади, отримує певне право на свободу, що свідчить про рівноцінність того, що обмінюють. Мова йде про часткову відмову від свободи, яка стосується свободи творити насильство.

Оскільки людина мусить творити себе як актуальну соціальну істоту, то, сучасний німецький мислитель О. Гьофе вважає, що «суспільство виникає лише із взаємного визнання» [5, с. 60], яке складає основи її буття.

Тоді, і лише тоді, коли визнаються певні обов'язки людини, визнаються і її права. Зі спільної відмови грабувати, вбивати чи переслідувати один одного виникає право на життя, на власність, на свободу віросповідання. Це залежить від того, чого людині більше хочеться – права вбивати, але пов'язаного із небезпекою бути вбитим самому, чи спокійного життя, ціною якого буде обов'язок нікого не вбивати. «Права людини, – говорить Гьофе, – існують не тому, що один дає, інший отримує, а тільки тому, що ці два акти – давати і отримувати – відбуваються взаємно і, більше того, між ними існує приблизна рівновага» [7, с. 39]. Визнання надає здатність діяти в суспільній перспективі та можливість самоздійснення.

Третій вимір дослідження проблеми визнання у сучасній практичній філософії стосується політично-правового аспекту. Перш за все маються на увазі роботи *Е. Тугендгата, Ю. Габермаса, О. Гьофе і Ф. Фукуяма*. Останній, до речі, розглядає феномен «визнання» як причину лібералізації суспільних відносин, а перш за все, сучасної демократичної держави, яка гарантує й захищає людські свободи. Загалом, Фукуяма розглядає «визнання» цілком у душі О. Кожева, через діалектику пана й раба, яка, на думку Фукуяма, «знімається» у сучасних розвинених ліберальних державах, де немає потреби у боротьбі за визнання. Але, оскільки це вже було предметом розгляду у одній із статей, то розглянемо іншу плеяду сучасних мислителів, які, хоча спеціально й не досліджували саме цю проблему, проте, надали «визнанню» чимале значення у призмі інших питань.

У політично-правовому вимірі проблема визнання міститься у вигляді наступних питань: чи має абсолютну силу суверенітет держави при наявному там невизнанні й брутальному порушенні фундаментальних прав людини? Чи не підриває гуманітарне втручання ідею незалежності держав? Відтак, право на територіальну цілісність та державний суверенітет є абсолютним чи відносним? Мова йде як про визнання суверенітету кожного окремого народу і держави, що дає можливість їй виступати суб'єктом міжнародного права, так і про повагу до територіальної цілісності країни, про гуманітарне втручання, подолання гегемонізму, встановлення загального стану свободи і рівності між державами, визнання першочергових прав людини.

Поняття «державного суверенітету» містить в собі такі найважливіші принципи здійснення влади як верховенство, самостійність, повнота влади, незалежність та рівноправність у зовнішніх відносинах. З іншого боку, у міжнародному праві знаходимо таке поняття як «суверенітет народу». Відтак, для здійснення владної політики в найкращому випадку «державний» і «народний» суверенітет повинні співпадати чи, бодай, не суперечити один одному. Поняття «народного суверенітету» передбачає право народу на самовизначення (відокремлення). Поняття ж «державного суверенітету» наголошує на територіальній цілісності, неподільності тощо. То ж виникає питання: чи має бути визнаним за народом право на самовизначення і коли саме? Чи викликає це створення нової держави і чи має ця нова держава так само бути визнаною світовим співтовариством? Або: чи має абсолютну силу суверенітет держави для світового співтовариства, при наявному невизнанні й брутальному порушенні фундаментальних прав людини з боку такої держави? Якщо допускається, то чи не підриває це ідею незалежності держав?

З поняття суверенітету *класичного* міжнародного права випливає принципова заборона на втручання у внутрішні справи держави, яка домоглась міжнародного визнання. Практика *сучасного* міжнародного права відходить від окресленого принципу, бо вважає, що окремі держави лише тоді легітимні, коли вони не дозволяють елементарних порушень прав людини, які визнаються за нею як за людиною і складають основу її буття.

Сьогодні розгортаються запеклі дебати щодо не просто можливості, а необхідності обмеження державного (але не народного) суверенітету. Гьофе, наприклад, припускає втручання (або принаймні тиск) у внутрішні справи держави, якщо порушуються і не визнаються фундаментальні права людини, адже вони мають додержавний характер; тому самою державою людські права не можуть ані надаватися, ані відбиратися, а тільки гарантуватися. Отже, якщо держава не виконує свої обов'язки щодо громадян, то вона потребує осуду і всіх інших наслідків, які звідси випливають.

Але, як конкретизує Ю.Габермас, у кричущих ситуаціях чужоземного захоплення та панування, несправедливість, проти якої спрямовується легітимний супротив, виникає «*не внаслідок порушення позірнього колективного права на національне самовизначення, а внаслідок порушення основних індивідуальних прав...*», тобто допоки всі громадяни мають рівні права й «ніхто не піддається дискримінації, нормативно переконаливі підстави для сепарування від наявного публічного цілого не існує» – вважає Габермас [15, с. 204, 205].

Як бачимо, у сучасній політичній думці суттєво переглядаються положення класичного міжнародного права, на користь обмеження суверенітету, коли йдеться про порушення прав людини, що потребує негайного втручання. Таке стороннє втручання, за Гьоффе, можна назвати «*субсідіарністю*», тобто принципом обмеження компетенції держави, бо там, де державні повноваження не слугують індивідам, перші втрачають свою легітимність. Субсідіарністю позначаються речі, які взагалі не потрібні за сприятливих умов (як резервний, аварійний запас); це є сприяння, допомога. Подібна допомога виправдана тільки тоді, коли вона

відіграє допоміжну роль та вважає метою та центром уваги окрему людину, її свободу та чесноти. В даному випадку у міждержавних стосунках «субсидіарність» означає позбавлення влади, що зловживає своїми повноваженнями. І це не є крадіжкою компетенцій. Відтак, завдяки принципу «субсидіарності» зміцнюється демократичний принцип; «останнє нагадує, що політична влада йде не зверху і не подається як милість вниз, а навпаки, вона йде знизу від прихильників права і передається державі за умови її служіння усім його суб'єктам» [5, с. 199].

Звідси випливає, що *кожну державу необхідно визнавати як авторитетний дійовий суб'єкт 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 позбувається права виступати рівноцінним суб'єктом міжнародних правовідносин, таким чином, вона сама дає дозвіл на застосування санкцій. Тому, *гуманітарне втручання загалом є настільки легітимним, наскільки воно необхідне заради захисту визнаних за людиною прав*. Е. Тугендгат також вважає, що держава, яка не гарантує та не забезпечує прав людини не є легітимною [див.: 12, с. 48].

Конституювання держави загалом, (якщо відкинути насильницьку версію) відбувається через консенсус («догівірна теорія»). Але якщо через такий консенсус якась частина жадає реалізувати своє право на самовизначення, то чи варто його визнавати? Якщо так, то коли? І чи має світове співтовариство право не визнавати подібну волю? Або, якщо припустити, що держава утворилась в результаті насильницьких дій, то чи може держава примусити свої частини і надалі належати їй? Чи не буде сприйнято адресатами політичного відокремлення наявну верховну владу як іноземне панування? Чи не може бути будь-яке право на відокремлення злочинним, адже відбувається в межах національних кордонів?

Хартія ООН з одного боку, приписує вживання належних заходів, тобто в разі необхідності вдаватися до військових акцій, якщо існує загроза для миру або суттєве порушення прав людини. З іншого боку, ООН категорично заборонено втручатися у внутрішні справи держав, адже суверенітет територіальна цілісність і національна єдність є найважливішою цінністю у відносинах між державами, хоча і вона може бути порушена задля забезпечення прав людини, коли йдеться про найтяжчі військові зловживання: насильницьке переселення народу з його споконвічних земель, поділ держави, часткове або повне придушення, анексія.

Тому, з одного боку, суверенітет передбачає абсолютну заборону втручатися (бо це найвища влада, яка первинна і не від чого не залежна), а з іншого боку, оскільки суверенітет є народним, то чи не є пригнічення цього народу підставою для втручання? Отже, визнання пріоритетності прав людини перетворює суверенітет із абсолютного у відносний, тому і теза щодо абсолютного невтручання руйнується, а відтак у громадян з'являється право вимагати забезпечити від світового співтовариства дотримання їх основних прав, чого не спромоглася зробити їхня держава. Або, як каже Гюффе, **«серйозні порушення прав людини є, в будь-якому разі, тільки уявно «внутрішньою справою» будь-якої держави»** [4, с. 344].

Інше не менш складне питання – *право на самовизначення*: це право на автономію чи більше? Щодо цього Гюффе зазначає, що «чинне міжнародне право виштовхує право на відокремлення на задній план і надає перевагу вимозі можливості, широкої, але внутрішньодержавної автономії: народ сам може вирішувати питання, наприклад, про офіційну мову та мову міжнаціонального спілкування, культури, освіти та навчання, а також релігії та конфесії; проте він має залишитися у великому державному об'єднанні. Місце права на відокремлення займає те «внутрішнє самовизначення», яке виходить за межі простого захисту меншин і вимагає вищого ступеню автономії» [4, с. 357]. Тобто, право на відокремлення набуває неабиякої актуальності, зокрема тоді, коли справедлива вимога автономії не задовольняється. Головне те, що відокремлення потребує особливого виправдання і непростого доведення. Спочатку повинні бути випробувані і засвідчити свою неефективність інші, не такі рішучі засоби.

Чи не найголовнішим критерієм для відокремлення – це очевидне та відверте порушення фундаментальних прав людини, бо тоді відокремлення є правом на захист: «підтримка відокремлення є тоді легітимною, коли членів певної спільноти страчують або ув'язнюють без суду на необмежений термін, руйнують їхні родини, масово дискримінують і навіть забороняють їхню релігію та мову, й така заборона може реалізовуватися брутальними засобами, коли має місце відчуження, яке загрожує самому їхньому існуванню, коли систематично ігноруються основні громадянські права спільноти, а також коли їй

перешкоджають брати участь у політичному житті або її економічно експлуатують» [4, с. 359]. Відтак, відокремлення є відповіддю на тривале і дуже несправедливе панування. Проте, приклад розпаду Чехословацької федеративної республіки на дві самостійні держави, свідчить, що відокремлення може бути законним не тільки як відповідь на несправедливе панування або насильницьке приєднання, але й, по третє, як право на самовизначення.

Існує ще одна категорія міжнародного права, така як, *гуманітарне втручання*, яке також може суперечити непохитному суверенітету. Коли йдеться про гуманітарне втручання, то мається на увазі таке втручання у внутрішні справи, яке здійснюється примусовими методами, а особливо військовою владою та без згоди уряду, оскільки таке втручання спрямоване проти масового порушення (невизнання) прав людини. З точки зору прав людини, гуманітарне втручання є не просто дозволим, а й необхідним.

Жодне гуманітарне втручання не повинно завдати шкоди більшої ніж та, яку вона покликана попередити. Щодо цього Гюфе вважає, що «насильницьке втручання загалом є настільки легітимним, наскільки воно необхідне заради захисту прав людини» [4, с. 364]. Рекомендуються різні сили – від м'якіших (дипломатичні заходи) до більш жорстких (економічні санкції чи безпосереднє військове втручання). Інколи, навіть економічний бойкот здатний поставити будь-яку державу на коліна. Військова сила дозволена лише тоді, коли інші засоби не досягли мети.

Багато уваги у сучасній практичній філософії у контексті «визнання» приділено й *idei вічного миру*, яка протиставляється ідеї «справедливих» війн. Поняття необмежених війн зокрема пов'язувалось із виникненням національних держав, які змагаються на світовій арені за першість та визнання. Відчуття національної спільності прийнято пов'язувати із перебільшенням ролі власної громади і приниженням цінності інших, із наголосом на чужій слабкості і своїй зверхності (Гегель, Шміт). Це є боротьба націй за життєвий простір та за місце під сонцем. Програти війну – означає втратити суверенітет, національну незалежність й нарадитися на небезпеку автономії своєрідних колективних форм життя народів. Виграти війну – означає утвердити та підвищити свій авторитет на міжнародній арені. Йдеться про те, що досить часто лишень завдяки війні держава отримувала визнання.

Але саме Канту вдалося звернути увагу на те, що війна як боротьба за першість та визнання є «винаходом *природного* стану», в якому панує **не сила права, а право сили**. Наслідуючи Канта, Габермас зазначає, що подібно до того, як завершився природний стан між індивідами, залишеними напризволяще, так повинен завершитися і природний стан між войовничо налаштованими державами [див.: 3, с. 238].

Габермас зазначає, що «нормативний зміст класичного міжнародного права вичерпується встановленням рівності суверенних держав, яка (незалежно від відмінностей в чисельності населення, розмірів території, реальної політичної або економічної сили) базується на обоюдопільному визнанні суб'єктів міжнародного права. Така «суверенна рівність» куплена ціною визнання війни в якості механізму урегулювання конфліктів, тобто ціною вивільнення воєнного насилля» [15, с. 108].

Таким чином, достатньо переконливим видається те, що самоствердження національної республіканської держави через війну або інше насилля подібно до тваринного самоствердження індивідів у тваринному стані беззаконня та сваволі, стані, де кожен ще тільки мав вибороти для себе визнання та засвідчити свою першість, має поступитися стану «вічного миру», де немає потреби у нічому подібному, адже там те, за що раніше доводилось боротись, вже встановлено та гарантовано.

Саме у «вічному мирі», який покладає край агресивним війнам, таким явищам, як перебільшення власної ролі держави і применшення цінності інших, наголосу на чужій слабкості та своїй зверхності, немає місця. Мова йде про визнання держав (суб'єктів міжнародного права) рівноцінними і рівноправними. За таких умов необхідність «поганського самоствердження» просто відпадає, бо визнання вже є гарантованим.

Габермас вважає, що сьогодні дедалі менше можна говорити про глобальні війни (здебільшого лишень про локальні), бо система ієрархізації національних держав деконструюється, а тому боротьба за визнання та першість поступається єдиному глобальному суспільству: «Світ, що контролюється національними державами, сьогодні знаходяться у стані переходу до *постнаціональної констеляції світового суспільства* (курсив – мій). Держави гублять свою автономію у тій мірі, в якій вони залучаються у горизонтальні мережеві зв'язки

цього глобального суспільства» [15, с. 104]. Тобто, доводиться усе менше казати про здатність суверенної держави до самоствердження через насилля.

Усі питання, які розглядалися вище а саме: поняття державного і народного суверенітету, територіальної цілісності, гуманітарного втручання, питання прав людини та вічного миру, з чим у тій чи іншій мірі пов'язана проблема визнання, відсилають нас до постнаціональної констеляції світового суспільства, ідея якої досить довго обговорюється у сучасній практичній філософії.

Хоча національна держава ще й сьогодні наполягає на збереженні своєї ідентичності, позаяк процеси глобалізації відкидають її та позбавляють могутності. Тому, виникає практична необхідність у створенні на наднаціональному рівні політично дієздатних установ (дедалі більших єдностей), утворення яких, Габермас називає *постнаціональною констеляцією світового суспільства*, тоді як Гьофе характеризує прийдешні процеси як кроки на шляху до створення *глобальної федеративної республіки*, але виразна першість у цих питаннях належить Канту, який волів бачити «*федерацію вільних держав*». Таке об'єднання держав виникає виключно завдяки тому, що воно є уповноважене державами, які залишаються суверенними. Союз держав бере до уваги незалежність і суверенітет держав-членів, зобов'язуючи союз поважати національну ідентичність його держав-членів.

Як колись індивіди по жертвували своєю природною свободою, об'єднавшись під тиском необхідності у державну зорганізовану спільність, так і сьогодні держави повинні, жертвуючи своїм державним суверенітетом, досягти стану, як висловлювався Кант, «всесвітньо-громадянської спільності». І як у першому випадку, – говорить Габермас, – рішенням проблеми стало створення держави, так і зараз всесвітня держава дозволить вирішити нові колізії. Тому, подібно до того як рівну повагу до кожної окремої людини і солідарність між усіма людьми можна вважати «кінцевою ціллю культури», так і рівну повагу до кожної окремої держави варто вважати ціллю світової держави. Цей ідеал людства повинен знайти своє втілення у глобальній федерації держав, яка скасовує війну, долаючи протиріччя державного і міжнародного права.

Постнаціональна констеляція світового суспільства викликана необхідністю бачити ширше встановлених національних рамок. Національна свідомість є значно обмеженою, вона закріпила лише національну форму солідарності між людьми. Поляки готові приносити жертви за поляків, німці за німців – говорить Габермас. Сьогодні мова повинна йти про подолання такої національної обмеженості на користь спільного знаменника – людини.

Тому, й постнаціональна констеляція світового суспільства має відбуватися за принципом субсидіарності. Позитивна вимога субсидіарності, вважає автор пропозиції Гьофе, – допомагати, а негативна – у забороні відбирати та руйнувати. Мова йде про те, що якщо світова республіка має втручатися лише тоді, коли виникнуть неподоланні суперечки між державами чи для усунення значних порушень прав людини усередині будь-якої держави союзу, то її функції з необхідністю зводяться до функцій «нічного сторожа».

Гьофе зазначає, якщо сучасна національна держава за Аристотелем утворилась через послідовне сходження від індивіда, сім'ї, роду і аж до великого утворення – держави, то сьогодні сукупність національних держав має утворити спільноту вищого щабля – глобальну світову республіку.

Оскільки спільноти виникають тоді, коли індивіди не можуть вдало організувати своє життя, то виникнення більших та просторіших спільнот (як от світова республіка) відбувається там, де вже існуючі їх форми наштовхуються на межі своєї ефективності. Тому, Гьофе зазначає, що «свідченням ще вищого соціального утворення, глобальної правової спільноти, є той факт, що люди живуть на одній, обмеженій певними просторовими рамками, Землі, і тому, незалежно від своїх прагнень, вступають в контакт одне з одним» [5, с. 197]. Ідея глобальної світової держави є втіленням нової політичної єдності із наддержавним примусом. Вона не заступає місця окремих держав, вона лише регулює їх співіснування.

Коли національним спільнотам бракує толерантності, зокрема, внаслідок відсутності чуття самодостатності, то вони прагнуть здобути це відчуття на світовій арені держав, тоді як у глобальній світовій республіці визнання кожної окремої держави й спільнот вже забезпечено та гарантовано. Ідея глобальної світової республіки дозволяє громадянам, які поважають власну спільноту, відмовитись від почуття зверхності щодо інших і зважає на те, що і себе і чужих слід міряти однією міркою; це унеможлиблює переоцінку власних досягнень за рахунок замовчування чужих.

Виникає питання: що повинно об'єднати із середини наш світ, в якому не припиняється суперництво багатьох самосвідомих націй? Відповідь на це питання спробуємо отримати за аналогією: якщо культура протягом багатьох століть досягала розуміння того, як об'єднати розрізнене, то чому ж до таких непростих пошуків не вдались і національним державам? Таке розумінням культурам вдалось віднайти через визнання відмінностей, тобто через взаємне визнання іншого в його інакшості, що може стати, як говорить Габермас, «відмінною рисою спільної ідентичності», яка матиме постнаціональний характер.

Проте, наявна загальна недовіра держав сигналізує про те, що вони ще достатньо далекі від створення спільно проекту – глобальної світової держави, а відтак, мова може йти лише про постнаціональну констеляцію світового суспільства, тобто утворення єдиної політичної спільноти. Звинувачення щодо штучності такого утворення не є надто переконливим, адже й національна свідомість є нічим іншим ніж форма штучно створеної самобутності.

Глобальна світова республіка повинна бути домовленістю про спільні правила, які обмежують свободу і, водночас, гарантують її, але при цьому держави не відмовляються від суверенітету.

В цілому, достатньо давно сформульована ідея глобального світопорядку потребує ще виважених дій щодо втілення її у практичній площині, та вирішення складних як з правової, так і з політичної точки зору питань.

Постановка (а тим більше – вирішення) питань, які стосуються забезпечення та гарантування основних «негативних свобод», не можлива поза дискурсивним полем. У такій же площині дебатів та дискусії мають вирішуватися й питання, які стосуються і «*прав та обов'язків держави*»: поняттям суверенітету, територіальної цілісності, гуманітарного втручання, прав людини, ідеї вічного миру та постнаціональної констеляції світового суспільства.

Отже, окреслені вище параметри проблеми визнання у сучасній практичній філософії, а особливо щодо її визначальної функції – усупільнення, мають поки-що риси сміливого узагальнення. У цьому плані для автора є перспектива подальшого дослідження, особливо у напрямку доведення того, що дослідження «визнання» є важливою прикладною категорією для розуміння лібералізації суспільно-політичних процесів.

ЛІТЕРАТУРА

1. Берлін І. Два концепти свободи: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://liberalism.politzone.in.ua/articles.php?id=5>.
2. Бурдьє П. О символической власти / П. Бурдьє / Социология социального пространства; [пер. с франц.; отв. ред. перевода Н. А. Шматко]. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – 288 с.
3. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Ю. Габермас; [перекл. з нім. Андрій Дахній; наук. ред. Борис Полуряш]. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.
4. Гьофе О. Демократія в епоху глобалізації / О. Гьофе; [пер. з нім. Л. А. Ситниченко, О. Лозінської]. – Київ: ППС – 2002, 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. Гьофе О. Справедливість і субсидіарність. Виступи в Україні / О. Гьофе. – К.: Альтерпрес, 2004. – 144 с.
7. Гьофе О. Трансцендентальний обмін – фігура легітимації прав людини / Філософія прав людини // За редакції Ш. Госепата та Г. Ломанна; [пер. з нім. О. Юдіна та Л. Доронічева]. – К.: Ніка-Центр, 2008. – С. 32-47.
8. Салтанов М. В. Визнання через панування та його подолання: спроба інтерпретації Гегеля / М. Салтанов // «Гілея: науковий вісник»: Збірник наукових праць. – К., 2010. – Випуск 33. – 2010. – С. 223–234.
9. Салтанов М. В. Проблема визнання у німецькій класичній філософії / М. Салтанов // Вісник ХНУ імені В.Н. Каразіна. Філософські перипетії. – 2009 – №41. – С. 43–57.
10. Тейлор Ч. «Мультикультуралізм і «Політика визнання» / Ч. Тейлор. – К.: Альтерпрес, 2004. – 172 с.
11. Тейлор Ч. Етика автентичності / Ч. Тейлор; [пер. з англ.]. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.
12. Тугенгат Е. Спир про права людини / Філософія прав людини // За редакції Ш. Госепата та Г. Ломанна; [пер. з нім. О. Юдіна та Л. Доронічева]. – К.: Ніка-Центр, 2008. – С. 48-58.

13. Фурс В. Н. Борьба за признание и моральное развитие общества в концепции Акселя Хоннета // Вопросы философии. – 2005. – №1. – С. 159-171.
14. Хабермас Ю. Постнациональная констелляция и будущее демократии / Ю. Хабермас. Политические работы – М.: Праксис, 2005. – С. 269-340.
15. Хабермас Ю. Расколотый Запад / Ю. Хабермас; [пер. с нем]. – М.: Весь Мир, 2008 – 192 с.

УДК 1(091)

Завгородній Р. О.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

ТРАНСКРИТИКА. ДІАЛЕКТИКА. КРИЗА

Дана стаття присвячена аналізу методологічних складових „Транскритики” Кодзіна Каратані. Пропонуючи читати „Маркса через Канта та Канта через Маркса”, Каратані дещо обходить стороною діалектику, що неприпустимо в дискурсі, у якому йдеться мова про Маркса. До того ж, транскритика має значні претензії щодо звання нової методології. І в цьому випадку їй просто необхідно рахуватись з таким явищем в історії філософії як діалектика. Криза виступає тим, що дозволить нам співвіднести транскритику та діалектику, оскільки дає можливість виявити межу як однієї так і іншої.

Ключові слова: транскритика, діалектика, криза, паралаксний розрив.

Эта статья посвящена анализу методологических составляющих «Транскритики» Коджина Каратани. Предлагая читать «Маркса через Канта и Канта через Маркса», Каратани обходит стороной диалектику, что недопустимо в дискурсе, в котором речь идет о Марксе. К тому же, транскритика имеет значительные претензии на звание новой методологии. И в этом случае ей просто необходимо считаться с таким явлением в истории философии как диалектика. Кризис выступает тем, что позволит нам соотнести транскритику и диалектику, поскольку дает возможность определить границу как первой так и второй.

Ключевые слова: транскритика, диалектика, кризис, паралаксный разрыв.

This article devote to the analysis of the methodological composites of the „Transcritique” by Kojin Karatani. Karatani propose to read „Marx via Kant and Kant via Marx” but he walk away from dialectic. This act unacceptable in the discourse about Marx. In addition, transcritique has considerable claims to be a new methodology. And in this case, she just need to reckon with such phenomenon in the history of philosophy as dialectic. Crisis advocates that will allow us to relate transcritique and dialectic, as it enables to determine the boundary of both.

Key words: transcritique, dialectics, crisis, parallax gap.

Звичайна газета з оголошеннями дає нам чудовий приклад паралаксного розриву в дії. І, не зважаючи на те, що подібна ілюстрація є дещо незвичайною для академічного філософського дискурсу, я почну саме з неї. Візьмемо приклад двох газетних оголошень із рубрики „Знайомства”, де молодий чоловік шукає дівчину для стосунків і дівчина шукає хлопця з цією ж метою: „Охайний чоловік, 28 років, з достатком, зустрінеться з красивою дівчиною для створення стосунків” та „Красива дівчина 90/60/89, 22 роки, познайомиться з чоловіком, без матеріальних складнощів, для створення стосунків”. На перший погляд може здатися, що саме ці двоє ідеально підходять одне одному. Але, якщо поглянути на цю ситуацію під іншим кутом, то можна побачити патологічну неможливість зустрічі наших ілюстративних героїв. Адже вектори їхніх бажань не йдуть на зустріч одне одному, а навпаки розходяться в різні боки. Бо чоловік „не шукає ту дівчину, яка шукає його” і навпаки. Тобто така деталь нашого буденного життя робить нас свідками *ілюзорної* взаємодії двох несумісних перспектив. І якщо суто логічно нам може здатися, що синтез цих перспектив очевидний (у вигляді бажаних відносин, що зняли опозицію самотностей), то *транскритично* цей синтез неможливий. Якщо ми побачимо за фігурами чоловіка та дівчини не лише суб’єктів, що „живуть життя”, але й трансцендентальні позиції („кохання існує і ми про це знаємо, але не можемо вивести жодної позитивної доктрини щодо того, чим воно є”), що роблять їх життя життями, то ми обов’язково зіштовхнемось із тим, що Каратані називає *паралаксним розривом*, який може бути в тій мірі

субстанційним, в якій цього потребує детермінована ним ілюзія. У такому разі виникає питання щодо *предмету* нового явища в історії філософії, що зветься транскритика. Адже якщо предметом транскритики є „*критичні коливання*” відносно місця розгортання різноосновних дискурсів, що спричинені різним баченням розриву, а цей розрив несубстанційний і є результатом оптичного дефекту, то сам цей предмет ставиться під сумнів. До того ж ми маємо ще одну пізнавальну стратегію, яка працює з протилежними позиціями (теза та антитеза) й впроваджує вирішення такої позиційної боротьби у вигляді синтезу. Ця стратегія – діалектика. І ми не можемо не рахуватись із нею, намагаючись довести пріоритети транскритики. Ось чому виникає резонне питання: чи є транскритика продуктивнішою за діалектику? Але це питання можна поставити й по-іншому: *чи може діалектика бути критичною?* Останнє формулювання набуває актуальності за урахування статусу діалектики, який значно змінився майже одразу після смерті Гегеля. У післяслові до другого видання першого тому „Капіталу” Маркс відмічає тенденцію „третирувати Гегеля як „мертвого собаку”” [5, с. 19]. Хоча „саме Гегель перший дав вичерпну і свідому картину її [діалектики – Р. З.] загальних форм руху” [5, с. 19].

Карл Поппер у своїй доповіді „Що таке діалектика?” представляє останню як частковий випадок „загального методу спроб та помилок”. Він відмовляє діалектиці не тільки в універсальності, але і в претензіях на звання методу. Подібна деструктивна критика допоможе встановити дискурсивну межу діалектики, що дозволить уникнути її дифузії з транскритикою. Приведу кілька цитат, що найбільш повно характеризують позицію Поппера в даному питанні: „<...> діалектики кажуть, що теза „створює” свою антитезу. Насправді ж лише наша критична установка створює антитезу, і там, де вона відсутня, ніяка антитеза створена не буде” [6]; „<...> у разі визнання двох висловів, що суперечать одне одному, доведеться визнати будь-який вислів: адже з пари суперечливих висловів можна з повним правом вивести все що завгодно” [6]. Дане бачення діалектики відкриває її межу – *вона не може бути критичною*.

Якщо дозволити собі відступ від академічного бачення діалектики, то її можна назвати методою кризи. Адже, що покладено між тезою та антитезою? Розрив, що дозволяє встановити розрізнення між однією позицією та іншою, що дозволяє побачити їх „боротьбу та єдність”. Тобто, антитеза – це не просто теза зі знаком „мінус”. *Антитеза – це теза на тій стороні розриву*. А розрив – це завжди криза, своєрідне порушення безперервності, а значить і пізнавальної перспективи. Критика ж – це акт знаходження протиріч. Звідси можна зробити висновок, що критика завжди існує в модусі кризи. Влучно з цього приводу пише Поль де Ман в своїй статті „Критика та криза”: „<...> поняття кризи та критики настільки тісно пов’язані, що нескладно помітити: будь-яка критика являється в модусі кризи. В такому випадку говорити про кризу критики в певній мірі зайве” [4]. Та у даному випадку не буде зайвим сказати про кризу діалектики. Нездатність побачити власну межу, робить її вразливою для паралаксу. Поппер вважає: „<...> якщо теорія містить протиріччя, то з неї витікає все на світі, а це означає, що не витікає нічого” [6]. Цю тезу можна записати на рахунок деструктивної критики діалектики, на рахунок *принципової* позиції. Але, з іншого боку, Поппер має рацію: розрив породжує безліч перспектив, що викривлені позиційною боротьбою відносно самого розриву; розрив – це те, що дає можливість вибору довільної позиції, адже сам він не є джерелом позитивного знання. Така логіка спонукає нас до сприйняття світу як *світу-кризи*, коли будь-який пізнавальний акт вже викривлений паралаксною оптикою.

У даному разі ми отримуємо майже кантівську антиномію: *світ перебуває в кризі – кризовим є сприйняття цього світу*. Кожне поняття цієї антиномії потребує спеціального пояснення. Почнемо з того, що таке *світ*. Світ – це онтолого-гносеологічний горизонт, тобто увесь *спектр значень*, який може бути охоплений (а часто і уявлений) спостерігачем. Говорячи про *сприйняття* ми маємо на увазі *методологію*, те, яким чином структурується вищезазначений спектр та за яким критерієм розставляються пріоритети. У даному випадку мова йде про те, що сприйняття світу – це вже рефлексивний акт, який не залишає можливості для довільного вибору перспектив. *Криза – це завжди розрив*. І тут треба усвідомити, що кожен розрив у онтолого-гносеологічному горизонті є кризовим, навіть якщо він приводить до позитивних зрушень (як у випадку з науково-технічними революціями).

Сама криза теж може бути представлена на двох рівнях: фізики – те, як вона функціонує; та дизайну – це те, що вище було визначено як *світ-криза* [*1]. Прийняття *світу-кризи* за дизайн дає можливість побачити те, як змінився цей світ. Каратані стверджує, що Маркс був тим, кому вдалось схопити паралакс у якості економічної кризи. І тоді виникає закономірне питання: якщо наша економічна криза відбувалась за тим сценарієм, який описав

ще Маркс, то чому ефекти цієї кризи були зовсім іншими ніж за часів Маркса? *Чому за старої фізики ми маємо новий дизайн?* Відповідь криється у специфіці сприйняття *паралаксного розриву* [*2], що і лежить в основі кризи. Нагадаю, що паралаксом в фізиці називається видиме зміщення об'єкта, що викликане зміною в положенні спостерігача. При цьому, філософський контекст паралакс набуває при розумінні того, що зі зміною об'єкта змінюється і суб'єкт. І Каратані і Жижек пишуть про цей суб'єкт, як про якийсь (трансцендентальний) Х, темну пляму, що не може повною мірою себе відрефлексувати. Саме через це і встановлюється взаємний зв'язок між спостерігаючим суб'єктом та сприйманим об'єктом. Це вже не зовсім теорія відображення, бо свідомість не просто віддзеркалює світ, а сама є необхідним моментом дзеркала світу. Суб'єкт не просто відображення світу – він бачить цей світ у якості власної проекції. Тому світ не може сприйматись по-іншому, ніж кризовий світ, враховуючи „темну пляму суб'єкта”. Це те, що Жижек називає матеріалізмом: „Матеріалізм криється, скоріше, у рефлексивному повороті, завдяки якому я сам опиняюсь включеним в картину, що конституйована мною” [2, с. 24]. А Каратані – можливістю практики, коли певне бачення цього світу (транскритичне) приводить до його зміни.

Та між цими двома авторами існує одна принципова розбіжність. Не зважаючи на те, що обидва філософи виходять з одного положення – *наше сприйняття світу викривляється паралаксною оптикою* – вони за допомогою різних методів працюють з самим паралакчним розривом.

Каратані перший звертає увагу на паралакси і Жижек віддає йому належне. Але з самого початку свого „Паралаксного бачення” Жижек встановлює чітку дистанцію по відношенню до Каратані. Таку дистанцію допомагає тримати гегелівська діалектика. Жижек пише: „Ідея цієї книги в тому, що, взагалі не будучи непоборною перепоною для діалектики, поняття паралаксного розриву є ключем, що дозволяє нам розпізнати його підривне ядро” [2, с. 12]. Тобто для цього словенського філософа немає ніякої проблеми в тому, що паралакс являє собою співставлення *несумісних перспектив*, як він відмічає: наче ми потрапили на протилежну сторону стрічки Мьобіуса. Ще у своєму „Піднесеному (sublime) об'єкті ідеології” він ставить за мету встановлення розрізень та їх усвідомлення – наше сприйняття світу саме таке і не може бути іншим. Мова йде не про використання діалектики як методу, а про своєрідну пропедевтику цього методу – спочатку треба навчитись матеріалістично бачити цей світ, бачити той момент, коли суб'єкт є для себе непоборним трансцендентальним Х.

Каратані ж намагається уникати діалектики, протиставляючи їй *критику* у кантівському її розумінні. Він прирівнює паралакс до антиномії, розв'язання якої можливе лише за умови певного „стрибка віри”, „salto mortale”. Саме тому один із розділів його „Транскритики” називається „Криза синтезу”. Каратані виділяє два модуси бачення розриву – *ex ante facto* та *ex post facto* – і стверджує, що синтез не можливий, якщо бачити його з позицій „до факту” самого синтезу. Тобто, ні одна з тез антиномії не дає власного логічного вирішення у якості синтезу [10, pp. 185-193]. І в цьому випадку нам може допомогти лише критична пропедевтика Канта.

Жижеківський „гегелівсько-лаканіанський” підхід до паралаксного розриву та транскритичний підхід Каратані породжують різні перспективи стосовно сучасного капіталізму. Для Жижека сучасний стан капіталізму, „віртуального капіталізму”, є першим кроком до свободи: „він зіштовхує нас із тим фактом, що причина наших страждань та уярмлення – це не сама об'єктивна реальність (її не існує), а наше бажання, наша жага матеріальних речей, наша занадто сильна до них прив'язаність” [2, сс. 74-75]. Каратані пише про подібні речі, але називає їх *драйвом* капіталу, жагою до накопичування та збільшення оберту капіталу. Цей драйв подібний до „товарного фетишизму”, та сам Каратані схиляється до того, щоб називати його „грошовим фетишизмом”. Сам факт розриву в процесі „Г-Т-Г” на автономні „Г-Т” та „Т-Г” породжує такий драйв, бо товари можуть бути продані ще до їх виробництва. В цьому полягає сутність *кредиту*. Така можливість кредитного капіталу приводить до того, що процес „Г-Т-Г” стає процесом „Г-Г”. Каратані відмічає: „Сутність кредиту лежить у відхиленні від критичного моменту, характерного позиції того, хто продає – у відкладанні наявної перепопи на майбутнє” [10, р. 219]. Тобто розрив у процесі обігу капіталу між „продажем” та „купівлею” і є тим моментом, що ріднить критику та кризу. Обсесивне кредитне відкладання цього розриву позбавляє нас можливості апелювати до трансцендентного, що вириває критичне жало спостерігача. У випадку з процесами „Г-Т” та „Т-Г” ми зіштовхуємось з непоборною проблемою для діалектики як і у випадку з пошуком „чоловік-дівчина” та „дівчина-чоловік”, коли зняття через *заперечення заперечення* неможливе.

„Г-Г” – це автономний процес, як і „Г-Г”. Ні один із даних актів не є запереченням іншого. „Г-Г” та „Г-Г” – це дві тези, які стоять по різні боки розриву. І якщо ми відмовляємось від критичного бачення цих тез на користь тези та антитези, то ми тільки вкорінюємо безперервну зміну позицій Раба та Пана. Ми постійно будемо свідками зняття протиріччя і встановлення нового протиріччя через заперечення тієї тези, що виникла як результат синтезу. Те ж можна сказати і про двоїстий характер товару, який описує Маркс: „Спочатку товар постав перед нами як щось двоїсте: як споживна вартість і мінова вартість. Згодом виявилось, що й праця, оскільки вона виражена у вартості, вже не має тих ознак, які належать їй як творцеві споживних вартостей. Ця двоїста природа вміщеної в товарі праці вперше *критично* [Курсив мій] доведена мною” [5, с. 47]. Двоїстий характер товару не виражає протистояння споживної вартості та мінової вартості. Вони не є протилежностями, а виступають, скоріше, у якості можливих позицій щодо розриву, який можна назвати формою вартості. Як відмічає Маркс, „вартість товарів тим відрізняється від удовиці Квіклі, що невідомо, з якого боку за неї взятися”, адже у вартість товару „не входить жодного атома речовини природи” [5, с. 53].

Капітал намагається вийти за свої межі і навіть приймає всезагальну критику, але повністю відкидає можливість тотальної критики, що спромоглась би побачити його межу, встановлюючи інші дискурсивні умови. „Іншими словами, капіталізм проводить темпоральне відновлення своєї вродженої вади, що зветься криза, саме через це він ніколи не буде через неї зруйнований” [10, р. 157]. Ось чому програє діалектична логіка зняття капіталістичних відносин, бо діалектика не може бути критичною. Криза – це „вроджена хвороба” капіталізму, що не може його згубити. Виходить так, що суто історично у капіталізму, після кожного приступу такої хвороби залишається достатньо часу для відновлення. Ось чому для Маркса так важлива історія, а для Леніна „історичний момент”. Якщо ми скажемо, що капіталізм певним чином маніпулює історією з метою встановлення такої дистанції, з якої гравець не має можливості зійти, то тим самим визнаємо, що революція завжди має бути завчасною. Саме через це ми маємо розрізняти «діалектику зняття» та «революційну діалектику». Перша цілком підпорядковується капіталістичній логіці розвитку, яка „зрізає” синтез суспільного антагонізму, робить його недоступним. Люди можуть скільки завгодно відстоювати свої права, чи права тварин, але їм не можна ступати за межу невдоволеності у поле практики. «Революційна діалектика» представляє іншу перспективу – „права людей чи права тварин” – це моменти, які обумовлені певною історичною ситуацією; але є ще загальнолюдська мета (будь то свобода чи благо), яка може бути реалізована саме у якості критичного моменту по відношенню до суспільного антагонізму.

Майкл Уолцер у своїй „Компанії критиків” подає одну цікаву тезу: „Якщо ми нездатні апелювати до трансцендентного, то внутрішній критик перетворюється на апологета” [9, с. 15]. І цьому аргументові можна протиставити картезіанський сумнів – навіщо шукати нову фікцію тільки для того, щоб мати мету власної критики? Навіщо апелювати до „бога” чи „свободи”, якщо це поняття, які треба піддавати сумніву? У випадку з Каратані та його транскритичним методом не треба шукати нові фікції, а треба скорегувати власну пізнавальну оптику з прицілом не на одну з позицій, а на/у сам розрив.

„Транскритика” Каратані дуже схожа на посібник із серії „How to read...” Вражає те, з якою прискіпливістю Каратані знаходить історико-філософські контексти в роботах Маркса, тим самим вибудовуючи щось на зразок оптики, яка не має похибки, що зветься „паралакс”. Здається, наче Каратані спонукає нас до якогось „правильного” прочитання Маркса. І щодо цієї „правильності” можна висловитись двояко: так, як радить сам Каратані – читати Маркса через Канта та Канта через Маркса, або ж так, як Каратані не бажає читати Маркса, тобто через Гегеля. І взагалі, до чого тут „як читати” Маркса, якщо сам Каратані постійно наполягає та практичному потенціалі своєї методології? Таке ж питання можна поставити до будь-якої іншої текстологічної методи: як певне прочитання тексту, ба, навіть його розуміння, може посприяти тому, що світ зміниться? І тут треба повернутись до того фрагменту, де йдеться мова про паралакс, та випадання суб’єкта, про трансцендентальний Х. Адже, якщо ми починаємо змінювати світ з самих себе, то треба повністю відрефлексувати те, що ми зємо „себе”. Тобто треба побачити, що ми самі випадаємо з цього світу, не маємо доступу до самих себе. Ми для себе – темна пляма, яка буде переміщуватись залежно від того, як буде змінюватись наша позиція у якості спостерігача. Треба зрозуміти, що найбільшою кризою та травмою є суб’єкт, який не може побачити своєї зовнішньої межі. Для цього треба здійснити „вихід із печери”, шлях до якого, до речі, теж відкрило певне прочитання. Тільки через певну методологію ми

отримаємо доступ до самих себе. Згідно Каратані такий рух починається з інтроспекції, детального в-питування, знаходження власної межі. А для цього необхідно опинитись в розриві, що дозволить піддати сумніву існуючі перспективи [*3]. Ролан Барт влучно пише з приводу такого бачення методології (хоча саме таке бачення його і не влаштовує): „<...> метод – це завжди акт сумніву, завдяки якому ми переймаємось питанням відносно явищ випадкових чи закономірних” [1].

Каратані, уникаючи діалектики, звісно ж на користь власної транскритики, насправді ще більше вкорінює діалектику, як базову методу для розуміння сучасного світу, але це не гегелівська діалектика, а діалектика „критична”, яка народжується із транскритичного прочитання Канта та Маркса. Такий поворот у наших роздумах можливий за умови прийняття двох наступних припущень. Перше припущення належить Марксові. У післямові до другого видання першого тому „Капіталу” він пише: „Повний суперечностей рух капіталістичного суспільства найдошкульніше дає себе відчути практичному буржуа в коливаннях періодичного циклу, що його пробігає сучасна промисловість, в коливаннях, апогеєм яких є загальна криза. Криза знов насувається, хоч перебуває ще в своїх підготовчих стадіях, і внаслідок широти своєї арени, внаслідок інтенсивності свого впливу вона увіб’є діалектику навіть в голови вискокоч нової прусько-німецької імперії” [5, с. 20]. Друге припущення вже було прописане – наше сприйняття світу підлягає певному викривленню, що викликане так званими паралаксами. І зараз треба повернутись до специфіки паралаксного розриву. В фізиці паралакс має кількісну характеристику – це кут. Тобто в залежності від зміни позиції спостерігача ми міняємо цей кут. Щоб уникнути паралаксних зсувів, Каратані пропонує щось на зразок „човникового бігу” між протилежними позиціями. А це дає нам можливість якісного бачення паралаксу через „заперечення заперечення”. Першим запереченням є сам паралакс – він є викривленням реальної перспективи. Другим запереченням виступає транскритичний акт, що знімає негативний вплив паралаксу. Якщо співставити обидва припущення, то ми отримаємо наступний висновок: *будь-яка критика завжди існує в модусі кризи, а криза – це завжди привід мислити діалектично*. Тобто, якщо прийняти аксіоматичну матрицю, що задає нам транскритика відносно нового бачення історії філософії та світу, криза діалектики долається через внесення в неї критичного моменту. Гегелівська діалектика була обмежена суто історично. Маркс спробував віднайти підривне ядро діалектики, додавши їй критичного потенціалу. Але історія „зіграла злий жарт” і з самим Марксом. Але основна Марксова посилка залишається незмінною – діалектика має сильну революційну силу, і для того, щоб її реалізувати, треба побачити в діалектиці не лише боротьбу протилежностей, але й критику (межу) цих протилежностей.

ПРИМІТКИ

*1. Я й надалі буду використовувати поняття „фізика” та „дизайн” у тому розумінні, яке дає нам Жижек у своїй праці „Паралаксне бачення”. Він пише: „Мова йде про два основних рівня реальності – детерміністський фізичний рівень та „більш високий” рівень дизайну” [2, с. 225]. Часто дослідники не розділяють ці рівні, бачачи чітку спадкоємність між тим як щось працює *зсередини* і тим як це себе *проявляє*, не бажаючи бачити розриву між цими двома рівнями. Але ж від такого методу дослідження розрив між нейронними сітками мозку, наприклад, та свідомістю не зникне.

*2. З приводу паралаксу та паралаксного бачення див.: 2, 10, 7, 8, 3 зі списку літератури.

*3. Гарною ілюстрацією відносно роботи транскритики може слугувати один фрагмент книги Х’ю Лорі „Продавець пушек”. Коли у головного героя Томаса Ленга влучає куля, його товариш говорить, що ще б декілька міліметрів і куля влучила б у серце. На що той відповідає, що ще б декілька міліметрів і куля могла б взагалі не влучити. З першого погляду дану ситуацію можна розглянути як діалог песиміста та оптиміста, але ж для нас цікава сама куля – розрив, для якого не мають значення умовиводи героїв. Куля просто влучає незалежно від того, що про неї думають. Розрив просто існує незалежно від того, що про нього говорять.

ЛІТЕРАТУРА

1. Барт Р. Критика и истина [Электронный ресурс] / Барт Р. – Режим доступа: www.ae-lib.org.ua/texts/barthes__critique_et_verite__ru.htm
2. Жижек С. Устройство разрыва. Паралаксное видение / Жижек С.; [пер. с англ.]. – М.: Издательство «Европа», 2008. – 516 с.

3. Завгородний Р. А. Транскритическая методология К. Каратани: транспозиция / Завгородний Р. А. // – Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – № 877'2009. – Серія: філософія. – Харків, 2009. – с. 94-101.
4. Ман Поль де. Критика и кризис. [Электронный ресурс] / Ман Поль де. – Режим доступа: http://www.portalus.ru/modules/philosophy/rus_readme.php?subaction=showfull&id=1108627210&archive=0211&start_from=&ucat=1&
5. Маркс К. Капітал. Т. 1 / Маркс К.; [пер. з нім.]. – Київ: Держполітвидав УРСР, 1952.
6. Поппер К. Что такое диалектика? [Электронный ресурс] / Поппер К. – Режим доступа: www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Popp/dialect.php
7. Скоробогатов Д. А. Паралаксні складові методології Славоя Жижека / Скоробогатов Д. А. // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – № 877'2009. – Серія: філософія. – Харків, 2009. – с. 101-106.
8. Скоробогатов Д. А. Паралаксное видение: Кодзин Каратани и Славой Жижек / Скоробогатов Д. А. // Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – № 812'2008, – Серія: філософія. – Харків, 2006 – с. 133-141.
9. Уолцер М. Компания критиков: Социальная критика и политические пристрастия XX века. / Уолцер М. – М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999. – 360 с.
10. Karatani K. Transcritique: On Kant and Marx. / Karatani K.; [Trans. Sabu Koshu]. – MIT, 2003. – 336 p.

УДК 1(091)

*Перепелица О.Н., Храброва О. В.
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина
Харьковская медицинская академия последипломного образования*

ПРОЕКЦИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ: ДИЕТЕТИКА И. КАНТА И ГАСТРОСОФИЯ Ш. ФУРЬЕ

У статті аналізуються дві версії або проєкції Просвітництва, які представлені індивідуалістичним режимом І. Канта (дієтетика) і колективістським режимом Ш. Фур'є (гастрософія). Концепції зазначених мислителів розглядаються в контексті актуалізації ними діалектики Просвітництва, а саме: протиставлення чуттєвого і раціонального. Розглядається співвідношення понять пристрасті та розуму у Канта і Фур'є. Ставиться питання про можливі проєкції, перспективи даних режимів.

Ключові слова: проєкції Просвітництва, дієтетика, гастрософія, пристрасті, розум.

В статье анализируются две версии или проекции Просвещения, представленные индивидуалистским режимом И. Канта (диететика) и коллективистским режимом Ш. Фурье (гастрософия). Концепции данных мыслителей разбираются в контексте актуализации ими диалектики Просвещения, а именно: противопоставления чувственного и рационального. Рассматривается соотношение понятий страсти и разума у Канта и Фурье. Ставится вопрос о возможных проекциях, перспективах данных режимов.

Ключевые слова: проекции Просвещения, диететика, гастрософия, страсти, разум.

This article presents the analysis of two versions or projection Enlightenment, presented by the individualist mode of I. Kant (dietetic) and collectivism mode of Ch. Fourier (gastrosophy). Conceptions of these thinkers are taken in context of their actualizing Enlightenment dialectics by contrasting sensual and rational. Correlation of concepts of passion and reason is examined for Kant and Fourier. A question about possible projections, prospects of these modes is put.

Keywords: projections of Enlightenment, dietetic, gastrosophy, passions, reason.

Историю Модерна можно представить как череду разрывов, попыток порвать с прошлым. Каждый разрыв – это акт демифологизации или профанации идеалов прошлого, которые предписывают тот или иной порядок мыслей и действий. Лозунг Просвещения *sapere*

aude являється притяганням до здійснення подібного розриву. Совершеннолетие – це стан, досягається волею рішення не думати як предки або, говорячи словами І. Канта, користуватися власним розумом. Тому інструментом Просвіщення стає критика, а метою стає новий грядучий спосіб буття. В даній статті проблематизуються дві версії або проєкції Просвіщення, представлені І. Кантом (критична філософія якого увінчується позитивним проєктом дієтики) і Ш. Фур'є (критика структури цивілізації, яку розв'язується в проєкті гармонічного соціального суспільства) [*1]. Концепції даних мислителів розбираються в контексті актуалізації ними діалектики Просвіщення, а саме: протиставлення чутливого і раціонального.

За заданою євроцентризмом логікою, Просвіщення прийнято представляти як якийсь проєкт, стержнем якого є так званий інструментальний розум. Однак, в дійсності не існує жодного єдиного когерентного Просвіщення, жодного універсального проєкту. Просвіщення ізначально є *множественность*, черга проєкцій, ні одна з яких *не* може завершитися. Причому, розрив виникає вже в самому джерелі просвіщенської думки, почнемо ми з греків, як Т. Адорно і М. Хоркхаймер, або з Р. Декарта, як це звичайно прийнято. Цей розрив, даючи можливість проєкціям, А. Шопенгауер позначає як розрив між суб'єктом і об'єктом і, далі, між суб'єктивізмом і об'єктивізмом або ідеалізмом і матеріалізмом. Точно так же розрив виявляє і К. Маркс, коли зауважує в «Святому родині», що «в своїй *фізиці Декарт наділив матерію самостійною творчою силою і механічне рух розглядав як проявлення життя матерії. Він абсолютно відокремив свою фізику від своєї метафізики»* [6, с. 140]. Чутлива плоть і нечутливий розум утворюють своєобразну апорію або, точніше, біполярні опозиції для Просвіщення. Діалектика Просвіщення, власне, і складається з проєкцій розв'язання цього антагонізму. Але звільнення, як здається, (до цих пор) не вдається досягти.

Хоча в тій або іншій версії досягти розв'язання напруження отримується, як правило, або через знищення почуття/страстей/плоти, або за рахунок відхилення розуму. Відмінності тут складаються тільки в нюансах і способах/методах досягнення поставленої мети. Іноді ж протистояння вдається розрядити за рахунок парадоксу, наприклад, встановлення тотожності між розумом і природою чутливості. Скажемо, це відслідковується навіть в мові: французьке *sense* позначає, як осмисленість, так і чутливість. Між тим, той же Декарт перекладає рішення проблеми в бік значення, додаючи до нього предикат «здоровий». Виходячи з здорового значення, будує свою дієтику і Кант. А ось Ж.-Ж. Руссо, навпаки, бачить значення в реанімації природи. Відхиляючись саме від цієї логіки, Фур'є проєктує свій соціальний порядок. Ітак, концепції Канта і Фур'є утворюють своєобразну дихотомію версій наближення до можливого звільнення [*2].

Таким чином, можна стверджувати, що Проєкт Просвіщення представлений двома версіями перетворення життя. Одна індивідуалістська, виходячи з картезіанської концепції мислячого суб'єкта, володіючого здоровим розумом і априорно готового до «совершеннолетия», стоїть тільки мати «мужество користуватися власним розумом». Друга, навпаки, орієнтована на колективне перетворення суспільства і необхідність зміни умов суспільного буття, для чого потрібно задовольнити, перш за все, матеріальні/чутливі потреби.

Відповідно до першої, керуючись власним розумом, кожен індивід сам може облаштувати своє життя, зробити її здоровою і щасливою. Для цього необхідно тільки дотримуватися певного режиму – дієти. Така позиція Канта, філософська концепція якого (по стоїцистській логіці) невіддільна від дієтики, і, за твердженням самого Канта, навіть медицина стає справді філософською дисципліною [5, с. 118]. Тут значення, яке Кант відводить таким звичайним практикам, як сон, секс і їжа пов'язано з індивідуальним відповідним цим практикам особистості і з суворішньої раціональної їх регуляцією. Взагалом-то, кантіанська дієтика вимагає певної аскези і пов'язана, перш за все, з обмеженнями, які предписуються розумом.

Друге справа – колективістська модель, запропонована Фур'є, який виходить не з розуму, а з того, що він називає «притяганням до страсти». З точки зору Фур'є, страсти, чутлива сторона людини, грають ключову роль. Але реалізувати їх можна тільки в колективі (фаланзі), зібраній в фаланстер, де через велику кількість зв'язей (притягнень) кожен людина отримує необхідне задоволення. Так-що, якщо розум вимагає обмежень,

которые (как и вся диететика Канта) направлены на *экономное* продление собственной жизни, то страсти, наоборот, требуют многообразных растрат энергии, щедро оплачиваемых различного рода наслаждениями, выражением чего служит, например, искусство гастрософии.

Но в чем Кант и Фурье сходятся, так это в том, что достичь заветной цели можно только путем строгого соблюдения установленного режима, регламентации, распорядка. Сам режим выступает своеобразным перформативом, или аксиомой, которую просто надлежит принять и соблюдать как безусловную, несмотря на то, выводится ли ее логика из разума или из чувства. Различие тут только в стратегии: Кант стремится сохранить гомогенность Я, являясь философом исключения (всего неразумного), а Фурье исходит из принципиальной множественности чувств/страстей, развитие которых требует все новых и новых переживаний. Поэтому кантианская позиция тяготеет к малому циклу, когда повторяется одно и то же и отторгается любое изменение, а фурьеристская – к большому циклу, когда в повторение того же самого постоянно вовлекается что-то новое, словно бы множество мельчайшей металлической стружки налипают на магнит. В одном случае мы имеем логику *вычитания*, в другом – *прибавления*. А вместе с тем, мы, по сути, в версии Канта исключаем необходимость Другого, в то время, как у Фурье – другие являются залогом индивидуального успеха.

Чтобы представить эти две перспективы, попытаемся определить их исходные позиции и характер аргументации. Кант совершенно четко дает понять, что исходит из картезианского субъекта, то есть Я. Он пишет: «Поразительно, что ребенок, уже научившийся довольно бегло говорить, сравнительно поздно (может быть, через год) начинает произносить Я, до того же говорит о себе в третьем лице (Карл хочет есть, хочет ходить и т.д.), и что с того момента, когда он начинает говорить о себе Я, для него все как бы озаряется светом; с этого дня он уже никогда не возвращается к прежнему способу говорить о себе. До этого он лишь *чувствовал* себя, теперь он *мыслит* себя» [3, с. 142-143]. Кант принимает сторону рассудка, на том основании, что он стоит на более высокой стадии, нежели чувственность. Эта эволюционистская позиция требует строить свой режим сообразно рассудку, как экономию сил. Фурье же, наоборот, призывает вернуться к чувствам. Именно они выражают все многообразие переживаний и, стало быть, требуют все новых и новых объектов для получения удовольствия. Сама логика *притяжения* такова, что нуждается в другом, как средстве для себя. Таков парадокс, вызванный данными моделями: выходит, если мы отталкиваемся от императива Другого как мерила себя, как цели, то попросту нивелируем его/свою друговость/самость, редуцируя все к здравому рассудку; в то же время, как только мы воспринимаем Другого как средство для своего наслаждения, он раскрывается во всем своем чувственном многообразии.

Впрочем, Фурье-то как раз и обличает эту картезианскую логику, когда предлагает *унитеизм* (как выражение своеобразного утилитаристского человеколюбия) и критикует своих цивилизованных современников: «Наши ученые не знают унитеизма, или безграничного человеколюбия; вместо этой страсти они усмотрели лишь ее разрушительный взлет, или противо-взлет, манию все подчинять нашим личным удобствам. Эта отвратительная склонность имеет различные наименования в ученом мире: у моралистов она называется эгоизмом, у идеологов – я, новое слово, не говорящее ничего нового и являющееся лишь бесполезной парфразой эгоизма...» [8, с. 192]. Именно этому эгоизму и подчиняются страсти, не позволяя реализоваться личному/общечеловеческому счастью.

Так что, именно первичная посылка Канта уличается Фурье в лживости. По Фурье, придерживаться этического императива – значит придерживаться эгоизма, который ограничивает всякое другое я, и, прежде всего, свое собственное. Только если мы исходим из первичности страстей и допускаем возможность их удовлетворения для каждого, мы можем раскрыться в полной мере и сами. Выходит, что все философы и моралисты, как весь строй цивилизации в целом, направлены на ограничение и порабощение я. Здесь вообще принципиальна критическая позиция Фурье в адрес философов. Л. Уччиани (L. Ucciani) отмечает, что составляющими проекта Фурье являются как раз «анти-мысль» и «анти-теория» [см. 16], то есть, он выступает своеобразным анти-философом. Если Кант отдает философии пальму первенства в университете и в целом в публичном использовании разума, и далее – в построении собственного режима, то Фурье полагает, что для успешной организации всеобщего счастья необходимы совершенно другие «дисциплины», обращение к которым философы даже не могут и помыслить.

Каждая из установок, таким образом, предполагает различный характер режима. Кантианская модель ориентируется на индивидуальный режим, отвечающий различению между публичным и частным применением разума, а фурьеристская, напротив, исходит из коллективного режима, вовлекая все частное в общественный (публичный) кругооборот. Краеугольным камнем в построении режимов оказывается взгляд на чувственное, точнее – понимание сущности страстей и определение того места, которое им отводится по отношению к разуму.

Итак, мы отметили, что Кант в качестве отправной точки берет разум и, стало быть, отказывается от чувствительности и страстей. В этом смысле, показательна его оценка страстей как таковых. Страсть у него образует контекстуальную связь с аффектом и желанием. В отношении желания, страсть вписана в определенную иерархию. Желание Кант определяет как «каждо объекта без применения силы для его создания» [3, с. 284]. Желание, таким образом, направлено на внешние, *не* созданные нами объекты. Страсть же есть склонность, «которую разум субъекта подавляет с трудом или вообще не может подавить», а аффект – это «чувство удовольствия или неудовольствия» в состоянии страсти, которое противостоит размышлению [там же]. Если склонность (*inclinatio*) – это «чувственное желание, ставшее для субъекта правилом (привычкой)», то страсть (*passio animi*) – это «склонность, которая мешает разуму при том или ином выборе сравнить ее с суммой всех других склонностей» [там же, с. 300]. Стало быть, страсти – это привычки, не соотносящиеся с разумом, а «субъект», поддавшийся страстям, – уже/еще не картезианский субъект, ибо страсть есть «раковая опухоль для чистого практического разума» [там же, с. 301]. Страсти не помещаются в пределы разума, а вместе с этим они являются «морально дурными» и «злыми расположениями души» [там же, с. 302]. Отсюда, где действуют страсти, там нет места кантовскому императиву и морали как таковой.

Затем Кант подразделяет страсти на естественные и возникающие из культуры. К первым относятся жажда свободы и половое влечение, а ко вторым – честолюбие, властолюбие и корыстолюбие. Классифицируя страсти, Кант делает важное замечание, что все страсти – есть желания «обращенные от человека к человеку, а не к вещам» [там же, с. 303]. Таким образом, «страсти имеют своим объектом, собственно, только людей и могут найти свое удовлетворение только через них» [там же, с. 305]. И хотя самой сильной страстью является жажда свободы, люди либо «взаимно используют свою личность и свою свободу», либо «злоупотребляют ими», превращая другого в средство для своей цели [там же]. Собственно, все страсти (честолюбие, властолюбие, корыстолюбие) связаны с использованием другого и подчинением его себе, а его воли – своей. Но в силу того, что желание вызывается внешними объектами, мой разум также оказывается подчинен внешнему. Кроме того, то, что выступает в качестве средства, в страсти превращается в самоцель, как это происходит с деньгами при корыстолюбии. Выходит, что, подчиняясь страстям, мы перестаем мыслить самостоятельно и теряем собственное я.

Именно в этом пункте страсти противоречат смыслу Просвещения – мужеству пользоваться собственным умом. Но мы также должны помнить, что, в сущности, быть просвещенным или совершеннолетним – это значит быть мудрецом, то есть, следовать трем максимам: 1) «самостоятельно мыслить»; 2) «мыслить *себя* (в общении с людьми) на месте *другого*»; 3) «всегда мыслить *в согласии с самим собой*» [там же, с. 259]. Естественно, самостоятельное мышление должно быть сообразовано со знаменитой кантовской триадой (разумом, способностью суждения и рассудком), место другого должен занимать этический императив, а мышление в согласии с самим собой может быть реализовано и организовано диететикой.

Целью диететики Канта является долгая и здоровая жизнь. Для того чтобы этого достичь, нужно придерживаться стоицизма как принципа диететики, являющегося «частью практической *философии* не только в качестве *науки о добродетели*, но и в качестве *науки врачевания*», которая «становится *философской* в том случае, если образ жизни человека определяется только разумом в силу принятого им самим решения властвовать над своими чувствами» [5, с. 117-118]. В своем ответе на книгу К. Хуфеланда «Искусство продлевать человеческую жизнь. Макробиотика», представленном как спор философского факультета с медицинским, Кант излагает принципы диететики. Это набор достаточно четких максим: ноги и голову держать в холоде, а живот – в тепле; спать не более семи часов в прохладной комнате, и не спать днем; дышать носом; курить трубку; пить вино и воду; совершать регулярные прогулки, но никогда не потеть; избегать философии и напряженных мыслей во время трапезы, прогулки и сна, отдаваясь игре воображения [см.: там же, с. 117-134]. Ясное дело, что все эти

диетические предписания сообразуются с разумной аргументацией и устанавливаются волевым решением, то есть отвечают лозунгу Просвещения «*sapere aude*». Единственное, на что еще стоит обратить внимание, эти предписания подчинены также и логике возрастной эволюции (что полезно для юности, вредно для старости) и принципу, так сказать, *раздельного* бытия (например, когда ешь – не мыслишь или мыслишь в одиночестве, а ешь в кругу гостей). Поэтому эволюционным итогом диететики оказывается «сохранение *привычного*, проверенного и принятого в качестве наиболее полезного образа жизни», что реализуется в требовании «постоянно вести себя одинаково» [там же, с. 125]. Так или иначе, как пишет М. Гаер, «это была программа, которая через 200 лет своими психоаналитически образованными критиками будет интерпретирована как принудительный контроль инстинктов «Я, закрытого в его защитном панцире», против давления чувственности, зато увлеченными последователями развита в «Теорию природной магии», в которой «сила характера» могла раскрыть всю свою энергию для жизни» [1, с. 289]. Собственно, это в полной мере отвечает той логике Просвещения, которую разоблачают Адорно и Хоркхаймер, обнаруживая ее уже у Одиссея и раскрывая как суть буржуазного сознания: «Желание не смеет быть отцом мысли. Но это происходит оттого, что всякая власть в классовом обществе связана глобальным сознанием собственного бессилия перед лицом физической природы и ее социальных преемников, многих. Только сознательно управляемое приспособление к природе делает последнюю подвластной тому, кто физически слабее» [12, с. 78]. В определенном смысле, это порабощение природы/страстей разумом оказывается проявлением рабского сознания. Диалектика Просвещения не может выйти из этого порочного круга.

Фурье же, наоборот, стремится выйти за пределы такой ограничивающей, порабощающей модели, которая, по его мнению, характеризует как варварство, так и строй цивилизации, и к тому же поддерживается философами. Он стремится создать модель, противоположную «механизму строя цивилизации, ведущему к богатству путем обмана и приписывающему мудрость умерщвлению плоти» [10, с. 27]. По Фурье, разумно не ограничивать страсти, а, наоборот, всячески их развивать, ибо только так можно достичь счастья. Поэтому он пишет: «Бог дал нам двенадцать страстей, мы можем быть счастливы, только удовлетворяя их все двенадцать» [11, с. 99]. Отсюда «социетарный порядок, который придет на смену бессвязности строя цивилизации не допускает ни умеренности, ни уравниательства, ничего предусматриваемого философами; он хочет страстей пылких и утонченных: как только ассоциация образована, страсти приходят к согласию тем легче, чем они живее и многочисленнее» [8, с. 101].

Итак, значение в человеческой жизни имеет только *притяжение по страсти*, разум вторичен. Именно притяжение по страсти, как пишет Фурье, является «побудительной силой, данной природой раньше способности рассуждать и упорной, несмотря на противодействие разума, долга, предрассудка и пр.» [10, с. 113]. Фурье предлагает нам целое «дерево страстей», «стволом» и «источником» которого является уже упоминавшийся унитаризм, а далее идут первая, включающая три, и вторая, включающая двенадцать, основных страстей [8, с. 185]. Тремя универсальными «страстями-подочагами» или «центрами притяжения» (а также целями человечества) выступают «люксизм, или воля к роскоши», «группизм, или воля к группам» и «серизм, или воля к сериям». Соответственно, каждая из них на следующей ступени дает пять, четыре и три «разветвлений» страстей, «образующих гамму страстей, аналогичную музыкальной» [там же].

Фурье начинает с *роскоши*, направляющей такие чувственные страсти, как вкус, осязание, зрение, слух и обоняние, которые могут быть удовлетворены и развиты через гармонию внутреннего здоровья и внешнего благосостояния (богатства). Далее, воля к группам реализуется в двух высших группах: дружбе и чести или корпорации (честолюбии), и двух низших: любви и родительстве (*paternité*) или семье. И, наконец, все группы образуют серии или союзы по аналогии с математическими рядами. Именно они выполняют распределительную, согласовательную функцию и запускают весь механизм страстей. Фурье говорит, что они были известны первобытному обществу, но не известны строю цивилизации и дает им собственные имена: кабалиста – страсть к интригам, альтернанта или папийона – страсть к разнообразию, композита – слепое увлечение [см.: 8, с. 185-195; 10, с. 113-122]. Только реализация всех страстей в унитаризме может обеспечить богатство «различных степеней для пяти чувств», «абсолютную свободу для четырех групп» и «распределительную справедливость». Другими словами, Фурье призывает к такой социальной организации, когда

будут не только удовлетворяются, но и развиваются чувства (потребности), свободно реализовываются способности, а согласовать это возможно только через соперничество, разнообразие и творчество.

В этой связи, и гастрософия (как модель) является одной из сфер, дающих возможность развивать свой вкус и получать все более изощренные удовольствия в таком первичном акте человеческого бытия, как еда, и, что самое важное, она является «главной движущей силой равновесия страстей» [10, с. 509]. Гастрософия, таким образом, воплощает идеал унитеизма, позволяя реализовать кабалиста, папийону, композиту, закрепившись в развитии остальных девяти страстей. В идеале (в обществе Гармонии) каждый человек будет не только «чревоугодником», но и гастрософом (занимающимся поочередно гастрономией, кухней, консервированием и земледелием). Вообще, только совмещение и перемена дел (а каждое из них отвечает какой-то из набора страстей) может быть залогом счастливой жизни, которая, кстати, будет не только приятной, но и долгой.

Каковы перспективы той и другой модели? Мы можем выделить их последующие философские коннотации. Например, из кантовской логики исходит проекция Ницше, а из фурьеристской – Маркса. Дело не в прямой выводимости одного из другого, а в установке. Чувственность не ограниченная, а стимулированная разумом порождает марксистский проект с идеей коммунизма. Но если для Фурье именно страсти (потребности) являются началом и конечной целью социального взаимодействия, марксизм довольствуется своеобразным консенсусом страстей и разума. А диететика Канта в пародийной форме преобразована Ницше в «Esse Homo» [7]. Однако если Кант полагал, что нужна воля, чтобы руководствоваться разумом, то Ницше призывал, чтобы разум руководствовался волей. В то же время, Ницше доводит до предела кантовскую апологию автономного Я. Но сегодня мы знаем, что марксистская идея не выдержала испытания казарменным коммунизмом, который, к тому же, не был лишен христианско-кантианской аскетичности, а проект Ницше оборвался социальным безумием или безумием самого социального.

Но дело даже не в этом, а в том, что и ту, и другую версии употребил капитализм, включив их в товарооборот. Кантианская диететика трансформировалась в культ здорового образа жизни и господство различных валеологических институций, короче говоря, в торжество био-власти [*3]. Проект Фурье с определенными мутациями успешно реализовался в обществе потребления, идеологии постмодернизма или таких процессах, как сексуальная революция и гендерное освобождение [*4]. При этом, рынком полностью игнорируется фурьеристский унитеизм, ограничивая желания рыночным предложением, а возможность их удовлетворения – платежеспособностью. Рынок препятствует и возможности рационального выбора себя.

Три таких знаменательных провала ставят перед нами вопрос либо о возможности реализации самих этих проектов, либо о возможности создания альтернативных проекций. Кант, Фурье, Маркс, Ницше, пуританское общество здорового образа жизни, непристойное общество потребления, казарменный коммунизм, вульгарный анархизм, незавершенный модерн, поспешный постмодернизм – все эти фигуры оставляют вопрос открытым.

Поэтому-то современные философы пытаются найти точки соприкосновения между различными позициями в соответствии с диалектической или параллаксной, или транскритической логикой. Все они направлены на синтез и, точнее, на снятие, или на разрыв и образование складки. В одном случае требуют отказаться от таких крайностей, как потребление или постмодернизм, в другом – опасаются фундаментализма или тоталитаризма.

Но интересно, что кантианский проект состоялся: Канту удалось прожить достаточно долгую и здоровую жизнь. Вопрос только в том, стоило ли проживать такую жизнь или лучше рискнуть попробовать всего, как это предполагает проект Фурье. В то же время, модель Фурье, подобно всем коммунистическим проектам, при попытке ее реализации, оказывалась краткосрочной.

Возможно, стоит применять к Канту, как и Фурье, такой же теоретический прием, который Ницше применял к Христу. Они не столько исторические фигуры, сколько психологические типы. Юношеское совершеннолетие в виде диететики Канта возможно в условиях одной отдельно взятой жизни и, по сути, не зависит от других. Ну, а то, что оно предписывается Кантом в качестве эпохального требования для всех, только разоблачает частное (кантовское) *желание*. Фурьеристский же просвещенный инфантилизм чреват провалами, которые являются следствием отсутствия всечеловеческого совершеннолетия, ибо

гастрософія может в полной мере быть осуществлена только совместно, однако индивид даже и не мыслится за пределами этой совместности.

В конце концов, эта дихотомия *Кант/Фурье* остро обнажает проблему несоответствия либералистского принципа *индивидуальной* свободы и утилитаристского принципа *всеобщего* счастья. Хотя есть подозрение, что само их противопоставление ложно, как в качестве посылки, так и в качестве следствия.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1. Приэтом мы отдаем себе отчет в том, что проект Просвещения у Канта не сводится только к диететике, как и гастрософія у Фурье является составной частью гармонизации общественной жизни в фаланстере. Но и диететика, и гастрософія выражают принцип утверждения субъективности в рамках грядущего (проектируемого) мира.

*2. Вообще, темой отдельного исследования может быть интеллектуальный контекст кантовского и фурьеристского философствования. Поразительно, как, отталкиваясь от одних и тех же имен (Декарт, Ньютон, Дидро, Руссо), они приходят к диаметрально противоположным результатам [см.: 14, р. 5-6, 16-20, 31-40; 1, с. 222-223; 15]. Особо нужно выделить эссе Э. Кассирера «Кант и Руссо», в котором проблематизируются не только точки соприкосновения и расхождения Канта и Руссо, но и напряжение между чувственным и рациональным в философии Просвещения в целом и в частности в философии Руссо [см.: 13, р. 1-59].

*3. Это хорошо демонстрирует даже недавняя история Украины: открытие кафедр валеологии, учебные курсы ОБЖ, борьба с курением, закон о необходимости профилактического осмотра граждан и т.п.

*4. Примечательно в этой связи замечание Б. Гройса, что события 1968 года открыли новые рынки [2].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гаер М. Світ Канта. Біографія / Манфред Гаер; [пер. з нім. Л.Харченко]. – К.: Юніверс, 2007. – 336 с.
2. Гройс Б. Язык денег [Электронный ресурс] / Б. Гройс // Художественный журнал. – 2003. – № 47. – Режим доступа к журн.: <http://xz.gif.ru/numbers/47/yazyk-deneg>.
3. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения. / И. Кант; [пер. с нем.]. // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. – М.: Чоро, 1994– . – Т. 7. – 1994. – С. 137-376.
4. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? / И. Кант; [пер. с нем.]. // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. – М.: Чоро, 1994– . – Т. 8. – 1994. – С. 29-37.
5. Кант И. Спор факультетов. / И. Кант; [пер. с нем.]. // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. – М.: Чоро, 1994– . – Т. 7. – 1994. – С. 57-136.
6. Маркс К. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. / К. Маркс, Ф. Энгельс; [пер. с нем.]. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения / Изд. 2-е. – М.: Госполитиздат, 1955. – . – Т.2. – 1955. – С. 3-230.
7. Ницше Ф. Эссе Номо, как становятся самим собой / Ф. Ницше; [пер. с нем.]. // Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1990– . – Т. 2. – 1990. – С. 693-755.
8. Фурье Ш. Избранные сочинения: в 4 т. / Шарль Фурье; [пер. с фр. и комм. И.И. Зильберфарб]. – М.;Л: Изд-во Акад. наук СССР, 1951 – . – Т. 1: Судьбы мира и человечества. Критика строя цивилизации. – 1951. – 428 с.
9. Фурье Ш. Избранные сочинения: в 4 т. / Шарль Фурье; [пер. с фр. и комм. И.И. Зильберфарб]. – М.;Л: Изд-во Акад. наук СССР, 1951 – . – Т. 2: Критика строя цивилизации. Пути будущего. – 1951. – 396 с.
10. Фурье Ш. Избранные сочинения: в 4 т. / Шарль Фурье; [пер. с фр. и комм. И.И. Зильберфарб]. – М.;Л: Изд-во Акад. наук СССР, 1951 – . – Т. 3. Новый хозяйственный и социетарный мир. – 1954. – 600 с.
11. Фурье Ш. Избранные сочинения: в 4 т. / Шарль Фурье; [пер. с фр. и комм. И.И. Зильберфарб]. – М.;Л: Изд-во Акад. наук СССР, 1951 – . –

- Т. 4. Новый хозяйственный и социетарный мир. – 1954. – 587 с.
12. Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты. / М. Хоркхаймер, Т. Адорно; [пер. с нем. М. Кузнецова]. – М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1997. – 312 с.
13. Cassirer E. Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays / E. Cassirer; [trans. J. Gutmann, P. O. Kristeller, J. H. Randall]. – Princeton: Princeton University Press, 1947. – 98 p.
14. Deligiorgi K. Kant and the Culture of Enlightenment. / K. Deligiorgi. – N.Y.: State University of New York Press, 2005. – xi + 248 p.
15. Massari R. Fourier: Eros et Civilisation. / Massari R. // Cahiers Charles Fourier. – 2003. – n° 14. – Access mode to mag.: http://www.charlesfourier.fr/article.php3?id_article=77.
16. Ucciani L. De l'accord négatif à l'écart absolu. / L. Ucciani // Cahiers Charles Fourier. – 2007. – n° 18. – Access mode to mag.: http://www.charlesfourier.fr/article.php3?id_article=380.

УДК 1(091)

Лойко В.В.

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

«СМЕРТЬ АВТОРА» КАК ПРИЕМ

В данной статье мы выдвигаем предположение, что «смерть автора», традиционно понятая в качестве максимы интерпретации (М. Фуко, Р. Барт), изначально появляется в виде художественного приема. Мы попытаемся обозначить эту особую технику письма, в основе которой лежит самоустранение автора. Здесь впервые появляется текст, чтение которого возможно *только* как деконструкция (Ницше, Кэрролл, Белый). Главным эффектом подобных текстов является «принуждение к различию», поскольку читатель неизбежно выступает в качестве «соавтора» произведения. Основные приемы «принуждения к различию» берут свое начало из теории «искусственного искусства» Фридриха Ницше.

Ключевые слова: философия «различия», «смерть автора», теория «искусственного искусства», открытое произведение, «нулевая степень голоса», «принуждение к различию».

У даній статті ми висуваємо припущення, що «смерть автора», традиційно прийнята як максима інтерпретації (М. Фуко, Р. Барт), спочатку з'являється у вигляді художнього прийому. Ми спробуємо позначити цю особливу техніку письма, в основі якої лежить самоусунення автора. Тут вперше з'являється текст, читання якого можливе *лише* як деконструкція (Ніцше, Керол, Белий). Головним ефектом подібних текстів є «примус до відмінності», оскільки читач неминуче виступає у якості «співавтор» твору. Основні прийоми «примусення до відмінності» беруть свій початок з теорії «штучного мистецтва» Фрідріха Ніцше.

Ключові слова: філософія «розрізнення», «смерть автора», теорія «штучного мистецтва», відкритий твір, «нульова ступінь голосу», «примус до відмінності».

In this paper we consider an assumption that «the death of the author» originally appears as a writing device, instead of its traditional meaning of the interpretative maxima (M. Foucault, R. Barthes). We will try to designate this special writing technique in which basis self-elimination of the author lies. Here for the first time there is a text which reading is possible *only* as a deconstruction (Nietzsche, Carroll, Bely). The main effect of similar texts is a «compulsion to difference» as the reader inevitably represents itself as «co-author» of the work. The basic receptions of the «compulsion to difference» come from Nietzsche's theory of «artificial art».

Key words: philosophy of difference, the «death of the author», the theory of «artificial art», the «open work», «voice degree zero», the «compulsion to difference».

*Говорите слегка неясно – постарайтесь
сохранить открытость для интерпретаций.
Т. Фишер «Философы с большой дороги»*

В «Федре» Платон прямо высказывает свои подозрения относительно письма: «В этом, Федр, дурная особенность письменности, поистине сходной с живописью: ее порождения стоят, как живые, а спроси их - они величаво и гордо молчат» (275d). Это предположение о миметической природе письма оформляется у Ницше в тезис, согласно которому философия

подчиняется общей теории искусства. То есть, вопрос о методе философии превращается в *вопрос о стиле*, в связи с которым Ницше и начинает критику традиционных миметических практик. Из этой критики происходит концепция «искусственного искусства» - так можно обозначить одну из форм классического искусства, которая, по мнению Ницше, является для зрителя наименее «вредной». Примером здесь является музыка Бизе, которая настолько скучна, что побуждает изощренного зрителя поскорее покинуть театр и начать «жить». На противоположном полюсе, по отношению к «искусственному искусству», находится драма Вагнера, которая истощает зрителя. *Однако, «искусственное искусство» не столько альтернатива классической драмы, сколько ее недоразвитая форма*, которая не доводит читателя до катартической разрядки и, тем самым, «экономит» его духовные силы. Поэтому вопрос об основополагающих принципах «нового искусства» остается для Ницше открытым.

В самом общем виде «новая драма» противопоставляется классическому искусству как порядок текста (произведения), который ведет к неминуемому освобождению («различению») читателя. Однако каких-либо рекомендаций к созданию подобного «неповторимого» произведения у Ницше мы, увы, не находим. Тем не менее, очевидно, что Ницше изобретает некий художественный прием, благодаря которому чтение его текстов становится невозможным как «повторение». Именно из работ Ницше в «философию различия» (Барт, Делез, Деррида) переключивается ключевой вопрос: *существует ли текст, в котором «различение» присутствует имманентно, или же оно всегда связано с изощренностью самого читателя?* Это вопрос о стиле письма, способном сделать «читателя-самку» соавтором произведения [*1]. Очевидно, что подобный проект уже удался Ницше; в то же время, использование «концептуального персонажа» является, как нам кажется, лишь частной формой общей стратегии «принуждения к различию».

В работе «О грамматики» Жак Деррида пытается представить общую теорию письма, опираясь на вышеупомянутый тезис Платона о подобии письма и живописи. «Письмо как живопись = это одновременно и *недуг*, и *противоядие* в феноменах (phainesthai) или в сущности (eidos). Уже Платон говорил, что искусство или техника (technē) письма – это лекарство (pharmakon) (снадобье или настойка, целительное средство или отравка). А письмо вызывало беспокойство уже одним только его сходством с живописью. Письмо *подобно* живописи, подобно *зоографеме*, которая и сама определяется проблематикой *мимесиса* (см. Кратил, 430 - 432); Зоография смертоносна. Равно как и письмо» [8, с.482]. Поскольку для Деррида очевидно, что язык изначально появляется в качестве изустной речи, то письмо возникает как подражание голосу. Голос как оригинальная форма языка связывает говорящего субъекта не только с адресатом, но и самим собой.

Голос становится формой *жизни* языка, т.к. существует только в связи с трансцендентальным говорящим. Заключенный в форму письма, язык перестает быть «субъективным», его существование более не зависит от говорящего субъекта. Здесь Деррида с очевидностью продолжает рассуждение Ницше, который, критикуя Вагнера, заявляет, что *ценность искусства заключается не в аффектах, которые оно вызывает в зрителе, а в том, что с помощью искусства зритель должен вернуться к жизни*. Поэтому Ницше критикует идею катарсиса - искусство как «подражание жизни» не обладает самостоятельной эстетической значимостью (более того - искусство сплошь и рядом замещает жизнь, хотя должно только «напоминать» о ней). Деррида обращает ницшевскую критику катарсиса в сторону письма: письмо имеет значение до тех пор, пока оно сохраняет свою связь с голосом и говорящим. Первая форма письма – «алфавитная» или «буквенная», еще сохраняет связь с голосом, т.к. буква подражает конкретному звуку. Однако, из фонетического письма развивается техническое письмо (алгебра), которое окончательно теряет эту связь. «Поскольку это письмо развивается одновременно с увеличением числа согласных, приводящим к «охлаждению языка», оно уже предвосхищает застывание, нулевую степень речи. Самозаконность, автономия представляющего (знака) становится абсурдной: она достигает своего предела и порывает с представляемым, со всяким живым (перво)началом, со всякой живой наличностью. [...] Где в государстве найти это утраченное единство взгляда и голоса? В каком *пространстве* можно было бы еще *услышать собственную речь*? Не может ли театр, объединяющий зрелище с речью, встать на место единодушного народного собрания?» [подчеркивание - В.Л. 8, с.497].

Кажется, что прерванная связь между письмом и голосом может возобновиться в театре, поскольку здесь озвучивается написанное. Однако едва ли речь актера можно соотнести с

«голосом», о котором говорит Деррида. Актер превращает письмо в речь, озвучивает его и, что важно, «повторяет». Голос у Деррида связан с самобытностью говорящего, его «различием», и этим отличается от речи: это «самоналичие жизни, которая слышит собственную речь» [8, с.496]. В этом случае речь театрального актера превратится в голос только тогда, когда он будет играть самого себя [*2]. Письмо возвращается к голосу только тогда, когда озвучивший его может слышать *самого себя*. Получается, что единственный, кто может с помощью чтения услышать самого себя – это автор. Так озвученное письмо действительно возвращается к голосу, из которого оно произошло. Для всякого же читателя возникает платоновская ситуация порочного повторения, в которой письмо действительно уподобляется живописи: письмо подражает голосу, а чтение, в свою очередь, подражает письму. Только для автора чтение как *повторение* становится *возвращением* к собственному голосу. Поэтому один и тот же текст открывает возможность **голоса** для автора и **речи** – для читателя [*3]. Таким образом, право самоутвердиться при помощи письма остается за автором, поскольку только для него чтение открывается в качестве *самоподражания*.

Стиль письма Ницше принуждает читателя к «различению»: потребление текста, обычно понимаемое как опoшление, превращение в трюизмы и афоризмы становится невозможно, поскольку крайняя степень «пошлости» сообщается произведению самим автором. Искусство, истолкованное в аристотелевской традиции как «повторение действительности», переключивается к Ницше в качестве «повторения действия» («ре»акции). Для Ницше главный *художественный прием* заключается в том, чтобы воссоздать искусство в качестве «последней реакции» и текст, чтение (интерпретация) которого возможно *только* как деконструкция. Нам кажется, что интерес Делеза и Деррида к творчеству Ницше во многом основан на поиске и воссоздании такого художественного приема.

Важно понимать, что «смерть автора», заявленная в философии различия, является, прежде всего, интерпретационной установкой. «*Освобождение читателя*» пока что является *делом рук самого читателя*: деконструкция текста или открытие измерения интертекстуальности во многом зависят от изощренности интерпретатора. К примеру, интертекстуальность Бальзака, вовсе не явная в оригинале, появляется в работе «S-Z» Ролана Барта [2]. Наряду с этим, существует ряд текстов, которые изначально написаны таким образом, что провоцируют читателя на разнообразные «кривотечения». То есть, *в некоторых произведениях «смерть автора» уже присутствует в виде художественного приема*. Появившись в качестве феномена интерпретации, «смерть автора» может оказаться вопросом письма.

Эмансипация письма и утрата его связи с говорящим субъектом приводит к симулякризации знака. Если владению фонетическим письмом предшествует овладение правилами речи, то «немое», «алгебраическое» письмо целиком автономно. Деррида утверждает, что «немое письмо» становится кульминацией тенденции к забвению голоса в истории письма. В то же время очевидно, кроме естественного состояния, «немое письмо» существует еще в качестве художественного приема. То есть, целый ряд писателей сознательно выстраивает произведение так, чтобы в нем в принципе не обнаруживалось присутствие авторского голоса. Здесь в качестве примера можно привести т.н. «роман для сборки» (Х.Кортасар, М.Павич, Дж. Фаулз). В подобных текстах отсутствуют организующие структуры художественного произведения – сюжет, оглавление, главные герои. Эти романы нельзя читать иначе как выступая их «соавтором». «На этом месте лежит читатель, который никогда не откроет эту книгу, здесь он спит вечным сном», - такими словами Милорад Павич предваряет «Хазарский словарь». Читатель, согласно Барту и Деррида, «разбирает» и деконструирует текст, освобождая его от влияния автора как «руководящей мысли» произведения; что же ему остается делать с текстом *уже* «разобранном», в котором отсутствует какое-либо подобие центра? В подобных текстах читатель буквально принуждается выступить в роли организующего начала текста. Впрочем, «романы для сборки» - частный случай целого ряда писательских практик, с помощью которых из текста изымается фигура автора. В основании подобных практик лежит то, что мы предлагаем обозначить «**нулевой степенью голоса**».

Само собой, этот термин является производным от «нулевой степени письма» Ролана Барта. В одноименной работе Барт отмечает, что, начиная с середины 19-го века, в литературе «...сам акт производства был «означен», иными словами, впервые превращен в зрелище и внедрен в сознание зрителя» [1, с.52]. Так стиль письма становится носителем смысла. Наверное, и прежде стиль письма (форма произведения) выступал в качестве «предваряющего

смысла» для читателя: стиль сообщает о жанре и присущих ему клише, формирует у читателя своего рода «круг ожиданий» относительно текста, он открывает возможность эрзац-чтения. Однако, по мнению Барта, только в 19 веке стиль стал объектом литературной рефлексии, а писатели в полной мере осознали способность стиля создавать «читательские ожидания» (или т.н. «имманентного читателя»). Фигура автора «осознается» в литературе в связи с использованием стиля – автор понимается как смыслополагающее начало произведения, с помощью которого читатель может классифицировать текст, и определиться со своими ожиданиями по отношению к нему. Выявить фигуру автора в произведении для читателя равнозначно «предварительному чтению». Поэтому писатели «нулевой степени» стремятся вывести фигуру автора из произведения – т.е. сделать его непредсказуемым для «читателя-знатока» [*4].

Каким же образом автор присутствует в произведении? Жиль Делез в эссе «Сказал он, заикаясь...» замечает, что в художественном тексте существуют вполне определенные места, в которых сказывается присутствие автора – это т.н. «слова автора». «...», - *сказал он*», «...», - *ответила она*» - в этих репликах-комментариях обозначается фигура автора [6]. Что бы ни говорили герои, «последнее слово» всегда остается за автором. Автор сохраняет для читателя «принцип реальности», поскольку его присутствие напоминает, что происходящее является вымыслом. Таким образом, «искусственность» сообщается художественному произведению «изнутри», поскольку автор присутствует в нем в качестве отстраненного наблюдателя и драма ни в коем случае не затрагивает его. «Слова автора» - эти абсолютно нейтральные реплики, говорят о присутствии в произведении *невовлеченного субъекта*. Как только присутствие автора становится объектом литературной рефлексии – оно тотчас же разоблачается. Барт приводит в пример роман, «где вся хитрость заключалась в том, что убийца скрывался за местоимением первого лица. Читатель подозревал преступника в каждом сюжетном «он», но им был тот, кто говорил «я» [...] Вот почему третье лицо оказывает искусству романа ту же услугу... - оно гарантирует его потребителям чувство безопасности, которое внушает вымысел правдоподобный, но непрестанно напоминающий о своей лживости» [1, с.68]. Вовлечение фигуры автора в поле вымысла, его развенчание как отстраненного наблюдателя создает эффект «нарушенного ожидания», поскольку отныне читатель не находит в произведении агента реальности.

Движение «нулевой степени письма» во многом было направлено на то, чтобы привести в замешательство «читателя-знатока», разрушив привычные для него структуры художественного текста. Однако, приемы, нарушающие ожидания читателя довольно быстро превращаются в клише жанра. Так «вовлечение автора», о котором упоминает Барт, ныне становится рядовым драматическим приемом, и активно используется далеко за пределами художественной литературы [*5].

Писатели «нулевой степени» предприняли попытку изъять из письма риторичность, лишить форму произведения коннотативного значения и уйти от стилистической ангажированности. Возникновение практик «белого письма» (Кейроль, Камю, Кено) объясняется желанием писателя освободить произведение от какого-либо литературного «канона», который, так или иначе, возникает в связи с использованием определенного стиля. С этим прямо связано сохранение художественного эффекта произведения – лишить письмо стиля означает для писателя исключить саму возможность «обнажения приема». Тем не менее, очевидно, что «нулевая степень письма» - идеальная ситуация, поскольку любое письмо, так или иначе, существует в качестве «приема». Наиболее показательным, по мнению Барта, является пример Камю: «отсутствие стиля» в его произведениях парадоксальным образом становится стилистическим приемом, благодаря которому оформляется канон экзистенциальной прозы [1, с.52]. Проект, направленный на деконструкцию стереотипов читательского восприятия, оформляется в качестве набора клише, очередной совокупности «приемов» [*6].

Как ни странно, «смерть автора» в письме «нулевой степени» не приводит к «освобождению читателя». Напротив, результатом «нулевой степени письма» становится возрождение «наивного чтения» и тотальности художественной реальности. Мы предлагаем обозначить иную практику письма, в которой так же предпринимается попытка упразднить фигуру автора, но уже с явной целью создать «открытое произведение». Для нас важно показать, что в философии различия существует, по крайней мере, два взгляда на историю письма. С одной стороны, Деррида и Барт расценивают постепенное забвение голоса как деградацию письма. В противовес этому, Жиль Делез и Морис Бланшо связывают

«освобождение читателя» с «нулевой степенью голоса». Жиль Делез обозначает, по крайней мере, троих авторов, которым удалось создать тексты, принуждающие читателя к «различию». Это Фридрих Ницше, Льюис Кэрролл и Андрей Белый. «Смерть автора» в их произведениях связана не с опрощением письма и возвращением к голосу, а, напротив – с предельной изощренностью стиля. Морис Бланшо также предлагает вести начало этого стиля от работ Ницше, поскольку именно у Ницше «смерть автора» обосновывается в качестве художественного приема. Так рождается новый тип художника – «он умирает в своих произведениях, которые от этого становятся еще живей» [3, с.214]. Бланшо производит инверсию дерридианской истории письма и предлагает принять в качестве художественного абсолюта «самоубийство автора». Другими словами, именно «немое письмо», лишенное связи с говорящим субъектом (автором), открывает голос самого читателя.

Общим приемом для подобного рода письма становится *смысловая контаминация*. Концептуальные персонажи Ницше, «слова-бумажники» Кэрролла и «косноязычие» Белого [6, с.154] создают нагромождение смыслов, в котором уже невозможно выявить «слова автора». Речь идет об «очевидной ошибке» писателя, которую читатель постарается исправить, вернув бессвязному тексту его структуру. Но поскольку речь идет об умышленной, искусственно созданной ошибке, то прототипа, к которому «возвращается» читатель, нет и не было – «реставрация» текста оказывается его созиданием. Не случайно в разговоре с Жаком Деррида Вольфганг Изер замечает, «что если бы различные философские системы не содержали так называемых *ошибок*, то деконструкции нечем было бы заниматься» [курсив – В.Л. 7].

Сам Бланшо использует технику «фрагментарного письма», оставляя за читателем право произвольного составления его текстов из отдельных фрагментов. Вместе с Делезом, он выступает с призывом не опасаться «охлаждения языка», его удаления от голоса. Поскольку только крайняя степень «искусственности» письма может превратить читателя в «соавтора» произведения. Очевидно, что теория письма Бланшо находится под влиянием концепции «искусственного искусства» Фридриха Ницше.

Вывод Традиционно понятая в качестве максимы интерпретации, значительно раньше «смерть автора» появляется в виде художественного приема. Жиль Делез и Морис Бланшо обозначают особую практику письма, в основе которой лежит упразднение фигуры автора. Главным эффектом подобных текстов является «принуждение к различию», поскольку читатель неизбежно выступает в качестве «соавтора» произведения. Такого рода тексты становятся прообразом современного «открытого произведения». Мы, в свою очередь, попытались показать, как основные приемы «принуждения к различию» берут свое начало из теории «искусственного искусства» Фридриха Ницше.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1. «Читатель-самка» - термин для обозначения потребительского отношения к тексту, который вводит в литературоведческий обиход Хулио Кортасар. Традиционно «читатель-самка» противопоставляется «читателю-соавтору».

*2. Ср. с принципом терапевтического театра, который ложится в основу психодрамы. В свою очередь, Якоб Морено прямо заявляет о своих заимствованиях из работ Ницше [9, с.52]

*3. Здесь, как нам кажется, следует отметить, что *в основании «философии различия» лежит допущение, что чтение или интерпретация в принципе возможны как «повторение»*. Делез и Деррида все же допускают наличие в произведении общего или «главного» смысла, благодаря которому возникают стереотипные интерпретации. Эта позиция достаточно спорная и «новая критика» обозначает ее как «ересь парафразы». В «новой критике» господствует убеждение, что смысл произведения искусства тождественен ему самому, и не может быть в него «привнесен». Любая форма чтения или интерпретации – либо в качестве усечения смыслов, либо же – их расширения, становится насилием над оригинальной формой произведения (в противовес постмодернистскому пафосу освобождения читателя, здесь появляется призыв «освободить» само произведение от властных претензий автора и читателя).

*4. Вольфганг Изер утверждает, что читатель всегда поставлен перед выбором *как* читать текст. С одной стороны, он желает поверить в вымысел, с другой – сохранить дистанцию по отношению к тексту. В связи с этим он противопоставляет герменевтику и интерпретацию как, соответственно, вовлеченное и «ироничное» чтение [11, с.225].

*5. Ср. как прием «вовлечения автора» эксплуатируется в кинематографе. В фильме «Шестое чувство» (1999, реж. М. Найт Шьямалан) повествование ведется от лица психоаналитика, который пытается помочь мальчику, страдающему от галлюцинаций. В конечном счете, сам психоаналитик оказывается галлюцинацией. В фильме «Другие» (2001, реж. А. Аменабар) главные герои видят призраки умерших людей. В заключение призраками оказываются они сами, а их видения – реальными людьми.

*6. Примечательно, что практически всех представителей «белого письма» Гарольд Блум включает в т.н. «хаотический канон» [4, С.643-694]. Здесь вполне очевидно продолжается идея Барта о том, что письмо обладает способностью само отсутствие стиля превратить в «прием».

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Нулевая степень письма // Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму / Р. Барт; [пер. с фр.]. – М.: ИГ Прогресс, 2000. – с. 50-96.
2. Барт Р. S / Z: Бальзаковский текст: опыт прочтения / Р. Барт; [пер. с фр.]. – М.: Ad Marginem, 2001. – 232 с.
3. Бланшо М. Пространство литературы / М. Бланшо; [пер. с фр.]. – М.: Логос, 2002. – 288 с.
4. Блум Г. Західний канон / Г. Блум; [пер. з англ.]. – К.: Факт, 2007. – 717 с.
5. Горных А. Формализм: от структуры к тексту и за его пределы / Горных А. – Мн.: И.П. Логвинов, 2003. – 312 с.
6. Делез Ж. Сказал он, заикаясь...// Критика и клиника / Ж. Делез; [пер. с фр.]. – СПб.: Machina, 2002. – 240 с.
7. Деррида Ж., Хартман Д., Изер В. Деконструкция: триалог в Иерусалиме [Электронный ресурс] / В. Изер; – Режим доступа: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/dekon.php.
8. Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида; [пер. с фр.]. – М.: Ad marginem, 2000. – 511 с.
9. Морено Я.Л. Психодрама / Морено Я.Л. – М.: Психотерапия, 2008. – 496 с.
10. Тодоров Ц. Поняття літератури та інші есе / Ц. Тодоров. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 162 с.
11. Iser W. The range of interpretation / Iser W. – Columbia University Press, 2000. – 206 p.

УДК 1(091)

Шевченко М.А.

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

«ГЕНЕРИЧЕСКОЕ» (GÉNÉRIQUE) И «ПОДШИТИЕ» (SUTURE) ФИЛОСОФИИ

У статті здійснюється аналіз змісту та взаємозв'язку понять «генеричне» (générique) та «шов» (suture) у філософії А. Бадью. Досліджується їх роль у подоланні антисистематичності сучасної філософії. Проблематизується процедура «конфігурування». Поновлення категорій «Істина» і «Суб'єкт» розглядається як ключова інтенція філософії Бадью, а створення нової конфігурації співвідношення даних категорій, як те, що визначає перспективу відродження власне філософського мислення. Простежується зв'язок низки спроб зняття "швів", що сковують мислення, суб'єктивність і власне філософію.

Ключові слова: генеричне, шов, істина, суб'єкт, мислення, конфігурація, софістика, залученість, ствердження, віднімання.

В статье осуществляется анализ содержания и взаимосвязи понятий «генерическое» и «шов» в философии А. Бадью. Прослеживается их роль в преодолении антисистематичности современной философии. Проблематизируется процедура «создания конфигурации». Восстановление категорий «Истина» и «Субъект» рассматривается как ключевая интенция философии Бадью, а создание новой конфигурации отношения данных категорий как определяющее перспективу возрождения собственно философского мышления. Прослеживается связь ряда попыток снятия «швов» сковывающих мышление, субъективность и собственно философию.

Ключевые слова: генерическое, шов, истина, субъект, мышление, конфигурация, софистика, вовлеченность, утверждение, вычитание.

In the article the analysis of contents and interconnection of concepts "generic" and "suture" in A. Badiou's philosophy is carried out. Their role in overcoming of antisystematic character of modern philosophy is traced. The procedure of "creation of configuration" is problematized. The renewal of categories "Truth" and "Subject" is regarded the key intension of Badiou's philosophy, and creation of new configuration of these categories' interrelation as defining for the revival prospect of philosophical thought. Connection between a number of endeavors of desuturing thought, subjectivity and philosophy itself is traced.

Key words: generic, suture, truth, subject, thinking, configuration, sophistry, involvement, subtraction.

Осталось ли в современном философском дискурсе место Истине, не вынесенной за скобки реальности в «запределье» абстракций, но более чем когда-либо необходимой? Взгляд, обращенный на столетие, обнаруживает лишь парадоксальность и *не(ос)мыслимость* эпохи, чем вгоняет мысль в дурную бесконечность повторения утверждений о «невозможности» *любви, поэзии, мышления*. Ретроактивность становится эмблемой эпохи. Настоящее, застывшее в немом крике *немыслимого*, оказывается плодом забвения мышления обращенного к Истине сущностного для философии. Для А. Бадью утрата собственного существа философии – следствие длительного господства спекулятивного нигилизма, как в *теории*, так и в *практике*, искусно разграниченных в софистической конфигурации современной философской мысли – «подшитии» (suture). «Шов» – сконструированное софистикой «слепое пятно». Его функция – исключение из «поля зрения» философии целого ряда свидетельств ее условий и создание «видимости» полноты картины вместо созидания пространства возможности условий философии (подлинной полноты). Вопрос заключается в том, как *возможно* изменение этой конфигурации? Бадью утверждает, что возможность преодоления состояния «подшития» философии, лежит в обнаружении новых оснований связи Истины и Субъекта. Восстановление/утверждение категорий Истины и Субъекта становится ключевой интенцией философии Бадью, в нем и через него осуществляется *снятие* «швов» современной философии. Мы же обращаемся к «генеалогии» этого *действия*, поскольку вопрос о том, удастся ли философии самого Бадью избежать «подшития», остается открытым и актуальным.

Бадью противопоставляет «*антисистематической аксиоме*» софистики утверждение, согласно которому *систематичность* есть сущность философии. Соответственно, наложенные на философию «швы», рассматриваются как препятствующее обретению философией своей сущностной *формы*. Было бы ошибкой начинать рассмотрение очерченного круга проблем, не обратившись к содержанию концепта «шва». Понятый как своеобразная «метафора» он делает невозможным понимание содержания систематизации, изменения конфигурации философии и его «органической» связи с изменением конфигурации Истина-Субъект. Бадью заимствует данный концепт из работы теоретика-лаканианца Ж.-А. Миллера. «Шов (Элементы логики означающего)» [12] Сам концепт возникает в рамках дискуссии вокруг «логики означающего». В наиболее общем смысле «подшитие» – характерное отношение субъекта к дискурсу. Субъект «прошивает» собой дискурс, подменяя собой означающее в дискурсе, тем самым обеспечивая ему «ложную» (однако от этого не менее прочную) целостность. «Подшитие», таким образом, сближается с созданием аксиоматики. Мы так же можем взглянуть на ту же процедуру с другой позиции: «философия» стремится исключить из своего поля фигуру субъекта как способного к осуществлению изменения установившегося порядка означающих, и использует ее в собственных целях. Это осуществляется благодаря включению субъекта в дискурс в «новой» роли – роли безмолвной, объективированной. Таким образом, в софистической конфигурации субъект в философии оказывается «прошит» особым отношением к дискурсу, что предполагает и особое отношение к «истине». Подлинное значение утверждения «систематичности анти-систематичности» открывается только при внимательном обращении к концепту «шва». Однако, этим наше к нему обращение не ограничивается, особого внимания заслуживает следующее утверждение: «Пересекая логический дискурс в точке наименьшего сопротивления, по шву, вы можете обнаружить артикуляцию структуры субъекта: как «мерцающего в темноте»» [12]. А это значит, что сам «шов» содержит в себе указание на возможность собственного преодоления. И Бадью использует эту возможность в построении математической онтологии. Одной из таких точек «наименьшего» сопротивления является «пустое множество», возможностью же преодоления, соответственно, – «генерическое» (*générique*).

Провозглашение *существования* истин в философии Бадью не тождественно установлению какой бы то ни было истины или же истинности чего бы то ни было. Осуществляя методологически выверенный ход, Бадью определяет *категорию Истины* как операциональную. Это положение требует пояснения: введение и использование функции «операциональность» реализуется в *различении* Истин как существующих (как таковых) и Истин как сущностей доступных философскому осмыслению, более того, нуждающихся в нем. Это различение объясняет необходимость разграничения собственно философского и онтологического полей. Категория Истины вводится с тем, чтобы *осуществить* пересмотр конфигурации «истина-мысль-философия», скованной софистической сетью «швов». Эта категория открывает мысль событийному пополнению («раскрывает активную пустоту в мысли» [5, с. 23]), а, значит, намечает *возможность* преодоления ретроактивности нигилизма философской мысли. Однако, обоснование *возможности* категории Истины и ее *функционирование* не могло бы быть осуществлено без *категории* «генерическое», которую сам Бадью не случайно называет эмблемой своей философии [3, с. 22]. В работе «Бытие и событие» подготавливается онтологическая почва для «Истины»: утверждается сама возможность этой категории в мире как множественном, находящемся в процессе непрерывного становления. Событийная концепция Истины, заявляющая ее порождающую способность (генерические множества, генерические процедуры), становится первым этапом осуществления снятия софистического «шва». Однако, *пребывание* («есть» истин) в модусе «радикальной исключенности» – лишь одна из сущностных граней Истины. На этом этапе в поле генерического происходит «встреча» Субъекта и Истины. Работа «Логики миров» становится новой вехой становления мысли Бадью и раскрывает иную грань сущности Истины: локальность ее становления. От утверждения событийности Истины Бадью переходит к утверждению ее процессуальности: так рождается *особое диалектическое отношение всеобщности и локальности* в его философии. Бадью не сводит утверждение универсальности Истины к броской декларации, а укореняет «посюстороннее» бытие универсальных истин в конкретности бытия-здесь (*etre la*) и возможности истин как условий философии. При этом изменяется лишь поле функционирования категории *générique*, но никак не ее значимость, как может показаться при первом приближении. Напротив, именно на этом этапе наиболее напряженным и интенсивным становится отношение «Истина-Субъект» в контексте исполнения генерическим своей функции в локальном измерении. Утверждается универсальность, «всеобщность пребывания» Истин, осуществленная особым образом в фигуре Субъекта. Бадью следующим образом проясняет связь генерического и субъекта: «Назовем «субъектом» каждое конечное состояние генерической процедуры. Субъект не является ни следствием, ни причиной. Он – локальное состояние ситуации, конфигурация, которая превосходит ситуацию» [10]. В контексте рассмотрения вопроса о «подшитии» философии к софистике данное определение требует комментария. Субъект представлен «моментом» генерической процедуры, в который осуществляется выбор, от этого выбора зависит, будет ли событие, явившись в ситуации, «продлено» в будущее (бесконечность становления). Операциональность категории Истины в представленном выше контексте обретает свои конкретные *методологические* очертания: философское мышление, принимает возникновение нового как обоснованное в себе самом. Таков «механизм» осуществления философией своей основной задачи – создания пространства возможности истин.

Конкретность бытия-здесь истин сопрягается с идеальностью форм истинного в мышлении: «Истина транс-лингвистична, поскольку *общая форма мысли*, которая делает ее доступной, не связана с каким-либо определенным языком» [7, с. 42]. Данная позиция делает утверждение истины неотделимым от «критики» порядка, воплощенного отказом нашей эпохи от осмысления себя самой, подчиненного поверхностности и безликости суждения, которое, в свою очередь, черпает силы из власти «энциклопедии», в которой все *уже* учтено и завершено. Мышление философское отвергает софистический суррогат, который зовется «мышлением» в современности. Способность к мысли, как *универсальная*, невозможна тогда, когда *язык* более не живет событийностью, а существует в «форме» застывшей номенклатуры распределения, способной только к отрицанию. Однако, каковы основания этой «критики»? Как известно, Бадью помещает фигуру Л. Витгенштейна в «типическое *созвездие*» софистов и неоднократно обращается к знаменитому тезису «Логико-философского трактата» (1921), как вобравшему в себя саму сущность софистики: «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» [5]. В 1965 году Теодор Адорно в «Лекциях о негативной диалектике» высказывает свою позицию в

отношении того же тезиса: «Это поистине анти-философское утверждение. В противовес мы должны настаивать на том, что философия заключается в попытке высказать то, что не может быть сказано, в особенности то, что не может быть сказано напрямую, в одном предложении или нескольких, но только в контексте» [2, с. 74]. Мы обращаемся здесь к «встрече» этих трех мыслителей в поисках «иллюстрации» к теоретическим выкладкам касающимся «подшития». Очевидно, что антисофистическая программа Бадью, как и программа Адорно, не приемлет «разграничения», которое помещает Витгенштейн в ядро своей философии периода «Трактата», – помыслить можно лишь то, что может быть выражено «позитивным» языком. Можно предположить, что Адорно предпринимает попытку снятия «шва», который Витгенштейн налагает на философию. Однако, осуществляется ли данное «снятие» философией Адорно? В «Манифесте философии» [8] Бадью различает языковую и риторическую варианты софистики, и в случае критики позиции Витгенштейна со стороны Адорно мы наблюдаем возникновение второй (вариантности) на базе первой. Понятия мысли и говорения для Адорно сопряжены с представлением о риторике как специфической форме действия, способной преодолеть положение, сформулированное Витгенштейном. Адорно отвергает систематичность философии, отождествляя ее с «неприемлемой» замкнутостью, отказом философии от «не высказанного», констеллятивный подход он видит как альтернативу. И именно в «констелляции» субъект вновь приносится в жертву объекту, «шов» не снимается, напротив, осуществляется очередное «подшитие». Тезис Витгенштейна становится «центром притяжения» постольку, поскольку концентрирует в себе содержание основной философской «тяжбы» эпохи – *тяжбы о неразличимости*. В этом контексте Бадью обращает свой проект осмысления «столетия» на саму «мысль столетия» (выказывающую себя в произведениях искусства, литературных произведениях) с тем, чтобы утвердить возможность мышления, восстановить категорию Истины и показать открытость новой эпохи.

Зачастую появление нового связывается с той или иной *формой* отрицания уже существующего, и вопрос выбора этой *формы* становится определяющим для собственно философского *утверждения*. Софистика отдаст предпочтение форме «разрушения». В нем появление нового выводится из аннигиляции предшествующего. Именно поэтому софистика делает первой и основной своей задачей *установление* различий. Гомогенизация «мира» и конвейер «идентичностей» набирают все большие обороты, становятся принципами действия. Манипулировать «суждениями» удобнее в мире, где все распределено и учтено. В таком мире на смену искусству приходит «культура», техника заменяет науку, политика сводится к управлению, а любовь заменяется суррогатом сексуальности. С другой стороны философия, благодаря операциям, которые делает возможными категория Истины, обращается к форме «*вычитание*» (subtraction). Под «вычитанием» Бадью понимает отношение, не связывающее возникновение нового с «отрицанием» существующего. В этом отношении «новое» принимается исключительно в силу того, что «является», находится в само-становлении здесь и сейчас. Как «отрицание», так и «вычитание» предполагают особое отношение к истории и культурной традиции: первая стремится подчинить их своей воле в отрицании, чем лишь усугубляет собственную от них зависимость; вторая, будучи открытой событию истины, утверждает становящееся в его собственном бытии, не связывая этот процесс с каноном. «Всякий раз наступает *момент*, когда важно *от собственного имени заявить*, что имевшее место – было, и *делать* то, что требует настоящая ситуация с представленными ею возможностями» [1, с. 39]. Во второй конфигурации («вычитание») смыкаются мышление неосмысленного (событийного) и поступок, осуществляется философское утверждение мысли и поступка. Лишь философствующий способен внять вопрошанию столетия, поскольку его мысль не стремится найти «убежище» в законе истории. Природа софистического «утверждения» заключается в стремлении повелевать: устанавливать субъект-объектное отношение, приписывать субъекту предикат долженствования, действовать исходя из позиции «силы». Признание «объекта» (существующим) возможно лишь в том случае, если он «учтен» в энциклопедии (различен), что приводит к тому, что «*неименуемое*» либо получает отказ в существовании, либо вписывается в энциклопедию «насиленно». Так софистика осуществляет присвоение исторического, образуя с ним характерное отношение, в котором неудержимый поток говорения/называния «сосуществует» с молчанием/утаиванием. В лекции «Философия как биография» Бадью, обращаясь к теме философского влияния, пишет: «Альтюссер научил меня двум вещам: у философии нет надлежащего объекта – это один из его великих тезисов, – но есть ориентации *мысли* и линии разъединения» [11]. По самой своей сути философское

мышление не способно руководствоваться логикой «вынесения суждения», поскольку не устремлено к обладанию или обретению власти. Соответственно, *софистика устанавливает границы*, распределяет, *философия же мыслит*, принимая в себя свидетельства эпохи, и дает возможность быть осмысленным тому, чему было отказано в таком праве софистикой.

Низложение установленных софистикой различий Бадью связывает с восстановлением *всеобщности как максимы истины*. «Истина диагональна по отношению ко всем общинным подмножествам... Она представлена *всем*, или предназначена *каждому* без ограничения, обусловленного его предшествующей принадлежностью» [1, с. 15]. Установленные софистикой различия *не властны* над истиной, которая провозглашается субъектом. Но что есть это провозглашение? Философия Алена Бадью не приемлет «компромисса» негласной договоренности, в рамках которой положение Истины определяется как подчиненное «правдоподобности» абстрактного суждения. Бинарное распределение «истина/ложь» недостаточно для восстановления категории Истины. На смену ему должно прийти особое диалектическое отношение «истина/правдоподобие». Суждение в отношении «ложности» того или иного явления, действия, имени так или иначе превращается в *осуждение*, тем самым ограничивая мысль философствующего (заклучает его в рамки морализирующего суждения), в то время как различие (вычитание, subtraction) истинного и правдоподобного является намного более тонким, подводя *мышление* к осуществлению «*действий*» все более конкретных, ответственных. В «низложении различий», как действию, которое осуществляется в верности событию истины, универсальность истины смыкается со своей локальностью.

Бадью называет Апостола Павла *мыслителем-поэтом происходящего* и дает этому следующее пояснение: «Он устанавливает взаимозависимость между общей идеей прорыва, столкновения и идеей мысли-практики, которая есть не что иное, как субъективная материальность этого прорыва» [1, с. 5]. Так в образе Павла снимается «шов», который накладывает на субъекта риторическая вариантность софистики. Мышление освобождается от искусственно «прищепленной» ему познавательной-практической логикой функции поддержания непротиворечивости (псевдо-единства) некоторой «реальности». Снятие субъективного «шва» приводит к тому, что политика, субъект и логика являвания объединяются в утверждении существования особых пространств, в которых неактуальны операции бинарной логики, а значит и строгие дизъюнктивные оппозиции, – пространства генерического. Так, например, в подобном пространстве невозможна оппозиция «включенность/исключенность». В софистическом дискурсе она выполняет функцию распределения «подшитых» субъектов на «включенных» и «исключенных» (соответствующих и не соответствующих требованиям), в зависимости от приписанных им предикатов-функций. В особой конфигурации «вовлеченность» становится альтернативой названной оппозиции. Определяющим для «вовлеченного» субъекта является характер его «действия» в ситуации, его выявление обуславливает необходимость разграничения аналитического (отвлеченного, абстрактного) взгляда на ситуацию и взгляда политического (участвующего). Аналитическое суждение может быть вынесено субъектом, который не вовлечен в ситуацию непосредственно и демонстрирует «понимание локального, выводимого из общего анализа» [4, с. 121]. Подобное понимание всегда будет лишь асимптотически приближаться к «проявленному» в ситуации, соответственно всегда будет оставаться лишь «правдоподобным». Политический взгляд на ситуацию не может быть взглядом «из-вне», лишь *вовлеченный* в ситуацию субъект может осуществить его. *Восстанавливая* категорию Истины как «подчиненную максиме эгалитарности» [11], Бадью конституирует возможность нового представления о «человеческом» как таковом, о равенстве «в» человеческом. В вовлеченности «человеческое животное» получает возможность превратиться из функциональной единицы поддержания «правдоподобия» в человека. Вовлеченность предполагает «действие» в ситуации, а значит принятие решений отличных от «суждений». Отличие заключается в том, что эти решения способны изменить саму ситуацию, поскольку они обнаруживают ее событийность, избыточность по отношению к существующему порядку именованию. «Суждения» же призваны лишь поддерживать порядок, они бездействуют. Политический взгляд на ситуацию – расположение мышления, субъективное расположение, то, что Бадью в описании Павла называет «поэтическим осмыслением настоящего», которое есть готовность/способность схватывать то новое, что *проявляется* в ситуации.

Изучение проблемы связи категории «генерического» и «подшития» философии невозможно без обращения к реализации процедуры снятия «шва» для отдельных условий

філософії. В філософії Бадью можливість політичного виводиться з універсальності способности к мысли. На этом основании он называет политическую мысль «топологически коллективной». Бадью пишет: «То, что основным политическим «событием» является встреча, и есть локальная метонимия ее сущностно коллективного, и, значит, принципиально универсального бытия» [9, с. 142]. В том же случае, если в поле «политического» циркулируют «постулаты», которые несут прямо противоположный смысл, осуществляется подмена политического рыночным. Коммуникация между субъектами в таком поле невозможна, поскольку «участие» заменяется «представительством», которое лишь маскирует всеобщность «онемения». Бадью утверждает, что философия способна схватывать сингулярность политики. Под схватыванием понимается установление особых «имен» для политических событий. Этот процесс получает название «генерическое именование». Каждое из установленных генерических имен политики должно отвечать следующему условию: быть совозможным остальным истинностным процедурам. Так, ни одно политическое «имя» не должно вторгаться в сферу искусства, науки, любви, не должно ограничивать их или стремиться к установлению власти над субъектами, которые в них возникают.

В работе «Жажда философии в современном мире» (2006) Бадью пишет: «От современной философии требуется утверждение в отношении того, какой может быть современная рациональность» [6]. Новая конфигурация отношения Истины и Субъекта, которую намечает философия Бадью, демонстрирует, что современному мышлению необходимо принять то, что «понимание» свершившегося, выведенное из некоторых общих абстрактных посылок, недостаточно. В контексте философии Бадью достижение истины более не является лишь постижением неизведанного. Истину недостаточно только понять, ее нужно осуществить, и лишь в этом осуществлении зарождается понимание как ответственное – новая рациональность и осмысление немислимого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Апостол Павел: Обоснование универсализма / А. Бадью; [пер. с франц. О. Головой]. – М., 1999 – 96 с.
2. Adorno T. Lectures on Negative Dialectics / T. Adorno; [ed. by Rolf Tiedemann, trans. Rodney Livingstone]. – Polity Press, 2008. – 267 p.
3. Badiou A. Being and Event / Badiou A.; [tr. by O. Feltham]. – Continuum, 2006. – 526 p.
4. Badiou A. Beyond formalisation: an interview/ Badiou A. // Angelaki, Vol. 8/2 – 2003. – P. 111-134.
5. Badiou A. Conditions / Badiou A.; [tr. by S. Corcoran]. – Continuum, 2008. – 314 p.
6. Badiou A. Desire for Philosophy in contemporary world [Электронный ресурс] / Badiou A. // «The Symptom»: online journal for lacan.com. – 2006. – Режим доступа к журн.: <http://www.lacan.com/badesire.html>.
7. Badiou A. Logics of worlds: Being and Event / Badiou A.; [tr. by A. Toscano]. – Continuum, 2009. – 617 p.
8. Badiou A. Manifeste pour la philosophie / Badiou A. – Editions de Seuil, Paris, 1989. – 96 p.
9. Badiou A. Metapolitics / Badiou A.; [tr. and intr. by J. Barker]. – Continuum, 2009. – 617 p.
10. Badiou A. On a finally objectless Subject [Электронный ресурс] / Badiou A. // «The Symptom»: online journal for lacan.com. – 2009. – Режим доступа к журн.: <http://www.lacan.com/thesymptom/?p=331>.
11. Badiou A. Philosophy as biography [Электронный ресурс] / Badiou A. // «The Symptom»: online journal for lacan.com. – 2008. – Режим доступа к журн.: http://www.lacan.com/symptom9_articles/badiou19.html.
12. Miller J.-A. Suture (elements of the logic of the signifier) [Электронный ресурс] / Miller J.-A. // «The Symptom»: online journal for lacan.com. – Режим доступа к журн.: http://www.lacan.com/symptom8_articles/miller8.html.

НОВИЙ ІСТОРИЗМ: ТЕКСТУАЛЬНИЙ ПІДХІД ДО ВИВЧЕННЯ ІСТОРИЧНОГО МИНУЛОГО

Стаття присвячена такому напрямку у сучасній історіографії, як новий історизм. Він не розглядається як відгалуження історизму. Проект новий історизм задає новий напрямок інтертекстуального аналізу. Основна увага зосереджена на дослідженні текстуального підходу у відтворенні історичного минулого, розгляду інтертекстуального аналізу як радикального переосмислення самих понять тексту, контексту та взамовідносин між ними.

Ключові слова: текст, текстуальність, інтертекст, історизм, новий історизм.

Статья посвящена такому направлению в современной историографии, как новый историзм. Он не рассматривается как ответвление историзма. Проект новый историзм задает новое направление интертекстуального анализа. Основное внимание сосредоточено на исследовании текстуального подхода в воссоздании исторического прошлого, рассмотрении интертекстуального анализа как радикального переосмысления самих понятий текста, контекста и взаимоотношений между ними.

Ключевые слова: текст, текстуальность, интертекст, историзм, новый историзм.

The article is dedicated to such direction of the contemporary historiography as New Historicism. It is not considered as the branch of historicism. The project New Historicism sets the direction for the intertextual analysis. The crucial attention is concentrated on the investigation of textual approach in the reconstruction of historical past, on the consideration of intertextual analysis as radical rethinking such notions as text, context and relationships between them.

Key words: text, textuality, intertext, historicism, new historicism.

Розширення меж гуманітарного знання зумовило появу нових методологічних напрямків та методологічних підходів, за допомогою яких можна було б досліджувати минуле. Включення елементів наратології, семіології, літературної критики до практики історіографії *актуалізують* звернення до вивчення відносин між історією та мовою, між історією та текстом.

Метою статті є спроба, на основі досліджень таких визнаних фахівців, як Ф. Анкерсміт, Р. Барт, С. Грінблатт, Ю. Крістева, Л. Монроз, Х. Уайт, О. Еткінд, обґрунтувати текстуалістичний підхід до вивчення історичного минулого та концептуалізувати такі поняття, як текстуальність, інтертекстуальність, новий історизм.

Первісно поняття нового історизму виникає у літературознавстві як напрямок літературної теорії, що розвивається у 1980-х роках та асоціюється, перш за все, з критичними працями С. Грінблатта. Прибічники нового історизму висунули поняття поетики культури та, ширше, поетики історії, як засобу для виявлення тих аспектів історичної послідовності, котрі призводять до руйнування та перегляду пануючих кодів – соціального, політичного, культурного, що превалюють у даному місці у даний момент історії. «Як би не називали нинішню інтелектуальну ситуацію – пост-марксизм, пост-структуралізм, пост-модернізм, пост-апокаліпсизм, – за всім цим стоїть недовіра до великих історій, радикальних теорій, привілейованих точок зору. Цікавий окремий момент, текст, індивід», – констатує О. Еткінд [6].

Значимо, що, за С. Грінблаттом, новий історизм зовсім не повинен розглядатися як відгалуження історизму [9, р. 23]. По суті, як зазначає Л. Монроз, проект нового історизму задає новий напрямок інтертекстуального аналізу: замість діахронічного тексту, що створюється автономним історико-літературним рядом, тут розглядається синхронічний текст, що створюється загальною культурною системою. Як можна зробити висновок із самого словосполучення поетика культури, інтереси та аналітична техніка цього напрямку одночасно і історичні, і формалістичні. Цей проект виходить з упевненості, що формальний та історичний аспекти зовсім не виключають один одного: скоріше, вони нероздільні [4]. За Еткіндом, новий історизм – історія не подій, але людей та текстів у їх відношенні один до одного. Методологія нового історизму поєднує три компоненти: інтертекстуальний аналіз, котрий розмикає межі тексту, пов'язуючи його з багатоманітністю інших текстів, його попередників та послідовників; дискурсивний аналіз, котрий розмикає межі жанру, реконструюючи минуле як єдиний,

багатоструменевий потік текстів; та, зрештою, біографічний аналіз, котрий розмикає межі життя, пов'язуючи його з дискурсами та текстами, серед яких воно проходить та які продукує [6]. Отже, якщо історизм зосереджувався переважно на пошуках критеріїв істинності та обґрунтованості історичних описів та пояснень, то новий історизм концентрує увагу на природі лінгвістичних інструментів, котрі історик створює для кращого розуміння минулого.

Згідно з установками нового історизму, тексти – це все, що в нас є, і ми можемо порівнювати їх лише з іншими текстами. Так, Л. Монроз зазначає: «Говорячи про текстуальність історії, я маю на увазі, що ці текстуальні свідчення самі стали об'єктом наступних текстуальних медитацій, залишивши корпус «документів», на основі яких історики будують власні тексти, що називаються «історіями»» [4]. Як наголошує О. Еткінд, у тексті зберігаються сліди минулого, котрі стають доступними лише в результаті інтелектуальних розкопок – культурні прошарки, нанесені попередніми читаннями. Прошарки різних епох пов'язані між собою живими та продуктивними взаємодіями. Завдання археології тексту не в тому, щоб очистити його як мертву окам'янілість, а в тому, щоб відокремити один від одного різні його пласти, зберігаючи їх у власні інтерпретації [6]. Як бачимо, новий історизм зосереджується не стільки на дослідженні зв'язку між авторською інтенцією та текстом, скільки на встановленні зв'язку між текстом та його читанням і подальшою інтерпретацією.

Текст сприймається як поле для методологічних операцій. Французький семіотик Р. Барт наголошує на необхідності звільнити текст від «іга цілісності». Визначальною для тексту є здатність зламувати старі рубрики. Текст робить проблематичною будь-яку класифікацію, оскільки він кожного разу передбачає пізнання меж. Текст – це те, що стоїть на межі мовної правильності (розумності, легкості читання) [1, с. 415-416]. За Бартом, тексту властива множинність. Це означає, що він має не просто декілька сенсів, але що в ньому здійснюється сама множинність сенсу як така – множинність невід'ємна, а не просто допустима. У тексті намагається мирного співіснування сенсів – текст перетинає їх, рухається крізь них; через це він не піддається навіть плюралістичному тлумаченню, в ньому відбувається вибух, розсіяння сенсів. Дійсно, множинність тексту викликана не двозначністю елементів його змісту, а, якщо можна так висловитися, просторовою багатолінійністю означуваних, із яких він зітканий [там само, с. 417]. Будь-який текст є між-текст по відношенню до якогось іншого тексту, але цю інтертекстуальність не варто розуміти так, що текст має якесь походження; будь-які пошуки «джерел» та «впливів» відповідають міфу про філіації творів, тоді як текст створюється з анонімних, невловимих та разом з тим вже читаних цитат – з цитат без лапок [там само, с. 418].

Одним з основних компонентів методології нового історизму є інтертекстуальний аналіз, котрий розмикає межі тексту, пов'язуючи його з багатоманітністю інших текстів. Зазначимо, що інтертекст – поняття, котре, спираючись на діалогічну концепцію М. М. Бахтіна, висунула та обґрунтувала видатна представниця постмодернізму Ю. Крістева. Як зазначає Ю. Крістева, «будь-який текст є пермутацією інших текстів, інтертекстуальністю; у просторі того чи іншого тексту перехрещуються та нейтралізують один одного кілька висловлювань, взятих з інших текстів» [3, с.136]. Будь-який текст, за Крістєвою, будується як мозаїка цитат, будь-який текст – це насичення іншим текстом та його трансформація. Тим самим на місце поняття інтерсуб'єктивності постає поняття інтертекстуальності, і виявляється, що поетична мова піддається як мінімум подвійному прочитанню [2, с.167]. Отже, інтертекстуальна структура не є в наявності сама по собі, але створюється по відношенню до іншої структури. Зустрічаючись в інтертексті, попередні тексти взаємодіють один з одним, причому виникнення нової структури передбачає активне відношення прийняття-неприйняття до всього попереднього текстового матеріалу, його реструктуруючу трансформацію. Цінність історичного тексту виявляється у феномені інтертексту, тобто в ситуації, коли текст стимулює створення інших текстів, що сперечаються з першими, реалізують інші лінгвістичні можливості та дають інші інтерпретації.

Зазначимо, що прибічники історизму підтримували квазі-позитивістську віру в об'єктивність та неproblemатичність репрезентативності історичного минулого. Вони зводили історію до «одиночного масивного моноліту, що залишив кімнату з дисонансними голосами, які нові історики хотіли слухати і з якими хотіли розмовляти» [9, р. 21-22]. Історизм такі німецькі історики та теоретики історії, як Карл Мангейм та Фрідріх Майнеке визначали як найбільшу інтелектуальну революцію останніх двохсот років. Відоме красномовне похвальне слово Мангейма про історизм: «Історизм, таким чином, не є ані божевіллям, ані просто модою.

Він – не інтелектуальний напрямок. Він – підстава для вивчення соціально-культурної дійсності. Він – не щось майстерно заплановане, ані щось запрограмоване. Він – органічно розвинене підґрунтя, справжня самосвідомість всесвіту, яка виникла після падіння зумовленої релігією середньовічної концепції та після діалектичного виходу за її межі секуляризованого просвітницького бачення світу, що виросло з неї, з її фундаментальною ідеєю понадчасової Причини [8, р. 143].

Ключовим для історизму є поняття історичної ідеї. На переконання Ф. Анкерсміта, поняття історичної ідеї є «найбільш плідним поняттям, котре розвивалось в історії класичної теорії» [7, р. 134]. Історична ідея заявляє про себе двома способами, писав В. фон Гумбольдт, з одного боку, як творіння енергій, які впливають на дужі частини в різних місцях і за різних обставин і які спочатку ледь помітні, але поступово стають очевидними і, зрештою, невідворотними; з іншого боку, як творіння енергій, які не можна виводити в усіх їхніх сферах із супровідних обставин.

Особливості, які В. фон Гумбольдт і Л. фон Ранке приписують історичній ідеї, можна підсумувати таким чином: 1) історична ідея втілює те, що є унікальним і для історичної сутності, і для історичного періоду; 2) через втілення унікального вона дає нам доступ до того, що є істотним для цієї сутності чи періоду; 3) після знайомства з ідеєю чи періодом ми теоретико-критично пояснюємо їх; 4) хоча суспільні та наукові закони можуть допомогти нам виявити природу історичної ідеї, її ніколи не можна повністю звести до різновиду знання, висловленого цими законами; 5) історична ідея відбиває зв'язок багатьох можливостей історичної сутності чи періоду таким чином, що при обговоренні позитивних рис певних пропозицій про те, як досягнути історичну ідею, вирішальним критерієм буде, яка пропозиція успішніша в установленні зв'язку; 6) історична ідея не може бути визначена апріорно, як це сподівались зробити Й. Г. Фіхте та Г. В. Ф. Гегель, а лише на підставі неупередженого історичного пошуку [8, р. 154].

З погляду історичної практики, історична ідея ефективно розв'язала проблеми, викликані відмовою від просвітницького поняття незмінної субстанції історичних явищ. Але з теоретичної точки зору це розв'язання не є задовільним. Про цю проблему говорив В. фон Гумбольдт, який стверджував, що історичні ідеї випливають із маси подій або, точніше, народжуються в розумі завдяки спогляданню цих подій, здійсненому в дійсно історичному дусі; проте трохи пізніше він пише про історика: «передусім, він не повинен приписувати дійсності довільно народжені ним власні ідеї, а також жертвувати будь-якою з живих безцінних частин у своїх пошуках зв'язної моделі цілого» [там само, р. 154].

Натомість прибічники нового історизму, критикуючи своїх попередників, переміщують свою увагу від проблем історичного знання до проблем історичного письма. С. Грінблатт звинувачує історизм у монологізації історії, у зведенні історичного дослідження та історичних періодів до одиничної, гомогенної традиції, у зосередженні істориків на фактах політичної історії. Замість такого підходу С. Грінблатт пропонує зовсім іншу практику: розглядати історію з погляду діалогу *всередині* минулого (кожний момент у минулому характеризується конфліктом голосів, котрі історика необхідно почути) і з погляду діалогу з минулим (як підкреслював Г. Г. Гадамер, історики не можуть виключити самих себе з їх дослідження; говорячи *про* минуле, історик в той же час говорить з ним [9, р. 25].

Зазначимо, що новий історизм відкриває історію як текст і текст як історію. Так, Л. Монроз констатує зростаючу увагу до історичності текстів та до контекстуальності історії. Під історичністю текстів мається на увазі культурна специфічність, соціальна укоріненість всіх типів письма. Тобто мова йде не тільки про тексти, що вивчають критики, але й про тексти, за якими ми вивчаємо самих критиків. Під текстуальністю історії мається на увазі, по-перше, той факт, що ми не маємо прямого доступу до минулого у всьому його об'ємі та аутентичності, до живого матеріального існування; минуле доступне нам тільки через уцілілі текстуальні сліди досліджуваного суспільства. Той факт, що уціліли саме ті сліди, котрі ми маємо, не можна сприймати як випадковий збіг обставин. Ми повинні вважати його результатом динамічної взаємодії складних та тонких соціальних процесів збереження та знищення. Та, по-друге, говорячи про текстуальність історії, Л. Монроз має на увазі, що ці текстуальні свідчення самі стали об'єктом наступних текстуальних медитацій, залишивши корпус «документів», на основі яких історики будують власні тексти, що називаються «історіями» [4].

Текстуалістичний підхід до вивчення культури, суспільства або історичної епохи критикували, зокрема, за зосередженість нового історизму на ідеології та соціальному

контексті, що, на думку критиків, загрожує традиційному критичному підходу до літературних цінностей; новий історизм звинувачували у прагненні перетворити всю культуру на вотчину літературної критики – на один великий текст, що підлягає нескінченним прочитанням, у невичерпний запас байок, звідки можна видобувати різні диковинки, щоб поім складати з них вишукані комбінації та вміло їх переказувати.

Однак, як зазначає Х. Уайт, не слід вважати, що сам по собі принцип текстуалізму є позаісторичним або антиісторичним. Як би ми не розуміли історію – просто як минуле, як документальні сліди минулого або як суму надійної інформації про минуле, встановлену компетентними професіоналами, – не існує жодного спеціального історичного методу, за допомогою якого необхідно вивчати історію. Адже досвід історичних досліджень постійно свідчить про необхідність імпортувати з інших дисциплін концептуальні моделі, аналітичні методи та стратегії репрезентації, щоб описати структури та процеси, що вважаються історичними за своєю природою [5]. Таким чином, переносючи в історичне дослідження моделі, методи та стратегії, що були запозичені з культурної антропології К. Гірца, теорії дискурсу М. Фуко, деконструкціонізму Ж. Деріда або П. Де Мана, семиотики Ф. Сосюра, психоаналітичної теорії Ж. Лакана або поетики Р. Якобсона, ми в принципі не робимо ще нічого свідомо антиісторичного або позаісторичного. Версія історії, яку отримуємо, застосовуючи такі моделі, методи та стратегії, буде, звісно, відрізнятися від картин, отриманих на основі інших концепцій – наприклад, на основі методів т.зв. нової соціальної історії. Але, тим не менше, це буде цілком історична історія – якщо вона має своїм об'єктом той чи інший аспект минулого, проводить відмінність між цим об'єктом та його різноманітними контекстами, встановлює періодизацію змін, що визначають відносини між об'єктом та контекстами [там само]. Новизна нового історизму порівняно з історизмом полягає в тому, що він відмовляється від не підданих проблематизації відмінностей між літературою та історією, між текстом та контекстом.

Висновки. Дискусії про самовизначення історії до мистецтва та науки розширили дослідницькі орієнтації. Основна увага приділяється не стільки науковим підходам до вивчення минулого, скільки концентрується на природі лінгвістичних інструментів, які створює історик для кращого розуміння минулого. Ця дослідницька практика отримала своє відображення у такому напрямку сучасної історіографії, як новий історизм.

Новий історизм не є відгалуженням класичного історизму, а постає як новий напрямок інтертекстуального аналізу, як радикальне переосмислення самих понять тексту, соціокультурного контексту та відносин між ними. Новий історизм руйнує та переглядає існуючі соціальні, політичні, культурні коди, що панували у модерній філософії історії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Барт Р. Текстовый анализ / Р. Барт // Избранные работы: Семиотика. Поэтика: Пер. с фр. – М.: «Прогресс», «Универс», 1994. – С. 384-391.
2. Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман / Ю. Кристева // Избранные труды: Разрушение поэтики / Пер. с франц. – М.: РОССПЭН, 2004. – С.165-193.
3. Кристева Ю. Закрытый текст / Ю. Кристева // Избранные труды: Разрушение поэтики / Пер. с франц. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 136-164.
4. Монроз Л. А. Изучение Ренессанса: поэтика и политика культуры [Электронный ресурс] / Л. А. Монроз // НЛО. – 2000. – № 42. – Режим доступа до журн.: <http://magazines.russ.ru/authors/m/monroz/>.
5. Уайт Х. По поводу «нового историзма» [Электронный ресурс] / Х. Уайт // НЛО. – 2000. – №42. – Режим доступа до журн.: <http://nlo.magazine.ru/philosoph/inostr/5.html>
6. Эткинд А. Новый историзм, русская версия [Электронный ресурс] / А. Эткинд // НЛО. – 2001. – № 47. – Режим доступа до журн.: <http://magazines.russ.ru/nlo/2001/47/edkin.html>
7. Ankersmit F. R. The Dialectics of Narrativist Historism / F. R. Ankersmit // Historical Representation. – Stanford: Stanford University Press, 2001. – P. 123-148.
8. Ankersmit F. R. Historicism: An Attempt at Synthesis / F. R. Ankersmit // History and Theory. – 1995. – № 34. – P. 143-161.
9. Pieters J. New Historicism: Postmodern Historiography Between Narrativism and Heterology / J. Pieters // History and Theory. – 2000. – № 39. – is. 1. – P. 21-38
10. Veenstra J. R. The New Historicism of Stephen Greenblatt: On Poetics of Culture and The Interpretation of Shakespeare / J. R. Veenstra // History and Theory. – 1995. – Vol. 34. – №3. – P. 174-198.

УДК 141.131

Литинский С.А.

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

PATROGENĒS КАК ЭПИТЕТ ГЕКАТЫ В ХАЛДЕЙСКИХ ОРАКУЛАХ

В статье затрагивается проблема согласования двух номинаций – hylē и имени богини Гекаты – с прилагательным «patrogenēs» в тексте Халдейских оракулов и комментариях к нему. Ставится вопрос, с одной стороны, о семантическом контуре прилагательного «patrogenēs», с другой, о нарративной конфигурации и мотивационной структуре его приложений.

Ключевые слова: patrogenēs, hylē, Геката, Халдейские оракулы, Михаил Пселл, неоплатонизм, теургия.

У статті розглядається проблема узгодження двох номінацій – hylē та імені богині Гекати – із прикметником «patrogenēs» у тексті Халдейських оракулів і коментарях до нього. Ставиться питання, з одного боку, про семантичний контур прикметника «patrogenēs», з іншого, про нарративну конфігурацію й мотиваційну структуру його додатків.

Ключові слова: patrogenēs, hylē, Геката, Халдейські оракули, Михайл Пселл, неоплатонізм, теургія.

The article deals with the problem of agreement of the two nominations – hylē and the name of the goddess Hecate – with the adjective «patrogenēs» in the texts of the Chaldean oracles and commentaries. The question, on the one hand, is about the semantics of adjective «patrogenēs», on the other hand, it is about the narrative configuration, and the motivational structure of its applications.

Keywords: patrogenēs, hylē, Hecate, The Chaldean Oracles, Michael Psellos (Psellus), Neoplatonism, Theurgy.

Постановка проблемы.

Если семантическая основа сообщения извлекается из особенностей его лексико-синтаксических сочленений, то нормативы сочетаемости должны находиться в фокусе внимания историка философии в той мере, в какой его первой заботой остаётся значение подлежащих анализу философских сообщений. В Халдейских оракулах, ставших основным теургическим текстом позднего неоплатонизма, именование Гекаты сопровождается эпитетом patrogenēs, который принято считать формульным. На наш взгляд, такая характеристика сочетания имени и эпитета не самоочевидна и нуждается в дополнительном прояснении.

Актуальность исследования.

Связана с необходимостью перманентной прививки, которой фигуры и жесты классической – греческой – мысли вводились бы в тело украинской философии, способствуя укреплению его мыслительной мускулатуры и общему оздоровлению.

Новизна.

Состоит в сосредоточенности, с которой мы вглядываемся в высказывания, собранные под знаком прилагательного «patrogenēs», и последующей экспликации тех семантических и нарративных характеристик patrogenēs, которые делаются тут очевидными.

«Центральной фигурой оказывается богиня Геката, богиня подземного царства из греческой мифологии... Этот женский порождающий принцип напоминает Софию Филона и гностиков и Изиду Плутарха и действует на всех уровнях бытия, начиная от предвечной Диады, через Мировую душу и вплоть до материи, если верить очерку Пселла (Hypotyposis, 27), в котором материя называется эпитетом Гекаты – patrogenēs (рожденная отцом)», – пишет Евгений Афонасин в очерке, посвящённом Халдейским оракулам¹. Этот фрагмент резюмирует рассуждение Джона Диллона², повторяя в лапидарной форме элементы его конструкции и элиминируя логические связи между этими элементами³. Такое изолированное, не отягощённое систематической аргументацией изложение может быть полезно по крайней мере в одном отношении. Становится ясно видна зыбкость согласований, присущая, вообще говоря, любым концептуализациям на материале ХО⁴, зыбкость, которая часто упускается из виду, теряется на фоне увлекательных исследовательских построений.

В настоящем очерке речь пойдёт о согласовании, которым завершается цитата из очерка Афонасина: что *hylē*, «материя» называется эпитетом Гекаты – *patrogenēs* – у Михаила Пселла, в частности. В этой связи мы бегло коснёмся двух моментов. Во-первых, что такое *patrogenēs*, каков семантический (узуальный) контур этого прилагательного. Во-вторых, какова нарративная конфигурация его приложений, чем они мотивированы, и как эта мотивация связана с Михаилом Пселлом.

1. *Πατρογενής* – не так чтобы распространённое прилагательное. Фриск, Шантрен и Вейсман такой формы не знают. Лампе предлагает только форму *πατρογέννητος* в значении «порождённый отцом» (*begotten of the Father*) – в употреблении Иоанна Дамаскина. Дворецкий даёт значение «отечественный, местный» и считает *πατρογενής* вариантом *προγενής* со ссылкой на «*Ὡ γῆς Θήβης ἄστν πατρῶν καὶ θεοὶ προγενεῖς*» Софокла (*Antig.* 937-938) (Шервинский передаёт: «*Город предков! Столица фиванской земли! Боги древние нашего рода!*»⁵; Зелинский импровизирует: «*Что ж, идём; я готова. О боги отцов! Вы простите – прости ты, родная земля!*»⁶), т.е. что параллелизм *ἄστν πατρῶν / θεοὶ προγενεῖς* параллелен до синонимии. На требуемую версией Афонасина/Диллона Гекату ссылается в связи с *πατρογενής* только словарь Лидла-Скотта. Там тоже дано значение *begotten of the father*, а референция – к *In Parm.* II.90.1-5 Дамаския, который приводит такой фрагмент оракула (фр.35 у Де Пласа): *ἐκθρώσκουσιν... ἀμείλκτοί τε κεραυνοί, // καὶ πρηστηροδόχοι κόλλοι παμφεγγέος αὐγῆς // πατρογενοῦς Ἐκάτης, καὶ ὑπεζωκὸς πυρὸς ἄνθος. // ἡδὲ κραταῖον πνεῦμα πόλων.* С незначительными вариациями (первая строка дополнена: *τοῦδε γὰρ ἐκθρώσκουσιν ἀμείλκτοί τε κεραυνοί, etc.*, последняя – *ἡδὲ κραταῖον πνεῦμα πόλων πυρίων ἐπέκεινα*) Дамаский ещё раз повторяет оракул в II.133.3-6. Ещё экземпляр сохранился у Прокла (*In Crat.* 107.52-55). Тем не менее, это, кажется, единственный фрагмент ХО, в котором Геката называется *patrogenēs*. Нельзя сказать, чтобы его текст был кристально ясен и однозначно определял условия употребления = семантику *patrogenēs*. Всё настолько неоднозначно, что колебания заметны даже в объёме одного перевода. Леонид Лукомский однажды – в II.90 – переводит: «*Суровые громы, // Полные молний, из груди, сияющей блеском великим, // Издревле чтимой Гекаты* [т.е. *πατρογενοῦς* тут в смысле Софокла/Шервинского/Дворецкого – С.Л.], *огня препоясанный цвет. // Мощен ведь дух полюсов*»⁷, а другой раз – в II.133: «*Ведь непреклонные громы разят, вдохновлённые им, // И громоносные груди светлейшего блеска, сияния, // Отцорождённой Гекаты* [чтоб и Лидлу-Скотту было не обидно – С.Л.] – *и вот цвет огня препоясан; // Здесь повелительный дух, всем огням запредельно лежащий*»⁸.

Семантический контур *patrogenēs* становится ещё более размытым, когда мы читаем у Плутарха в Застольных беседах: «*οἱ δ' ἀφ' Ἑλλήνων τοῦ παλαιοῦ καὶ πατρογενεῖω Ποσειδῶνι θύουσιν, ἐκ τῆς ὑγρᾶς τὸν ἄνθρωπον οὐσίας φῦναι δοξάζοντες, ὡς καὶ Σύροι*» (*Quest. conv.* 730d.13-e2). Боровский переводит: «*Потомки древнего Эллина приносят жертвы Посидону как Прародителю, полагая, как и сирийцы, что человек произошёл из влажной сущности*»⁹. А к *πατρογένειος* Ольга Левинская примечает: «Как указывает Фарнелл, это место Плутарха – единственная информация о данном культовом эпитете Посидона, но имеются многочисленные свидетельства о родственных культах Посидона Родоначальника (*γενέθλος*) в Арголиде и Спарте, Отца (*πατήρ*) в Элевсине (в частности, элевсинский жреческий род Эвмолпидов считался происходящим от Посидона)¹⁰. А.В. Лебедев – этот фрагмент в расширенном виде проходит как свидетельство об учении Анаксимандра¹¹ – у себя в «Досократиках» однако же осторожно переводит: «*Потомки же древнего Эллина приносят жертвы и Посейдону Отчередному* [что двусмысленно и, во вс. сл., не точно то же, что «Прародителю» – С.Л.], *полагая, подобно сирийцам, что человек произрос из влажного естества*»¹². У Лидла-Скотта *πατρογένειος* – автономное прилагательное со значением как раз «родовой, фамильный, наследственный» (*ancestral*) и ссылкой на «Застольные беседы». Дворецкий прямо говорит: *πατρογένειος* = *πατρογενής*. А нам в итоге остаётся констатировать тройственную систему значений прилагательного *patrogenēs*: (1) «порождённый (отцом)» (отцорождённая Геката и, отчасти, отчеродный Посейдон¹³), (2) «порождающий (как отец)» (Посейдон-прародитель и, отчасти, отчеродный), (3) «исконный (отеческий)» (древние родовые боги и издревле чтимая Геката¹⁴). Причём в (2) маркирован силовой/производительный компонент, в (3) – компонент

принадлежности/происхождения, а (1) – промежуточное значение. Тогда контекстуальный класс, определяемый через номинацию «Геката», активирует и семантический компонент (3), и компонент (1). Напротив, контекстуальным классом, определяемым через номинацию «hylē», активируется только компонент (1). Это означает, что всякое *patrogenēs*, сказавшееся о *hylē*, может быть сказано и о Гекате, но не всякое, сказавшееся о Гекате, может сказываться о *hylē*. Иначе говоря, эпитет *hylē – patrogenēs* – всегда может быть эпитетом Гекаты, но не наоборот.

2. Свидетельство Пселла, на которое ссылаются Диллон/Афонасин, это фрагмент «Ψελλοῦ ὑποτύπωσις κεφαλαιώδης τῶν παρὰ Χαλδαίους ἀρχαίων δογμάτων». Там говорится:

τὸ δὲ νοερόν πῦρ ἄνωθεν ἴκει καὶ μόνης δεῖται τῆς οἰκείας πηγῆς· εἰ δὲ συμπάθοι σῶματι, θεραπεύειν ἀνάγκη καὶ ὑπὸ τῆ μοίρα τετάχθαι καὶ ὑπὸ τῆς φύσεως ἄγεσθαι. καὶ προῆλθε μὲν ἀπὸ τῆς πηγαίας κατὰ βούλησιν <τοῦ> πατρός, ἔχει δὲ καὶ αὐτόγονον οὐσίαν καὶ αὐτόζωον· εἶδος γάρ ἐστιν ἄυλον καὶ αὐθυπόστα τον. καὶ ἡ μὲν ὕλη πατρογενῆς ἐστὶ καὶ ὑπέστρωται τῷ σῶματι, τὸ δὲ σῶμα καθ' ἑαυτὸ ἄποιόν ἐστὶ, δυνάμεις δὲ διαφόρους λαβὼν εἰς <τὰ> τέτταρα στοιχεῖα διηρέθη, ἐξ ὧν ὁ σύμπας ἐμορφώθη κόσμος καὶ τὸ ἡμέτερον σῶμα. [...] τοιαύτη ὡς ἐν κεφαλαίοις εἰπεῖν ἡ τῶν Χαλδαίων θεολογία καὶ φιλοσοφία ἐστίν (Умопостигаемый огонь устремляется сверху и жаждет одного сроднённого течения, как если бы хотел испытать то же, что и тело – нужду зависть, подчиняться участи и следовать природе. И он изошёл от источника согласно волею отца, и содержит, стало быть, самородную сущность, и самобытность, ведь эйдос нематериален и самостоятелен. И материя рождена отцом и устилает тело, а само по себе тело – бескачественно, тогда как огонь, захваченный силами различения, оказывается разделён на четыре стихии, из которых в совокупности образуется мироздание и наше тело. [...] Таковы в общих чертах халдейская теология и философия) (Opuscula psychologica 151.4–15, O'Meara).

В нарративном сложении и этого фрагмента, и сочинения Пселла в целом, устроенного как распространённая косвенная речь, участвуют две авторские инстанции: первичный, внутривещательный нарратор, на которого Пселл косвенно ссылается, в том числе, в последнем предложении – условно говоря, автор ХО, и вторичный – тело его речи совпадает с вязью того текста, который мы читаем в Очерке, для нас он ассоциирован с голосом Михаила Пселла, – участвуют как неравноправные. Напр., по синтаксическому признаку вторичный нарратор явно доминирует. Фрагментарное гекзаметрическое изложение ХО полностью преобразуется в связный прозаический текст вторичной наррации. Положение «материя называется эпитетом Гекаты» подразумевает преобладание вторичной наррации также и по лексическому признаку – что синтагма *πατρογενῆς ὕλη* принадлежит только тексту вторичной наррации, тогда как на уровне первичной наррации ей соответствует *πατρογενῆς Ἑκάτη* (De Plase. 35.3) + *ὕλη* в значении производной инстанции (как, напр.: *ἔνθεν ἀποθρόσκει γένεσις πολυποικίλου ὕλης* (34.1) или *τὴν πρωτογενῆ ὕλην* (173)). Однако, имеется свидетельство, которое может быть рассмотрено как аргумент в пользу иного распределения.

Младший современник Дамаския, косвенный ученик Прокла¹⁵, учёнейший и премудрый муж¹⁶ Иоанн Лид сообщает о *hylē*, что она *ἄχρονον δὲ αὐτὴν ἀλλ' οὐκ ἀναρχον, γενητὴν δὲ ὁμῶς καὶ αἰτιατὴν, ἐξ αἰδίου τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ <τοῦ> πατρός ἀναμένουσαν, τὸ εἶναι ὅλως ἄχρονον ἐκ τῆς ἐκείνου λαβοῦσαν βουλῆς· ὅθεν ὁ Χαλδαῖος ἐν τοῖς λογίοις πατρογενῆ τὴν ὕλην ὀνομάζει* (как таковая безвременная, но не безначальная, поскольку всё ж производная и обусловленная, от века ожидающая энергии своего отца, так что её бытие полностью безременно ввиду его овладевающей воли: вот почему Халдей называет в своих оракулах материя – рождённой от отца) (De mensib. 4.159.5-9). Это недвусмысленное указание на принадлежность синтагмы *πατρογενῆς ὕλη* первичному нарратору, на то, что этот оборот оказывается у Михаила Пселла элементом несобственно-прямой речи, т.е. на *нарративную эквивалентность* *πατρογενῆς ὕλη* и *πατρογενῆς Ἑκάτη*, вынуждает ограничиться при решении вопроса о исконном статусе эпитета

πατρογενής исключительно семантическими соображениями, согласно которым – см. выше – приоритет Гекаты всё же как минимум неочевиден.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Афонасин Е.В. «Халдейские оракулы» // ΣΧΟΛΗ, Том 1, Выпуск 2. – Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2007. – С.265-266.

² Ср.: Диллон Дж. Средние платоники. – СПб.: Издательство Олега Абышко & Алетея, 2002. – С.379-380.

³ У Диллона, напр., Геката – не мнемотическая фигура, а персонификация женского порождающего принципа, как София или Изиды, а πατρογενής про hylē и Гекату – это аргумент в пользу монизма доктрины ΧΟ (см.: ук. соч. – С.369 слл.).

⁴ Напр., непосредственно перед нашим прооймионом Афонасин перечисляет – вслед за Диллоном – функции и атрибуты Гекаты, в том числе, что она – «"мембрана" (hyperzokos humen, fr. 6), через которую влияния высшего мира проникают в низший» (Афонасин, ук. соч.). (Опечатка, случившаяся в русском издании «Средних платоников» Диллона – hyperzokos с «г», бережно сохранена Афонасиным вместе с самой атрибуцией мембраны.) После основательной работы Сары Джонстон (Johnston S. I. Hekate Soteira: A study of Hekate's roles in the Chaldean Oracles and related literature. – Atlanta, 1990) серединно-разделительное положение Гекаты в космологии ΧΟ считается всесторонне обоснованным. Тем не менее, если придерживаться тактики Стивена Ронана (Ronan S. The Goddess Hekate. – Hastings, 1992) и стремиться дифференцировать доктрину ΧΟ и её позднейшие неоплатонические толкования, остаётся единственный фрагмент (№6 у Де Пласа), где *предположительно* о Гекате – она не названа прямо, – а по версии Симпликия – об Атланте (ср.: In Arist. de cael. 7.373.25 слл.) сказано: ὡς γὰρ ὑπεζωκῶς τις ὑμῖν νοερός διακρίνει, πῦρ πρῶτον καὶ πῦρ ἕτερον σπεύδοντα μιγῆναι (ибо как некая опоясывающая разумная плёнка разделяет стремившиеся смешаться первый огонь и второй). При этом оборот ὑπεζωκῶς ὑμῖν – устойчивое сочетание из лексикона Галена и Орибасия (как правило, в такой локализации: ὁ τὰς πλευρὰς ὑπεζωκῶς ὑμῖν), и представление о его семантике после переноса в пространство космологического топика требует как минимум взвешенной дефигурирующей процедуры, восстанавливающей все компоненты, участвующие в производстве образной ступени. А поддержка самого серединного положения Гекаты не означает автоматической поддержки лексико-семантического инструментария ΧΟ: напр., Михаил Пселл, комментируя ΧΟ, трижды (с незначительной однократной вариацией) повторяет, что μετὰ δὲ τοὺς συνοχεῖς οἱ τελετάρχα, μετὰ δὲ τούτους οἱ πηγαῖοι πατέρες οἱ καλούμενοι καὶ κοσμογοί· ὧν ὁ πρῶτος ὁ ἀπᾶξ ἐπέκεινα λεγόμενος· μεθ' ὧν ἡ Ἐκάτη, εἶτα ὁ δις ἐπέκεινα, μεθ' οὗς τρεῖς ἀμεῖλκτοι, καὶ τελευταῖος ὁ ὑπεζωκῶς (выше вседержителей – мистериархи, выше них – отцы ключей, глашатаи и поводыри космоса; выше них то, что прежде всего называется превысшим; выше него – Геката, затем – дважды превысшее, выше – несклоняемая триада, и, наконец, основополагающее) (Opuscula psych. 146.16-19 = Theol. Opusc. 23a.11-14 ≈ Opuscula psych. 149.13-16, O'Meara), где ὑπεζωκῶς произносится вне связи с качеством межи и вообще не относится к Гекате.

⁵ Софокл. Трагедии. – М., 1958. – С.182.

⁶ Софокл. Драмы. – М., 1990. – С.155.

⁷ Дамаский. О Первых началах. Комментарий к «Пармениду» Платона. – СПб.: Изд. РХГИ, 2000. – С.471.

⁸ Ibid. – С.522. Вариант А.П. Большакова: «Неумолимые [в мире] отсюда явились перуны, лона, в себе заключившие вихри, в сиянии и блеске [горним] Отцом порожденной Гекаты и кругом лежащий пламени цвет, и могучий небес полыхающих выдох» (Халдейские оракулы // Древний Восток и античный мир: Труды кафедры истории древнего мира Исторического факультета МГУ, Вып.4 – М.: Изд-во МГУ, 2001). Рут Майерчик: «For Implacable Thunders leap from him and the lighting-recvieving womb of the shining ray of Hecate, who is generated from the Father. From him leap the girdling flower of fire and powerful breath (situated) beyond the fiery poles» (The Chaldean Oracles. – Leiden: Brill, 1989. – P.61).

⁹ Плутарх. Застольные беседы. – Л.: Наука, 1990. – С.154. Ср. в старинном переводе «by Several Hands» (в указателе переводчик «Застольных бесед» значится как Т.С.): «And the race of Hellen sacrificed to Neptune as the first father, imaging, as likewise the Syrians did, that man rose from a liquid substance» (Plutarch's Morals. Vol.III. – Boston: Little, Brown & Co, 1878.– P.426).

¹⁰ Ibid. – С.463₍₁₃₀₎.

¹¹ DK12A30.

¹² Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. – М.: Наука, 1989. – С.127.

¹³ Сюда же: *πατρογενὲς φάος* (De Place. 49 = Procli In Tim. 3.14.3 слл.), а также ὕλη *πατρογενής* Пселла и Лида – см. ниже.

¹⁴ Сюда же: τὸ ἀρχέτυπον εἶδος τοῦ νοητοῦ καὶ *πατρογενοῦς αἰῶνος* (*образцовый вид умопостижаемой и первородной жизни*) (Lydi de mensib. 2.11.91-98).

¹⁵ Как известно, Иоанн получил философское образование у Агапия, который, в свою очередь, был учеником Прокла (см.: *Maas M. John Lydus and the Roman past: antiquarianism and politics in the age of Justinian.* – London & NY: Routledge, 1992. – P.26₃₀).

¹⁶ ὁ λογιώτατος (De magistrat. 180.7, Bandy), ὁ εἰρημένος σοφώτατος ἀνὴρ (ibid. 178.10), как по собственному свидетельству Иоанна о нём отзывались, в том числе – Юстиниан.

УДК 141.131

Бондарчук Я. А.

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА В КОНТЕКСТЕ УСТНОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация: понимание специфики устных жанров необходимо при обращении к Платону, т.к. он находится в русле устной традиции. Принятие диалогов во всей полноте предполагает знание контекста их создания. Взгляд на Платона с этой точки зрения дает возможность объяснить некоторые странности платоновских диалогов, непривычные современному читателю в силу разности восприятия человека читающего и слушающего. Кроме того, фигура Платона является переходной от традиции устной к традиции письменной, сам Платон обращается к сравнению речей сказанных и записанных в диалоге Федр.

Ключевые слова: устная традиция, философия Платона, речь, письмо, диалог, античность.

Annotation: It is necessary to comprehend the specifics of oral genres turning to Plato as he is in stream with oral tradition. Adoption of the dialogue in its entirety requires knowledge of the context of their creation. A look at Plato from this point of view makes it possible to explain some of the strangeness of the Platonic dialogues, unusual to the modern reader because of the difference of perception between reader and listener. In addition, the figure of Plato is the transition from oral tradition to written tradition, Plato himself refers to the comparison of the speeches spoken and written in the dialogue Phaedrus.

Keyword: oral tradition, Plato's philosophy, oration, writing, dialog, ancient.

Анотація: розуміння специфіки усних жанрів необхідне при зверненні до Платона, оскільки він знаходиться у руслі усної традиції. Цілковите прийняття діалогів передбачає знання контексту їх створення. Погляд на Платона з цієї точки зору дає можливість пояснити деякі незвичності Платоновських діалогів, незвичні для сучасного читача через різницю сприйняття людини, що читає, та людини, що пише. Крім того, фігура Платона являється перехідною від традиції усної до традиції письма, сам Платон звертається до порівняння промов і записів в діалозі «Федр».

Ключові слова: усна традиція, філософія Платона, промова, письмо, діалог, античність.

Философию Платона нужно рассматривать в исторической перспективе. Это утверждение касается многих произведений и авторов, однако оно особенно важно в отношении Платона, т.к. он творил в период становления философии. В свете отсутствия устоявшегося понятийного аппарата во время Платона, специфику Платоновской философии мы определяем с помощью знаний об историко-культурном контексте его эпохи. Для пояснения, проведем аналогию между исследованием поэтики Платона и тем, как происходит историческое исследование поэтики [см. 1]. До появления поэтики различие жанров, возможность вмешательства теории литературы осуществлялось только за счет контекста («внелитературная реальность»), т.е. в зависимости от того, в какой обстановке и каким образом озвучивалось произведение, можно определить его жанр. Так, жанровая специфика произведения на дотеоретическом уровне определялась исходя из того, где, как и при каких

обстоятельствах это произведение было уместно, значимыми были внелитературные характеристики. Художественное оформление при этом выполняло не эстетическую, а социальную роль, оно было связано с ритуалами и обрядами. Вырванное из традиции, произведение теряло всякие признаки своего жанра. Платон, как и любой другой его современник, оставался в традиции.

Постановка проблемы: историческая характеристика поэтики и истории развития категории жанра в целом касается и Платоновской поэтики в частности. *Цель* статьи – обратить внимание на принадлежность Платона к устной традиции передачи информации. Для осуществления этой цели перед нами стоит *задача* проанализировать диалог Платона с точки зрения особенностей устного творчества. Об *актуальности* обращения к этим особенностям будет сказано ниже.

Исторически среди мозаичного хаоса множества мнений о Платоне можно выделить два основных подхода к его философскому наследию: доктринальный и генетический. Оба они предполагают наличие системы в учении, которая либо предсуществует как цель еще до создания произведений, либо находит в творчестве свое логическое развитие. Согласно Ф. Шлейермахеру, все диалоги логически связаны, в них происходит раскрытие предзаданной идеи. При таком подходе творчество Платона легко систематизировать, выделив ведущие по теме диалоги, а остальные рассматривать как вспомогательные, как написанные, чтобы осветить какой-нибудь частный вопрос.

Идеи Платона, по каким-либо критериям вырванные из контекста эпохи и вставленные в современность, приобретают чужой смысл, теряют связь с контекстом и становятся обломками мыслей. Такой подход неисторичен. В этом случае повторяется ситуация, о которой говорит М. Л. Гаспаров в отношении Пиндара: «Читателю нового времени обилие упоминаемых Пиндаром мифов кажется ненужной пестротой, но сам Пиндар и его слушатели чувствовали противоположное: чем больше разнообразных мифов сгруппировано вокруг очередной победы такого-то атлета, тем крепче встроена эта победа в мир закономерного и вечного» [3, с. 370]. Содержание диалогов Платона современному читателю может показаться излишне насыщенным поэтическими метафорами, сравнениями, характерными персонажами, т. е. тем, без чего может обойтись научный труд. Итак, загвоздка таится в разности восприятия человека современного и грека IV в. до н.э. В чем исток этой разности? Ответом на этот вопрос оказывается вписанность Платона в традицию, а именно в устную традицию передачи информации.

Разница между устной литературой и написанной не только в том, что вторая имеет материальный носитель. Ориентация на слушающего или читающего меняет произведение стилистически, жанрово, заставляет использовать различные выразительные средства. Произведения, созданные для слушателей, даже будучи записанными, остаются устными. Диалоги Платона можно отнести именно к таким произведениям. Чтобы в этом убедиться, необходимо выяснить особенности устного творчества и проанализировать диалоги Платона с этой точки зрения. Как пишет А. Ф. Лосев: «Греческая героическая поэзия, судя по ее технике, искони была устной» [7, с. 42], откуда мы выводим, что произведения, относящиеся к устной традиции можно определить по технике их создания.

Допущение того, что в текстах Платона действительно присутствуют элементы, характерные для устной речи в рамках существовавшей в античности устной традиции, *актуально*, т.к. позволит объяснить или даже свести на нет сложности, которые вызывает насыщенность текстов Платона литературными украшениями и отступлениями, уводящими читателя прочь от основной сюжетной линии. Платоновские диалоги имеют черты как устных, так и письменных произведений. Рассмотрим непосредственно, что это за черты [см. 4]. Начнем с того, что устное сочинение озвучивается, это процесс во времени, и он имеет определенную последовательность – мы не сравниваем отдельные главы, не читаем из конца в начало. Слушатель активно соучаствует, произведение создается совместно, т.к. еще одна особенность устной передачи – это использование намеков, цитат, отсылок. Автор предполагает, что слушатели знакомы со многими мифами или преданиями, бытующими в устной форме, намекает на них, слушатели же понимают каждый в меру своих возможностей. Устный текст пластичен, он изменяется от говорящего к говорящему, однако многовариантность не предполагает потерю смысла – это не текст, который может быть прочитан многими способами, а передача одного значения разными способами. Важную роль играло использование мнемонических практик: создание устойчивых ассоциаций, постоянные

повторы, стабильность формы при различном содержании. Однако, «реальные коммуникативные условия позволяют устному тексту жить лишь в процессе его исполнения: выходя из недоступного непосредственному наблюдению «черного ящика» традиции и вновь погружаясь в нее, он всегда принадлежит настоящему» [6, с. 297].

Обратим внимание, что исторически Платон находится на границе устной и письменной традиции. Именно творчеством Платона завершается то, что С. С. Аверинцев называет «аттической интеллектуальной революцией V—IV вв. до н. э.» [1, с. 110], после этого происходит переход от литературы, определяемой контекстом, к литературе, которая подвергает рефлексии саму себя. А. Ф. Лосев говорит, что «Гомер стоит на распутье древней устной традиции и нового искусства письма, и этому последнему он обязан своей тонкостью и изяществом» [7, с. 43], однако нужно понимать, что Гомер еще целиком принадлежит устной традиции – гомеровский эпос исполняется рапсодами, заучивается на память, цитируется по памяти и гораздо позже своего создания оказывается записанным.

Сам Платон обращается к обсуждению темы устных и письменных речей в диалоге «Федр». Общая композиция диалога сплетается из разговора главных героев и прочтения довольно объемных сочинений: сначала озвучивается Федром речь Лисия, потом Сократ предлагает две импровизации на эту же тему. Предметом обсуждения Федра и Сократа становится риторика, а после: различие письменного и устного слова. Произнося первую речь, Сократ прерывается и обращает внимание Федра на свое состояние, называя его божественным (Phaedr, 238c). Поэзия возможна в состоянии какого-то иступления. Уже не человек говорит, а его подхватывает и несет божественный поток. Обычным считалось, что поэт вдохновляется Музами. Однако Платон предлагает идею божественного неистовства (θεία μανία, *theia mania*), когда поэт теряет контроль над своим сознанием в процессе творчества.

Федр признается, что он не в состоянии воспроизвести речь Лисия в совершенстве. Ведь Лисий готовил свою речь «исподволь и довольно долго» (Phaedr, 228a). Импровизация уступает место тщательному продумыванию того, что и как следует сказать. Размышления, растянутые во времени, требуют письменной фиксации. Разные речи, которые могли быть сказаны в разное время наслаиваются друг на друга и становятся целостным произведением.

Сократ предпочитает фиксированный текст воссозданию и репрезентации этого текста Федром. Записанный, фиксированный текст для Сократа важнее, чем пусть хороший, но примерный пересказ речи Лисия Федром. Написанный текст делает автора будто бы присутствующим при обсуждении. Тут сталкиваются несколько способов восприятия сказанного. Федр осваивает речь Лисия несколькими путями: устно, по памяти, письменно, в диалоге. Основательно подойдя к делу, Федр демонстрирует нам принцип запоминания и понимания в устной традиции: он просит повторить сказанное несколько раз и не успокаивается, по мнению Сократа, пока не заучит все наизусть (Phaedr, 228b). Сочинение рождается и начинает самостоятельно существовать на наших глазах. Поначалу оно неразрывно с автором, который может пояснить сказанное и защитить его. Потом оно оказывается в памяти Федра и может быть проинтерпретировано им самим и всячески искажено, а также всеми слушателями речи Лисия в изложении Федра. Кроме того, сочинение записано, и, значит, фиксируется в первоначальном виде форма его, т. е. произведение может быть представлено так, как хотел автор, но ответить на вызванные им вопросы, защитить себя оно уже не сможет. Так слово оказывается между чисто устным и чисто письменным. Записанное предполагает озвучивание, а устное может быть подготовлено письменно.

Амбивалентность письма и речи прослеживается в пересказанном Сократом египетском мифе (Phaedr, 274d-275b). Положительным аспектом появления письма выступает то, что оно открывает новые возможности для памяти и мудрости. Но это же и негативная его черта – из-за письма память ослабевает, воспоминание опирается на внешние источники вместо того, чтобы идти изнутри. Мудрость становится мнимой, превращается в знание текстов и отсылки к ним, любомудрие превращается в многознание. Записанные сведения теряют свою ценность, если они нуждаются в толкователе, в человеке, который разбирается в предложенной теме и может дополнить то, чего не включает в себя письменный текст. Письменный текст имеет право на существование тогда, когда он подобен живому организму, когда он создан со знанием истинного положения дел и должным образом. Иначе он мертв и безответен. Письмо само себя защитить не может, оно нуждается в помощи своего отца, автора. Доступность письменного текста позволяет его читать тем, кому и не следовало бы. Защитить собственную ценность

письменные творения могут только в одном случае — если они способны научить истине. Вести по верному пути может «живая и одушевленная речь знающего человека» (Phaedr, 276a). Тексты, не побуждающие к поиску истины, можно писать для себя: чтоб в старости проверить свою память, а также для тех, кто после тебя захочет двинуться по твоим следам.

Упрек в том, что речь может быть пустым складыванием слов, которое необдуманно или не передает смысл, относится как к устной речи, так и к письму. Важен итог, а не способ его достижения. Итогом должно стать творение, которое создается в душе слушателя, и уже не важно – читает он речь или разговаривает с ее автором, написанное в душе может защитить само себя.

Особенное внимание к устной составляющей платоновской философии мы встречаем у представителей тюрингенской школы платоноведения (К. Гайзер, Г.-Й. Кремер). В основе «тюрингенской революции» лежит, как известно, идея эзотерического, так называемого «устного» или «неписаного» учения Платона. Внутри Академии устный характер носили повседневные занятия и упражнения, но они могли не быть ни тайной религией, ни мистическим учением. Устное учение могло подразумеваться Платоном, оно стало тайной для нас, т.к. мы располагаем только следами устного учения в диалогах. Возможно, никакого другого содержания вне диалогов нет; вероятнее, что не может быть принципиального отличия между тем, что говорилось устно в Академии и что было записано. Устное учение не обязательно должно быть тайным.

Итак, исторический подход к философии Платона предполагает принятие платоновских текстов во всей полноте и стремление к их объяснению. Отрицание непонятого или ненужного на первый взгляд приводит к фрагментарному чтению и недопониманию. При этом бывает так, что обрамляющая диалог рамка, описание обстоятельств беседы указывает на истинную, а не задекларированную, тему диалога. Изобилие поэтических метафор, чересчур художественное оформление философских идей непривычно для взгляда современного человека, привыкшего читать научный текст как угодно долго с карандашом в руках.

Выводом статьи становится тезис о вписанности поэтики Платона в устную поэтическую традицию. Он следует из того, что диалогам Платона присущи особенности, характерные скорее для устного, чем для письменного творчества. Кроме этого, сам Платон в диалоге «Федр» задумывается о разнице между словом сказанным и словом записанным. В итоге он отдает предпочтение тому слову, которое передает мысль во всей полноте. Именно причастностью устной традиции можно объяснить моменты в диалогах, кажущиеся несуразными современному читателю. Т.о. целесообразно учитывать особенности создания произведений Платона, их принадлежность устной традиции, т.к. это позволяет избежать многих трудностей при чтении диалогов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения / С. С. Аверинцев – М.: Наука, 1986. – С. 104-116.
2. Васильева Т. В. Неписаная философия Платона / Т. В. Васильева // – Вопросы философии. – 1977. – № 11. – С. 152-161.
3. Гаспаров М. Л. Поэзия Пиндара. / М. Л. Гаспаров // Пиндар, Вакхилид. «Оды. Фрагменты» – М., Наука, 1980. – С. 370-371.
4. Гаспаров Б. М. Устная речь как семиотический объект // Б. М. Гаспаров Семантика номинации и семиотика устной речи. Лингвистическая семантика и семиотика I. – Тарту, 1978. – С. 63-112.
5. Мочалова И. Н. Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля / И. Н. Мочалова // Akademeia. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. Выпуск 3. – СПб., 2000. – С 226-264.
6. Неклюдов С. Ю. Традиции устной и книжной культуры: соотношение и типология / С. Ю. Неклюдов // Славянские этюды. Сборник к юбилею С. М. Толстой; [отв. ред. Е. Е. Левкиевская]. – М.: Индрик, 1999. – С. 289-297.
7. Лосев А. Ф. Гомер / А. Ф. Лосев – М.: Государственное учебно-педагогическое издание Министерства просвещения РСФСР, 1960. – 352 с.
8. Платон. Федр / Платон; [пер. с древнегреч.] // Собрание сочинений: в 4 т. – Спб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та; «Изд-во Олега Абышко», 2007. – Т. 2. – 2007. – 632с.

9. Полетти Фр. Гласные Платона: влияние алфавита на эволюцию сознания / Фрэнк Полетти // World Futures. – 2002. – № 58. – P. 101–116.
10. Havelock Eric A. Preface to Plato / Eric A Havelock. – New York: Grosset and Dunlap, The Universal Library, 1967. – 328+xii pp.
11. Havelock Eric A. The Alphabetic Mind: A Gift of Greece to the Modern World / Eric A. Havelock // Oral tradition. – 1986. – № 1/1. – P. 134-150.
12. Yamagata. Plato, Memory and Performance / Yamagata // Oral tradition. – 2005. – № 20/1. – P. 111-129.
13. Levin Susan B. The ancient quarrel between philosophy and poetry revisited / Levin Susan B. – Oxford University Press, 2001. – 212 p.

УДК 122/129(34) «0»]:1(091)

Родичева И.С.

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

КОНЦЕПЦИЯ ДХАРМЫ В УЧЕНИИ МАДХЬЯМИКОВ

Статья посвящена рассмотрению основных положений концепции дхармы в учении мадхьямиков. Опираясь на труды ведущих востоковедов, автор ставит цель классифицировать основные постулаты праджня-парамитских сутр, а также выявить смысл пустотности дхарм на основе этимологического анализа термина «дхарма» в учении мадхьямиков.

Ключевые слова: дхарма, пустотность, Мадхьямика, Праджня-парамита, шуньята, адвайта, скандха, свабхава.

Стаття присвячена розгляду головних положень концепції дхарми у вченні мадх'яміків. Спираючись на праці відомих сходознавців, автор ставить мету класифікувати основні постулати праджня-парамітських сутр, а також виявити сенс пустотності дхарм на засадах етимологічного аналізу терміну «дхарма» у вченні мадх'яміків.

Ключові слова: дхарма, пустотність, Мадхьямака, Праджня-параміта, шуньята, адвайта, скандха, свабхава.

The paper is devoted to the examination of the basic theses of the conception of dharma in the doctrine of the madhyamikas. Being based on the works of the leading orientalists, the author aims to classify the basic postulates of the Prajna -paramartha texts and to expose the sense of emptiness of the dharmas using etymological analysis of the term “dharma” in the the madhyamikas doctrine.

Key words: dharma, emptiness, Madhyamaka, Prajna –paramartha, sunyata, advaita, skandha, svabhava.

Без дуновения само собой
дышало Единое.
И ничего кроме него не было.
Ригведа. X. 129.

В жестком ритме современной цивилизации теряется целостное чувство жизни, «видение целостности бытия» ускользает от человека, размывается и, вместе с тем, утрачивается способность *переживать* бытие как единство. В древних учениях говорится, что самые страшные потери – это те, которые мы не только не замечаем, но и не чувствуем. Давно было замечено, «что все внешнее разрушается, если нарушено внутреннее равновесие». Именно поэтому сегодня внимание многих ученых, мыслителей, писателей, заинтересованных в нравственном состоянии общества, обращено к древним учениям Индии, Китая, Японии, пронизанным идеей единства и внутреннего равновесия.

Принцип мышления «или то, или это» называют законом «усеченной логики». Только сейчас начинают осознаваться роковые последствия установки этой «логики», превращающей доброе в злое, друзей во врагов. Поэтому понятной становится главная причина тяготения к древневосточному мировоззрению. Она заключается в том, что в его основе лежит принцип не-

двойственности (*санскр. «адвайта»*), или целостный взгляд на вещи: «и то, и это» (а не «или то, или это»). Наиболее ярко принцип не-двойственности, который является одним из главных начал в философии древней Индии, проявляется в философской школе буддизма Махаяны, акцентирующей идею Единого, считая «иллюзорными» все различия. При таком взгляде мир воспринимается как единый, а любое явление – как единичное проявление единого, неповторимое, можно даже сказать, индивидуальное его выражение.

Представление о целостной картине мира нам может дать философия древних учений Запада и Востока, так как одна из главных задач, которые она ставит перед собой – это поиск смысла жизни человека, поиск единства и гармонии с окружающей средой. И дает нам это понимание не отдельно взятая западная философия или восточная философия, а та философия, которую мы называем «вечной философией» (*лат. philosophia perennis*). Не «ущербная» философия, а «совершенная форма» философии, где диалог предполагает равноправие. Если основная мировоззренческая установка – «все едино» (*санскр. «там твам аси»*), говоря словами Упанишад, то между западной и восточной философией не должна возникать конфликтная ситуация: им нечего делить. Они существуют во взаимодействии. Каждая из них сохраняет свою полновластность. Русские буддологи О.О. Розенберг и Ф.И. Щербатской не раз подчеркивали, насколько система буддийского мировоззрения и опыта близка современной западной науке: «буддизм исходит из таких учений о жизни, которые не противоречат науке о природе» [7, с. 250]. Вышедшие за последние четыре десятилетия работы (монографии, сборники, учебные пособия, энциклопедии), посвященные характеристике древнеиндийской философии, показывают, что у различных типов философствования Запада и Востока оказалось так много общего, что можно было попытаться создать структурно заверченный, умопостигаемый портрет буддийского мировосприятия в европейском смысле.

Степень разработанности проблемы 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, В.Г. Лысенко, В.К. Шохин.

В рамках отечественной и зарубежной традиции исследование проблематики генезиса идеи пустотности дхарм осуществлялось преимущественно в контексте востоковедения (И.М. Кутасова, О.О. Розенберг, Е.А. Торчинов, Д. Хопкинс, Ф.И. Щербатской), тибетологии (Далай Лама XIV, Б.Н. Дандарон, Б. Ринчендуб, Чже Цонкапа, Чандракирти) и индологии (А.Н. Игнатович, С.Ю. Лепехов, И.П. Минаев, С. Радхакришнан). Среди междисциплинарных работ, затрагивающих проблематику рецепции буддийской философии западной культурой и настаивающих на активном включении буддизма в контекст современной философской антропологии и истории философии, следует выделить исследования профессора-религиоведа, доктора философских наук Е.А. Торчинова.

Целью данной статьи является классификация основных постулатов праджня-парамитских сутр, а также выявление смысла пустотности дхарм на основе этимологического анализа термина «дхарма» в учении мадхьямиков.

Для решения поставленной цели нам необходимо ответить на вопрос: «Что философская школа буддизма Махаяны («Великой колесницы») Мадхьямака говорит о природе реальности, нереальности, сущего, бытия, ничто, мира, живого существа»? Само название школы происходит от санскритского термина мадхьяма (*madhyama*), означающего срединный, или «учение о срединности» [* 1]. Согласно «учению о срединности» мадхьямиков, каждое действие человека имеет свою причину, а так как есть причина, то существует и следствие. Основоположник первой философской школы Махаяны, Нагарджуна говорил: «Если следствие есть, то оно имеет причину. Если же следствия нет, то это значит, что его нет из-за отсутствия причины» [1, с. 347]. По мнению известного индийского профессора С. Радхакришнана, учение Нагарджуны «является в полном смысле слова срединным по отношению к крайнему утверждению и крайнему отрицанию» [6, с. 570]. Не случайно само буддийское учение мадхьямиков называют «школой срединников», или «идуших срединным путем» (*санскр. мадхьяма пратипад*).

Сам Нагарджуна (*санскр. Nagarjuna*) принадлежал к касте брахманов и жил приблизительно в I-II в. н.э. В Индии и Тибете существует множество легенд о получении им своего имени и о его просветлении. Но важным для нас является то, что этот древневосточный философ внутренне трансформировал «сердце» буддийского учения и передал миру это знание в виде канонических текстов под названием «Совершенство премудрости» (*санскр. Праджня-*

парамита). С тех пор и в индийском, и в тибетском буддизме *Праджня-парамита*, в которой изложено учение о Пустоте (*санскр. Шуньята*), продолжает оставаться основополагающим текстом, в котором изложен «философский подход к постижению Истины». Как известно, основные буддийские тексты написаны на пали, а все праджня-парамитские сутры – на древнем языке санскрите. В Индии и Тибете санскрит считают божественным языком, так как только он передает «правильное» обозначение каждой вещи и помогает «правильно» понять священные тексты.

Известные востоковеды, такие как Е.А. Торчинов, В.П. Андросов, С. Радхакришнан, выделяют из этой канонической литературы два выдающихся текста. Один из них известен под названием «Алмазная сутра» (*санскр. «Ваджраччхедика праджня-парамита сутра»*), которая более точно переводится как «Сутра о Запредельной Премудрости, отсекающей “неведение” алмазным “мечом”» [8, с. 94]. Второй текст называется «Сутра сердца» (*санскр. «Праджня-парамита хридая сутра»*). В этой сутре заключена сама суть учения о Пустоте, ее «сердце». Все праджня-парамитские тексты признаются как подлинные слова Будды, и поэтому они имеют характерную для всей буддийской литературы структуру.

Традиционно ведущими востоковедами выделяются от пяти до десяти основных положений Праджня-парамитских сутр. Так, например, профессор Е.А. Торчинов в своем труде «Краткая история буддизма» выделяет пять основных постулатов праджня-парамитских сутр, а известный русский философ А.М. Пятигорский в своей работе «Непрекращаемый разговор» обозначает девять главных направлений сутр Праджня-парамиты. В данной статье мы акцентируем внимание на таких основных постулатах:

1. Дхармы, которые определяются как «неделимый элемент нашего психофизического опыта», являются бессущностными, т.е. пустотными.

2. Никакой личности в европейском традиционном понимании нет, так как она является «бессущностной».

3. Истинную реальность невозможно описать, а также обозначить. Все, что можно описать, не является реальностью, и все реальное невозможно выразить в языке и нашем представлении.

4. Будда не является человеческим существом. Его невозможно опознать по каким-либо физическим признакам. Космическое тело Будды (*санскр. бхутататхата*) способно принимать бесконечное число форм и обличей ради спасения всех живых существ от страданий и для того, чтобы разъяснить основы учения всем, кто находится сейчас в сансаре.

5. Изначально все живые существа находятся в нирване, так как имеют буддхическое «семя», поэтому сансара – это поток неведения, майя.

6. Осознание Праджня-парамиты является спасением для всех живых существ, так как посредством нее можно достичь нирваны, особого состояния для постижения истинной реальности.

Закончив на этом краткую характеристику Праджня-парамитской литературы, рассмотрим теперь первый из шести основных постулатов Праджня-парамитских сутр и одну из самых сложных тем буддийской философии, ее центральную тему – учение о дхармах. Этимологический анализ термина «*дхарма*» показывает, что он обладает огромным смысловым полем, и этот факт позволяет утверждать, что однозначный перевод слова *невозможен*. Или, точнее говоря, оно не имеет смысловых аналогов в европейской философской терминологии и поэтому как правило, всегда остается без прямого перевода.

Согласно санскритско-русскому словарю Ф.И. Кнауэра от 1908 года, слово дхарма имеет санскритский корень *dhā* – «держат что-либо», или «твердо устанавливая» [4, с. 232]. Можно также согласиться с профессором Е.А. Торчиновым в том, что дхарма является «держателем своего собственного качества» и поэтому «дхарма есть неделимый элемент нашего психофизического опыта, или элементарное психофизическое состояние» [9, с. 243]. Другой вариант перевода предлагает известный востоковед, профессор университета штата Вирджиния, Д. Хопкинс. Термин *дхарма* с санскрита он переводит как «все существующее или все познаваемое» [11, с. 214]. В этом варианте перевода уместно еще употребить слово «феномен», так как существующую реальность мы пытаемся описать посредством нашего ума. Феноменом можно назвать как сам объект познания, так и какое-либо явление, или все существующее. В буддизме существует еще несколько вариантов интерпретации термина дхарма – учение как священное писание и учение как непосредственно наставление Будды. В этом случае слово дхарма пишется с заглавной буквы. Сам Нагарджуна в семнадцатой главе

«Муламадхьямака-карика» говорив: «Дхарма – это самоограничение и благо для других вместе с благожелательностью. Это семена для плодов в этой и будущих жизнях» [5, с. 111].

Обобщая вышесказанное, можно выделить, по меньшей мере, четыре основных значения термина «дхарма»:

1. Дхарма как «держатель», «семя» или «неделимый элемент нашего психофизического опыта» [9, с. 243], «феномен бытия».
2. Дхарма как «все существующее или все познаваемое».
3. Дхарма как священное писание или священное действие.
4. Дхарма как непосредственно текст, слова Будды (*санскр. Buddhavacana*), или Учение, которое *всегда есть*.

Нашей *концептуальной установкой* является уверенность в том, что дхарма как «феномен бытия», или «факт бытия», в качестве основополагающей категории буддийского учения принимается всеми философскими школами буддизма Махаяны. И школы буддийского учения Хинаяны (Малой колесницы) и школы Махаяны, в том числе и сутры Праджня-парамиты, располагают различными перечнями дхарм [*2]. Данные списки дхарм представляют собой общее содержание наименований всех возможных состояний «потока бытия сознательной жизни» индивида.

Важно отметить, что реальность признается мадхьямиками как мгновенно меняющийся поток дхарм. И поэтому время существования любой дхармы они сравнивают с неуловимым моментом – мгновением. На основании понимания мадхьямиками реальности как мгновенного существования дхарм профессор О.О.Розенберг совершенно обоснованно утверждает о том, что «Сознательная личность является ... цепью беспрестанно сменяющихся мгновенных комбинаций, состоящих из появляющихся на мгновение единичных элементов» [7, с. 107].

Все школы буддизма признают и группирование дхарм в пять форм существования, так называемые скандхи (*санскр. skandha*). Согласно тому же санскритско-русскому словарю, слово «скандха» переводится как плечо или ствол дерева [4, с. 282]. Более глубокому пониманию этого термина соответствует второе значение: «ствол дерева», так как буддисты говорят о том, что скандхи приравниваются ко всем привязанностям человека, поэтому можно представить себе дерево с пятью крупными ветвями, где каждая «ветвь» – это группа сансарических привязанностей человека, а ствол дерева – сам человек.

Первая скандха – «рупа-скандха» – определяет тело человека. Слово «рупа» переводится с санскрита как тело или форма. Это то, что можно назвать «формой видимого». Вторая – это «ведана-скандха». Это скандха наших чувств, хотя название этой скандхи и образовано от санскритского слова «ведать», но можно предположить, что в этом случае оно употребляется как «ведать знанием тела». Третья скандха называется «самджня-скандха». Она отвечает за наши восприятия и ощущения. Слово «самджня» переводится с санскрита как утвердительное соглашение или сознание. Можно еще интерпретировать это слово как осознание мира. Четвертая скандха остается без прямого перевода в трудах ведущих востоковедов, так как санскритское слово «самскара» не имеет аналогов в других языках. Приблизительно ее интерпретируют как «исполнение заботы», или «правильное влияние». Она отвечает за наши импульсы. Иногда буддисты ее именуют как «скандху кармических влияний». И последняя, пятая скандха называется «виджняна-скандха». Ф.И. Щербатской дает слишком простой перевод этой скандхи: «чистое сознание (без содержания)» [10, с. 190]. Мы позволим себе не согласиться с таким утверждением, так как сами буддисты переводят термин «виджняна» как мудрость или способность к глубокому постижению знания, которое заложено в священных текстах. Представляет интерес и сама этимология этого слова, которое состоит из двух частей. В санскрите приставка «ви», как и приставка «а», означает усиление какого-либо значения, или вообще несет в себе отрицание этого значения. Слово «джняна» переводится как знание через осознание или способность видения предмета в его сущности. В этом случае можно предположить, что термин «виджняна» переводится как усиленная осознанность или премудрость, или, наоборот, неосознанное сознание или не-сознание. Достоверно известно следующее: «виджняна-скандха» отвечает за наши акты сознания. Все эти пять скандх и составляют то, что в европейском смысле называется личностью.

Далее в этой работе мы не будем останавливаться на описании дхарм другими буддийскими школами, а рассмотрим основные идеи и положения учения о дхармах в философской школе мадхьямик. Исходным пунктом учения мадхьямик является то, что все дхармы – **пустотны** (*шунья санскр. sunya*). В своем учении в первой главе «Муламадхьямака-

карике» Нагарджуна выдвинул три главных тезиса, которые мы можем непосредственно отнести к учению о дхармах:

1. «Абсолютно нет ничего возникающего (*санскр. баи*) ни из себя, ни из другого, ни из двух, ни без причины.

2. Есть четыре условия (*санскр. пратья*): причинное (*санскр. хету*), объективное (*санскр. аламбана*), непосредственное (*санскр. анантара*) и доминирующее (*санскр. адхипати*). Пятого условия нет.

3. Самобытие вещей отсутствует при наличии условий. Если нет субстанции (самобытия) (*санскр. свабхава*), не может быть и другой сущности (*санскр. парабхава*)» [5, с. 99].

Таким образом, опираясь на слова Нагарджуны, можно проинтерпретировать основные положения концепции дхармы в учении мадхьямиков. Если раскрыть смысл первого тезиса, который заключается в том, что ничего не может возникнуть ни из себя, ни из ничего, ни без причины, то, следовательно, и дхармы не могут возникнуть ни из себя, ни из ничего другого, а также и ни без причины. Поэтому в буддийском учении мадхьямиков все дхармы не обладают «самобытием» и являются *пустотными*.

Во втором и третьем тезисе описан закон взаимозависимого возникновения. Согласно концепции взаимозависимого возникновения, каждая дхарма обусловлена или находится в зависимости от другой дхармы. Но для того, чтобы определить различие между двумя дхармами, каждая из них должна обладать «самобытием» и являться индивидуальной сущностью. В противном случае различия между дхармами мы наблюдать не сможем. Так как по учению Нагарджуны дхармы пустотны и не обладают личным «самобытием», то и ни о каком различии между дхармами говорить невозможно. А, значит, согласно и второму, и третьему тезису, можно прийти к выводу, что дхармы пусты и существуют без обладания «самобытием», или, другими словами, само существование дхарм пустотно. Безусловно, в учении мадхьямиков постижение отсутствия самосущего неразрывно связано с пониманием смысла закона взаимозависимого возникновения (*санскр. пратитья-самутпада*), но в данной статье мы не будем углубляться в рассмотрение этой концепции. Важно отметить тот факт, что мадхьямики приходят к следующему выводу: *все явления происходят в зависимости от причин и условий, и это означает, что они не являются самосущими*.

На основе вышесказанного мы подходим к пониманию ключевого момента концепции дхармы в учении мадхьямиков: *если все дхармы пусты в силу того, что связаны цепью взаимозависимого происхождения, то утверждение отсутствия самосущего (svabhava) во всех дхармах и их обусловленный характер означает, что любой «факт бытия» не обладает собственным бытием, поскольку существует точно так же, как сон и иллюзия – временно и непостоянно*. В качестве примера можно привести определение мадхьямиками личности, которая в европейском понимании является истинно существующей. Согласно учению буддистов выясняется, что нет никакой истинно существующей личности, так как она представляет собой всего лишь наименование, приписанное пяти совокупностям скандх.

Следуя предложенной логике учения, можно обратиться к такой аналогии: все существующее возникает в силу каких-либо причин и определенных условий. На протяжении своей жизни мы не наблюдаем каких-либо явлений или предметов, которые зависели бы лишь от самих себя. Это соответствует древней идее цикличности, круговорота явлений. С буддийской точки зрения, манго имеет своей причиной манговое дерево, манговое дерево вырастает из косточки, брошенной в землю, которая происходит из манго. Так и жизнь человека, связанная цепью взаимозависимого происхождения, вырастает как плод кармы и обусловлена своей причиной – это поступок человека, совершенный в прошлом. И все это непостоянно и изменчиво, так как подобно сну и иллюзии. Здесь уместно вспомнить слова русского поэта К. Бальмонта «...так жизнь с восторгами и блеском заблужденья, есть сновидение иного сновиденья» [2, с. 81].

Выводы. Таким образом, в соответствии с проведенной классификацией основных постулатов праджня-парамитских сутр, и согласно этимологическому анализу самого термина «дхарма», в данной статье мы определили четыре основных его значения. Важно отметить, что дхарма как «факт бытия», или «семя бытия», принимается всеми школами буддизма как основополагающая категория буддийского учения. Однако только в учении мадхьямиков **дхармы пустотны** и **лишены самобытия** (*санскр. свабхава*), так как они связаны законом взаимозависимого возникновения (*санскр. пратитья-самутпада*). Концепция пратитья-

самутпады признается практически всеми школами буддизма, но в каждой из них этот закон понимается различным образом. По учению мадхьямиков, концепцией взаимозависимого возникновения определяется как «способ бытия дхарм», так и их собственные характеристики. Сама реальность признается мадхьямиками как мгновенно меняющийся поток дхарм, из этого следует, что одной из самых важных характеристик дхармы является время ее существования. Именно по этой причине в учении Нагарджуны делается акцент на том, что существование любой дхармы – это неуловимый момент или мимолетное мгновение, не подвластное человеческому определению. При этом важно отметить, что и сам Будда, и Нагарджуна не отрицали мудрость Вед, а иногда и опирались на них.

Одна из древнейших ведийских легенд повествует о том, что в те времена, когда Боги создавали землю, они думали над тем, как совместить свободу и справедливость, т.е. как привести человека к тому, чтобы он получал по заслугам и в то же время оставался свободным. После долгих раздумий они пришли к компромиссу: *у каждой причины должно быть следствие, у каждого действия должен быть результат*. Правомерно ли полагать, что результат должен быть мгновенным? В виду этого Боги решили *разделить причину и следствие неким промежутком времени*, во время которого человек способен что-то изменить в своей жизни, так как является свободным. Буддисты в этом случае приводят пример с падающей чашкой. Когда со стола падает чашка, по логике вещей, она должна разбиться. Но проходит какой-то момент, пока она летит и ее еще можно поймать. Хотя, какой именно промежуток времени отпущен на это, никто точно не знает. Это и должен осознать сам человек и попытаться исправить ситуацию, в этом, собственно, и заключается его свобода. Так и в учении Нагарджуны: дхармы представляют собой поток неуловимых состояний и если человек не сможет «ухватиться» за мгновение реальности (*санскр. кишана*), непосредственно осознать этот момент времени, то, значит, он и не сможет пребывать в реальном мире, так как будет всегда немного позади мгновенного «настоящего».

ПРИМЕЧАНИЯ

*1. О «срединном пути» говорил своим ученикам и Конфуций, называя его «Царским путем», и наставник Конфуция, Лао-цзы, называя его «путем естественности». Один из постулатов «Дао дэ Цзин» гласит: «Когда утеряно великое Дао, появляется человеколюбие и справедливость. Когда появилась мудрость, возникло и великое лицемерие. Когда шесть родственников в раздоре, тогда появляются “сыновья почтительность” и “отцовская любовь”» [3, с. 22]. Интерпретировать слова Лао-цзы можно следующим образом: если человек находится в естественном потоке и идет «срединным путем», то ему не нужно будет напоминать о человеколюбии и справедливости, так как это его состояние будет *естественным*.

*2. Перечень дхарм школы сарвастивадинов (ее еще называют школой Вайбхашика) буддизма Хинаяны насчитывает семьдесят пять значений дхарм, тогда как в буддизме Махаяны список школы йогачаринов (Виджнявада) включает в себя сто определений дхарм. В данной статье мы редуцируем список до четырех основных значений, так как проблема рассматривается в рамках школы мадхьямиков и внимание акцентируется на пустотности дхарм.

ЛИТЕРАТУРА

1. Андросов В.П. Буддизм Нагарджуны: Религиозно-философские трактаты / В.П. Андросов. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. – 799 с.
2. Бальмонт К. Избранное / К. Бальмонт. – М.: Художественная литература, 1983. – 397 с.
3. Дао дэ Цзин. Книга пути и благодати / [Пер. с древнекит Ян Хин Шуна]. – М.: Эксмо, 2007. – 400 с.
4. Кнауэр Ф. И. Учебник санскритского языка. Грамматика. Хрестоматия. Словарь / Ф. И. Кнауэр. – Лейпциг: Типография В. Драгулина, 1908. – 295 с.
5. Нагарджуна. Муламадхьямака-карика // Причинность и карма в Буддизме / [Пер. с тиб. Д. Устьянцев]. – М.: ЦБИ Шечен, 2003. – С. 99-116.
6. Радхакришнан С. Индийская философия / С. Радхакришнан. – М.: Стикс, 1994. – Т. 1. – 577 с.
7. Розенберг О. О. Труды по буддизму / О. О. Розенберг. – М.: Наука, 1991. – 294 с.
8. Торчинов Е.А. Краткая история буддизма / Е. А. Торчинов. – СПб.: Амфора. ТИД Амфора,

2008. – 430 с.

9. Торчинов Е.А. Пути философии Востока и Запада / Е. А. Торчинов. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское востоковедение, 2005. – 480 с.
10. Щербатской Ф.И. Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – М.: Наука, 1988. – 428 с.
11. Hopkins J. Meditation on Emptiness / J. Hopkins. – Boston: Wisdom Publications, 1996. – 1017 p.

УДК 123:21(470+517)

Тройно-Фунтусова Н. В.
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

Л. ШЕСТОВ: ВЛ. СОЛОВЬЕВ И ИСКУШЕНИЕ ДИАЛЕКТИКОЙ

В статье исследуются корни и истоки «метафизики всеединства», автором которой является Вл. Соловьев. Рассматривается и актуализируется позиция Л. Шестова, который подверг критике «метафизику всеединства» Соловьева, как построенную на основании гегелевской диалектики. При таком рассмотрении философии Соловьева и анализе его становления вскрываются противоречия системы всеединства.

Ключевые слова: русская религиозная философия, метафизика всеединства, диалектика, свобода.

The roots and origins of «metaphysic vseedinstva», whose author is V. Soloviev, are investigated in the article. L. Shestov's position criticizing the system of «metaphysic vseedinstva» by V. Soloviev, having build on the basis of Gegel's dialectics is presented and actualized in the article. Under such view philosophy of V. Soloviev and analysis of its developing, the contradiction of metaphysic vseedinstva are discovered.

Key words: russian religion philosophy, metaphysic vseedinstva, dialectic, freedom.

В статті досліджуються коріння та витoki «метафізики всеєдності», автором якої є В. Соловйов. Розглядається та актуалізується позиція Л. Шестова, який піддав критиці «метафізику всеєдності», що збудована на підвалинах гегелівської діалектики. За такого розгляду філософії Соловйова та аналізу його становлення виявляються протиріччя системи всеєдності.

Ключові слова: російська релігійна філософія, метафізика всеєдності, діалектика, свобода.

«<...> в обетованную землю приходит лишь тот, кто не знает, куда идет»
Л. Шестов. «Умозрение и Апокалипсис».

В предисловии 2003 года к сборнику статей «Другое начало» В. Библихин говорит о том, что то другое начало, которое существует в русском народе и в русской философии «больше похоже на избавление от проектов» [1, с. 7]. Сам «русский дух» является таким «другим началом». И действительно, если мы обратимся к истории русской философии к XIX - н. XX века, то не найдем в ней попыток построения глобальных и всеохватывающих систем, наподобие гегелевской философии. У нее другая специфика. Исключение составляет философ, который создал такую систему, которая стала «программной» темой всей русской философии. Это Вл. Соловьев. Размах задачи, которую он перед собой ставил, вряд ли можно переоценить. Он нисколько не уступает по широте замысла философии Г. В. Ф. Гегеля, и те планы, которые Гегель строил по поводу Германии, по мнению Соловьева очень логично могут быть воплощены в православной России.

Актуальность данной темы продиктована необходимостью заново переосмыслить истоки и основания «метафизики всеединства», что поможет открыть новые перспективы в изучении творчества великого философа. Сам Соловьев всячески критиковал Гегеля (эта критика входила в общую критику западноевропейского рационализма), однако, как показал Л. Шестов, сам поддался искушению диалектикой немецкого мыслителя. Взгляд Шестова требует актуализации, что и является *целью* данной статьи. Нашей *задачей* является проследить

рецепцію ідей діалектичної філософії в системі Солов'єва, а також вскрити протиріччю філософії всеєднання, ґрунтованої на діалектичній логіці.

В наші часи інтерес до творчості обох мислителів дуже високий як в нашій країні, так і за кордоном, завдяки чому існує величезний масив досліджень, присвячених як Л. Шестову, так і Вл. Солов'єву. Серед базових можна відзначити роботи В. Зеньковського, О. Сергія Булгакова, К. Мочульського, Е. Трубецького, Г. Флоровського і Дж. Саттона.

Несколько вступних слів про загальну філософську атмосферу, яка передувала розвитку і становленню Вл. Солов'єва, і яка підготувала сприятливу ґрунтову для того, що сьогодні ми називаємо «філософією всеєднання». У часи студентських років Солов'єва страсти, пов'язані з протиставленням західників і славянофілів і гегельянськими кружками декілька поухли. Але Г. В. Ф. Гегель в мислителів просторі російських інтелектуалів залишився.

Після смерті свого творця ні одна інша система не мала такої складної долі, як система Гегеля. С однієї сторони, багато учнів і послідовців під знаменем Гегеля довели ідеї свого вчителя до гротеску, зробив гегельянство садомою багатьох екстравагантних, хоча і дуже живих і значимих ідей (від Єдиного Штірнера до Маркса). С іншої сторони, дуже швидко поширившись по Європі, гегельянство стало грати роль ідеологічної основи того порядку речей, який склався к середині ХІХ століття, що викликало цілу хвилю отрицателів, «ниспровергателей гегелевской системы», які бачили в Гегелі нового класика, який планує собою закінчити розвиток філософії і поставити точку з великої букви свого власного імені. Гегель, як вважали багато його сучасники, був творцем оригінального абсолютного раціоналізму, не допускав ніякої особистої свободи і цінності індивідуального. Саме протест проти цієї претензії породив таких мислителів, як С. К'єркегор, А. Шопенгауер і Ф. Ніцше. Між цими двома крайностями і опинилася в кінці кінців філософська система Гегеля, для одних представляючи собою трупу, разом з яким поховано будь-яке життя і проявлення індивідуальної цінної життя, а для інших таким же муміфікованим тілом, протиставленням або слідованню якому швидше щекочуть нерви, ніж вселяє жах.

В російській філософії періоду середини і кінця ХІХ століття ми знаходимо цю ж ситуацію в географічній мініатюрі, тільки витягненої і загостреної, обостреної до межі традиційною для Росії протиставленням західництва і славянофільства. В лінії, берущої початок від Герцена і Бєлінського, гегельянство очевидно перетворилося в універсальне віровчення, яке призначено щасливити і звільнити саме Росію, а не Німеччину, як це наивно вважав сам Гегель. Для представителів релігійно-почвенницької позиції Гегель представляв як втілення всього самого ненависного змісту західної філософії, тому полеміка з ним приймала характер, дуже далекий від строго філософського диспуту. Російські по-своєму пережили це випробування Логікою, її «прелесть». В чому точно не можна упрекнути Гегеля, так це в неупорядкованості по відношенню до самого себе. Гегеля не можна розбити його ж методами. Його система сама себе зберігає. Вона завжди залишиться відмінною від того, що їй приписують, що з неї роблять всі послідовці, друзі і заздрники. Але саме завдяки цьому ми маємо таку кількість самобутних систем, побудованих на першому погляді на отрицання Гегеля, серед яких і сама російська філософія.

Вказівна формулювання Ю. Самарина проекту всієї російської філософії, який складається в тому, щоб «самим Гегелем доповнити Гегеля», тобто продовжити роботу Гегеля в його ж дусі. Але робота це над особливим предметом, а саме над побудовою «*православної філософії*». Конечно, пізніше А. Хомяков, чье формування як філософа пройшло до поширення моди на Гегеля, зміг частково відволікти Самарина від цієї «гегельянщини», але ідея залишилася, і з часом ставалася все більш і більш впливовою. Пройдя недовгий, хоча і глибокий увлечення Шеллінгом і Фіхте російська інтелігенція потрапила під чари Гегеля всерйоз і надовго. Але чому саме Гегель? О. Сергій Булгаков, один з геніїв рідких, але метких метафор, називав гегельянство «філософської прелестью». Він це розшифровував як стан самообману, «самоослеплення і самогіпнозу». Гегель прельстився цими повітряними замками, які сам побудував. Його «раціоналістичне» безумство доводить в кінці кінців до того, що буття для мислителя замінюється поняттям буття, а Бог – думкою про Бога. «Поразителен тот люциферический

экстаз, которым по существу является пафос гегельянства: кроме самого Гегеля, кто может испытать это блаженство богопознания и богобытия, переживая его *Логикой?*» [2, с. 76]. Но такие люди были, среди них сам Булгаков, который судя по всему проникся симпатией к почти мистически одержимому Разумом берлинскому профессору. На самом деле, этой симпатии трудно не поддаться любому православному, как только он начнет видеть в Гегеле то, что увидел в нем Булгаков. И русская философия, которая вся является «философией православной», по выражению П. Чаадаева, не могла отнестись к нему по-другому. И именно отсюда чисто христианский порыв «помочь» Гегелю сказать то, что он на самом деле имел в виду, но что у него не получилось выразить. Отсюда Самарин с призывом понять философию Гегеля как православную церковную философию. Отсюда Белинский, который умудряется использовать диалектический метод в критике литературных произведений. Отсюда столп русской религиозной философии Вл. Соловьев, чья философия вся насквозь пронизана Гегелем.

Л. Шестов понимает систему Соловьева как бессознательный перифраз философии Гегеля, переложенного на русскую почву. Сразу же стоит прояснить столь неоднозначное утверждение.

Большую часть своей сознательной философской деятельности Вл. Соловьев подражал Гегелю как в вопросах, основополагающих для его философии, так и в самом стиле изложения, названия некоторых его произведений напрямую отсылают к названиям сочинений Гегеля: его «Судьба Пушкина» составлена по образцу одной из глав гегелевской истории философии, которая носит соответствующее название «Судьба Сократа». Но Гегель, утверждает Шестов, куда более полно и тонко выполнил свою задачу. К слову сказать, очевидно, что даже Шестов, чьи взгляды направлены резко против Гегеля, питает к нему уважение. По его признанию, это уважение обусловлено личной симпатией к внутреннему могуществу воли и убежденности немца, который выводил догмат о воплощении Христа диалектическим методом так, что «<...> сам получал удовлетворение, и слушатели чувствовали, что в Гегеле философия получил свое последнее и окончательное завершение. Совесть его была спокойна, он бодро шел по своему пути и говорил как власть имеющий» [7, с. 331].

Стоит признать очевидное влияние идей Шеллинга на Соловьева, впрочем как и в целом на русскую религиозную философию. Но, судя по всему, Соловьев, выставляя на своем знамени философию откровения, которая безусловно подкупает всякого христианина, создавал, подобно Гегелю, диалектическую философию. «Идея «Философии Откровения» так увлекла Соловьева, как если бы она была Откровением, и незаметно для него самого, в самом деле заменила ему Откровение, как для Гегеля разумное заменило действительное» [там же, с. 332].

А. Гулыга указывает на то, что единственным противником Соловьева был «неизменный и бескомпромиссный» Гегель. У Шеллинга, своего «учителя», с философией которого часто и во многом пересекались взгляды молодого Соловьева, он заимствует аргументы против Гегеля. Они заключаются в том, что философия Гегеля доводит до абсурда абстрактный рационализм и панлогизм. По Гегелю, отмечает Соловьев нет ничего непосредственно существующего, все есть «бываемость понятия». Соловьев прямо заявляет: положение Гегеля, что все знание основано исключительно на формах Разума, несостоятельны. Соловьев отстаивает этот тезис, подчеркивая, что «<...> гегелевское возвышение Разума не только не оправдано, но и не дает философски приемлемых результатов» [6, с. 73].

Одна из самых известных работ Соловьева, «Кризис западной философии», посвящена критике крайних форм эмпиризма и рационализма, двух наиболее значительных направлений в западноевропейской философии. Эмпиризм признается односторонним, поскольку он не охватывает разумной нравственности, а рационализм м – поскольку игнорирует материальную сторону, экономическая и политическая жизнь, и даже религия также уличены в отвлеченности, так как лишены всякого живого отношения к человеку. Уже здесь мы впервые сталкиваемся с тем, что знаменует для нас сейчас имя Соловьева, а именно с философией всеединства. Истинность, по Соловьеву, возможна только в том случае, если мы сможем понять всю действительность, охватывая ее в целом, то есть максимально обобщенно и максимально конкретно. «Это значит, что истина есть сущее, взятое и в своем абсолютном единстве и в своей абсолютной множественности» [5, с. 9]. Или как прямо формулирует свою мысль Соловьев: «<...> все есть истина в своем единстве» [7, с. 691]. Позже И. Ильин будет искать такую конкретность у того же Гегеля, и придет к созданию собственной философии «страдающего Бога».

Показательно, что критика Булгакова в адрес Гегеля аналогична его же критике в адрес Соловьева. Он говорит о том, что в системе Соловьева, вслед за гегелевской, отсутствует разделение на божественную сущность и энергии. Там, где нет этого разделения божество всегда неизбежно предстает как трансцендентно – имманентное. Бог, по Соловьеву, трансцендентен и имманентен. Это уже прямая отсылка к Гегелю.

Л. Шестов не может простить Соловьева в том, что он поддался Гегелю в главном, а именно в стремлении все подчинить возможности, и даже необходимости разумного постижения. Все, вплоть до самого Откровения, Также как Гегель, который свел все содержание «абсолютной религии» к единству божественной и человеческой природы, он стремится обнаружить в Творце ту же самую природу, которая ему доступна в его собственном существе. Соловьев поставил перед собой задачу, ненавистную и абсурдную для Шестова, а именно оправдать Откровение перед разумом, как пытался оправдать добро, и в конце концов от Откровения ничего не осталось, ведь оно по определению вне логических да и рассудочных построений. Даже тринитарный догмат в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев стремится обосновать рационально, он придерживается убеждения, что особые отношения внутри Святой Троицы составляют предмет логического доказательства. Более того, Соловьев совсем не оригинален и не изобретателен в этих попытках оправдания, он повторяет Спинозу, Канта, Фихте, и особенно, Гегеля и Шеллинга. «Как они, он тоже «оправдывает» не только добро, но и Бога, и это тоже, как они, называет религиозной философией» [8, с. 341]. Основную задачу Соловьева Шестов видит в поиске *принудительных норм истины и добра*. И именно здесь мы выходим на тему, основную для нашего рассуждения, а именно на тему свободы. У Соловьева всегда речь идет о принудительных нормах, но не смотря на это, он продолжает славить свободу как высшую ценность. Но складывается такое впечатление, что это прославление напоминает движение по инерции, отправной точкой которой является общая древняя философская традиция: так делали как греки, так и новые философы, и Соловьева абсолютно не смущает это *complexio oppositorum*. Под вышеупомянутыми «принудительными нормами» Соловьев понимает самостоятельную потребность, «чисто умственная или теоретическая, без удовлетворения которой ценность самой жизни становится сомнительной». Он приписывает истине или добру власть принуждать людей, насаждать законы, в первую очередь нравственные. Соловьеву представляется, что только в этом одновременном прославлении свободы и стремлению подчинить человека и мир закону может быть удовлетворена его «теоретическая потребность», а значит и жизнь может обрести смысл. Соловьев поддается греческому, а потом и немецкому искушению разумом. Само «грехопадение, от которого пошла на земле смерть и за ней все ужасы нашего существования, началось с того, что Адам отдался своей теоретической потребности и, вопреки предостережению Творца, сорвал и вкусил плоды с дерева познания добра и зла» [там же, с. 344]. Плоды познания добра и зла показали ему тем, что одно только и может дать ценность человеческой жизни. Именно это возмущает Шестова, чья позиция вполне понятна, исходя из его собственных философских изысканий. А вместе с ним и всякого христианина. Судя по всему, Соловьев остается на путях ветхозаветной проповеди закона, возводя ее до размеров, представляющихся ему предельными, а именно возводя закон в статус Разума, а разум в статус Закона.

Антитеза закона и благодати в плане нравственном хорошо понятна: Христос утверждает, что законом спастись нельзя: праведность, то есть верность закону, «книжников и фарисеев» затворяет вход в Царствие Божие. Как замечает Б. Вышеславцев, если можно было бы спастись законом, Спаситель был бы попросту не нужен. Здесь «<...> лежит порог абсолютного противопоставления: Царствие Божие есть нечто совсем иное, качественно иное и новое» [3, с. 17].

Стремление к нравственному благу, то есть благу *обусловленному*, сделали Соловьева глухим ко всему остальному, в том числе, к самой человеческой личности, и в этом он по пятам следует за Гегелем, он озабочен тем, чтоб парализовать живого человека, он утверждает высшим торжеством воли свое собственное самоотречение. Справедливости ради, следует отметить, что подобное рассуждение не заставляет негодовать христианское сердце, поскольку нельзя самоотречься в пустоту, самоотрекаются можно только в пользу чего-либо, и если Бог – та сила, которая живет в сердце христианина, и которой пропитана вся его душевная жизнь, то адресат самоотречения понятен, несомненен, и является конечной целью. В этом смысле самоотречься – это значит непосредственно пребывать в Боге. А пребывать в Боге - значит обрести конкретность, *самоопределиваться*, как позже скажет И. Ильин. Но Соловьев имеет в виду

совсем другое самоотречение. Это самоотречение в пользу универсальных законов бытия и истории, которым, судя по всему, подобно гегелевской философии, подчинен сам Бог. Это законы, удовлетворяющие «теоретическую потребность», то есть логические законы разума, удостоверяющие истину и добро. Последние у него ведут непримиримую борьбу с «<...> тем, что на школьном языке называется «эмпирическим субъектом», но что по-русски значит с живым человеком» [8, с. 336]. Если убить в себе живую волю, говорит Шестов, теоретическая потребность получит высшее удовлетворение, так как кроме как живому человеку с его изменчивыми желаниями, некому будет нарушать от века установленный порядок и мешать спокойному саморазвитию духа и самодвижению понятий. «Ведь не камни же или бревна возопиют, не треугольники же и круги восстанут против неизвестно кем и когда навязанных им законов!» [там же, с. 368]. Вся диалектика, воспринятая Соловьевым в полной мере от Гегеля, направлена к доказательству того, что право повелевать и распоряжаться дано истине и добру, а смысл человеческого существования в том, чтоб им подчиняться. Так учили древние, так учили Шеллинг и Гегель, а теперь это проявляется у Соловьева. Далее нам хотелось бы провести чисто шестовское рассуждение, которое наиболее важно для раскрытия проблемы свободы в контексте нашей темы. Отдельная, конкретная личность, конечно, своевольна и непостоянна, однако ей абсолютно не присуще то стремление, которое свойственно гегелевскому и соловьевскому добру или их же истине, а именно делать свои хотения обязательными для всех. «Она (человеческая самость) и в других больше всего на свете любит то своеволие, которое она в себе ценит, как первое условие жизни» [там же, с. 367]. Ошибку всех философов Шестов видит в том, что они приписывали «самости» именно стремление к господству, в то время как такое стремление присуще тому, что «они всегда брали под свою защиту и охрану – в природе начал, «вечных законов», «неизменных принципов».

Соловьев, как и Гегель много говорит о свободе, но его свобода сведена, как и у Гегеля, к свободе повиноваться. Его Добро и Истина оставляют за собой право решать что такое добро и зло, и вперед решает, что добро вовсе не то, что человек любит, и зло не в том, что он ненавидит. Добро по этой логике, как ее прослеживает Шестов, состоит в том, что истина похвалит человека, зло в том, что она его укорит. «О том, чтоб человеку самому была предоставлена свобода решать, что есть зло и что есть добро, не может быть и разговора. Такая свобода отрицается не только за человеком, но и за Богом. И Бог нравственно обязан идти по путям, указуемым добром» [там же, с. 371]. Правда, Шестов – не единственный, кто может упрекнуть Соловьева так, как это показано выше. К. Мочульский в своих рассуждениях по поводу неприятия церковью этики, изложенной в «Оправдании добра», и ее отличии от того, что Утверждал Соловьев до этого: «Трудно представить себе более решительное отречение от прежних заветных верований. Раньше Соловьев выводил понятие добра из понятия Бога, теперь понятие Бога он пытается вывести из понятия добра» [цит. по 4, с.38].

И даже когда Соловьев опирается на Библию, а делает он это часто, так как эта книга действительно обладает для него особым статусом, он, вслед за Гегелем и Спинозой, стремится повести ее на суд разума. А разум – есть те законы, которые неизвестно когда и откуда пришли, но власть которых держится тем, что никто не смеет поставить их под вопрос. Анализируя философскую систему Соловьева необходимо признать, что для него сама боговдохновенность и богооткровенность Писания отнюдь не являются единственным основанием авторитетности Евангелия.

Стоит заметить, что Шестов, хоть и очевидно преследует цель утверждения своей собственной философии, действительно смотрит довольно глубоко в рассуждениях о Соловьеве. Безусловно, надо иметь в виду, что позиция Шестова во многом однобока, он исключает из поля своего рассмотрения злую волю, и отстаивая позиции индивидуальной личности, подразумевает под ней непременно ту, которая всегда находится в отношении к Богу, и которая уже в силу этого не может обладать злой волей. Философия Л. Шестова основана на оптимизме относительно человеческой природы, исключая отношения вражды и насилия между человеком и Другим, поскольку Другим всегда выступает Бог. Но когда человек пытается построить универсальную систему философии, как это делал Гегель, а за ним и Соловьев, аппараты принуждения просто необходимы, однако здесь важно не впасть в крайность, и понять, что этими аппаратами принуждения не может выступать то, что является самым гарантом существования мира и человека. Для нас важна само направление, в котором движется критика Соловьева, поскольку является очень симптоматичной и определяющей в выяснении отношения самого Соловьева к Гегелю, а соответственно и рецепции

диалектичних ідей последнего в религиозно-философских построениях первого. Упреки со стороны христианских философов в адрес Гегеля аналогичны упрекам их же в адрес Соловьева.

В нашем исследовании Соловьев занимает место той «ветряной мельницы гегельянщины», через отношение к которой во многом сформировались отношения к самой фигуре Гегеля в последующие годы. Его сложно назвать «русским Гегелем», но размах его планов и стремление к систематизации действительно напрямую отсылает к тотальному рационализму Гегеля. Соловьев во многом заслуженно предстает как воплощение ненавистного любому русскому религиозному философу западного мышления, как мыслитель, который захотел построить по образцу гегелевского панлогизма не столько новую христианскую философию, сколько новое христианство.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бибихин В. В. Другое начало / В. В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2003. – 429 с.
2. Булгаков С. Свет невечерний / С. Булгаков. – М.: Республика, 1994. – 416 с.
3. Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса / Б. П. Вышеславцев. – М.: Республика, 1994. – 367 с.
4. Гулыга А. В. Философия любви / А. В. Гулыга. // Вл. Соловьев. Сочинения в 2 т.– М.: Мысль, 1990. – Т.1. – 896 с.
5. Лосев А. Ф. Владимир Соловьёв и его время / Лосев А. Ф. – М.: Прогресс, 1990. – 719 с.
6. Саттон Дж. Религиозная философия Вл. Соловьева / Саттон Джонатан; [пер. с англ. Ю. Вестеля, В. Верлока, Д. Морозовой]. – Киев.: Дух і Літера, 2008. – 302 с.
7. Соловьев Вл. Кризис западной философии // Вл. Соловьев. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т.2. – 824 с.
8. Шестов Л. Умозрение и апокалипсис. Религиозная философия Вл. Соловьева / Л. Шестов. // Шестов Л. Сочинения. – М.: Раритет, 1995. – 432 с.

УДК 330.16:141.319.8

Гужва А.А.

Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

ФЕНОМЕН ЖЕЛАНИЯ: «ПРОИЗВОДСТВО» – ИНТЕНСИВНОСТЬ – ЭКСТАЗ

Французская философия актуализировала феномен желания для миропонимания формирующегося глобального мирового пространства. В работе предпринята попытка выяснить «структуру» желания и рассмотреть интенсивность желания как естественную склонность человека к экстатическим состояниям. Показано, что «производство» желания осуществляется как циклический процесс (рекурсия) в соответствии с принципом RE, предложенным Э. Мореном. Интенсивность желания непосредственно обусловлена потребностью человека, обладающего речью переживать экстатические состояния.

Ключевые слова: человек, производство желания, экстатические состояния, общество, общественное производство, самоорганизующиеся системы.

Французька філософія актуалізувала феномен бажання задля світорозуміння глобального світового простору, що формується. В роботі здійснена спроба з'ясувати «структуру» бажання та розглянути інтенсивність бажання у якості природної схильності людини до переживання екстатичних станів. Показано, що «виробництво» бажання здійснюється як циклічний процес (рекурсія) у відповідності з принципом RE, що запропоновано Е. Мореном. Інтенсивність бажання безпосередньо обумовлена потребою людини, що володіє мовою переживати екстатичні стани.

Ключові слова: людина, виробництво бажання, екстатичні стани, суспільство, суспільне виробництво, самоорганізаційні системи

French philosophy has brought desire topic for an understanding of global world order being formed today. There is made an attempt to detect «structure» of desire and to consider intensity of desire as well as constitutional bias towards the ecstatic states experience. There is showed that «desiring-production» realizes

like cyclical process (recursion) in compliance with paradigm RE which was offered by E. Morin. The intensity of desire is caused person demand who has discourse to have the ecstatic states experience.

Key Words: person, desiring-production, ecstatic states, society, social production, self-organization systems.

Познавая действительность, философская традиция, так или иначе, всегда касалась феномена человеческих желаний. Желание общения, желание обладания, желание стать объектом восхищения – количество человеческих желаний не ограничено, список открыт и может быть дополнен по усмотрению. Французские мыслители Ж. Делез и Ф. Гваттари сделали феномен желания основным предметом исследования в своей философии. Они утверждали, что всякое общество непосредственно обусловлено производством желания «индивидуальными машинами» и является для социокультурного пространства исторически данным продуктом [1, с. 48]. Изменив угол зрения, они переместили фокус внимания с цели человеческих желаний на само желание и уверенно утверждали, что исторический процесс социального производства воссоздает не что иное как поле желания. Учитывая значимость философского дискурса Ж. Делеза и Ф. Гваттари для миропонимания формирующегося децентрализованного глобального мирового пространства [6, часть 1], представляется актуальным рассмотреть феномен желания, в качестве одной из основных антропологических характеристик человека. Цель работы заключается в попытке раскрыть механизм становления желания. Для этого предполагается решить задачи выявления «структуры» желания и рассмотрения его интенсивности как естественной склонности человека к экстатическим состояниям. С целью решения указанных задач предполагается объединить в одной теоретической плоскости философские воззрения Э. Морена, Ж. Делеза и Д. Н. Овсяннико-Куликовского.

Конечно, ведущие идеи синергетики давно присутствуют в постмодерне, давая почву для понимания культурологических и исторических процессов, как саморегулирующихся и хаотических. Да и использование результатов, полученных при исследовании языковых структур также созвучно духовным исканиям нашего времени. Тем не менее, новизна данной работы состоит в том, что результаты исследования известного лингвиста Д.Н. Овсяннико-Куликовского и ведущего специалиста в области теории сложных систем Э. Морена впервые будут использованы одновременно в качестве философской подоплеки для решения вышестоящей задачи.

Человек, по образному выражению Делеза и Гваттари, настолько машина по производству желания, что само желание оказывается производством. Основываясь на марксистской критике ложного сознания, которая тесно связана не только с разделением труда и капиталом, но и с дихотомиями человек-природа, общество-природа, Делез и Гваттари утверждают, что не существует взаимонезависимых категорий, таких как человек, общество, природа, производство, потребление. Все они взаимосвязаны в перспективе родовой жизни человека, где индустрию (как категорию) можно рассматривать не с точки зрения полезности, а как производство человека с использованием человека же. Таким образом, Делез и Гваттари представляют человека и природу «как одну и ту же сущностную реальность производителя и продукта» [1, с. 27].

Производство желания такими взаимосвязанными человеческими «машинами желания» осуществляется как *циклический процесс*, что не сводится к результату, хотя имеет завершение (как завершение витка цикла, но не всего процесса), и не устремлено в бесконечность, в сторону «неистовой интенсификации» [1, с. 28]. Циклическое производство – имманентный принцип желания. Такой процесс может быть достаточно хорошо описан универсальной парадигмой RE, что была предложена другим французским автором, одним из ярких представителей послевоенного поколения мыслителей, Э. Мореном. По словам одного из исследователей его творчества, Э. Морен не только представил обширное наследие знаний, но и являет собой «большой пример интеллектуальной свободы» [7].

Морен говорит обо всех объектах в природе и культуре, как о «машинах-существованиях», которые самосоздаются и самообновляются в и через повторение (**repetition**) процессов, обновление (**renewal**) компонентов, повторное стабилизирование (**restabilizing**) стационарного состояния [8]. Бесконечный массив повторяющихся процессов в природе и культуре доказывает, что непрерывное циклическое повторение или рекурсия (**recursion**) – основная деятельность, что подтверждает жизненные процессы на всех уровнях. Посредством этого процесса осуществляется коммуникация или связь между вещами, которые иначе были

бы разделены, как в случае воссоединения (**re-unite**) и религии (**re-ligion**). Морен предлагает приставку «ге» рассматривать как макро-принцип, требующий радикального осмысления и обозначает его заглавными буквами «RE». Этот принцип RE существует и в искусственных машинах, но относится только лишь к производству действий, эффектов, объектов. Искусственные машины никогда самостоятельно не восстанавливаются полностью. Пока, во всяком случае. Их восстанавливают люди. RE в полной мере относится только к существованию, экзистенции, индивидуальности. В живом организме каждый удар сердца, каждое дыхание – это разворачивание питания и детоксикации, своего рода обновление (**regeneration**). Благодаря этому происходит непрерывная реорганизация на клеточном и молекулярном уровнях. Тело в каждый настоящий момент времени должно быть, как бы перезапущено (**restarted**).

Философская традиция диалектического соединения противоположностей имплицитно содержится в мореновском утверждении, что всякая реконструкция себя сопровождается постоянным саморазрушением. Всякая видимая стабильность, стационарность – не более чем оптическая иллюзия, скрывающая повторяемую необъявленную работу воссоздания и саморазрушения, что запускает жизнь, размножает жизнь, отпочковывая ее от самой себя. RE работает на всех уровнях: от клетки до обществ и экосистем, от индивидуального бытия до организованной тотальности. Сложная экзистенция потому и сохраняется, что она постоянно, ежемоментно разрушается. Человеческие общества дальше всего от естественных ритмов жизни, но всегда настраивают свой календарь и часы по солнцу, луне, и планетам. Это оригинальная характеристика живого, производящего вихри и петли обратной связи ДНК. Восхищаясь своеобразием системы двойных кодов ДНК, Эдгар Морен, конечно, учитывая отличия функций и специфических характеристик, тем не менее, называет еще одну систему, обладающую двойной артикуляцией. Это речь, человеческий язык, который представляет собой мета-систему, где подсистемы (фонемы) сами по себе не специфичны, но путем комбинирования могут составить бесчисленное множество сообщений [3]. Даже наша сознательная, умственная жизнь – это далеко не «скала стабильности в воронке RE». Любая наша идея, говорит Морен, стратегия, мечта должны быть запомнены (**remembered**), и каждый сознательный опыт требует возврата (**return**) и размышления (**reflection**), переосмысления нашей субъективности/объективности на себе и в себе [8].

Несмотря на кажущееся подобие, мореновский жизненный принцип RE отличается от «вечного возвращения» Ницше и инстинкта смерти или Танатоса Фрейда. Помимо постоянного возобновления и непреодолимого разрушения, принцип RE содержит возможность для нововведений и открыт преобразованиям. Морен подчеркивает важность различения этих понятий [8, p. 262]. Чтобы избежать мистификации RE, Морен помещает этот принцип в центр авто-, эко- и социо- организации. Жизнь является организационной по своей природе и принадлежит, по выражению Морена, к «семейству Приспособлений» [4, с. 327]. Живые существа – производители самих себя, «производящая организация и реорганизуемая организация, замкнутая в петлю организация и открытая организация» одновременно. Человек – живая машина, только не в старом смысле часового механизма, а жизнь – «поли-супер-мета-машина». Поэтому, делает вывод Морен, бытие, которое живет в антропо-социальной сфере, обладает «почти неумолимой потенцией повторного начала и реорганизации», что сохраняет и питает человеческое общество. Таким образом, Морен поднимает приставку RE до уровня парадигмы и присваивает очень романтичный статус «творческого импульса эволюции».

Э. Морен и Ж. Делез пришли к характеристике социальной сферы и индивидуума как машины, исходя из различных областей знания. Э. Морен – один из ведущих специалистов трансдисциплинарных исследований, базирующихся на теории сложных систем. Ж. Делез в совместном творчестве с Ф. Гваттари питал свои идеи достижениями и неудачами психоанализа. Вероятней всего, ключевым для понимания идеи «человек-машина» является концепция циклического процесса. Но речь идет об открытом цикле, который, размыкая круг, генерирует начало другого или других циклов. Как циклическая машина, человек безостановочно производит желание, которое «извергается, течет и прерывает течение» потому что всегда есть другая машина, подключенная к первой (условно первой) для того, чтобы осуществлять разрыв, исключать из потока [1, с. 28]. Аналогичным образом, конституирующий жизненный принцип RE, воссоздавая желание, одномоментно саморазрушает его для того, чтобы повторно воссоздать вновь, реализуя творческую приспособляемость. Возвращаясь к так называемому «списку желаний» в начале статьи, уже с уверенностью можно сказать, что

открытый список таковым и останется. Не исчислимо число человеческих желаний. Машины беспрестанно производят поток, осуществляют разрыв, исключения только для того, чтобы перезапустить этот процесс вновь. Красноречиво иллюстрирует вышесказанное эпизод из сказки Льюиса Кэрролла «Алиса в Зазеркалье» [*1]. Почему же все-таки «до самого красивого» не дотянутся никогда? Существуют ли условия, при которых «всепожирающее» желание будет удовлетворено?

Реабилитация «законности» желания индивида, интерес к «неразумному иному» стал возможен благодаря «лингвистическому перевороту» (выражение Хайдеггера), который открыл путь постклассической критике модерна или постмодерну. Э. Морен, согласен с утверждением структуралистов о гетерогенности языка и опыта. Язык активизирует индивидуальное формирование смыслов, и индивид выражает не собственные переживания, а то, что может понять другой носитель языка, то, что предусмотрено языковым кодом или так называемой «глубинной грамматикой».

Речь – первая дискурсивная система высокой сложности, которая возникла вне системы био-организации. Учитывая тот факт, что даже самые архаичные, с точки зрения современника, племена имеют развитую структуру речи, имеет смысл утверждение «язык создал человека», а не наоборот [3, с. 97]. Однако для языковых практик необходим ряд факторов, в том числе генетические изменения, которые перестраивают черепную коробку, придают ей акустические способности восприятия широкого ряда звуков. Для того чтобы воспроизводить высокий уровень сложности антропо-социальной сферы требуется воссоздание Культуры в каждом отдельно взятом индивиде во время обучения, социализации. Таким образом, культура также нуждается в высокоразвитом мозге. По мнению Морена, культура «является структурой, которая радостно приветствует, какую бы то ни было биологическую мутацию, нацеленную в сторону усложнения мозга» [3, с. 102]. По выражению французского философа, интенсифицировавшийся, разросшийся мозг способствовал росту аффективности человека. Психоаффективные свойства взрывного характера, которые были унаследованы от приматов в том числе, с «разросшимся» большим мозгом *sapiens*'а превратились в сплошной избыток – *urbis* [*2]. Мало того, что количество наших желаний неизмеримо, так еще и амплитуда психических энергий такова, что просто удовлетворения желания человека-*sapiens*'а не достаточно, чтобы снять напряжение. Удовлетворение, к которому стремится человеческое существо – это удовлетворение в состоянии экзальтации. Всем хорошо известны психоаффективные свойства взрывного характера – способность человека к наслаждению, экстазу, опьянению, а с другой стороны – гнев, ярость, ненависть, – все эти свойства выражены у человека намного ярче, чем у многих приматов. Насилие, которое у животных проявляется при добывании пищи и защите от нападений, у человека «срывается с цепи», превышая меру.

В архаических обществах при помощи ритуалов, танцев, с использованием специальных настоев, сакральным или профанированным образом осуществлялся поиск и разрешение таких экзальтированных состояний. По убеждению Морена, эти состояния соединяют в себе «граничную неупорядоченность спазма или конвульсии, и граничную упорядоченность единения с Другим, с общиной, с Вселенной» [3, с. 103]. Происходит акт партиципации, который переживается *sapiens*'ом как наивысший и наипрекраснейший. Такое состояние избавляет от беспокойства, превращает его в радость, а радость – в блаженство.

Практически в унисон с суждениями Э. Морена звучат умозаключения известного лингвиста Д.Н. Овсяннико-Куликовского, творившего на рубеже XIX-XX веков. В своем исследовании о связи языка, речи с общественными экстатическими состояниями [5] он прямо заявляет, что экстаз является одним из наиболее важных культурно-психологических факторов общества. Овсяннико-Куликовский говорит о том, что природа языка, уже сама по себе содержит элемент экстаза. Ритм, что является основной причиной экстатического действия музыки, танцев, содержится и в самой речи, особенно – в поэзии. Пение гимнов служит причиной культового экстаза, но, в то же время, идея об экстатическом происхождении «речи-пения» (термин Овсяннико-Куликовского) также находит свое подтверждение во многих местах РигВеды. На ранних ступенях культуры поэт – это одновременно мудрый жрец, кудесник. Понятие «мудрости» не отделялось от понятия «экзальтации», соответственно – от человека, владеющего словом. Мудрец – это тоже, что и «вещий», человек экзальтированный, поэт. Славянское слово «**мудр**» этимологически тождественно с санскритским словом «**mandra**» [*3] (упоительный, чарующий, благозвучный) и возводится к корню, выражающему опьянение и экстаз «**mad**» [5, с. 27]. И здесь, Овсяннико-Куликовский задает интересные вопросы: а где

пролегає резка границя между речью поэтической и речью непоэтической? Где резкая граница между поэтом и не поэтом? Особенно на ранних стадиях развития, «поэзия сливалась с языком, сам язык был поэзия, и ритм, ему присущий, был жив и властен» [*4] [5, с. 102] Подчиняясь ритму сердцебиения и дыхания, речь человека «отливается» в форму ритмического сочетания слогов. Это неплохо согласуется с мореновским принципом RE. А далее, говорит Овсяннико-Куликовский, это ритмическое сочетание слогов разбивается на симметрические части и претворяется в гармонию речи под сложным воздействием этимологических и логических ударений, качества и количества гласных, различия высоких и низких нот, что первоначально было неразлучно от ударения. Со временем, обыденный язык утратил большую часть своей гармонии, которая выделилась в поэзию и пение.

Фантазия, воображение (своего рода «сны наяву»), также являются неотъемлемой характеристикой носителя языка, речи-пения. Современная ритмичная поп-музыка, клубная танцевальная субкультура с доминантой ритма, кино, где исключительно воображение зрителя «оживляет» образы экрана, – все это средства для удовлетворения бесчисленных, высокой аффективности человеческих желаний. Особо нужно отметить интернет-технологии, как наиболее интенсивно развивающуюся область в сфере игр-развлечений. Медийные сетевые средства позволяют при помощи воображения и нехитрых специальных устройств переместиться на любой концерт поп-звезды, на любую вечеринку или ток-шоу. Игры он-лайн дают возможность почувствовать себя как великим стратегом, создающим собственный мир, так и беспощадным полководцем, в ярости уничтожающим жизнь кровавыми побоищами. Все это служит для удовлетворения человеческих желаний.

Итак, исходя из всего вышеизложенного, можно сказать, что «производство» человеческих желаний осуществляется как самовоссоздающийся циклический процесс – рекурсия – в соответствии с принципом RE. Принцип RE, предложенный Э. Мореном несколько расширяет референтные рамки «машины желания» Ж. Делеза и Ф. Гваттари. Если Ж. Делез и Ф. Гваттари в контексте своей критики преувеличенной роли Эдипова комплекса и создания шизоанализа, призванного «разрушать, разрушать» [1, с. 313] характеризуют феномен желания как машинный процесс, не имеющий других целей существования, то привлечение принципа RE Э. Морена позволяет увидеть не просто машинный тук-тук-тук Мориса Равеля. Вероятно, отсутствие возможности в рамках капиталистических отношений (любых тоталитарных) должным образом реализовать высокую интенсивность, можно сказать, потребность в экстатическом состоянии, превращает производство желания на границе социального и индивидуального в шизофрению. Но как показано в работах того же Э. Морена и Д.Н. Овсяннико-Куликовского, склонность к таким состояниям, необходимость в их переживании – априорная характеристика носителя речи, человека-sapiens'a, его потребность в трансгрессии и трансцендировании. В этом отношении, Овсяннико-Куликовский дополняет несколько витализированный взгляд Э. Морена и доказывает, что обладание способностью речения и переживание экстатических состояний (причем общественных) являются не просто случайными характеристиками с высокой степенью корреляции, а взаимосвязанными атрибутами одного и того же создания человека-sapiens'a. Каждый период исторического времени по-своему разрешает нужду человека в таких экстатических состояниях. Но это уже тема следующего рассмотрения.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1. - Взгляните! – вдруг в восторге закричала Алиса. – Душистые кувшинки! До чего красивые! Прошу вас...давайте нарвем кувшинок.

Алиса подняла весла – лодка замедлила свой бег, и скоро течение тихонько поднесло ее к кувшинкам. Алиса осторожно засучала рукава и, погрузив руки по локти в воду, стала рвать кувшинки, стараясь, чтобы стебли были подлиннее. Волосы ее спутались и упали концами в воду, глаза жадно блестели; забыв о вязании и об Овце, она склонилась над бортом лодки и рвала прелестные кувшинки.

«Только бы лодка не перевернулась, – думала она. – Ой, какая красивая! Как бы мне до нее дотянуться!»

Обиднее всего было то, что хотя ей и удалось сорвать несколько крупных кувшинок, до самых красивых дотянуться она не смогла. («Можно подумать, что это они нарочно», – подумалось Алисе.)

- До самого красивого никогда не дотянешься, – сказала наконец Алиса со вздохом досады и выпрямилась.

Щеки у нее покраснелись, с волос и рук ручьями текла вода. Она уселась на место и принялась разбирать цветы.

Что ей было до того, что они вяли на глазах, теряя свою свежесть и красоту? Но Алиса этого уже не замечала – вокруг творилось столько всего необычного! [2, с. 147]

*2. *ubris* – греческое слово, термин Э.Морена, которым он обозначает чрезмерные претензии человека, наглость, дерзость и т.д., что характеризует превышение меры

*3. В своем исследовании Овсяннико-Куликовский анализирует культ опьяняющего напитка божества Сомы (*Soma*), описанный в гимнах эпохи Вед, который существовал у индоевропейского пранарода до разделения. Ряд убедительных факторов доказывают, что культы греческого Вакха-Диониса, иранского Гаомы (*Haoma*) и индусского Сомы имеют общее происхождение.

*4. Интересно в этом отношении замечание Э.Морена, что с точки зрения строения голосовые органы человека ближе к голосовым связкам птиц, нежели приматов. Получается, что когда-то давно речь людей была подобна пению птиц? Мы общались между собой посредством исполнения трелей, рулад и бельканто?

ЛИТЕРАТУРА

1. Дельоз Ж. Капіталізм та шизофренія: Анти-Едіп / Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі; [пер. з фр.]. – К.: Карме-Сінто, 1996. – 384 с.
2. Кэрролл Л. Приключения Алисы в стране Чудес. Алиса в Зазеркалье / Л. Кэрролл; [пер. с англ.]. – Минск: Юнацтва, Ижевск: Урал-БиСи, 1992. – 206 с.
3. Морен Е. Втрачена парадигма: природа людини / Е. Морен; [пер. з фр.]. // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 5-6. – С. 90-109.
4. Морен Э. Природа Природы / Э. Морен; [пер. с фр.]. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
5. Овсяннико-Куликовский Д.Н. Опыт изучения вакхических культов индоевропейской древности, вь связи съ ролью экстаза на раннихъ ступеняхъ развитія обществности / Изъ XXXIX т. Записокъ Императорскаго Новороссійскаго университета. – Одесса: тип. П.А. Зеленаго, 1883. – 240 с.
6. Хардт. М. Империя / М. Хардт, А. Негри; [пер. с англ.]. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.
7. Maldonato M. On Edgar Morin / M. Maldonato. // World Futures: The Journal of General Evolution. – Jul-Sep., 2004. – V. 60. – Issue 5/6. – P. 457-462.
8. Morin E. RE: From Prefix to Paradigm / E. Morin. // World Futures: The Journal of General Evolution. – July, 2005. –V. 61. – Issue 4. – P. 254-267.

УДК 316.614

Чхеайло А.А.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

ВИЖИВАННЯ ЯК ФІЛОСОФСЬКА КАТЕГОРІЯ

У статті визначається статус поняття «виживання» як філософської категорії. З цією метою категорія «виживання» співвідноситься, з одного боку, з близькими за змістом категоріями - життя, виживаність, а, з іншого боку, з протилежними категоріями – смерть, загибель. Під «виживанням» розуміємо стратегію життя; динамічний принцип існування; комплекс дій, спрямований на збереження та перетворення життя. В роботі розглядаються два види виживання: біологічне та соціальне; пропонуються типи виживання як стратегії життя.

Ключові слова: виживання, філософська категорія, соціокультурний фактор, життя, смерть, динаміка виживання, стратегія життя.

В статье делается попытка дать определение понятию «выживание» как философской категории. С этой целью категория «выживание» соотносится, с одной стороны, с близкими по смыслу категориями

- жизнь, выживаемость, а, с другой стороны, с противоположными категориями – смерть, гибель. Под «выживанием» понимаем стратегию жизни; динамический процесс существования; комплекс действий, направленный на сохранение и преобразование жизни. В работе рассматривается два вида выживания: биологическое и социальное; предлагаются типы выживания как стратегии жизни.

Ключевые слова: выживание, философская категория, социокультурный фактор, жизнь, смерть, динамика выживания, стратегия жизни.

In the article it is attempted to define the notion of "survival" as a philosophical category. To this end, the category of "survival" correlates with similar meaning categories like life, survival, opposite categories - death, death. Under the "survival" we have understood the strategy of life, the dynamic principle of the existence, a set of actions aimed at the preservation and conversion of life. In the paper two types of survival have been considered: biological and social; the types of survival as a strategy of life are offered.

Key words: survival, philosophical category, sociocultural factor, life, death, dynamics of survival, strategy of life.

Проблеми сучасної соціально-філософської думки різноманітні. Проте, існує галузь соціальних досліджень, яка носить імперативний, доленосний характер для всього людства. Це – стратегія виживання людства у сучасному глобалізованому світі, яка здатна забезпечити новий, сталий і безпечний тип цивілізаційного розвитку.

Велику роль у пошуку шляхів виживання відіграє соціальна філософія як теорія та методологія дослідження суспільства. Вона сприяє формуванню нових сенсожиттєвих орієнтирів людства, подоланню конфронтаційності та екофобності сучасного буття. Сучасна соціально-філософська думка розвиває необхідний теоретико-методологічний і понятійний інструментарій, що обґрунтовує необхідність відмови від кількісного мислення та технологічного авантюризму, від думки про людину як про «царя природи», сприяє формуванню нової соціальності, якісно нової культури, духовності, без якої неможливо будувати нову цивілізацію.

Метою статті є з'ясування категоріального статусу поняття «виживання» та визначення його місця у соціально-філософській теорії.

Ступінь розробки.

Проблема виживання людства актуалізована низкою ідей та гіпотез, розроблених у рамках філософії, соціології, культурології. У соціально-філософських дослідженнях, які так чи інакше торкаються проблеми виживання, найбільше гостро постає питання про пошук сценаріїв виживання (А. Печчеї, Д. Медоуз, А.Д. Урсул, А.П. Назаретян, А.П. Федотов, Н.Н. Моїсеїв та інші), обґрунтовується гіпотеза про провідну роль соціокультурного фактора в забезпеченні виживання людства (Н.В. Костюніна). До вирішення проблем безпеки розвитку та виживання долучилися дослідники процесів глобалізації, а саме Г.С. Хозін, О.Г. Білорус, В.Г. Воронкова, А.В. Толстоухов, К.І. Карпенко, М.М. Кисельов, М.І. Хилько, Л.І. Юрченко та інші.

У згаданих та інших дослідженнях, присвячених питанням буття людства, його долі та майбутнього, все частіше вживається поняття «виживання» як ключове. Воно набуває характер багатозначної філософської категорії та принципу розуміння сутності світу, а також діяльності в ньому людини. Поняття «виживання» виконує функцію інтегративної підстави у вивченні різних форм людської та природної активності, трактованих як форми життя. Однак вживається авторами-дослідниками без додаткових визначень та тлумачень.

З огляду на це, є *актуальним* визначити місце та значення поняття «виживання» в системі категорій філософії та способи його функціонування у філософському світогляді.

Насамперед поняття «виживання» розглядається як порятунок і забезпечення прийняттого рівня життя на певний строк людині або групі осіб, тобто «вижити» означає зберегти своє біологічне існування на мінімально припустимому рівні.

У біологічній і екологічній науці найбільш уживаним є поняття «виживаність» (рос. «выживаемость»). Під «виживаністю» розуміють здатність організмів зберігатися в умовах несприятливих факторів. У психологічній науці під «виживаністю» розуміють ступінь, у якій певна біологічна структура або модель поведінки сприяє ймовірності виживання.

Сучасне «виживати» набуває сьогодні й інших значень: від «зберегти все нажите непосильною працею» до «принципу існування людини в процесі свого життя». У останньому розумінні поняття «виживати» нерозривно пов'язане з більш ширшим поняттям «жити», яке не обмежується лише вузько біологічним визначенням.

Проблема життя в філософії довгий час не була центральною. Мова йде про постановку проблеми як такої і філософське осмислення саме поняття життя і всього, що прямо пов'язане з життям, живим. Можна сказати, що філософія рідко ставила питання: «що є життя?». Частіше філософи надавали перевагу роздумам на тему життя: сенс життя, походження життя, життя і смерть, життя і безсмертя тощо. Для більшості філософів минулого така постановка питання здавалась природною. Той чи інший мислитель задумувався про проблему життя і відразу переходив до розгляду проблем смерті або безсмертя (Лукрецій Кар, Цицерон, М. Монтень, Л. Фейєрбах, А. Шопенгауер, З. Фрейд), сенсу життя (В.С. Соловйов, Н.А. Бердяєв, С.Л. Франк). Безперечно, цьому є пояснення. До XIX – XX століття на перший план висувалися морально-етичні філософські категорії іншого порядку, які відповідали духовним потребам тогочасного суспільства. Видатний спеціаліст в галузі молекулярної біології М. Франк-Каменецький писав: «Із всього, що нас оточує, таким, що не підлягає поясненню здається життя. Ми звикли, що воно завжди навколо нас і в нас самих і втратили здатність дивуватися...» [7, с.3].

Цікавими здаються дві точки зору в питанні розрізнення категорій «жити» і «виживати». Можливо навіть говорити про розрізнення двох світоглядних позицій: ми живемо або ми виживаємо? Відповідно до першої позиції, яка належить О.Я. Бондаренко [1], поняття «жити» статичне, і стосовно нього не можна говорити, що воно «активне» або «пасивне», «утворююче» або «руйнуюче», «виробляє корисну роботу» або «здійснює непродуктивну діяльність». Протилежне значення має поняття «виживати». Виживати – означає робити деякі дії або комплекс дій, тобто проявляти активність, щоб рух став реально можливим і неминучим. Таким чином, життя – це щось статичне, незмінне, абсолютне, даність безвідносно часу й простору. Виживання ж, у свою чергу, динамічне, воно завжди відносно та припускає постійний розвиток. А тому на майже риторичне питання Т. Еліота: «Де життя, яке ми втрачаємо у виживанні?», можна відповісти: виживання – це форма втілення життя.

Автор другої позиції, письменник М. Лекс [4], пропонує розділити весь процес існування людини на дві складові: виживання та життя. Під виживанням він розуміє принцип існування людини з моменту його народження до початку життя. Це, по суті, існування для інших і в незначній мірі для себе, це втілення чужих ідей і побажань. Під життям він розуміє принцип існування людини з моменту припинення виживання. Жити – це значить втілювати свої ідеї. Якщо людина навчилася виживати, то їй не треба вчитися жити, вона вже це вміє.

Таким чином, перша позиція розглядає виживання як прояв активності, як векторний рух від однієї точки (відсутності життя) у напрямку до іншої (життя), як процес що творить. Виживання й життя, відповідно до цієї точки зору, два взаємодоповнюючих і нерозривних процеси. Категорія «жити» тут є більш широким поняттям щодо категорії «виживати». Друга ж позиція стверджує виживання як умову для того щоб почати жити, як підготовчий процес до життя, як окремий етап у процесі існування людини. Спочатку людина вчиться виживати, а потім живе. Не можна жити й виживати одночасно.

Для визначення категоріального статусу поняття «виживання» необхідно співвіднести його з поняттями «смерть» та «загибель».

На нашу думку, необхідно розрізнити поняття «загибель» і «смерть». Смерть – це припинення життєдіяльності організму в результаті спільної дії внутрішніх та зовнішніх факторів життя. Загибель – це припинення існування будь чого живого, внаслідок зовнішнього несприятливого впливу. Гинуть не тільки окремі живі організми, але і їх спільноти – популяції, цивілізації, народи, держави.

Співвідношення понять «смерть» і «виживання» знаходимо у роздумах французького філософа Ж. Дерріди. Він писав, що «тема виживання завжди мене цікавила. Значення цього слова не зводиться до життя і смерті. Тема ця первинна. Виживання в буденному значенні означає життя, але також це означає життя після смерті» [3, с. 134].

Філософ зауважує, що виживання знаходиться скоріше на стороні життя ніж на стороні смерті. Виживання – це ускладнена опозиція «життя-смерть», де безумовно стверджується життя, «... це життя по ту сторону життя...», життя більше ніж життя і мій дискурс не смертоносний, напроти це твердження того, хто живе і воліє жити і, як наслідок пережити смерть, оскільки виживання це не просто те, що залишається, це життя з найбільшою інтенсивністю [3, с. 138].

Ж. Дерріда вказує, що смисл виживання не зводиться і не виводиться з життя або смерті. Воно, виживання, є вихідним, структурним. Життя – це виживання. Він згадує, що

В. Бен'ямін розрізняє два смисли в слові виживання, з одного боку, вижити як пережити, як книга переживає свого автора, або як дитина переживає своїх батьків, а з іншого боку, виживання як продовження життя. Як варіант виживання для автора Ж. Дерріда винаходить форму «лист виживання», за допомогою якої автор, публікуючи свій текст, одночасно вмирає та, завдяки читачам, продовжує своє життя, тобто, на думку філософа, виживає [3].

Людина, у своєму прагненні вижити, відштовхується від точки, у якій виживання неможливо, до точки, у якій виживання здійснюється повною мірою. На різних етапах свого виживання вона під «виживанням» розуміє різні речі: або просте прагнення уникнути смерті, або усвідомлення необхідності активних дій, або перші впевнені кроки в цьому напрямку, або задоволення від думки, що ціль незабаром буде досягнута, або пряма реалізація свого задуму. У кожному з перерахованих випадків людина буде сприймати свої дії як виживання, але в кожному випадку виживання буде якісно різним.

Доцільним для нашого дослідження є також розрізнення «виживання» біологічного або фізіологічного та соціального. На відносно низьких рівнях розвитку та діяльності - виживання біологічне, суто фізіологічний процес, на більше високих - процес творчий, складний, багатоплановий.

На фізіологічному рівні виживання, де під виживанням мається на увазі простий набір дій окремої особи, ми виділяємо три складові частини, а саме структуру дії «виживай».

1) установка на поповнення енергії - наповнення, споживання енергії ззовні для того, щоб підтримувати та реалізовувати свою власну енергію, поглинання в себе всього, що дає світ, з метою постійного зростання та ствердження себе в цьому світі;

2) установка на безпеку - збереження своєї активності, діяльності, динаміки, не зниження темпів власного розвитку;

3) установка на відтворення - необхідність не просто зберігати свою активність, але й регулярно відтворювати її, робити додаткові дії, щоб динаміка завжди була спрямована вгору [1].

На соціальному рівні виживання ми маємо структурно той же набір команд у структурі «виживай», але якісно інший, більше глобальний: діяльність (активність), збереження діяльності (активність) і відтворення діяльності (активність).

Вживання соціальне – це динаміка виживання, рух націлений, насамперед, на ствердження себе самого (особисте виживання, ствердження свого ego), своєї групи (етнічної, корпоративної тощо) і людства в цілому (відчуття, що ти є насамперед Людина та у цій якості зобов'язана затвердити своє становище у Всесвіті).

Під «динамікою виживання» мається на увазі основна команда «виживай», що є головною для всякої діяльності. З динаміки виживання можна вивести чотири динаміки. Вони є основною силою, цільовими підрозділами всього динамічного принципу виживання.

Перша динаміка – це прагнення до максимального виживання людини заради себе самого. Така ціль поєднує людину, культуру, у розвитку якої він бере участь.

Друга динаміка – це прагнення людини до максимального виживання за допомогою статевої діяльності, народження та виховання дітей. Ця динаміка містить у собі самих дітей, продовження культури для дітей і їхнього майбутнього благополуччя.

Третя динаміка – це прагнення людини до максимального виживання групи.

Четверта динаміка – це прагнення людини до виживання всього людства [1].

Жодна з динамік не сильніша за інші. Всі цілі людини перебувають усередині цього спектра й це пояснює її поведінку. Трапляється, що чотири динаміки змагаються між собою у впливі на людину або суспільство. Але оптимальним рішенням будь-якої проблеми є те, що приносить максимальну користь найбільшому числу динамік.

Повноцінна особистість збалансована не тільки за чотирма динаміками, але й сприймає як ціле діяльність, збереження діяльності та відтворення діяльності. Абсолютно все живе, будь-яка жива система піклується про реалізацію своєї, властивої та зрозумілої їй діяльності, її збереження й відтворення. Отже, «виживання» – комплекс дій, спрямованих на збереження та перетворення життя.

Кожен індивід ставить за мету розвиватися, проявляти активність, творити, реалізувати себе там, де він себе знайде, а значить виживати. При відмові від досягнення цієї мети людина сходить із дистанції, тобто в остаточному підсумку програє, не виживає. У такий спосіб реалізується почуття власної значимості, причетності, що дає можливість виживати. Отже, «виживання» – це місія і ціль кожного самостійного незалежного представника людства.

Якщо ж ми говоримо не про окрему людину, а про рід, то й тут ціль роду буде аналогічною: вижити (у соціальному розумінні) у цьому світі, причому, чоловік буде більшою мірою виконувати функції збереження, захисту та безпеки, а жінка – функції відтворення. Але ціль одна, щоб система в цілому могла функціонувати як організм.

Людина, живучи в суспільстві, постійно стикається з безліччю вимог, які пропонуються їй ззовні. Сучасна модель життя побудована не на ідеї збільшення духовного, емоційного, естетичного багатства, ідеї «якості життя», а на ідеї збільшення кількості речей, машин, будинків, на ідеї росту економіки, для якої «мистецтво жити» є віддалена ідея. Існуюча ситуація прищеплює інше мистецтво – «мистецтво виживати», виживання як життєву стратегію людства.

Кожна особистість, у свою чергу, має власні потреби, бажання, інтереси, які прагне реалізувати. У реальних життєвих обставинах часто відбувається зіткнення об'єктивних вимог дійсності й потреб особистості, що народжує різного роду життєві протиріччя. Ступінь інтеграції життєвих вимог з потребами, інтересами, цінностями особистості приводить до формування різних життєвих стратегій.

Поняття стратегії поєднує в собі не тільки спрямованість на досягнення бажаного соціально-економічного статусу, але й прагнення до суспільних і культурних ідеалів, що є, таким чином, комплексною характеристикою, яка відображає різні сторони людського життя. Наприклад, Т. Е. Резник і Ю. М. Резник визначають стратегії як «символічно опосередковані й вихідні по своєму впливу за межі свідомості ідеальні утворення, що реалізуються в поведінці людини, його орієнтирах та пріоритетах. Таким чином, стратегія життя є динамічна, саморегулююча система соціокультурних уявлень особистості про власне життя, що орієнтує й направляє її поведінку протягом тривалого часу. Вона передбачає визначення або прийняття найбільш значимих орієнтирів і пріоритетів на довгострокову перспективу» [6, с. 102]. Отже, «виживання» – це життєва стратегія, що визначає життя людини, роду, соціальної групи та людства в цілому.

Спираючись на дослідження Н.Ф. Наумової [5], на основі розрізнення особистісної та соціальної функцій стратегій, виділимо наступні типи виживання як стратегії життя:

- стратегія «терплячого» виживання. Кризовий період *пере-живається* людьми як стихійне лихо, тому вони залучають випробуваний життєвий ресурс – терпіння. Розповсюджуються соціальні форми втечі від дійсності: люди тягнуться до надчуттєвого, поринають у світ масової культури.

- стратегія «агресивного» виживання базується на оцінці сучасної ситуації як кризової, яка випробовує людину на міцність. Ця стратегія ґрунтується на спрощених, негнучких ціннісних диспозиціях; світ людини зводиться до безпосередніх взаємодій. Нетерпіння є основним життєвим ресурсом.

- стратегій «досягнутого» виживання. Перехідний період постає як час ризику, удач і програшів. Для цієї стратегії характерні гнучкість, зміна людиною форм і методів діяльності, розширення кола соціальних зв'язків. Спостерігаються поширення цінностей протестантизму, споживання, прагнення до знаходження нової соціальної ідентичності, свого соціального образу.

Рух до постмодерністського суспільства припускає зміну життєвих стратегій. Відповіддю людини на невизначеність сучасної ситуації слугує прагнення до виживання як основної стратегії життя. В одному випадку це прагнення є ефективним і сприяє успішній адаптації, в іншому – приводить до стану розгубленості та фрустрації.

Висновки.

Таким чином, поняття «виживання» є категорією соціальної філософії, статус якої знаходиться в становленні. Робочою гіпотезою нашого дослідження є припущення про те, що *виживання – це стратегія життя; динамічний принцип існування; комплекс дій, спрямований на збереження та перетворення життя.*

Отже, виживання – свідомий і творчий процес вибудовування людиною свого майбутнього, заснованого на особистому досвіді, культурних традиціях і соціальних цінностях. Виживаючи, індивід визначає своє місце в житті і способи реалізації наміченого трьома шляхами:

перший – «*виживання як стратегія відмови*» проявляється в тому випадку, коли життєві труднощі сприймаються особистістю в якості нерозв'язних, що приводить до припинення боротьби з ними. На суб'єктивному рівні дана стратегія проявляється в наявності

почуття безпорадності, що відображається на картині життєвого шляху в цілому у вигляді звуження соціальних контактів людини та сфер діяльності. Для особистості, що проявляє життєву стратегію відмови, характерне сприйняття життя у вигляді численних життєвих невдач, негативне сприйняття майбутнього, що приводить до відсутності його планування. У життєвій перспективі спостерігаються перевага сьогодення, егоцентричний характер життєвих цілей, що обмежуються необхідністю виживання;

другий – *виживання як «стратегія пристосування»*: особистість приймає життєві ситуації, які змінилися, внаслідок чого прагне змінити свій спосіб життя та саму себе;

третій – *виживання як «стратегія розвитку»* являє собою подолання життєвого конфлікту, що проявляється у пошуку та оволодінні новими життєвими сферами діяльності.

Виживання – це динамічний процес, що відбувається протягом всього життя людини, яка знаходиться під впливом соціальних факторів і особистісних особливостей людини. Виживання передбачає комплекс дій спрямованих на вирішення життєвих труднощів, визначення сенсожиттєвих цілей людини та задає прийнятні способи поведінки, як у повсякденному житті, так і в кризових ситуаціях.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бондаренко О.Я. О философских категориях «жить» и «выживать» [Электронный ресурс]/ О.Я. Бондаренко. – Режим доступа к статье: [http:// zhurnal.lib.ru/b//bondarenko_o_j/zhit.shtml](http://zhurnal.lib.ru/b//bondarenko_o_j/zhit.shtml).
2. Бондаренко О.Я., Самсонова Е.И. Проблема жизни в философии [Электронный ресурс]/ О.Я. Бондаренко, Е.И. Самсонова. – Режим доступа к статье: <http://www.sciteclibrary.ru/rus/catalog/pages/4195.html>.
3. Деррида Ж. Наконец-то научиться жить (последнее интервью) / Ж. Деррида // Вопросы философии. – 2005. – № 4. – С. 133-144.
4. Лекса М. Что значит жить и выживать? [Электронный ресурс] / М. Лекса. – Режим доступа к статье: [http:// mleks.ru/article/5.html](http://mleks.ru/article/5.html).
5. Наумова Н.Ф. Жизненная стратегия человека в переходном обществе / Н.Ф. Наумова// Социолог. – 1995. – №2. – С. 5 - 22.
6. Резник Т. Е. Жизненные стратегии личности / Т.Е. Резник, Ю.М. Резник // Социологические исследования. – 1995. – № 2. – С. 100-105.
7. Франк-Каменецкий М.Д. Самая главная молекула / М. Д. Франк-Каменецкий. – М.: Наука, 1988. – 173 с.

УДК 316.422:303.444

Біляєва Т.М.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

МОЖЛИВОСТІ ПРОГНОЗУВАННЯ СОЦІАЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ

Зараз масштаби всесвітньої кризи, темпи економічних, політичних та соціальних процесів в сучасному глобальному світі потребують досконалого та нового філософського осмислення. Вирішення глобальних проблем сучасної цивілізації потребує розробки достовірних демографічних, економічних, екологічних та інших соціальних прогнозів. В умовах нестабільності, радикальної трансформації, реформування та модернізації людського суспільства – філософський аналіз та прогнозування стає найбільш вагомим та актуальним.

Специфіка сучасного прогнозування обумовлюється зростанням науково-технічного прогресу, новітніх технологій та інформації, які потребують комплексного підходу в дослідженні проблеми, а актуальність соціально-філософського аналізу прогнозування, в умовах трансформації суспільства, полягає у можливості виявлення механізмів виходу людства із кризи та досягнення подальшого стабільного розвитку.

Ключові слова: трансформації суспільства, глобалізація, прогнозування, соціально-філософський аналіз.

На сегодняшний день масштабы всеобщего кризиса, темпы экономических, политических и социальных процессов в современном глобальном мире требуют совершенно нового социально-

філософського осмислення. Разрешение глобальных проблем современной цивилизации требует разработки многих достоверных, в том числе демографических, экономических, политических, экологических и других прогнозов. В условиях нестабильности, радикальной трансформации, реформирования и модернизации человеческого общества социально-философский анализ прогнозирования становится наиболее актуальным и значимым.

Специфика современного прогнозирования обуславливается нарастающим развитием научно-технического прогресса, новейших технологий и информации, требующих комплексного подхода в изучении проблемы, а актуальность социально-философского анализа прогнозирования в условиях трансформации современного общества состоит в возможности выявления механизмов выхода человечества из кризиса и достижения стабильного развития.

Ключевые слова: трансформации общества, глобализация, прогнозирование, социально-философский анализ.

These days the scale of universal crisis, the rates of economic, political and social processes in the modern global world requires brand-new socially-philosophical comprehension. Solution of global problems of modern civilization requires development of many reliable, including demographic, economic, social, ecological and other prognoses. In the conditions of instability, radical transformation, reformation and modernization of human society socially-philosophical analysis of prognostication becomes most actual and meaningful.

Specific of modern prognostication is caused by increasing development scientifically-technical progress, newest technologies and information, requiring complex approach in the study of problem, and actuality of socially-philosophical analysis of prognostication in the conditions of transformation of modern society consists of possibility of exposure of mechanisms of output of humanity from a crisis and achievement of stable development.

Key word: transformation society, globalization, prognostication, socially-philosophical analysis.

Сьогодні, у послабленні та дискредитації в очах загалу системно-раціоналізованих підходів у соціальному пізнанні, сформованих за часів Модерну, відбивається кризовий стан суспільства на глобальному, регіональному, національно-державному рівнях. Водночас ми спостерігаємо обмежену прогностичність філософської рефлексії щодо теоретико-методологічних підстав спеціалізованого дослідження перспектив соціальних явищ і процесів в межах визначеного історичного часу (5, 10, 15-20 років).

На історичній межі тисячоліть відбулася низка соціальних явищ і процесів, що окреслюють принципово новий етап в історії людства. «Здається, що формаційна стійкість соціальних систем втрачається назавжди» [14]. Глобалізація та високі технології істотно вплинули на цілі, зміст і характер суспільного буття, але більшою мірою порушили питання збереження чи трансформації соціальних зв'язків. «Сьогодні двозначність, розщепленість – пронизує практично усю соціальну феноменологію – політичну, економічну, правову, підкреслюючи тим самим її транзитний характер. Можна без особливих зусиль скласти великий реєстр близьких за предметом, але різних за змістом діад, пов'язаних з життям сучасної людини, які прямо вказують на сумісну наявність у соціальному житті досить несхожих реальностей. Наприклад, громадянське суспільство і суспільство масове, демократія представницька і керована, лібералізм, який розуміється як свобода і повнота прав особистостей, і неолібералізм, тобто універсальність цінностей режиму, котра акцентує функціональний аспект індивіда (фактичний суб'єкт неолібералізму не особистість, а підприємство), національний суверенітет і транспарентна система міжнародних зв'язків, яка складається» [16].

Мета дослідження. Метою дослідження є розглядання принципової можливості передбачування соціальних трансформацій, які відбуваються в умовах сучасного глобального світу. Треба розглянути сучасні теоретичні основи соціально-філософського аналізу явищ і процесів системних трансформацій, узагальнити їх спільний концептуальний зміст. На цій підставі визначитися щодо характеристики можливих методологічних засад здійснення прогнозу кардинальних соціальних змін суспільного буття.

Джерела та публікації по темі дослідження. Доцільно виділити декілька груп теоретичних розробок, в яких розглядаються різні аспекти прогнозування соціальних трансформацій.

Першу групу складають праці З. Баумана, Д. Белла, Е. Тоффлера, Ф. Фукуями, Ю. Хабермаса та інших, в яких здійснюється аналіз тенденцій і протиріч становлення постіндустріальної цивілізації [3; 6; 2; 23; 24].

Формулюючи філософсько-методологічні основи дослідження майбутнього соціального буття Д. Белл спирався на тезу про «три сфери» суспільства, керовані різними «осьовими принципами». Вчений обґрунтовує та деталізує 11 рис нового суспільства. На протигагу технологічному детермінізму, він пропонує ціннісний підхід до проблем матеріально-технічної сфери та поширює власний аналіз до багатобічної характеристики філософсько-антропологічного виміру суспільного життя [6].

Е. Тоффлер звертає увагу на стійкий зв'язок у зміні образу техніки та способу життя, його цінностей: техніка зумовлює тип суспільства і тип культури, причому цей вплив порівняно із «хвилями». Символами «третьої хвилі» є цілісність та індивідуалізованість. У новому світі, вважає дослідник, раціональних норм для впорядкування соціальних відносин вже недостатньо. Майбутньому необхідно відмовитися від вузького утилітарного розуміння виробництва, поширювати вплив інновацій для сприйняття яких необхідний постійний розвиток пізнавальних здібностей людини [21].

Другу групу складають праці С. Айзенштадта, Дж. Александера, П. Бергера, П. Бурдье, Е. Гіденса, О. Данилова, Н. Лумана, Т. Парсонса, К. Поппера, А. Турена, І. Уоллерстайна, О. Янецького, К. Ясперса та інших, в яких викладається методологія дослідження системної трансформації, що зумовлена зміною парадигм суспільного розвитку, здійснюється аналіз трансформаційних процесів у постсоціалістичних і пострадянських країнах [9]. Більшість вчених вважає, що процес перетворень у великому постсоціалістичному просторі буде проходити досить складно. Безладдя при переході від командної економіки до ринкових елементів, слабкість демократичних традицій, небезпека демагогії, постійна загроза зростання невдоволення з боку етнічних меншин. Напруженість і потенційна слабкість, притаманна майже всім транзитним режимам, збільшується тому, що розвиток відбувається у вкрай мінливому внутрішньому і зовнішньому оточенні.

Третю групу складають праці О. Дзьобаня, В. Кременя, С. Кримського, О. Панаріна, М. Требіна та інших, в яких подається науковий аналіз прогностичного спрямування, щодо проблем взаємодії певних соціальних суб'єктів, різних сфер людської життєдіяльності в умовах глобальної трансформації світової цивілізації [11; 13; 14; 18; 20].

У напрямку осмислення сучасних соціальних трансформацій більшість дослідників зазвичай звертаються до філософії історії з властивою їй рефлексією онтологічного виміру історичних процесів, розглядання специфіки різних епох та подій. Мається на увазі класична модель прогнозування, головним принципом якої є те, що на майбутнє екстраполюються факти та події минулого. Цей підхід потребує пошуку історичних аналогій, прикладів та відповідних висновків. При вивченні зв'язків між історичними подіями стає можливим виявити необхідні детермінанти минулих соціальних трансформацій, порівняти історичні засади прогнозів та їх реальні втілення. Для історичної науки важливо не тільки те, щоб знання відповідало дійсності, але на ній лежить й величезна відповідальність за зміни у існуючій дійсності. Як вказує О.М. Перепилиця: «Саме відштовхуючись від того чи іншого знання (із самої його суті) треба покладати нові цінності чи будувати новий світ. Звідси історичизмське провидіння скоріше є привидом, якому ще тільки належить знайти своє втілення.

Таким чином, історизм, спираючись на досягнення методу історизму, пропонує не тільки способи пояснення дійсності, але й необхідність її докорінної зміни...» [19, с 74 - 75].

В загалі значну роль у теоретичному осмисленні соціального прогнозування відіграють прогностичні сценарії, за допомогою яких встановлюється логічна послідовність у розвитку різноманітних явищ. Подібні сценарії, виходячи з конкретної історичної ситуації, відображують, як можуть змінюватися соціальні процеси, події та стани досліджувальних об'єктів, та також визначають перспективи, критерії та оцінки факторів можливого розвитку.

Отже, на перший погляд, звернення до історії може сприяти адекватному рішенню питань прогнозування розвитку сучасного суспільства. Подібний підхід дає можливість висунути думку про те, що сучасна криза не є несподіваною та не прогнозованою. Дійсно, протягом історії неодноразово відбувалися різноманітні кризи, зміни епох, народження та загибель цивілізацій, однак сам процес глобалізації – це є унікальний феномен історії людства, що утворився у сучасному техногенному світі, саме тому прогнозування подальших соціальних трансформацій у даному контексті бачиться край проблематичним.

Ще у 1923р. М. Бердяєв у книзі «Нове середньовіччя» описував кризову ситуацію зміни історичних епох, коли закінчується старий, та народжується ще невідомий нам світ. М. Бердяєв описував процеси формування нової свідомості, «революції духа» [4], та підкреслював

необхідність появи нової символіки, яка буде адекватно відображувати трансформаційні процеси. Автор засуджував прогресивні ідеї, що привели до заміни Бога, як єдиного центру, боголюдством, а особиста індивідуальність змінилася уседозволеністю індивідуалізму. Такий кризовий стан, на думку Бердяєва, мав привести до необхідності духовного відродження, прагнення людства до об'єднання, до всевітності, до формування колективної релігійної епохи, до соборності. Але минуло вже 100 років, а ми бачимо все той же старий, загниваючий світ, і продовжуємо мріяти про новий, невідомий нам світ, який ще тільки народжується! Сьогодні, в постмодерні та постпостмодерні, лінійні історичні концепції, утопії та просвітницькі проекти утворення ідеального суспільства виголошені як провальні та вичерпані. Зараз, коли особистість нівельована до «масової свідомості», відбуваються спроби духовного відродження, але все це ще далеко від здійснення релігійної спільноти, а звернення людства до «всесвітності» стало вимушеним процесом глобалізації, пов'язаним з розвитком технологій і необхідністю вирішення глобальних кризових питань. Саме в цьому і полягає ускладненість сучасного історичного періоду. Звернення до історичної перспективи, так чи інакше буде розглядати різні означені періоди, чи то стабільні, чи перехідні, але ті що неодмінно мають конкретну ціль свого переходу. Але зараз, в сучасному, нелінійному стані суспільства, що розуміє себе як постмодерн, майбутнє мислиться тільки як множина варіацій та шляхів подальшого розвитку, як різомат. Таким чином, виникає питання, як, у такому випадку, можливо передбачити подальший розвиток динаміки еволюції людського суспільства, яка безумовно відбувається? Як, в відмінності від класичних лінійних парадигм, можливо спрогнозувати не статичне, а таке соціальне існування, яке постійно трансформується?

З цього приводу виникає проблема передбачуваності / непередбачуваності соціальних трансформацій що сьогодні відбуваються, яка визначається опозицією: хаотичність проти детермінізму. Для відповіді на ці складні питання класиками та теоретиками сучасного гуманітарного знання здійснюється пошук аналогій з науковим пізнанням світу.

Згідно теорії зумовленості, усі природні явища та процеси є наслідками попередніх подій або природних законів, тобто все, що призвело до сучасного, відбулося не випадково. Все має свою мету, і порядок раніше зумовлений, що відповідає класичній моделі прогнозування. Наприклад, одним з напрямків, що претендує сьогодні на роль ведучої парадигми в науковому пізнанні є концепція ноосферології. Ця концепція ноосферного розвитку науки та освіти, пропонує вивчення ноосфери як об'єктивної реальності, яка є закономірним наслідком розвитку матерії. Ноосферологія пропонується як нове проблематичне поле сучасної науки, як перспективний міждисциплінарний дискурс, пов'язаний необхідністю умов глобалізації. Ця парадигма формувалася у 20-40 рр. минулого століття, основується на ідеях В. І. Вернадського, П. Тейяра де Шардена та Є. Леруа. Ноосфера розуміється як біосфера перетворена розумовою діяльністю людства, та розглядається в якості моделі майбутньої соціоприродної гармонії, яка припускає існування гармонійного людства посеред суспільства. Історія людства, таким чином, є соціо-біосферний процес: «Нині ми знаходимося у активній фазі трансформації біосфери у ноосферу. Ми є спостерігачами та виконавцями глибинних змін біосфери. Причому перебудова навколишнього середовища науковою людською думкою за допомогою організованої праці навряд чи є стихійним процесом. Коріння його покладено у самій природі та були закладені ще мільйони років тому в ході природного процесу еволюції [17, с.87].

Іншою стороною цього питання є теорія хаосу, яка говорить що все трапляється випадково. Сам факт існування Всесвіту є результатом складної низки хімічних реакцій та біологічних мутацій, що трапилися поза всяким глобальним задумом, поза будь-якою ціллю. Така модель характерна для неklasичної парадигми дослідження нелінійних процесів, саме синергетики, теорії самоорганізації систем, ключовими поняттями якої і є усі характеристики сучасності – нестійкість, не лінійність, чергування переходів від порядку до хаосу та навпаки, непередбачуваність різкої зміни процесів що відбуваються. Такий стан можливо характеризувати тільки як невизначене, перехідне, щось процепціальне, тобто трансресивне.

«Будь-яка складна соціосистема, що розвивається, прагне зберегти рівновагу. Однак унаслідок нерівноважних і нелінійних відносин вона починає зазнавати внутрішніх змін, сума яких у певний момент перевищує припустиму для системи межу напруги. В критичний момент система змушена долати поріг стійкості, і тоді виникає теоретична і практична проблема щодо обґрунтування прогнозу її подальшого розвитку: чи буде стан системи хаотичним, чи вона перейде на новий, більш диференційований і вищий рівень упорядкованості й організованості.

Такою є загальнонаукова картина нерівноважних систем і виникаючих в них час від часу трансформаційних станів. Трансформаційний процес ґрунтується на подоланні істотних елементів старого порядку, визначенні нових цілей і формуванні специфічних способів їх досягнення, традицій, що відповідають вимогам часу. За своєю сутністю він спрямований на суто нову якість явища або системи» [20, с.14-15].

Усвідомлення складності розробки прогнозу соціальних трансформацій призвело до створення цілої низки сучасних концепцій інтерпретації цілей, змісту і характеру суспільних перетворень. При найбільш загальному логіко-гносеологічному аналізі ці концепції можна поділити на дві групи.

До першої групи належать атрибутивні підходи, які конкретизовані системною і структурно-функціональною, синергетичною і потенційно-вольовою концепціями соціальних трансформацій.

Системна і структурно-функціональна концепції пов'язані з виявленням складної системної структури суспільства, тобто сукупності відносин між елементами цілого, що зберігають свою тривалість при різного роду перетвореннях і змінах, і визначенні ролі і місця певного елемента, його функцій у життєдіяльності даної системи (структури). Ці концепції базуються на принципах вивчення органічного цілого: переході від абстрактного до конкретного, єдності аналізу і синтезу, логічного та історичного, виявленні в об'єкті різноякісних елементів та їх взаємодії, синтезі структурно-функціональних і генетичних уявлень про об'єкт тощо.

Синергетика розкриває закономірності та умови протікання швидких, лавиноподібних процесів і явищ нелінійного, самостимульовального зростання, та демонструє, як крізь хаос здійснюється зв'язок різних рівнів організації. У відповідні моменти – моменти нестійкості – малі збурення, флуктуації можуть розростатися в макроструктури.

Потенційно-вольові концепції виходять з першості «вольової властивості», або «вольової здібності», при аналізі взаємодії певних суб'єктів соціальної дійсності [20, с. 39].

Другу групу складають концепції реляційного підходу, що тлумачать трансформаційні процеси насамперед крізь призму соціальних відносин. Сучасні дослідники до цієї групи відносять інтеракціоністські, комунікативні та постструктуралістські концепції. Найбільш складним комбінованим підходом є комунікативна модель соціальної трансформації. Комунікативні концепції розглядають цей процес як опосередкований та ієрархізований механізм спілкування між суб'єктами соціальної дійсності, який розгортається в соціальному полі і просторі комунікацій [24].

Висновки. Усі розглянуті концепції визначають принципи і тенденції взаємодії соціальних суб'єктів, можливі шляхи їх гармонізації в межах домінуючого певного фактору соціального розвитку. Однак, на наш погляд, вони не забезпечують цілісної прогностичної моделі можливого результату трансформаційних змін. Новітні розробки теоретико-методологічних засад прогнозування соціальних трансформацій намагаються долати вади відсутності єдиного критерію доказів соціального пізнання. Дослідники пропонують в якості нової філософської парадигми пізнання цілей, змісту і характеру соціальних трансформацій, водночас для суттєвого підвищення достовірності синтетичного прогнозу в умовах глобальної історичної динаміки, використання можливостей когнітивно-інформаційної теорії [5; 15].

Результати дослідження. Розробка достовірного прогнозу соціальних трансформацій повинна мінімізувати постійну загрозу утворення певних спекуляцій навколо цілей, змісту і характеру майбутнього суспільного розвитку. Будь-які припущення відносно єдиного достовірного прогнозу можливі лише тоді, коли процес трансформацій вже відбувається, та його стає можливим дослідити. Сам термін «трансформація» (утворено від латинського *transformare*) означає «змінювати», «перетворювати». Суспільні науки застосовували це поняття у 50–60-ті роки ХХ століття для визначення радикальних структурних змін. Трансформація означає перехід до якісно нового стану суспільної організації, що базується на дещо інших соціокультурних основах. Виходячи з того, що суттєві трансформації необхідно мають супроводжуватися якісними змінами, які відбуваються в перехідні періоди, можливо сучасну ситуацію постмодерну розглядати саме як такий період, що тільки готує людство до нового суспільства. Багато авторів пропонують відійти від традиційної філософської термінології, та створити нову символіку яка б адекватно відображала сучасні процеси. Такими засобами вираження є такі концепти постмодерну як «трансгресія» та «подія». Трансгресія фіксує феномен переходу, прориву кордонів, та насамперед – кордонів між

можливим та неможливим. Тобто трансгресію, як час вибору трансформацій, можливо розглядати як визначення сучасної ситуації. Концепт події також пов'язаний з поясненням процесів суспільства, що відбуваються, та з пошуком нових можливостей розвитку особистості. Також сьогодні подія розуміється як очікування та можливість нового початку історії.

Таким чином, можливо припустити, що зважаючи на унікальність сучасного історичного періоду визначення розвитку подальших соціальних трансформацій залишається в рамках вірогідності. Цілком очевидно, що майбутнє тільки формується, та не має ще якогось чіткого оформлення та уявлення. Майбутнє можливо тільки припускати як трансгресійну можливість, та мати надію на настання Події, яка буде сприяти доведенню трансформаційних процесів до чогось більш менш певного.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бадью А. Манифест философии / А. Бадью; [пер. с франц. В. Е. Лапицкий]. – СПб. : machina, 2003. – 184 с.
2. Бадью А. Этика: Очерк о сознании Зла / А. Бадью; [пер. с фр. В. Е. Лапицкий]. – СПб. : machina, 2006. – 126 с.
3. Бауман З. Текучая современность / З. Бауман; [пер. с англ. под ред. Ю. В. Асачакова]. – СПб. : Питер, 2008. – 240 с.
4. Бердяев Н. Новое средневековье : Размышление о судьбе России и Европы. / Н. Бердяев. – М. : Феникс : ХДС –пресс., 1991. – 81 с.
5. Бессонова О. Э. Россия и Запад: образ будущего с позиций общей теории институциональных трансформаций / О. Э. Бессонова. // Общественные науки и современность. – 2008. – № 4. – С. 86 – 99.
6. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл; [пер с англ.]. – М. : Akademia, 1999 – С. CLIV –CLIX.
7. Гусаченко В. В. Трансгрессии модерна / В. В. Гусаченко. – Х. : ООО «Озон – Инвест», 2002 – 400 с.
8. Гусаченко В. В. Онтология в «ситуации постмодерна» / В. В. Гусаченко. // Вестник Харьковского гос. Ун-та. Философские перипетии. – 2002. – № 561. – С. 34-36.
9. Данилов А. Н. Переходное общество: Проблемы системной трансформации / А. Н. Данилов. – Мн. : ООО «Харвест», 1998. – 432 с.
10. Делез Ж. Логика смысла / Ж. Делез; [пер. с фр.]. // Делез Ж. Логика смысла, Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М. : Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. – 480 с.
11. Дзьобань О. П. Національна безпека в умовах соціальних трансформацій (методологія дослідження та забезпечення) / О. П. Дзьобань. Монографія. –Х. : Константа, 2006 – 440 с.
12. Жижек С., Дражливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології / С. Жижек; [пер. з англ. Димерець Р. І.]. – К. : ППС, 2008. – 510 с.
13. Кремень В. Г. Філософія людиноцентризму в стратегіях освітнього простору / В. Г. Кремень. – К: Педагогічна думка, 2009. – 520 с.
14. Крымский С. Б. Экспликация философских смыслов / С. Б. Крымский; [изд. дополн.]. – М. : Идея –Пресс, 2006. – 240 с.
15. Медушевский А. Н. Когнитивно-информационная теория как новая парадигма гуманитарного познания / А. Н. Медушевский. // Вопросы философии. – 2009. – №10. – С. 70 –92.
16. Неклесса А. Трансмутация истории / А. Неклесса. // Новый мир. – 2002. – №9. – С. 159.
17. Ноосферология: наука, образование, практика / [под ред. О. А. Габриелян.]. –Симферополь : Издательство Предприятие «Феникс», 2008. – 464 с.
18. Панарин А. С. Глобальное политическое прогнозирование. / А. С. Панарин. – М.: Алгоритм, 2000. – 352 с.
19. Перепелица О. Н. Призн(р)аки историцизма / О. Н. Перепелица. // Вестник Харьковского гос. ун-та. – 2002. – № 561. – С. 73 – 79.
20. Требін М. П. Армія та суспільство: соціально-філософський аналіз взаємодії в умовах трансформації / М. П. Требін. Монографія. – Х. : Видавничий Дім «Інжек», 2004. – 404 с.
21. Тоффлер Э. Революционное богатство / Э. Тоффлер; [пер. с англ.]. – М. : АСТ, 2008. – 569 с.
22. Фуко М. О трансгрессии / М. Фуко; [пер. с фр.]. // Танатография эроса. Жорж Батай и французская мысль середины 20 ст. – СПб. : МИФРИЛ, 1994.

23. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек / Ф. Фукуяма; [пер. с англ. М.Б. Левин]. – М. : АСТ: Ермак, 2005. – 588 с.
24. Хабермас Ю. Расколотый Запад / Ю. Хабермас; [пер. с нем.]. – М. : Весь мир, 2008. – 192 с.
25. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер; [пер. с нем. В. В. Библихин]. – СПб. : Наука, 2002. – 415 с.

УДК 658.01.74

Греков О.М.
Харківський національний технічний університет
сільського господарства імені Петра Василенка

ВИРОБНИЧА ДІЯЛЬНІСТЬ ЯК СОЦІАЛЬНО-ПРОДУКТИВНА СФЕРА РЕАЛІЗАЦІЇ ЛЮДИНИ

В статті виявляються духовні і культурні передумови формування соціально-продуктивної діяльності людини в сфері виробництва. Виявлені і охарактеризовані різноманітні зв'язки виробничої діяльності, з допомогою яких реалізуються життєзабезпечувальні функції на рівнях світобуття, цивілізацій і соціальних спільнот.

Ключові слова: соціокультурні фактори, ефективність, виробничо-комерційна компанія, культурно-творча діяльність людини.

В статье раскрываются духовные и культурные предпосылки формирования социально-продуктивной деятельности человека в сфере производства. Выявленные и охарактеризованные разноуровневые связи производственной деятельности, с помощью которых реализуются жизнеобеспечивающие функции на уровнях мироздания, цивилизаций и социальных сообществ.

Ключевые слова: социокультурные факторы, эффективность, производственно-коммерческая компания, культурно-творческая деятельность человека.

In the article they are exposing spiritual and cultural premises of the formation of social-productive human activity in the production sphere. They have revealed and defined the links of productive activity in different levels with the help of which they realize the life-providing functions at the levels of the world existence, civilizations and social communities.

Key words: social-cultural factors, effectiveness, productive-commercial company, cultural-creative human activity.

Постановка проблеми. Соціокультурні фактори забезпечення ефективності виробничо-комерційних компаній безпосередньо пов'язані з культурно-творчою діяльністю людини. Чи може людина як суб'єкт господарства й культури бути творцем, новатором в істинному розумінні слова? Через вольові зусилля і працю людина здатна до творчості, створення матеріальних і духовних феноменів, і в цьому розумінні людина – творець. Сучасна тенденція така, що господарство в історичному процесі підсилює своє місце, а тому культурна творчість стає інтенсивнішою й різноманітнішою. Світ за своєю природою пластичний, мінливий і завдяки господарській діяльності може бути вдосконалений.

Таким чином, у досконалому соціумі з ринковою економікою господарська тематика – соціокультурні проблеми громадськості, праці, трудової етики, соціальної ролі суб'єкта господарства в культурно-історичному процесі надзвичайно **актуальні**. Окремий індивідуальний господарський акт можливий тільки за умови передіснування «цілісного» загальнолюдського досвіду. Головним предметом філософії господарства є людська праця як субстанція соціуму й культури. Господарство у формі трудової діяльності виконує функцію духовно-практичної адаптації людини до світу, гармонізує суб'єкт-об'єктні відносини. Відповідно культура – це процес і одночасно результат господарської й духовної діяльності людини.

Ступінь розробленості проблеми. Ефективність виробничо-комерційних компаній передбачає розгляд місця, ролі, моделей поведінки і регулювання економіки на культурно-контекстних змінах. Відомий економіст ХХ століття, представник інституціоналізму

Дж. Гелбрейт досліджував тенденції збільшення промислового виробництва, які призвели до утворення гігантських корпорацій і акціонерних товариств. Основні фактори, завдяки яким досягаються найвищі виробничі успіхи – це використання новітньої техніки, технології і прихід до керівництва підприємствами технічних фахівців – адміністраторів. Із техноструктурою пов'язане зусилля планування господарського розвитку, що йде на зміну ринковим відносинам.

Мета даної статті – проаналізувати, як змінюються об'єктивні умови господарського розвитку, які поставили під сумнів істинність вихідних положень неокласицизму, зокрема про підпорядкування економічної системи інтересам окремої людини, про вільну і досконалу конкуренцію дрібних товаровиробників, про ринкове саморегулювання національної економіки, про переваги господарської діяльності одноосібних власників, про поєднання у світі підприємця-власника, організатора виробництва й одержувача прибутку.

Сучасна економічна дійсність відзначена рядом нововведень і змін, які тією чи іншою мірою впливають на ефективність виробничо-комерційних компаній.

Застосування все більш складної і досконалої техніки у сфері матеріального виробництва, пов'язане зі збільшенням виробництва, вимагає великих вкладень капіталу, а також висококваліфікованих фахівців. Із цих змін випливає необхідність і можливість створення великих господарських організацій. Тільки такі організації спроможні залучити необхідний для сучасного виробництва капітал: тільки вони можуть мобілізувати робочу силу необхідної кваліфікації.

Сьогодні спостерігається розширення сфери діяльності виробничо-комерційних компаній. Якщо на початку ХХ століття діяльність виробничо-комерційних компаній обмежувалася такими галузями, в яких виробництво повинне вестися у великому масштабі (виробництво сталі, видобуток і переробка нафти, транспорт і т. ін.), то сучасні виробничо-комерційні компанії займаються менш масштабними галузями і підприємствами, всі види діяльності яких колись були долею індивідуального власника чи невеликої фірми. Тепер виробничо-комерційні компанії виробляють сотні видів продукції, найбільші фірми використовують устаткування вартістю в мільйони доларів і сотні працівників. Відбувся поділ підприємця-власника, організатора виробництва й одержувача прибутку. З метою забезпечення ефективності виробничо-комерційних компаній зростає роль планування. Залучення капіталу й відповідна організація виробництва вимагає задовго до того, як можна буде скористатися його результатами, передбачення і, більш того, вживання всіх можливих заходів, які гарантували, щоб це передбачення дійсно збулося.

Споживчий попит стає об'єктом управління, оскільки характер техніки і пов'язані з нею потреби в капіталі, а також час, що займає розробка й виробництво продукції, ще більш настійно диктують необхідність державного регулювання попиту. Виробничо-комерційна компанія, що розглядає питання про виробництво будь-якої продукції, повинна мати можливість переконати людей купити її. Настільки ж важливо, щоб населення мало у своєму розпорядженні необхідні для цього кошти. Це набуває вирішального значення, коли виробництво вимагає досить великих і довгострокових капіталовкладень, а продукція може з однаковою ймовірністю потрапити на ринок і під час депресії, і під час підйому. Таким чином, виникає необхідність стабілізації сукупного попиту. Сьогодні надзвичайний апарат навіювання й переконання пов'язаний із продажем товарів, зокрема, через рекламу. За коштами, що витрачаються на цю діяльність, і здібностями, які знаходять у ній застосування, вона все більше суперничає із процесом виробництва товарів.

Насправді сучасна економічна система, під якою би формальною ідеологічною вивіскою вона не приховувалася, в суттєвій частині являє собою планову економіку. Ініціатива в питанні про те, що має бути вироблено, виходить не від суверенного споживача, який за допомогою ринку направляв би роботи промислового механізму відповідно до свого, в остаточному підсумку, вирішального бажання. Скоріше вона виходить від великої виробничої організації, яка прагне встановити контроль над ринками, і більш того, впливати на споживача відповідно до своїх потреб. Така організація впливає на систему цінностей споживача і його переконання. Слід зазначити, що збільшення ролі планування говорить про зниження ступеня присутності в площині економіки мотивів свободи, тому що попередньо складений план надалі буде «лабетами» для свободи. Поділ власника, організатора, робітника й одержувача прибутку, наприклад, інвестора, говорить про «переступання» через існування у сфері економіки традицій.

Серед соціокультурних факторів значне місце посідають традиції, норми поведінки, що склались, звички, які реалізуються в сфері економіки і пов'язані з економічною діяльністю людей. Безумовно, економічна культура пов'язана не тільки зі сферою економіки, але одночасно і зі сферою соціальних відносин. З одного боку, звичну економічну поведінку люди реалізують на безлічі різних ринків – на ринку товарів і послуг під час покупки яких-небудь товарів; на ринку праці, під час одержання робочих місць; на ринку фінансів, де вони здійснюють операції з грошми. Ринки й відносини на них – це те середовище, усередині якого функціонують люди, які є суб'єктами економіки і одночасно носіями економічної культури.

В економічній культурі з'єднані в єдине ціле два середовища – економічне і соціальне, оскільки соціальні відносини завжди пронизані економічними. На економічну культуру в кожній сфері впливають соціокультурні фактори. На кожній ділянці економічного простору існують певні стереотипи: у сфері зайнятості – стійкі інтереси людей до збереження робочих місць, підвищення оплати праці; у сфері відносин власності – стійкі орієнтації на придбання землі, прибуткових підприємств; у сфері зовнішньоекономічних відносин – орієнтації на засвоєння вигідних ринків збуту продукції. Наявність цих стереотипів говорить на користь символічної природи економічної культури і визначальної ролі соціокультурних факторів у забезпеченні ефективності виробничо-комерційних компаній. Слід зазначити, що головні розходження у системі економічної культури проявляються між сферами її реалізації і між різними соціальними суб'єктами – між групами населення, спільностями, культура яких так чи інакше розрізняється. У зв'язку з цим виникає питання про те, чи є економічна культура єдиним цілим, чи вона складається з безлічі культур і є партикулярною?

Культурі необхідна хронологічна спадкоємність, яка забезпечується правом, що заміщає традиції, ідеологією, мистецтвом і економікою. Причому, право, ідеологія і мистецтво задають культурі партикулярність, а економіка, навпаки, цілісність.

Незважаючи на різноманіття соціокультурних факторів і особливостей економічних культур різних країн, скрізь зберігаються ті самі структурні закономірності. Економічна культура – це завжди і скрізь свого роду посередник між комплексом політико-правових, економічних і інших умов тієї чи іншої країни й економічною поведінкою суб'єктів її економіки. Економічна культура ніби транспортує цінності й установки людей з духовної сфери в матеріальну. Вона втілює цінності й інтереси в матеріали дій: виробництво товарів і послуг, у фінансові операції, у торговельні угоди, одержання кредиту, виплату податків, впровадження нових технологій тощо.

Насамперед, економічна культура охоплює ті, і тільки ті цінності, норми, потреби, переваги, які виникають із потреб економіки і впливають на неї (позитивно чи негативно). Це і ті соціальні норми, які, виникаючи за межами економіки, набувають усередині її специфічного значення, зокрема загальна норма соціальної справедливості у сфері економіки втілилася в принцип оплати праці, і ті, які зароджуються усередині економіки, виникають із її внутрішніх потреб, зокрема, такі норми, як планування від досягнутого, зрівнялівка [3, с. 111].

Соціокультурні фактори впливають на економіку. Наявність механізму впливу економічної культури на економічний розвиток суспільства не унікальна: всі види цінностей, норм, потреб (художні, релігійні, правові, політичні або інші) втілюються в діях і вчинках людей, а далі в ті чи інші продукти їхньої діяльності: у машини, книги, будинки, вирощування продовольчих культур. Специфіка економічної культури полягає в тому, що основним каналом впливу на економіку є не будь-яка поведінка, а насамперед – економічна.

Соціокультурні фактори, що впливають на економічну культуру, містять явища двоякого характеру: до складу перших входять продукти роботи соціальних інститутів, які належать до економічної сфери, до других – продукти функціонування соціальних груп – їх жива соціально-економічна свідомість. Різного роду рекомендації і стиль формування рішень тих чи інших питань – це безособистісні структури, вони не торкаються характеристик конкретних особистостей, а люди, що виконують рольові інструкції, є функціонерами. Їхні дії в цьому випадку не визначаються власними бажаннями і перевагами, а виявляються «функціями» від займаних у загальній системі організацій виробництва місць. Заборони, заінструкованість, рекордоманія, зрівнялівка, виконання, щоб то не стало, плану – це цінності, які характеризують економічні інститути, а не окремих людей. Але до економічної культури суспільства належить і характеристика живої особистості, її свідомості і пов'язані з ними соціокультурні фактори впливу на ефективність виробничо-комерційних компаній.

Таким чином, економічна культура складається із цінностей і норм як інституціонального, так і суб'єктивного особистісного характеру. Причому, між цими двома аспектами існує найтісніший взаємозв'язок: культурні особливості економічних інститутів формують культурні риси населення, а останні впливають на інституціональну культуру, що їх породила. Сформовані інституціональною культурою риси працівників можуть істотно змінювати інституціональну культуру: люди, які володіють певними орієнтирами, можуть або зміцнювати її, або, навпаки, розгойдувати до повного перетворення.

Соціокультурні фактори, що визначають економічну культуру, мають як особистісний, так і інституціональний рівень.

Особистісний рівень економічної культури фіксує цінності, норми, переваги й інші риси свідомості суб'єктів економіки. До їхнього числа відносять цінності для працівників їхнього статусу в суспільстві: виду заняття, виконуваної роботи, займаної посади, отриманої професії, трудового колективу, у якому вони працюють, соціальних благ, одержуваних за працю. Крім того, значне місце посідають цінності самореалізації суб'єктів у економічній сфері: можливості зробити кар'єру, допомагати оточуючим в колективі або, навпаки, працювати тільки на себе, можливості вдосконалюватися в професії, наблизитися до начальства, завоювати найбільш вигідне й зручне місце або, навпаки, прагнення протистояти керівництву, займати стосовно нього конформістську позицію; цінність володіння власністю (особистою, кооперативною, державною), можливість розпоряджатися ресурсами, проявляти економічну самостійність, приймати відповідальні рішення [1, с.121].

Із цими функціональними цінностями пов'язані відповідні соціальні якості суб'єктів: якщо для професійно-орієнтованих людей характерна висока цінність праці, то для людей із пріоритетом споживчих цінностей часто ці якості не мають ніякої цінності.

Слід зазначити, що поряд з функціональними існують також загальнолюдські цінності, які позначаються на економіці, стосуються найзагальніших зв'язків між людьми.

Аурелію Печчеї до них відносить гуманну соціальну справедливість, свободу, неприйняття насильства в будь-яких його формах, цінність прогресивного розвитку, а до числа цінностей вищого порядку, від яких залежить саме існування людського роду – здатність зберігати накопичену культуру [2, с.210].

На його думку, поряд з разючою здатністю створювати культуру люди володіють «сумною» здатністю знищувати, згладжувати, опоганювати і забувати цю безцінну спадщину. Тому не випадково захист і збереження культурних особливостей народів і націй зовсім справедливо оголошені ключовим моментом людського прогресу й самовираження [2, с.216]. Залежно від того, які саме риси культури асимілювали, засвоїли з «арсеналу» культури ті чи інші суб'єкти розвитку економіки, складається той чи інший їхній культурний тип. Так, існують різні культурні типи працівників і різні культурні типи споживачів. Зокрема для представників певних історично сформованих національно-етнічних спільнот характерні такі риси трудової культури, як любов до землі, старанність виконання трудових операцій, дотримання традицій, накопичених селянством у минулому, розвинене почуття національної гордості, що стимулює прагнення до досягнення високих виробничих і особистих трудових результатів (аж до світового рівня). Серед працівників ряду інших національностей цей культурний тип через різні причини розповсюджений значно менше. Аналогічно існують принципові культурні розходження між різними типами трудових колективів. Культура одних має самоуправлінський, колективістський, інноваційний характер, культура інших заснована на протилежних цінностях – на виконанні тих, що поступають ззовні, екстенсивності й неінноваційному типі розвитку.

До соціокультурних факторів належать і різні культурні типи суб'єктів, що складаються на основі виконуваних ними економічних ролей. З позицій розробленої в західній соціології теорії ролей (Дж. Мід., Р.Лінтон, Дж. Морено, А.Надель, Т.Парсонс), соціальні ролі – це комплекси норм, закріплених за певними функціональними місцями суспільства [4, с.322].

Рольові комплекси норм проявляються у вимогах, що висуваються до індивідів, які займають функціональні місця у сфері суспільного розподілу праці, зайнятості, ієрархії керування. Ці вимоги фіксуються в культурі. А саме в писаних законодавчих політичних і технологічних і неписаних моральних нормах передаються від одного покоління до іншого і регулюють поведінку людей, що попадають на ці місця. Таким чином, культура «проникає» у суб'єкти через ролі, які вони грають. Саме це є одним із соціокультурних факторів, що забезпечують ефективність виробничо-комерційних компаній.

Канал зв'язку культури з поведінкою суб'єкта важливий для економіки, тому що економічні відносини проявляються саме через різноманітні економічні ролі. Характерні економічні маски осіб – це тільки уособлення економічних відносин, як носії яких ці особи протистоять один одному. Отже, економічні відносини набувають обличчя через ролі.

У ході еволюції суспільства кожні економічні відносини сформували набір ролей для свого уособлення. Так, відносини розподілу праці реалізуються через безліч професійних і посадових ролей: будівельника, лікаря, вчителя, слюсаря, машиніста, продавця, міністра, керівника трестом, бригадира, головного інженера. Трохи інші ролі формують відносини зайнятості, хоча професійні і посадові ролі тут теж мають місце, але важливими стають і нові – такі, як повністю зайнятий працівник, частково зайнятий працівник, безробітний, пенсіонер, учень, сумісник, кооператор, орендар, фермер, домогосподарка. Через відносини задоволення платоспроможного попиту складаються економічні ролі продавця, покупця, споживача, клієнта, спекулянта, посередника, а через відносини власності користувача засобів виробництва, їх колективного або індивідуального власника, власника, розпорядника, орендаря.

Таким чином, економічні ролі, як соціокультурний фактор ефективності компанії – це «згустки» культурних феноменів, де вимоги, висунуті суспільством до граючих їх індивідів норми, які повинні ними виконуватися. Кожне суспільство зацікавлене в тому, щоб соціальні ролі, призначені для задоволення його потреб, виконувалися адекватно і, щоб всі потреби «покривалися» наявними ролями. Тому в кожному суспільстві відбуваються спрямовані до цих цілей процеси. Один з них – удосконалювання системи наявних економічних ролей: інституціоналізація нових ролей, що відбивають нові суспільні потреби, і вибраковування старих, морально застарілих. За останнє десятиліття в економіці в цілому і виробничо-комерційних компаніях виникла безліч нових економічних ролей, пов'язаних з комп'ютеризацією управління, впровадженням ринкових форм, демократизацією виробництва. У той же час девальвувалися економічні ролі, пов'язані із багатоланковістю керування і рутинними видами фізичної праці [3, с. 242].

Згодом відбувається й удосконалювання окремих ролей, тобто вимог, які їм пропонуються, перетворення їх з переважно ідеологічної в переважно господарську, оволодіння спеціальними знаннями в тій сфері народного господарства, якою вони повинні керувати. Таким чином, переосмислена рольова позиція керівника, що виразилося в зміні вимог до цієї ролі, цінностей і норм, які вона повинна реалізувати. Аналогічний процес із ролями торговельних працівників – у структурі цих ролей поряд зі старими вимогами, як-то виконання плану, впроваджуються нові: активне формування потрібної номенклатури товарів, розуміння запитів покупців, володіння культурою обслуговування [3, с. 244]. У нинішній час необхідно відзначити й удосконалювання володіння економічними ролями.

У звичних термінах мова йде про забезпечення великої самореалізації індивідів, що грають значущі для суспільства ролі: професійні, посадові (управлінські), ролі в системі розподільчих відносин, у системі підготовки кадрів і інших рольових сфер. Суспільство має потребу в такому рівні і якості активності індивідів, які забезпечували б нормальний розвиток економіки. Економічна культура суспільства – це ніби джерело норм економічної діяльності й поведінки, що покликане постійно виконувати і поліпшувати економічні ролі, а через них – активізувати індивідів, граючих ці ролі, у потрібних для суспільства масштабах і напрямках. Вона визначає ставлення суб'єктів до виконуваних ними економічних ролей. Це ставлення може бути різним: від повної ідентифікації з виконуваною роллю, а відповідно з виконуваною працею до повного відчуження від ролі. Процеси, характерні для особистісної економічної культури тією чи іншою мірою представлені в різних типах суспільства. Зокрема, зміни в рольовій поведінці – це результат процесів розбіжності загальних рис особистості з її соціальною роллю, порушення тієї єдності, що була характерна для так званих традиційних суспільств. У них соціальні зв'язки трималися на емоційних прихильностях, вікових традиціях і звичках. Культура, що прийшла на зміну соціальних систем, заснованих на формованих зв'язках і раціональності відкрила нові можливості для забезпечення ефективності виробничо-комерційних компаній.

За останнє століття історичний тип економічної культури змінився: з базованої на традиціях і звичках вона перетворилася в культуру, засновану головним чином на раціональних началах. Такі деякі риси «особистісного» аспекту економічної культури, що являє собою

ціннісну основу активності суб'єктів розвитку економіки і зокрема ефективності функціонування виробничо-комерційних компаній.

До інституціонального аспекту економічної культури належать цінності і соціальні норми, які функціонують у рамках економіки, але основи яких – у тих чи інших соціальних інститутах: у політиці, праві, моральності, інституті освіти. Інституціональний аспект економічної культури – це цінності і норми, що характеризують не людей, а економіку як безособистісну структуру, як сукупність економічних інститутів. Прикладами таких інститутів є виробництво, планування, стимулювання, кадрова робота тощо. Таким чином, інституціональний аспект економічної культури – це, по-перше, цінності і соціальні норми, що характеризують внутрішньо-економічні інститути, і, по-друге, цінності і норми, породжені не економічними, а іншими соціальними інститутами суспільства, що лежать поза економікою, але безпосередньо взаємодіють з нею.

До економіки причетні цінності і норми, які «прийшли» в економіку з галузей політики, права, науки, моралі, релігії, мистецтва. Масштаби і сила впливу політичних цінностей і норм на розвиток економіки, на розвиток інститутів у різних країнах не однакові. Від того, який саме цей вплив, залежить здатність економічної культури до саморозвитку. У принципі, сфери політики й економіки перетинаються. Політика – це галузь, що інтегрує розвиток різних сфер громадськості, отже активність соціальних класів і груп, що представляють ці сфери. Природно, що вона безпосередньо або опосередковано стосується розвитку економічної культури. Але характер цих відносин може бути різним: від повної підміни політичних внутрішніх механізмів розвитку економічної культури до такого їхнього регулювання, що забезпечує стабілізацію суспільства в цілому, включаючи і стабільне економічне зростання. У різних типах суспільств, на різних історичних етапах їхнього розвитку характер взаємодії між політичною й економічною культурою складається по-різному.

Джерелом інституціональних цінностей і норм у системі економічної культури виступає право. Воно закріплює й охороняє сформовану систему економічних відносин, а також систему розподілу праці – прав, обов'язків, відповідальності економічних суб'єктів, забезпечуючи тим найефективніше функціонування виробничо-комерційних компаній.

Закріплення й охорона здійснюється спеціалізованими галузями права – державним, адміністративним, фінансовим, цивільним, господарським, трудовим й іншими.

Специфіка впливу соціального інституту науки на економічну культуру полягає в тому, що наука насичує економіку знаннями, технічними рішеннями, програмами, проектами, новими технологіями. Природні, математичні, технічні і суспільні науки покликані забезпечити ефективність виробничо-комерційних компаній у сучасній соціокультурній ситуації.

Соціальний інститут моральності із загальними моральними цінностями і нормами живить економічну культуру цінностями і нормами, які, діючи на неї, ніби проникають в усі верстви населення, що є носіями тих чи інших форм моралі.

На розвиток економіки і діяльності її різних підрозділів позначаються також цінності мистецтва. Особливості їхнього впливу в тому, що вони впливають на економіку через загальну духовну атмосферу. Головні складові цієї культури – художня література, театр, кіно, живопис, а також преса, радіо, телебачення й інші засоби масової комунікації. Зокрема, художня література сприяє поширенню тих чи інших зразків економічної поведінки через художні образи в кіно, театрі, літературі, певною мірою ідеалізовано. Якщо ідеал – це уявлення про належне, то ідеал є образ досконалості. Це образ мислимий, але повною мірою не досяжний. Проте, функція ідеалу складається насамперед у тому, щоб людина до нього прагнула, брала його за орієнтир. Ідеал – це еталон, за яким можна звіряти своє життя, свої помисли й вчинки, результати своєї праці.

Висновки. Таким чином, виробнича діяльність як соціально-продуктивна сфера реалізації людини – це соціальний феномен, що формується у сфері поєднання механізмів функціонування культури й економіки, функція якого полягає в парадигмальному конституюванні існуючих соціально-економічних відносин відповідно до аксіологічних установок раціонального мислення.

ЛІТЕРАТУРА

1. Заславская Т. И. Социология экономической жизни. Очерки теории / Т. И. Заславская, Р. В. Рывкина. – Новосибирск: Наука, 1991. – 448 с.

2. Печчеи А. Человеческие качества / А. Печчеи; [пер. с англ.]. – М.: ЮНИТИ-Дана, 1985. – 407 с.
3. Рывкина Р. В. Экономическая социология переходной России: люди и реформы / Р. В. Рывкина. – М.: Изд-во «Дело», 1998. – 432 с.
4. Справочное пособие по истории немарксистской западной социологии / [отв. редакторы Ю. Н. Давыдов, Г. В. Осипов]. – М.: Наука, 1986. – 542 с.

УДК 378. 037

*Артеменко М.Г.
Харківський національний технічний університет
сільського господарства імені Петра Василенка*

КОРПОРАТИВНА КУЛЬТУРА: МОТИВИ УПРАВЛІНСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

В статті розглядаються мотиви особистості в корпоративній культурі, які наділені гносеологічними функціями стосовно пізнавальних процесів, включених в управлінську діяльність. Це стосується, перш за все, вирішення організаційних завдань, інформаційного аналізу ситуації, прийняття рішень, процедур необхідних розрахунків. Відзначається, що ефективним мотивом для пізнавальної діяльності є спонукання, предметний зміст якого збігається з предметом і продуктом пізнання.

Ключові слова: корпоративна культура, управлінська діяльність, мотиви управління, гносеологічні функції, нормативні настанови.

В статье рассматриваются мотивы личности в корпоративной культуре, наделенные гносеологическими функциями в отношении познавательных процессов, включенных в управленческую деятельность. Это касается, прежде всего, решения организационных задач, информационного анализа ситуации, принятия решений, процедур необходимых расчетов. Отмечается, что эффективным мотивом для познавательной деятельности является побуждение, предметное содержание которого совпадает с предметом и продуктом познания.

Ключевые слова: корпоративная культура, управленческая деятельность, мотивы управления, гносеологические функции, нормативные установления.

In the article they have considered the motives in the corporative culture that have gnoceological functions referring to the cognitive processes which are included in the managing activity. It is related first of all to resolving organization tasks, information analysis of situations, making decisions, procedures of necessary accounts. It has been noted that inducement which objective content coincide with the object and product of cognition is an effective motive for the cognitive activity.

Key words: corporative culture, management activity, management motives, gnosiological functions, normative establishments.

Актуальність теми. Пізнавальні процеси посідають значне місце в управлінській діяльності у вигляді обробки інформації, прийнятті рішень, розрахунків, вирішення різного роду завдань. Управлінський вплив на індивіда має інформаційний характер, в результаті чого нормативні настанови у сфері управління з необхідністю вимагають обробки інформації та її персоніфікації, включення до системи особистісних, суб'єктивних факторів. При цьому саме персоніфікація трактується як процес взаємодії інформаційного змісту факторів корпоративної культури, що соціалізують поведінку особистості, з різними типами процесів і відносин, які утворюють цілісну особистісну сферу людини, включаючи потреби, інтереси, мотиви, світогляд.

Мета статті. З'ясувати вплив мотивів особистості на структуру пізнавальних процесів, які входять в економічну діяльність, підпорядкований тим самим закономірностям, механізмам, що і вплив мотивів на пізнання в інших сферах.

Мотиваційні установки суб'єкта впливають на різні аспекти пізнавального процесу. Продуктивність пізнання як показника його активності значною мірою визначається особистісною значущістю мотивації для суб'єкта. Чим вища особиста значущість, тим більше

виражена установка на досягнення результату і тим більш продуктивно здійснюється рішення мисленнєвих та інших гностичних завдань. Зростання продуктивності характерне для рішення завдань будь-якого рівня – наочно-дієвих, математичних, інформаційних і т. ін.

Природа взаємозв'язку мотивів і активності пізнання досліджується в межах пізнавального стилю особистості як інтегративної характеристики особистісних, гносеологічних і діяльнісних якостей. Існують загальні закономірності у формуванні особистісних і пізнавальних процесів, а виконання різних пізнавальних завдань супроводжується виявленням стабільних особливостей діяльності, яка корелює з тими чи іншими особистісними якостями. Наявність особистісних когнітивних стилів відзначається і стосовно процесів у сфері управлінської діяльності. Можна стверджувати, що прийоми вирішення пізнавальних завдань як форми прояву активності суб'єкта мають особистісно зумовлений характер. Так, залежно від особистісних рис суб'єкт виявляє у самій формі пізнавальної діяльності орієнтовку на ціле або частини, ригідність або рухливість рішень, наочний, образний або раціональний тип мислення тощо.

Характеризуючи взаємозв'язок мотивів і активності пізнання, правомірно говорити про активну, енергетичну роль мотивації. Активація як мобілізація сил на вирішення пізнавального завдання полегшує його виконання. Механізмами виконання, мотивами активуючої функції у пізнанні є підвищення рівня збудження фізіологічних структур, внутрішня стимуляція, емоційно-афективні компоненти психіки, додаткова стимуляція, яку створює очікування, в результаті чого мотиви впливають на силу, виразність і спрямованість пізнавальних процесів [1].

Важливим показником активності пізнання, особливо в структурі управлінських процесів, є висунення гіпотез в процесі вирішення завдань. Мотиваційно-особистісні установки суб'єкта проявляються у таких властивостях гіпотетичного процесу, як його продуктивність, спрямованість, міра відмінності ознак, що лежать в основі гіпотези. При малій особистій значущості мотивів, які спонукають до процесу вирішення завдань, процедур розрахунку, гіпотези висловлюються суб'єктом на основі окремих, взятих ізольовано, поза системою, ознак предмету пізнання. При цьому часто спостерігається стереотипія гіпотез, коли спростування висловленого передбачення не приводить до перегляду і нового аналізу гностичної ситуації. Проте і з тим феноменом, який стосовно пізнання характеризується як стабільність прогностичного стилю, стереотипність не має нічого спільного, оскільки пов'язана не з переконливістю суб'єкта у своєму погляді, а з повторюваністю, продиктованою байдужістю до ситуації вирішення завдань та її результату. Підвищення мотивації призводить до поступовості у висловлюванні гіпотез, продуктивному аналізі ознак, що лежать в їхній основі, до корекції їхньої свідомості, до поступового звуження сфери, у якій відбувається змістовний аналіз предмету пізнання і в результаті до виділення його сутнісних властивостей [2].

Інформаційно-вибіркові аспекти процесу пізнання також виявляються значною мірою пов'язаними з особистісними установками суб'єкта, з мотивами, що спонукають до діяльності. Мотиваційна залежність вибірковості інформативності відображення предмету пізнання здійснюється завдяки зв'язку селективних систем із соціально детермінованими смисловими еталонами сприйняття, які вироблені в ході суспільної практики, але персоніфіковані у вигляді норм і еталонів пізнання індивіда. Функціонування інформаційних, селективних систем і еталонів сприйняття в пізнанні значною мірою визначаються мотивами суб'єкта. Залежно від мотивації, що спонукає пізнання, може звужуватись, або навпаки, розширюватись сфера, яка належить інформаційному аналізу, варіюватися повнота і глибина сфери інформаційного пошуку, змінюватись якість вибірковості інформації. Мотивація може актуалізуватись, або навпаки, призводить до затухання у пізнанні сенсорних еталонів, в результаті чого суттєво змінюється якість розпізнання категоріальної співвіднесеності, узагальненості і виявлення сутнісних ознак в предметі пізнання. Від мотивів особистості залежать такі показники переробки інформації, як час реакції суб'єкта, врахування статистичних характеристик предмета пізнання, спосіб побудови його ймовірної моделі. Зниження мотивації щодо предмету, який пізнається, і пов'язаного з ним завдання, виражається у тому, що сприйняття та інформаційна оцінка відображали переважно психофізіологічні принципи роботи аналізаторів, коли в предметі пізнання фіксувались яскраві, найбільш помітні, очевидні властивості, що перцептивно виступають на перший план. Але за своїм соціальним змістом вони були пов'язані з поставленим гносеологічним завданням досить опосередковано, а їхня інформаційна обробка не сприяла пошуку рішень. І, навпаки, підвищення особистісної значущості пізнавального

завдання виражається в оптимізації зони інформаційного пошуку, коли в предметі пізнання виділяються особистісно значущі і суттєві для даного завдання ознаки, незалежно і часто всупереч їх фізичної яскравості, доступності, очевидності.

Стосовно управлінських процесів подібний механізм селективності та інформаційної обробки наочно проявляється в методиках оцінки, розрахунку показників рівня результативності. Нерідко розроблені процедури формалізованої оцінки, які застосовуються в галузі, можуть мати абстрактний характер і не відображати реальної якості в оцінках експертів. Однією з властивостей пізнавальних процесів, що виявляє свою залежність від мотивів особистості, є адекватність. Значна кількість експериментальних робіт свідчить про мотиваційну зумовленість змістовного боку образу. Повнота ознак, їхня істотність для предмету пізнання, ступінь узагальнення, формально-логічна структура понять тісно пов'язана з пізнавальними особистісними установками суб'єкту.

В управлінській діяльності достатньо поширеним є мотив досягнення, який спонукає до пізнавальної діяльності. Чим більшої значущості для суб'єкта має даний мотив, тим менше помилок при вирішенні завдань допускає суб'єкт пізнання, тобто тим адекватнішим є пізнання.

Мотиваційно-особистісні установки суб'єкта щодо предмета пізнання проявляються і в формально-логічній структурі образу. При слабкій мотивації суб'єкт обмежено використовує логічні операції, а поняття, що формуються в процесі навчання, мають нечітку логічну структуру. Підвищення мотивації супроводжується актуалізацією логічних мисленневих структур, а поняття набуває чіткої ієрархічної форми. Недостатня мотивація проявляється також і в тому, що суб'єкт в процесі вирішення завдань переходить від абстрактного рівня узагальнення до конкретизації, деталізації. Зовні це виглядає як втрата абстракції і як нездатність суб'єкта до абстрагування взагалі, проте під час появи достатньої зацікавленості в результатах рівень абстракції відновиться. З іншого боку, надзвичайна значущість мотивації може призводити до спотворення логічної структури пізнавального образу, до непослідовності вживання логічних операцій. В історії гносеології не раз вказувалось на руйнівні дії пристрастей, внаслідок яких людина втрачає раціональний розрахунок і спотворено бачить світ. Достатньо нагадати про принцип поміркованості страстей, який панував в античності, вчення Ф.Бекона про ідоли у пізнанні, породжені афектами.

Багато явищ корпоративної культури, виступаючи як мотиви діяльності, відображаються у формі оціночного образу реальності, який базується на індивідуальній системі значень, суб'єктивній трансформації образу по ряду векторів. Слід відзначити, що вплив мотивів на адекватність пізнання ще раз показує неможливість раціонального підрахунку вигоди в абсолютно точних і безпомилкових формах, як це передбачає теорія "раціонального максимуму" [3].

Таким чином, дослідження пізнавальних процесів різних форм і рівнів дозволяє зробити висновок, що гносеологічні процеси в структурі економічної діяльності значною мірою залежать від особистісної мотивації. Так мотиви значно впливають на висунення гіпотез, на побудову інформаційної моделі предмету пізнання, на цілеспрямованість, на орієнтировку і вирішення завдань, на характер отриманих узагальнень. Завдяки відмінностям конкретних завдань результати експериментальних досліджень, які з'ясовують ці проблеми в конкретних науках, іноді суперечливі, не мають єдиних висновків. Так, підвищення значущості мотивації може призводити як до зростання активності і адекватності пізнання, так і, навпаки, до збільшення помилок внаслідок суб'єктивного перебільшення значущості і складності завдання. Втрата мотивації пов'язується як з надзвичайною деталізацією, так і з надабстрагуванням на рівні пізнавальної діяльності. Під час спроби з'ясування взаємозв'язку мотивів і пізнавальної діяльності якісний аналіз мотивів сам по собі також не дає однозначних результатів. Вплив мотивів на діяльність залежить від співвідношення предметності мотивів з предметом і продуктом діяльності. Іншими словами, предметний зміст мотиву тією чи іншою мірою повинний відповідати предмету і результату виконуваної діяльності, і саме ця співвіднесеність має принципове значення. Іншою важливою характеристикою мотивів є їхня особистісна значущість для суб'єкта діяльності. Виходячи з цих властивостей мотивів, можна виділити три типи мотивації і три відповідних їм рівні виконання діяльності. На нашу думку, ці ж типи мотивації і діяльності можна виділити і в пізнавальній діяльності. Численні експериментальні дослідження пізнання в його різних формах дозволяють виділити типи мотивації на двох основах: співвідношення предметності пізнавального мотиву з предметом і результатом пізнання, а також за характером особистої значущості мотиву. Залежно від цих типів мотивації

правомірно виокремити три рівні виконання пізнавальної діяльності, різних за співвідношенням гностичних і виконавчих компонентів, цілісності, наявності творчих елементів, активності і адекватності пізнання.

Перший тип мотивації характеризується невідповідністю предметного змісту з предметом і результатом пізнання, а також низькою особистісною значущістю. Процесуальний бік пізнання при цьому відрізняється пасивністю, малою інформативністю і вибірковістю, пізнавальні дії розрізнені і не інтегровані в цілісну діяльність. Самоконтроль і самокорекція, критичність мислення виражені слабо. Виконання пізнавальної діяльності постійно потребує зовнішньої стимуляції, частота прояву якої, в свою чергу, знижує мотивуючу цінність впливів. Процес висловлювання гіпотез як форма активності пізнання характеризується стереотипією. В основі гіпотези покладається ізольована, поверхнева, несуттєва для предмету пізнання ознака. Якщо ж гіпотеза відкидається, то суб'єкт не робить спроб критичного аналізу основ гіпотези; можливо повторне висловлювання гіпотез, які визнані раніше недієвими. Пошук інформації здійснюється не випадковою ознакою предмету пізнання, який наділений найбільшою перцептивною яскравістю, очевидністю. Проте вони можуть бути несуттєвими для вирішення поставленого завдання. Отриманий результат пізнавальної активності у вигляді понять, рішень, концепцій, навичок сприйняття або мислення, перцептивного образу – відображає предмет пізнання поверхнево, спотворено. Формально-логічна основа понять часто буває порушеною, замість постійної ієрархічної послідовності ознак, які виділяються, поняття будується на неповній гносеологічно і непослідовній логічно підставі. Суб'єкт необґрунтовано переходить від одного принципу логічного аналізу до іншого, часто порушує структуру логічних операцій. Результат пізнавальної діяльності швидко забувається і не може бути використаний на практиці.

Основною якістю пізнавальної діяльності при мотивації, яка не збігається з предметом і продуктом пізнання, є відсутність цілісності. Відображаючи якийсь фрагмент умов завдання, суб'єкт перетворює його на єдину основу своїх суджень, не зіставляє з цілісним завданням, не повертаючись до неї з метою глибокого і послідовного аналізу умов. Відсутній цілісний аналіз пізнавальної ситуації, спрямований на виявлення сутнісних ознак, а сама пізнавальна діяльність часто являла собою набір уже відпрацьованих, стереотипізованих, добре знайомих з минулого досвіду операцій, нерідко недоцільних в новій ситуації. Механізм координації цілісності мисленнєво-сміслових і перцептивних форм пізнавальної активності на цьому рівні виконання пізнавальної діяльності виражений слабо. Навіть ті знання, що потенційно є у суб'єкта, часто не використовуються під час вирішення, завдяки чому думка суб'єкта з проблемної ситуації може бути занадто конкретизованою, деталізованою, або навпаки, надабстрактною, не пов'язаною з конкретикою.

Стосовно пізнання у сфері корпоративної культури такий тип мотивації і мислення характерний для робітників "тимчасовиків", які з байдужістю ставляться до формування економічних рішень, не сприймають на особистісному рівні покладених на них завдань. У цьому випадку їх розробки у сфері управління відрізняються односторонністю, поверховістю, а самі автори проектів або рішень у своїй діяльності оцінюються, як повільні, і немобільні.

Другий тип мотивації характеризується розбіжностями предметного змісту з предметом і продуктом пізнавальної діяльності, проте мотив має велику особистісну значущість для суб'єкта. Цей тип мотивації достатньо добре описаний в літературі як "корисливий", змагальний, як мотив честолюбства і досягнень, коли значущість успіху висока, але суб'єкту достатньо байдуже, на прикладі якої саме діяльності демонструвати свій успіх. Пізнавальна діяльність характеризується при цьому цілісністю, самостійністю і активністю, ініціативою з боку суб'єкта. Так, у порівнянні з першим типом мотивації і діяльності якісних змін зазнає процес висловлювання гіпотез, гіпотетичного обстеження предмету пізнання. Суб'єкт не обмежувався висловлюванням однієї якоїсь гіпотези, яка базується на виділенні випадково вибраної ознаки об'єкта, але породжує спектр різноманітних гіпотез про сутність предмету пізнання, фіксує його різноманітні аспекти. Гіпотетичне обстеження набуло ступінчатого, послідовного характеру поступового руху при переході від однієї сфери пізнавального дослідження до іншої, в результаті чого продукується множина варіантів, ракурсів пізнання предмету.

Замість однієї якості або достатньо вузької системи ознак при побудові образу суб'єктом виділялись багато властивостей предмету пізнання, широка сфера його характеристик, в яку за змістовними критеріями поряд з існуючими у даній гностичній ситуації

властивостями виділялись одночасно і поверхневі, несуттєві характеристики об'єкту. При другому типі мотивації пізнавальні дії суб'єкту в цілому мають продуктивний характер, супроводжуються самоконтролем і корекцією, інтегровані у цілісну пізнавальну діяльність, яка здійснюється під час самостійної постановки цілей і активного пошуку засобів їх виконання самим суб'єктом. Проте, незважаючи на продуктивно-розгорнуту форму пізнавальних дій, при гіпотетичному обстеженні предмету їх інформативність і вибраність не повністю відповідає поставленому завданню. Сфера пошуку інформації занадто широка, завдяки чому кінцевий продукт пізнавальної діяльності у вигляді образу або поняття поруч з необхідними містить і поверхневі, несуттєві ознаки предмету.

У науковому пізнанні типовим прикладом таких гностичних процесів є надабстрагування в теоріях, які мають аморальний зміст. Початковий продукт пізнавальної діяльності може характеризуватись багатоякісним відображенням, але воно не дає знання сутності. На відміну від розглянутої стадії пізнавальної активності, при другому типі мотивації сформовані у суб'єкта поняття зберігають свою логічну структуру у вигляді чіткої ієрархії, достатньо узагальненої і стабільної. Проте адекватність формально-логічної структури таких понять може поєднуватись з їхнім поверхневим, вихолощеним змістом. Узагальнення за суттєвими ознаками і властивостями підміняється категоризацією за формальними ознаками, суто зовнішніми, хоча і властивими всім предметам, під поняття. Формально-логічна відповідність результату предмету пізнання на цьому рівні виконання пізнавальної діяльності може поєднуватись з неадекватністю змісту ознак, пов'язаних в єдину узагальнено формально-логічну структуру.

На індивідуальному рівні такий тип пізнавальних процесів спостерігається у тому випадку, коли суб'єкт пізнавальної діяльності локалізований зовнішніми щодо змісту завдання факторами. Наприклад, менеджер може розробляти різні типи вирішення управлінських завдань за значне матеріальне винагородження, яке для нього досить важливе. Проте виробнича ситуація на фірмі може бути йому байдужа. У цьому випадку запропоновані їм способи вирішення проблем можуть відповідати прийнятним стилям управління і з формального боку бути бездоганними, проте їхня практична ефективність може бути незначною для даної фірми.

Третій рівень пізнавальної діяльності керується мотивами, які збігаються за змістом із предметом і продуктом пізнання і мають велику особистісну значущість для суб'єкта. Активність і адекватність пізнання проявляється при цьому найбільш повною формою. Цілісне поєднання окремих гностичних дій у єдиний процес, самостійна постановка суб'єктом проміжних цілей і пізнавальних завдань, активний пошук засобів їхнього досягнення поєднується тут із суб'єктивним переформулюванням навчальних завдань. Якісні зміни гіпотетичного обстеження предмету пізнання виразились у тому, що від спроб відобразити багато аспектів предмету, незалежно від їхньої сутності, суб'єкт перейшов до виділення більш вузької сфери аналізу, але таким чином, що підвищилась ймовірність пошуку найбільш суттєвих ознак з точки зору поставленого пізнавального завдання. Грані предмету пізнання, які спочатку вибирались для гностичного аналізу і входили в основу гіпотез, багаторазово зв'язались суб'єктом із завданням і з іншими властивостями предмету. У цьому сенсі процес гіпотетичного обстеження уподібнювався рухам руки, яка торкається при активному дотику.

При третьому типі мотивації відображувані ознаки відрізняються найбільшою ймовірністю і суттєвістю, незалежно від їхньої зовнішньої яскравості і кількісної вираженості у зовнішньому плані. Сприйняття стає засобом активної селекції високоінформативних даних про предмет пізнання. В результаті предмет відображається не лише багатоякісно, але і з боку суттєвих ознак. Прагнення до висунення спектру гіпотез підмінюється бажанням відобразити предмет в його сутнісних зв'язках. Початковий продукт пізнавальної діяльності у вигляді поняття адекватний не лише за своєю ієрархічною структурою, тобто з формально-логічного боку, але базується на адекватності змісту фіксованих ознак.

Суттєвим елементом пізнавальної діяльності на цьому рівні є розширення творчого підходу. Мотивація, що збігається з предметом і продуктом пізнання, надає мисленню гнучкості, оригінальності, продуктивності, служить джерелом істинно творчого процесу у пізнанні. Дослідження наукового пізнання також показує, що для найбільш адекватного, творчого пізнання першочергове значення має внутрішній інтерес до свого завдання. Стосовно багатьох форм пізнання так званий "внутрішній" мотив збігається за змістом з предметом і продуктом пізнання, зумовлює евристичний характер гностичних дій, в результаті яких побудова образу базується на отриманні високоінформативних даних у відносно вузькій сфері

пошуку, межі якого співвідносяться зі змістом пізнавального завдання, суб'єктивно прийнятого особистістю.

Результат пізнавальної діяльності адекватний предмету не лише з формально-логічного боку, але перш за все за своїм змістом, який відображає предмет. Цим пояснюється значущість отриманих результатів для практичних цілей.

Таким чином, гносеологічні функції мотивів особистості визначаються змістовно-предметними властивостями самих мотивів в їх відповідності з предметом і продуктом пізнання. Мотив, який збігається з предметом і продуктом пізнавальної діяльності за їх змістом, є важливою суб'єктивно-особистісною умовою для прояву найбільшої активності і адекватності пізнання. Слід зазначити, що мотиви особистості є механізмом співвіднесення індивідуального пізнання з вимогами і нормами суспільного пізнання і суспільної практики. Не будучи єдиними механізмами такого взаємозв'язку, мотиви, тим не менше, виконують важливу роль у ретрансляції суспільних відносин на рівень індивідуальних форм діяльності. Таким чином, мотиви, розкриваючи один із шляхів взаємодії пізнання і суспільних відносин, є формою конкретного прояву соціальної природи пізнання. Оскільки певне ставлення до природи зумовлене формою суспільства, то передзаданість предмету пізнання і спосіб гностичних дій з ним визначається системою суспільних відносин, детермінує об'єктивні вимоги і до мотиваційно-особистісних спонукань як ретрансляторів суспільних відносин, норм і цінностей суспільства в індивідуально-особистісну сферу і пізнання конкретного суб'єкту.

Саме мотиви особистості допомагають зрозуміти механізм наслідування суспільного та індивідуального у пізнанні. Прийняття мотиву, який збігається за змістом з предметом і продуктом пізнання, ретранслює в індивідуальну свідомість мотиваційно-ціннісні установки, найбільш типові для даного суспільства і даної культури. Тільки при такому співвідношенні особистісних і інструментально-гностичних якостей пізнавальної діяльності суб'єкту в процесі пізнання розкриваються ті властивості предмету пізнання і самої діяльності, які важливі з точки зору суспільної практики і суспільного пізнання. За цих мотивів відбувається найбільш повне і адекватне присвоєння суспільного пізнавального досвіду і традицій. Розкрити соціально значущі якості предмету пізнавальної діяльності можливо лише за умов прийняття суб'єктом пізнання певної особистісної позиції, установки, мотиву стосовно предмету пізнання.

Для суспільства в цілому завжди була характерна тенденція збіжності змісту мотиву з предметом і продуктом пізнавальної діяльності. Звідси зрозуміла і роль мотиву конкретної особистості в процесі пізнання. Особистісний мотив, який збігається за своїм предметним змістом з предметом і продуктом пізнання ретранслює в пізнанні індивіда загально прийняте ставлення до предмету пізнання, приводить у відповідність індивідуальні гностичні операції з цілями і завданнями суспільної практики і суспільного пізнання. Саме цей вид мотивації виступає механізмом співвіднесення особистого, індивідуального і суспільного у пізнанні.

Особливий інтерес для аналізу складають мотиви, що не збігаються з предметом і продуктом пізнавальної діяльності. Це спостерігається, зокрема, не лише на індивідуальному рівні пізнання, але і в різні періоди історії у класів, соціальних груп, чий соціальні установки розбіжні із суспільними інтересами в тенденціях їх прогресивного розвитку. Як уже зазначалося, при цьому кінцевий продукт пізнавальної діяльності у вигляді понять, теорії має формально-логічну адекватність предмету пізнання, проте змістовний бік відображення виявляється однобічним, спотвореним, неповним. Багато теорій характеризуються метафізичною однобічністю, суб'єктивізмом. Проте подібна суб'єктивна сліпота зумовлюється достатньо часто мотиваційно-особистісними, ціннісними факторами пізнання, коли об'єктивні якості предмету пізнання, які не потрапляють у сферу значущого, не відображаються в поняттях і теоріях внаслідок особливостей активності і вибіркової пізнання, що спостерігаються при розбіжності мотиву з предметом і продуктом пізнавальної діяльності. Вузькокорпоративні, вузькогрупові мотиваційно-ціннісні установки забезпечують спрямованість вибіркової пізнавального процесу, в результаті чого суб'єкт пізнання дійсно "не бачить" багатоаспектності реального світу. Подібною недалекоглядністю характеризуються багато теорій управління і концепцій корпоративної культури в різні історичні періоди і в різних країнах. Практична реалізація викрила їхню невідповідність.

Розбіжність предметного змісту мотивації з предметом і продуктом пізнання проявляється в особливостях мислення, яке нагадує метафізику з її однобічністю і різноплановістю, відсутністю системності, абсолютизацією крайностей. Метафізичний спосіб мислення властивий здоровому глузду і в цьому сенсі особистісно прийнятний. Проте

метафізичний погляд на світ завжди спотворює якийсь один аспект бачення реальності у збиток іншим. Багато управлінських стратегій базуються на метафізичному пізнанні явищ корпоративної культури. В основі однобічності поглядів часто лежать відмінності, протилежність мотивів та інтересів управлінського корпусу мотивам та інтересам основної маси працівників. Багато соціально-управлінських стратегій мають обмежений, однобічний характер.

Мотиваційно-ціннісні установки соціальних груп, які зазвичай не мають свого місця в бізнесі і орієнтовані, головним чином, на соціальні аспекти розподілу, також є однобічними і призводять до такого ж метафізичного однобічного відображення явищ у сфері управління, в яких абсолютизуються моральні аспекти управління і застосовуються лише етичні критерії до діяльності управлінців у сфері корпоративної культури. Проте і за такого підходу існує значний розрив між етикою і теорією управління. Його прибічники зазвичай виступають з етично бездоганних позицій, але часто впадають у відчай від того, що управлінці не хочуть з ними рахуватись.

Таким чином, необхідно зробити такі висновки. Мотиви особистості наділені гносеологічними функціями стосовно пізнавальних процесів, які включені в управлінську діяльність. Це стосується перш за все вирішення завдань, інформаційного аналізу ситуації у сфері управління, прийняття рішень, процедур розрахунку та управлінських теорій щодо формування корпоративної культури. При вирішенні проблеми взаємозв'язку мотивів особистості і пізнавальної діяльності правомірна класифікація мотивів на основі співвіднесення їх предметного змісту з предметом і продуктом пізнавальної діяльності, а також на основі особистісної значущості для суб'єкта. Перший тип мотивів характеризується розбіжностями предметного змісту з предметом і продуктом пізнання і низькою особистісною значущістю. За такої мотивації пізнавальна діяльність втрачає цілісність, її активність і адекватність мінімальні. Другий тип мотивів за своїм предметним змістом також не збігається з предметом і продуктом пізнання, але має особисту значущість для суб'єкта. Пізнавальна діяльність за таких мотивів характеризується цілісністю, активністю. Проте отриманий результат у вигляді понять, теорій однобічно відображає реальний етап у сфері управління та корпоративної культури. Найбільш ефективним мотивом для пізнавальної діяльності є спонукання, предметний зміст якого збігається з предметом і продуктом пізнання. За такої мотивації пізнання наділене найбільшою активністю і адекватністю.

ЛІТЕРАТУРА

1. Зерниченко А. Н. Мотивационный процесс, структура личности и трансформации энергий потребностей / А. Н.Зерниченко, Н. В.Гончаров. // Вопросы психологии. – 1989. – №2. – С.21-28.
2. Лаптева М. Д. О способах и механизмах формирования компетентности социального взаимодействия / М. Д. Лаптева. // Знание. Понимание. Умение. – 2006. – №2. – С.154-158.
3. Шадров К. Н. Управленческая деятельность в исторической развёрстке / К. Н. Шадров. // Философские науки. – 2006 – №9. – С.138-140.

УДК 291.5: 332.15

Мініч А.П.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

ОРГАНІЗАЦІЙНА КУЛЬТУРА ЯК ФАКТОР ПІДВИЩЕННЯ ОРГАНІЗАЦІЙНОЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ

Автор статті намагається дати відповідь на питання – чому в бізнес-організації неможливо створити „ідеальний тип” організаційної культури і чому існують різні шляхи підвищення організаційної раціональності. Автор стверджує, що організаційна культура позитивно впливає на організаційну раціональність, проте не існує і не може існувати єдиного зразка організаційної культури.

Ключові слова: управління, організаційна культура, організаційна раціональність, етика підприємництва.

Автор статті пробує дати відповідь на запитання – чому в бізнес-організаціях неможливо створити «ідеальний тип» організаційної культури і чому існують різні шляхи підвищення організаційної раціональності. Автор стверджує, що організаційна культура позитивно впливає на організаційну раціональність, однак не існує і не може існувати єдиного зразка організаційної культури.

Ключевые слова: этика предпринимательства, организационная культура, организационная рациональность.

The author of article is trying to answer the question why in business organizations it is impossible to create the "ideal type" of organization culture and what is cause of various increasing organizational rationality modes existing.

Key words: business ethics, organization culture, organizational rationality.

В останні десятиліття публікується все більше робіт, в яких стверджується про важливість етики в бізнесі. Відповідно виникає теоретичне питання щодо впливу етики на теорію економічної раціональності. Одним із напрямків такого дослідження є вивчення ролі етики, яку вона займає в підприємницьких організаційних структурах. В підручниках з менеджменту етиці відводиться чільне місце у досягненні організаційного успіху. Проте не можна не помітити певної зміни акцентів у даних дослідженнях. Для опису факторів, що впливають на ефективність організації роботи, все частіше замість понять „підприємницька етика”, „трудова етика”, „бізнес – етика” використовується більш широке поняття: „культура організації”, „корпоративна культура” або „організаційна культура”. Використання терміну „культура” вказує про наявність свого роду нормативного ставлення до світу, що базується на певних правилах та зразках, що схвалюються більшістю членів суспільства. Звертання до поняття „організаційна культура” наводить на думку, що значний вплив на діяльність організації мають не тільки правила поведінки, але й інші фактори, такі як: цінності, очікування, система управління та керування, припущення, обряди та ритуали, міфи, символи, тощо.

Так, американські автори Діл і Кеннеді (1982) вважають, що організаційна культура володіє п'ятьма елементами: діловим довіллям, цінностями, героями, ритуалами і неформальними комунікаціями. Хенді (1985) виділяє чотири головні альтернативні типи культури, кожний із яких може бути ефективним у відповідному контексті. Петтігрю (1973) вказав на роль мови, ідеології та переконань, символів, ритуалів та міфів, що панують в компанії [1]. Петер Козловські висловлює думку щодо відмінностей німецького та англо-американського корпоративного керівництва та контролю в організації [2].

Отже можна стверджувати, що поняття „організаційна культура” – це динамічне системне поняття, що містить значну кількість факторів, що впливають на події в організації і спрямоване на підняття дієвості співробітництва, комунікацій та процедур прийняття рішень та контролю, відповідно, і для підвищення її організаційної раціональності. Будь-якій організації притаманна своя власна культура організації, на її формування може впливати як культурне довілля так і зразки, норми, цінності, що вносяться керівництвом компанії. В даній статті поняття „організаційна культура” розглядається як поняття, що вужче за обсягом ніж „культура організації” і охоплює лише ту її частину, що свідомо та цілеспрямовано започатковується менеджерами з метою встановлення ефективного керування персоналом.

Головною метою даної статті є дослідження впливу організаційної культури на ефективність роботи організації, а саме ставиться питання – чому вирішення організаціями однієї, однакової для всіх задачі, а саме, отримання прибутку, не передбачає єдиної, стандартної для всіх раціональної організаційної культури?

Виконання цього завдання передбачає визначення тих культурних факторів, що позитивно впливають на ефективність організації, але несуть у собі певну неоднозначність та широкий спектр трактування.

Організаційна культура стала предметом прискіпливої уваги британських і американських шкіл менеджменту у 1980-ті роки в результаті пошуку резервів підвищення ефективності роботи підприємницьких структур і необхідності протистояння японській конкуренції. Існуючі на той час форми організаційних проектів, наприклад, матрична структура

організації, не спромоглися надати менеджерам дієвих приписів для підвищення конкурентноздатності своїх компаній. З того часу все більше з'являється досліджень в яких вказується, що культура організації може позитивно впливати на досягнення основних цілей організації. Ці знання почали активно впроваджуватись на практиці. Так, згідно досліджень, проведених Томасом Дж. Пітерсом і Робертом Х. Уотерменом на 62 американських високоприбуткових фірмах, 88% із них мали спеціалізовані відділення, які відповідають безпосередньо за впровадження моральних цінностей [3].

Економічна теорія дала пояснення у чому полягає зв'язок між культурою організації та ефективністю її діяльності. Тривалий час економісти розглядали організаційну структуру бізнес-організації як належність, що не підлягає опису та знаходиться поза їх аналізом. Ситуація змінилась коли представники інституціональної та неінституціональної теорії зосередили свою увагу на дослідженні різноманітності форм організації підприємств та фірм. Виявляється, багатоманітність організаційних форм пов'язана з наявністю в організаціях трансакційних витрат. Трансакційні витрати, а саме витрати на моніторинг, укладання контрактів, арбітраж є вирішальним фактором на формування альтернативних інституціональних структур. Зменшення трансакційних витрат всередині організації вимагає упорядкованої, злагодженої роботи усього колективу. Організація такої взаємодії передбачає дотримання інституціоналізованих правил, таких як – контракти, формальні правила, внутрішній розпорядок, посадові інструкції, тощо. Етика, у вигляді певних прийнятих в організації неформальних правил, є вагомим чинником для встановлення в колективі соціальних зв'язків, і може виступати доповненням до існуючих формальних правил. Інституціоналізовані правила і етичні цінності спрямовують дії всередині організації як нормативної структури. Як вважає Олівер Вільямсом внутрішнє облаштування організації мінімізує трансакційні витрати в порівнянні з ринковими зовнішніми витратами завдяки більш ефективному аудиту, удосконаленим процедурам урегулювання суперечок та зменшує здатність індивідів отримувати для себе частину колективного прибутку [4].

Ще одну теорію, що вказує на зв'язок економіки та етики, розробили економісти Алчіан і Демсец, які у своїх дослідженнях зосередились на вивченні питання індивідуальної участі в колективних організаціях і прийшли до висновку, що колективна форма організації підприємницької діяльності несе у собі приховані проблеми, пов'язані з різним внеском учасників у діяльність підприємства. Вони розробили теорію принципала-агента, в якій показали можливі переваги і недоліки, що виникають при веденні справ між принципалом (власником чи стороною замовника) і агентом (менеджером чи підрядником). При веденні бізнесу принципал та агент мають різну ступінь обізнаності, інформація, в даному випадку, розповсюджується асиметрично. Оскільки обидва, принципал та агент, завжди виходять із власного інтересу, спрямованого на отримання прибутку, то може виникати проблема у взаємостосунках. Агент може скористатися у своїх цілях наявністю більш повної інформації, що не вигідно для принципала. Також він може приховати від принципала певні характеристики, наміри та дії. Будь-які формальні інструкції не в змозі описати палітру можливих ситуацій, і тому принципал звертається до сумління агента, до його моральних цінностей. Якщо принципал та агент сповідують однакових цінностей, дотримуються однакових етичних переконань, тим самим зменшується ризик неморальної поведінки. Збільшується імовірність того, що головним мотивом їх діяльності будуть виступати моральні цінності, а не спрямованість на максимізацію власної користі [5]. Цей приклад показує, чому в багатьох культурах поширеними є сімейні підприємства, або в керівництві компанії знаходяться люди з одним прізвищем. Соціологи пояснюють цей феномен з використанням таких термінів як „довіра” чи „радіус довіри”. Таким чином, як теорія трансакційних витрат, так і теорія принципала-агента настановлює до висновку, що організація потребує належної етичної основи. Вони пояснюють економічними термінами потребу й необхідність піклування інтеграцією та підтримкою спільних соціальних цінностей.

Першим хто почав розглядати організацію з точки зору її раціональності був німецький соціолог Макс Вебер, який припустив, що в процесі економічного розвитку буде зменшуватись багатоманітність можливих типів поведінки. Ірраціональний, емоційний, афективний характер нашого психічного життя буде замінюватись раціональною діяльністю, спрямованою виключно на підрахунок матеріальної вигоди [6]. Формальна організація, яку описав Вебер, має ряд рис, що роблять її раціональною і ефективною соціальною структурою. Уже саме по собі ефективно виконання завдань вимагає структурованості організації, встановлення спеціальних правил і

процедур роботи. Особливо ця вимога стає актуальною тоді, коли справа стосується організації і координації діяльності великої кількості людей по досягненню певних спільних цілей. Формалізація організації виявляється у вигляді свідомо заданих сталих зразків функціональної поведінки (статус, режим, зв'язки тощо), які виступають як елементи організованості. Визначальною характеристикою формальної організації є те, що вона являє собою систему встановлених правил, стандартів, приписів, процедур, програм, які регулюють поведінку членів організації. Традиційний підхід щодо функцій та механізмів надання стимулу в організаціях рекомендує встановлення конкретних завдань та фінансових цілей, щоб стимулювати високу працездатність. Ці елементи ініціюють поведінку традиційними способами, спрямованими на максимізацію особистої вигоди.

Формальна організація хоча і визначається раціональною організацією, проте містить у собі як приховані конфлікти так і приховані резерви.

Головний недолік формальної організації полягає у тому, що вона будується без урахування особистісних властивостей індивіда. Групи та індивіди в її межах переслідують велику кількість різних та конкуруючих між собою цілей. Керівники шляхом відбору, навчання, заохочення та покарання намагаються встановити всеохоплюючі задачі та прагнуть впровадити певну однакову для всіх культуру організації. Однією з цілей такої „універсалізації” є уникнення можливих конфліктів в організації та встановлення плідного співробітництва в колективі. Так, впровадження певного кодексу поведінки в додаток до інституціоналізованих правил покращує моральну комунікацію та збільшує ефективність в процесі організаційної комунікації. Це підвищує імовірність досягнення консенсусу по ряду важливих питань.

Організаційна культура сприяє розв'язанню двох найважливіших задач будь-якої організації: зовнішньої адаптації та внутрішньої інтеграції [7]. Розв'язання першої задачі передбачає знаходження організацією своєї ніші у ринковому середовищі та вміння реагувати на зміни цього середовища. У цьому зв'язку члени організації орієнтуються на реальну місію своєї організації, цілі та засоби, що використовуються для їх досягнення, які виявляються елементами організаційної культури. Вирішення другого питання полягає у створенні та вдосконаленні способів спільної роботи в організації. Внутрішня інтеграція тісно пов'язана з процесом ідентифікації робітників з організацією у цілому або її окремими групами (субкультурами). Згідно Г. Хофстеде, поняття „організаційна культура” можна визначити як „колективне програмування думок, які відрізняють членів однієї організації від іншої” [8].

Внутрішня інтеграція означає спільність поділу цінностей та норм, мови та концептуальних категорій, встановлює правила набуття, підтримання та втрати влади, регулювання міжособистісних взаємостосунків, принципи стимулювання та санкції. Вона формується в процесі організаційної соціалізації.

В процесі створення кодексу правил міжособистісної поведінки його автори стикаються з рядом проблем. Ринкова економіка, конкуренція, вимагають постійних змін, пошуку, новацій, нововведень, креативності. Існуючі правила мають, з однієї сторони, формувати соціальну комунікацію в організації, а з іншої сторони, не повинні подавляти ініціативу та творчий підхід. Отже, правила мають бути нечіткими, неповними і відкритими для різного трактування. Має бути певна „нерегульована територія” на якій мають виростати нові бізнес-ідеї. Нестандартна поведінка, яка в інших ситуаціях є причиною для конфліктів, в підприємстві виступає як стимул для нововведень і природній двигун соціального успіху [9]. Проте відкритим залишається питання, яким чином встановити ступінь урегульованості, де той критерій, що гармонізує розумну регуляцію поведінки з свободою та творчим підходом?

Один із можливих варіантів вирішення цієї проблеми полягає у вимозі свідомого розуміння організаційних цілей і повідомлення їх працівникам, інвесторам, клієнтам і стратегічним партнерам організації. Вводиться, навіть, спеціальний термін „соціальне зобов'язання”, під яким розуміється дотримання певних дій особами, які поділяють організаційні ідеї. Передбачається, що знання цілей автоматично дає відповідь на питання щодо цінностей, яких мають дотримуватись співробітники. Проте, на практиці, цей зв'язок не завжди прослідковується. Хоча цілі організації більшою чи меншою мірою все ж таки можна визначити, але всередині організації може бути безліч уявлень щодо можливого процесу функціонування організації, розвитку та трансформування організації. Усі члени організації мають свої власні ідеї і бачать їхню необхідність. Особливо це характерно для компаній, співробітники яких належать до різних культур [10].

Успіх багатьох інтернаціональних компаній багато в чому залежить від того наскільки вони зможуть перейти від різнорідних культурних настанов та етнічних моральних норм до єдиної підприємницької етики та корпоративної культури. Проте, навіть, представники одного культурного типу не можуть уникнути розв'язання цієї задачі. Трудність полягає у тому, що встановлення єдиної культури організації передбачає, що в організаціях має бути запроваджена загальна ідея «добра». Проте з'ясувати сутність „добра” є задачею до сих пір не вирішеною. Історія етики свідчить, що свої уявлення про „добро” висловлювали Платон, Аристотель, Гегель, Шляйєрмахер, Мур, хоча ці та інші філософи так і не спромоглися визначити прийнятної для всіх визначення поняття „добра”. Не вирішена ця задача і в межах утилітаристської етики, яка почала використовувати статистичні методи дослідження, намагаючись визначити добро шляхом сумування за допомогою спеціальних механізмів калькуляції, проте стикається з проблемою обґрунтування цих механізмів. Релігійні погляди щодо сутності „добра” також відрізняються один від одного. Звідси можна зробити висновок, що в однорідному культурному середовищі уявлення про добро може бути різним, тому кожна компанія з метою посилення організаційного успіху запроваджує свій власний етичний кодекс менеджменту.

Враховуючи вищенаведене, можна підвести деякі підсумки. Ефективність роботи бізнес-організації багато у чому залежить від сформованої в межах цієї організації організаційної культури. Теорія трансакційних витрат та принципала – агента показує, що в конкурентному середовищі мають переваги ті організації, які поряд з формальними правилами сформували ще певні етичні норми, спрямовані на збільшення організаційної раціональності. Цінності, що поділяють співробітники, перетворюються в ціннісні орієнтації, які характеризують спрямованість особистості на ті чи інші сторони матеріальної та духовної культури. Для успішної взаємодії велике значення має збіг цілей, цінностей та мотивів робітників та підприємства. Формування внутрішньої згуртованості – одна з головних задач організаційної культури. На шляху встановлення культури організації можливі суперечності між традиційними уявленнями працівників компанії та нормами, що прагне запровадити на фірмі адміністрація. Єдиного зразка, еталона організаційної культури не існує, що вказує на різноманітність форм та структур бізнес-організацій при капіталізмі.

Сучасні дослідження (Беррел і Морган, 1979, Сілверман 1970) вказують на те, що організаційну культуру не можна побудувати вищим керівництвом як щось незмінне та однозначне. Вона є частиною більш широкої політичної та культурної системи, у якій цінності та інтереси часто слугують предметом переговорів та торгів.

Бізнес-організації намагаються запровадити в себе атмосферу творчого пошуку, нестандартних рішень та інновацій щоб забезпечити собі конкурентоздатність у ринковому середовищі. Це забезпечується шляхом встановлення певного простору для вільного трактування норм поведінки. На даний момент не існує науково обґрунтованого критерію, згідно з яким можна встановити такий баланс. Крім того усі члени організації мають свої власні ідеї щодо можливого процесу функціонування організації, розвитку та трансформування організації. Філософи не можуть визначити загальної, прийнятної для всіх ідеї «добра», що викликає непорозуміння навіть в однорідному культурному середовищі. Таким чином можна стверджувати, що організаційна культура позитивно впливає на організаційну раціональність, проте не існує і не може існувати єдиного зразка організаційної культури.

ЛІТЕРАТУРА

1. Большой толковый социологический словарь: в 2 т. / [сост. Д. Джери, Дж. Джери]. – М.: Вече, АСТ, 2001– . – Т. 1. – 2001. – С. 525.
2. Koslowski P. Business ethics in globalised financial markets / P. Koslowski // Globalisation and business ethics/ editer dy Karl Homann, Peter Koslowski and Christoph Luetge.: Chippenham, Wiltshire, 2007 – P. 217-237
3. Герет Т. Г. Этика бизнеса / Т. Г. Герет, Р. Дж. Клонски. – К.: Основи, 1997. – С. 48
4. Уильямсон О. Экономические институты капитализма / О. Уильямсон. – Спб.: Лениздат, СЕУ Пресс, 1996. – 607 с.
5. Сэндлер Т. Экономические концепции для общественных наук / Т. Сэндлер. – М.: Издательство «Весь Мир», 2006. – С. 143.

6. Вебер М. Соціологія. Загально історичні аналізи. Політика / М. Вебер. – К.: Основи, 1988. – С. 284.
7. Виханский О. С. Менеджмент / О. С. Виханский, А. Й. Наумов. – М.: МГУ, 1995.
8. Хофстеде Г. Организационная культура / Г. Хофстеде. // Управление человеческими ресурсами / [Под ред. М. Пула, М. Уорнера]. – СПб.: Питер, 2002. – 1200 с.
9. Уильямсон О. Частная собственность и рынок капитала / О. Уильямсон. // ЭКО. – 1993. – №5.
10. Eberhard Schnebel and Margo A. Bienert. Tangibl Ethics: Commitments in Business Organisations. // Globalisation and business ethics / editer dy Karl Homann, Peter Koslowski and Christoph Luetge: Chippenham, Wiltshire, 2007. – P. 119-145.

УДК 130.2:172.4

Артеменко А.П.

Харківський національний університет внутрішніх справ

МІНЛИВІСТЬ ТА МНОЖИННІСТЬ КУЛЬТУРИ В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У статті аналізуються процеси взаємодії локальних культур в умовах глобалізації. Автор розглядає вплив глобального ринка на організацію системи взаємодії культур. Культурні, соціальні та економічні розбіжності визначені як умови культурної глобалізації.

Ключові слова: глобалізація, міжкультурна взаємодія, культура, ідентичність.

В статье анализируются процессы взаимодействия локальных культур в условиях глобализации. Автор рассматривает влияние глобального рынка на организацию системы взаимодействия культур. Культурные, социальные и экономические региональные различия определены как условия культурной глобализации.

Ключевые слова: глобализация, межкультурное взаимодействие, культура, идентичность.

The processes of the local cultures cooperation are analyzed in this article. The author investigates the global market influences on the cultural cooperation management. The author determines the cultural, social and economical differences between the localities as the conditions of cultural globalization.

Keywords: globalization, intercultural cooperation, culture, identity.

Прискорення всього комплексу соціальних, економічних і культурних процесів перетворилось на стрімку гонитву сучасного світу за технологічними і соціальними «проривами». Соціальні, культурні, політичні зміни набули екстремальних темпів і породили різноманіття соціальних і культурних практик, яке потребує аналізу і систематизації. Глобальні зміни – різнорівневий і різнопросторовий об'єкт, де кожен з елементів потребує узгоджень та змінює своє значення в залежності від конотацій сенсів і значень кожної складових культурного ландшафту. Сучасна соціальна філософія сприймає «мінливість» і «множинність» як основні риси сьогоденних соціокультурних процесів. Як визначають М. Хардт та А. Негрі, «ідеологія світового ринку спирається на дискурс, який спрямований проти всього глибоко вкоріненого та цілісного. Обігомість, мобільність, розмаїття та змішання є єдиними умовами існування» [9, с.147].

Таким чином, дослідження факторів, що уможливають збереження різноманітності та множинності набувають особливої актуальності. Активне опрацювання тематики мінливості і множинності як ознак сучасної соціальної дійсності пов'язано зі спробою соціальних та гуманітарних наук інтерпретувати світові зміни і систематизувати цей досвід.

Особливу увагу проблемі мінливості сучасних соціокультурних процесів приділено в науковій літературі з дослідження глобалізації. Визначення глобалізації як процесу руйнації сталих форм історико-культурних, територіально-політичних і державно-національних локальностей багаторазово зустрічається в роботах С. Гантінгтона, Е. Гіденса, У. Бека, А. Неклеса, М. Хардта та А. Негрі та інших дослідників.

Економічні і політичні фактори, які впливають на розвиток глобалізаційних процесів, привернули увагу дослідників з точки зору сумісності чи протиріччя культурним традиціям

суспільств. Цей процес, у свою чергу, стимулював звернення до вивчення проблем націоналізму (Дж. Армстронг, Е. Сміт, Е. Гелнер, К. Дойч), мультикультуралізму (Ч. Тейлор, Н. Глейзер, А. Шлезінгер, Е. Шилз), гібридизації культур (Р. Грілло, Я. Пітерзе, Р. Робертсон, К. Саїд).

Книга Б. Андерсона «Уявлена спільнота» – праця, яка концептуально змінила ставлення до будь-якого типу самовизначення чи то людини, чи спільноти. Спільнота може бути конструйована через нав'язане уявлення, а тому Б. Андерсон, С. Гантінгтон, М. Грох, Е. Гобсбаум, П. Рікер, Р. Шпорлюк звернулись до розгляду проблем ідеології (чи утопії), що конструюються і конструюють спільноти. Разом з цим постає питання про можливість конструювання штучного культурного різноманіття в умовах глобалізації.

Чи потрібна така штучність сконструйованих спільнот при наявності їх історичного різноманіття в сучасному світі?

На думку М. Кастельса, глобалізація створила нову інфраструктуру світової економіки, а разом з цим утворилась і глобальна організація регіональних і тотальних спільнот. Склався глобальний інтегрований ринок, в який об'єдналися фірми різних регіонів, але вони не змогли подолати специфіку цих регіонів [5, с. 95]. Опір традиційних локальностей (державно-національних утворень) сьогодні окреслює межу глобалізації, подолання якої М. Кастельс вважає лише питанням часу.

Р. Робертсон відзначає, що глобалізація – це «процес стирання локальності, зокрема великомасштабної локальності, вираженої у різноманітних формах етнічних націоналізмів». Але парадокс глобалізації полягає в тому, що відбувається не знищення локальностей, а їх активне конструювання, але за єдиним принципом. Нові утворення, які проголошуються локальними спільнотами, сконструйовано на транс- або надлокальній основі, що дає можливість усунути «технологічну» несумісність культур, які вкорінені в історичній традиції і традиційному життєвому ладі.

Умова глобалізації – збереження множинності, різноманіття і мінливості за умов спільноті правил і процедур, за якими існує різнорівневий і різноманітний ринок. Вирішення такого внутрішнього протиріччя набуло вигляду створення «однотипного різноманіття» на кшталт сучасного Євросоюзу, де національна строкатість країн-членів структурується в межах спільної схеми соціальних практик. Структурування внутрішнього ладу всіх локальностей відбувається за загальним стандартом – стандартом єдиного ринку. Така «однотипна різноманітність» утворює штучну множинність форм і поверхнево запобігає гомогенізації спільноти. Це процес симуляції безконфліктної множинності ринкового вибору, що усуває сутнісні розбіжності і можливі суперечки між цивілізаціями, які вбачались С. Хантінгтоном головною загрозою людству у ХХІ столітті.

Ідеологія глобалізації передбачає руйнацію великих локальностей, оскільки здійснення контролю за ними вимагають більших затрат і зусиль. Як дроблення великої компанії надають змогу більш вигідного і швидкого підкорення «території ринку», так і у сфері конструювання спільнот – дроблення великих гомогенних локальностей (культурно-територіальні історичні спільноти) надають більш питомих результатів. Р. Робертсон назвав цей процес «балканізацією», за аналогією з процесом дроблення Югославії і почергового встановлення контролю «корпорацією Заходу» над малими національно-територіальними об'єднаннями.

Різноманіття культурного світу, що утворилось історично, доповнюється процесом штучного роздроблення традиційних культурних локальностей і уніфікацією їхньої внутрішньої структури. «Зруйнують старі кордони і нехай розквітнуть нові кольори» – гасло корпоративної ідеології, яке, за висновками Р. Дарендорфа, реалізовано соціальною практикою глобалізаційних процесів [3, с. 149]. Подібний розквіт «нових кольорів» ми можемо спостерігати як конструювання нових ідентичностей культурно-територіального та транскультурного характеру.

Глобальна політика різноманіття перетворює традиційну національну, культурну та територіальну сегментацію світу на ринкову сегментацію бажань, звичок, життєвого комфорту. Класова та етнічна структура суспільства витісняється в ідеології глобалізації структурою маркетингових цільових груп. Мінливість світу (у випадку сучасності – гіпермінливість) спонукає до мінливості задоволень. При цьому процес споживання задає вимогу моментального забезпечення потреб, що зводить час виконання замовлення до «кліку» клавішею комп'ютера.

3. Бауман звертає увагу на переорієнтацію ідеї споживання в суспільстві, що охоплено глобалізаційними перетвореннями – від споживання речей і інформації до споживання «мобільності», набуття доступу до «глобальної мобільності» [1, с. 115]. Для глобалізованого світу у сфері споживання мобільність – це нова послуга, що надає можливість зміни місця, середовища, оточення.

«Доступ до глобальної мобільності» перетворився на загальний критерій оцінювання якості життя [1, с. 128]. Якщо за Г. Маркузе, доступність всіх товарів і розваг розвиненого індустріального чи постіндустріального суспільства усунула звичну соціальну стратифікацію [6, с. 11], то епоха глобалізації запропонувала новий вид цінностей – цінність «зрізаного якоря», тобто відсутності просторової і майнової прив'язки людини до місця і новий соціальний поділ на мобільних і немобільних, «туристів і бродяг» [1, с. 143].

В такому разі «зрізаний якор» та відсутність «фіксованих дороговказів» знімає обмеження для конструювання ідентичності. Конструювання ідентичностей чи уявлених спільнот перетворюється на певну процедуру, що схожа з логістичною схемою постачання послуг.

Нескінченний процес придбання товарів створює з товару певний парадигмальний образ, що визначає бачення суспільних процесів, бажання і цілі особистісного розвитку, модель соціальної поведінки, структуру соціальних зв'язків. Таким чином, ринкова ідеологія глобалізованого суспільства будує «колективну гіперреальність» [9, с. 148], яка цілком відповідає принципам постмодерного мислення, що орієнтується на множинність, поліваріантність, мінливість.

«Коллективна гіперреальність» запропонована Ж. Дельозом як варіант ідеї множинності: «Ідея – це множинність, кожна ідея – множинність і різноманіття... Множинність як така не потребує єдності для створення системи. Єдине та множинне – занадто великі одиниці спотвореної діалектики» [4, с. 225]. Тому, за Ж. Дельозом, глобальний світ перетворюється у різноманіття множинності, в якому існують розбіжності, а не опозиція єдиного і множинного. Відтак, це вже не світ протиборства, а світ нескінченних варіантів вибору і поєднання – це світ маркетингової практики, яка існує завдяки розбіжностям. А розбіжність – це завжди можливість представити предмет як новий товар, або товар спеціального споживача. Світ перестав бути єдиним чи бінарним він став сукупністю незчисленних «цільових груп», кожна з яких має індивідуальні ознаки і потреби.

Мобільність товарів, фінансів і робочої сили, які притаманні глобалізаційним процесам, створили маргінальні, гібридні, наднаціональні форм культури, що у свою чергу стимулювали появу нових соціальних практик. Ринок, а раз так, то і все технологічно розвинене суспільство, мають відповідати темпу задоволення потреб у мінливості, множинності, рухливості, що призводить до «зняття всіх фіксованих дороговказів» у будь-якій сфері життя [1, с. 117], оскільки «нерухомі дороговкази», з якими можуть асоціюватися системи цінностей, культурні, просторові і навіть часові обмеження, зупиняють розвиток ринку.

Глобальний ринок створює нові культурні локальності, відокремлюючи від стійких національно-культурних ідентичностей менші регіональні ідентичності, чи конструюючи нові наднаціональні форми спільнот. Але разом з цим створюється нова утопія, в якій ринок вільний, а не детермінований економічними законами. Локальні культури, які перетворені на ринковий елемент різноманіття, втрачають свою самотність і самодостатність, оскільки конструюються за принципом ринкової доречності чи відповідності технології «однотипного різноманіття». Через таке «ринкове» структурування світу з «типовими націоналізмами» і «товарною культурою» відбувається симуляція глобальної єдності і безконфліктності.

Характеристики соціальної системи – гомогенність і сталість – сприймаються в контексті ідеології глобалізації як недолік, перешкода універсальності. Тому «соціальні корпорації» сучасності не мають бути внутрішньо однорідними і статичними. Вони вибудовуються на стиках культурних систем з залученням різноманітного соціально-культурного контингенту. Крім внутрішньої полікомпонентності структурна одиниця глобалізованого суспільства повинна бути гнучкою і мобільною.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / Бауман З. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2004. – 320 с.

2. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Габермас Ю. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.
3. Дарендорф Р. Современный социальный конфликт. Очерк политики свободы / Дарендорф Р. – М.: «Российская политическая энциклопедия», 2002. – 288 с.
4. Делез Ж. Различие и повторение / Делез Ж. – СПб: ТОО ТК «Петрополис», 1998 – 384с.
5. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество и культура / Кастельс М. – М.: ГУВЭШ, 2000. – 608 с
6. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Маркузе Г. – М.: Республика, 1994. – 368 с.
7. Робертсон Р. Глобалізація: часопростір і гомогенність-гетерогенність / Робертсон Р. // Глобальні модерності. – К.: Ніка-Центр, 2008. – С. 48-72.
8. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Хантингтон С. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2003. – 354с.
9. Хардт М., Негри А. Империя / Хардт М., Негри А. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.

УДК 130.2

Паращич В. Я.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

ПОСТКОЛОНІАЛЬНА КРИТИКА В УКРАЇНІ ЯК ПОШУК КРИТИЧНОЇ УТОПІЇ

У статті аналізується зміст і значення привнесення до українознавчих студій такої окремо взятої критичної парадигми, як постколоніальна теорія. У ході аналізу позицій, що займає суб'єкт подібної теоретичної діяльності у різних його модусах, запропоновано висновок про участь постколоніальної парадигми у формуванні критичної утопії – способу і простору творення легітимностей актуальних теоретичних настанов.

Ключові слова: постколоніальна теорія; Автор; стиснення часу; критична утопія.

Статья анализирует содержание и значение привнесения в украинистику такой отдельно взятой критической парадигмы как постколониальная теория. В ходе анализа позиций, которые занимает субъект подобной теоретической деятельности, в разных его модусах, предложен вывод, об участии постколониальной парадигмы в формировании критической утопии – способа и пространства создания легитимности для актуальных теоретических позиций.

Ключевые слова: постколониальная теория; Автор; сжатие времени; критическая утопия.

The article presents a detailed analysis of the content and significance of introducing such a special critical paradigm as a postcolonial theory to Ukrainian studios. In the course of analysing positions taken by the subject of such theoretical activity in its variety of modi one can draw a conclusion concerning the postcolonial paradigm participating in the formation of critical utopia as a way and space of creating urgent theoretical directives legitimacy.

Key words: postcolonial theory; reduction of time; author; critical utopia.

Серед усіх можливих критичних парадигм наразі особливою видається саме так звана постколоніальна теорія, що вона широко представлена в актуальному інтелектуальному полі України. Зацікавлення цим концептом помітно неозброєним оком, і хоча ми воліли б говорити про неї як про чисту можливість, присутність її *тут-і-тепер* надає нашій чистій можливості усю *актуальність*, що притаманна феномену.

Ступінь дослідження: Зараз дуже багато говорять про критичний брак перекладів підставових текстів, що концептуалізують ту чи іншу тезу, яку наразі намагаються (за думкою А. Портнова), «інтерналізувати» [5, с. 127] в українському інтелектуальному просторі. Саме через це ситуація із перекладами книг яскраво позначених постколоніальним підходом є тим більш красномовна. Не претендуючи на вичерпність, назвемо тут лишень декілька позицій: Е. Саїд, Е. Томпсон, М. Шкандрій [Див.: 7; 8; 9; 11]; ці книги – виразний приклад для багатьох аспектів проблеми.

Зокрема, видання в Україні центральних для цього напрямку текстів Едварда Саїда. «Орієнталізм», книга 1978 року, що її за правом називають вже класичною працею, була перекладена 2001р., а 2007 р. вийшла друком «Культура й імперіалізм», робота, що значною мірою стала підсумковою для інтелектуального доробку всього його життя. Маємо тут один із небагатьох випадків, коли український переклад визначного автора з'явився раніше за російський. Не дивлячись на свою безперечну вагу, ці тексти були цілковито проігноровані потужною хвилею перекладів, що прокотилося там у 90-х р. минулого ст. Тільки 2008 р. з'явилася російськомовна версія «Орієнталізму», до того ж, у такій якості, яка викликала нарікання, і то саме з позицій постколоніальної критики [Див.: 2].

Таким чином, *метою* цієї розвідки є визначення особливостей і можливостей впровадження постколоніальної парадигми у дослідницький простір українознавчих студій.

У цьому плані не такий очевидний, однак, для нас більш яскравий приклад (за умови уважного до нього ставлення) – ситуація з перекладами робіт канадського славіста Мирослава Шкандрія. Маємо тут кілька знакових позицій. Найперше фігура Автора; він є не тільки славістом, науковцем, але, так само й, закордонним українцем. По-друге, фігура перекладача, що лишень через власний складний вибір тексту для своєї роботи має можливість у важливий спосіб долучитися до автора; стати спів-автором, а точніше тут-Автором. Амбіція не менша, а подекуди, більш грандіозна, ніж прагнути авторства як такого.

І справді, всі ці дистанції не відчувалися б так гостро, якби вони не були б позначені категорією часу, що стискається. Здоровий глузд підказує нам, що оскільки у цій системі перекладач хронологічно завжди виступає другим елементом, він мав би мати ширшу перспективу для свого вибору, однак бачимо, що виходить саме навпаки. У нашому прикладі М. Шкандрій займає свою позицію як автор через розробку власне українського зрізу тематики постколоніального підходу «спираючись на теоретиків постколоніалізму, зокрема на праці Едварда Саїда, дослідник підставово порівнює моделі російського культурного експансіонізму та західні колонізаційні проекти» [1, с.9].

Така позиція можлива, оскільки цей сюжет залишає незадіяним. Скажімо, той таки Саїд сам не застосовував свої тези до Російської імперії, воліючи працювати з більш знайомим йому матеріалом британського та французького колоніалізму. Точніше, така позиція *можлива* – у значенні досконала – тому, що всі перераховані дистанції збігаються у фігурі Автора як система рівновіддалених відношень; і один від одного, і від нього узятим у його самоті. Науковець, славіст, українець, навіть українець із діаспори – в якій би не бралася конфігурації чи послідовності ці відношення завжди –гармонійно обґрунтовує його авторський вибір стосовно постколоніальної теорії. Навіть більше того, розширюючи цей логічний ряд, ми, природно збільшуємо точність мови опису; до прикладу, поставити між науковцем та славістом, термін літературознавець означає надати такому вибору мало не телеологічного звучання.

Нас же у всьому цьому цікавить тільки те, що геометрична простота такої фігури забезпечує безперечну легітимність позиції Автора за будь-якої критичної ситуації; в обох значеннях цього слова, як за упередженої перевірки, так і за критичного зламу, а надто у *стані катастрофи*. Можливість легко вибудувати дистанцію убезпечує Автора від руйнування, адже у їх системі зникає різниця поміж вибором як актом чистої волі та вибором як усвідомленням. Відтак, питання про його *чесність* – той спосіб за допомогою якого він *причетний* до досконалості – принципово не може бути поставлено. Як із зовні, так – і це найважливіше – у якості саморефлексії.

Інакше із перекладачем. Від того, наскільки чистим за кожної можливої перевірки буде визнаватися його вибір, залежить те значення, яке отримає його зусилля у *цілому*. Хоча така робота теж може бути забезпечена системою дистанцій, однак, сам вибір тексту виявляється складною дією, що принципово руйнує геометричну усталеність цих відношень. Широка перспектива вибору набута у хронологічній дистанції перекладача виявляється стиснутою присутністю її в часі *тут-і-тепер*. Як тільки вибір зроблено, все його значення можливе лишень в цій точці часу. Жодної змоги захистити цей вибір тут не існує. По закінченню моменту безслідно зникає і фігура тут-Автора, чие значення прямо впливає з його тривалості; а прагнення, відповідно, зводиться до її забезпечення.

Повертаючись до нашого конкретного прикладу, у випадку М. Шкандрія, ми знаходимо переклад книги «Модерністи, марксистки і нація» дослідження, що значною мірою дублює видане вже до того українською – більш пізніше – «В обіймах імперії». Назагал у такого

оберненого за принципом дзеркала хронологічному порядку зацікавлення текстами того чи іншого автора – з боку перекладачів – немає нічого дивного. Природно, що пріоритет віддається більш пізнім роботам, відтак, сприйнятими як більш фундаментальні. Принаймні, у цьому випадку. Оскільки дослідження зв'язані генеалогією, що легко фіксується, явно розгортаючись від меншого до більшого сюжету. Однак, особливо прикметним цей випадок робить якраз те, що усталення такої гаданої нормальності супроводжувала колізія, а ледь помітна складка, утворена нею – в цій загалом лінійній структурі – може бути названа нами прямо і безпосередньо пов'язаною із *часом-що-стискається*.

Точніше, цей зв'язок може бути виведений прямою фіксацією сукупності посилань на ту чи іншу категорію. Як, наприклад, у пасажі, що належить перекладачеві «Модерністів...» М. Климчуку: «Заки визрів цей проект, колеги-видавці запропонували вітчизняному читачеві іншу пізнішу роботу професора Шкандрія <...>» [11, с. 13], ми бачимо настійне звернення до категорії часу, і то саме *часу-якого-бракує*. Більше того, осібно згадавши історію роботи над цим текстом у своєму вступі, він, неначе мимоволі підкреслює цю обставину. Однак, таки не мимоволі, адже всяке звернення до Історії є безпосереднім зверненням до категорії часу, а що написання її (тут важливим є майбутній час) зумовлено певним «горизонтом очікування», то безперечно, власним вибором автора є те, наскільки розширеним буде його обшир. Тож, коли він розпочинає свої зауваження «від перекладача», оповідаючи історію із власного досвіду – *обравши* при цьому таку форму його опису, що дуже відчутно позначена локальним переживанням – простір досвіду (ця історія) виявляється відчутно стиснутою локальним же горизонтом очікування. Отже, коли ми читаємо: «Ідея перекласти книжку Мирослава Шкандрія «Модерністи, марксистки і нація <...>» виникла спонтанно під час кандидатського іспиту з англійської мови, на якому, не знати за якою давньою традицією, треба за півгодини письмово перекласти уривок з неперекладеної книжки зі спеціальності» [11, с.13], ми – у цьому свідомо/несвідомому стисненні часу автором – почуваємо себе в праві побачити вказівку на ту саму складку, що утворена ситуацією тут-Автора. Зрештою, така форма звернення перекладача до читачів – фактично на місці передмови – зовсім не є самоочевидною для видавничої традиції, на відміну від, скажімо, післямови, та ще й коли йдеться про авторизований переклад.

Таке окреме зусилля прагне наголосити на значущості подальших старань, докладених задля завершення цієї роботи. Оскільки для цієї перекладацької праці можливість набути ваги через привілей права першості за народженням раптово було втрачено – «<...>тож це вже друга українська книжка канадського славіста» [11, с.13] – через наявність описаної вище колізії, лишається винести на початок безпосередньо апелювати до Історії. Єдиного простору, де генеалогія має невід'ємне значення, а першість не може бути скасована без залишку. Однак, оцей єдиний шлях, що зостається перекладачеві аби підтримати тривалість свого існування як тут-Автора, так само говорить нам про присутню вже тут певну інструментальну ієрархію. Він змушений оприявнити себе не в термінах події, а у термінах розширення зусиль, із засвоєння генеалогії думки. Вказавши на існування вагомих аспірацій в цьому теоретичному напрямку, він опиняється перед настійним запитанням про природу свого інтересу до обраного тексту. Варто докладніше зупинитися на природі такого запитання.

Складка часу, описана нами як ситуація тут-Автора, знаходить власне місце у травматичному досвіді парадоксального свідомо/несвідомого вибору. Відтак, його фігура існує як стан надломленості, що є платою за *часову тривалість у місці тут-і-тепер*; не випадково цей аналіз відштовхується від потреби засвідчити актуальність даної теми. Власне, стиснутий таким чином час набуває правдиво мистецької величі через усю притаманну йому напругу – трагічність класичного зразка. Так, як про це говорить Ж. Рансьєр, аналізуючи фігуру Едіпа – уособлення трагічної тотожності знання та незнання, навмисної дії та пафосу (пристрасті), що її він зазнає [6, с. 23].

Очевидно, що це є емблема, продукт певної естетичної революції, яка передбачає «режим мистецької думки, де мистецтву властиво бути тотожністю свідомого починання та несвідомого відтворення, волімого діяння та мимовільного процесу» [6, с. 30]. Отже те, про що Автор веде мову – його сказати б, *про-мова* (цілісність його фігури, його текст) – у кінцевому підсумку є не що інше, як «запис власне того процесу, засобом якого сама ця мова і була вироблена» [6, с. 30]. Відтак, важливими виявляються два засновки, і найперше слід відзначити: «В загальних рисах таку дуальність представляє *кантивський геній*. Він є активна сила природи, що протиставляє свою власну силу будь-якій моделі, будь-якій нормі або, скоріш

за все, що зводить в норму самого себе. Та разом з тим він також і той, хто не знає, що робить, хто не здатен скласти собі у цьому звіті» [6, с. 26].

Тобто, фігура Автора отримує характеристику в протиставлені «<...>нормам образотворчого режиму – додамо ще відтворюючого, міметичного (оскільки у цьому Рансьєровому зауваженні нам важливо наголосити, що від початку йшлося не тільки і не стільки про мистецтво як таке, а власне про засоби *поезису* приступні людині) – абсолютну владу *творення*» [6, с. 26. – *кур. в тексті*]. Тут, до того ж, витвір не потребує ніяких умов, підкорюється власному закону і слугує за основу самому собі, натомість у такій своїй відтворюваності «ототожнюється із абсолютною пасивністю» [6, с. 26]. Це означає потребу особливого статусу для того простору, де така фігура могла б знаходитись. За інших рівних умов цей простір лише мистецький, і обмежений рамками тільки вузького його розуміння як артистичної практики і середовища. Відтак, окремим великим питанням є те, як Автор може розраховувати проявити себе із цього простору, не вдаючись до занадто обтяжливих та до того ж рідко виправданих із точки зору ефективності процедур геніальності. Справді, мова тут може йти не тільки про фігуру, виведену із певного вчення – кантівський геній – як у Ж. Рансьєра, а і про фігуру самого Канта як такого. Головно, в тій мірі, оскільки існують спроби надати або відшукати особливий зміст ексцентричності його манер у реальності чи то пак *цілісності* його життя; це стає важливим прикладом, який не можна оминати мовчанням. Нам, перш за все, ідеться про відому інтелектуальну містифікацію Ф. Паже «Сексуальне життя Імануїла Канта» [4].

Другий засновок, що випливає із режиму естетичної революції, наразі виявляється більш нагальним, оскільки у відповідності із виведеним у ході нашого розгляду розрізненням надає характеристику фігурі тут-Автора, роз'яснюючи його присутність *тут*. Виявляється, що «<...>тотожності того, чого він хоче, і того, чого не хоче, того, що знає, і того, про що не відає, того, що робить, і того, що не робить» [6, с. 29 – 30], належать йому, оскільки є *якостями* його мови; точніше мови, «що належать йому, постільки вони йому не належить, є не інструментом у його розпорядженні, а *свідком первинного стану мови, думки та людства*» [6, с. 29 *курсив наш – В.П.*]. Отже, він виявляється *поетом* (творцем) в силу власної інфантильної позиції і тільки в ній він дістає свою легітимність. Опозиція до аристотелевського образу поета - зображувача «вигадника, складача переказів, персонажів, образів і ритмів» [6, с. 28] набуває свого звучання тільки тоді, коли наш тут-Автор реалізує свою свободу творення герменевтично; точніше, засобами, сказати б, *інфантильної* герменевтики, постійної постановки питання «чому».

Звичайно, що механізмом подібної постійності вірогідніше за все надходить із сфери позасвідомого, простору, де «думка перетворюється на спосіб хвороби, а хвороба – у спосіб думки» [6, с. 26]. Тим-то із більшим правом можемо вказати на розрізнення Автора і його «тут» як відношення батька і дитини, дорослого і дитячого – у психоаналітичному плані; не остерігаючись аж надто, звинувачення у певній вульгаризації. Відтак, у самій природі прив'язаності автора (того, хто працює над оформленням думки) до місця «тут», лежить відчуття себе як чогось «недо-», так само, як і прагнення стати «над».

Було б помилкою, вказавши таким чином на природу співвідношення Авторської позиції та її «тут», бачити в цій психоаналітичній перспективі саму лишень підставу для деконструкції всіх намагань, що, врешті-решт, можуть бути потрактовані як спроба творити, виходячи із контингентного стану речей. Відтак, підданих осуду як хворобливий потяг.

Висновки. Така заява говорила б про неможливість, суперечливість, у кращому випадку, спекулятивність спроб застосувати до *себе самого як до того, хто знаходиться у певному місці* будь-якої аналітичної категорії – у нашому конкретному випадку постколоніальної тези. Це було б зайвим не в останню чергу тому, що подібна спроба вже мала місце. Історик Степан Величенко акцентував увагу в цілій низці своїх досліджень на запитаннях, що спираються саме на таку логіку. Зокрема, він пише, що до авторів, які користаються з постколоніальної парадигми: «З *погляду української науки* їхня термінологія нова, і, можливо, завдяки їй чужинці, які раніше зневажали б українську тему і скаржилися на неї як на "націоналістичну", тепер її визнають. Але чи відкриває постколоніалізм для історика України щось таке, чого вони в іншому випадку не знали б, і чи *взагалі варто застосовувати цю теорію до України?*» [3, с. 242, *Курсив наш. – В. П.*].

На наш погляд, не менш продуктивно було б маючи на увазі ще й темпоральну перспективу зауважити певний мотив діяльності на випередження; мотив важливості відчуття

часу як простору, що стиснено. Продовжуючи метафоричний ряд, можемо сказати, що тут-Автор – це дитина, але дитина, яка точно знає, що незабаром буде дорослою, все знає про свою дорослість. Можливість подолання через можливість навчитися є основним змістом для цього мотиву стиснення часу, а значить, її інструментом є не так засвоєння, як критика. Критикувати не рефлектуючи над своїми власними засновками єдина – хоч і скороминуща – але тим більш яскрава перевага, що є в розпорядженні учня. Його критика утопічна, але ж саме *у-топія* – той простір, де ніяке місце неможливо, а значить, фігура тут-Автора тільки в ній набуває будь-якого свого сенсу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Агеєва В. Передмова / Віра Агеєва // Шкандрій М. В обіймах імперії: російська і українська літератури новітньої доби. – К., 2004. – С.5-9.
2. Бобриков В. Почему мы маргиналы? Заметки на полях русского перевода «Ориентализма» Эдварда Саида / В. Бобриков. // *Ab Imperio*. – 2008. – №2. – С.325-344.
3. Величенко С. Постколониалізм, Європа та українська історія / Степан Величенко. // *Україна модерна*. – 2005. – чис. 9. – С. 237-248.
4. Жан-Баптист Ботюль (Паже Ф.) Сексуальная жизнь Иммануила Канта [Електронний ресурс] / Жан-Баптист Ботюль (Фредерик Паже). // *Логос*. – 2002. – № 2. – Режим доступу до журналу: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2002_02/10.htm.
5. Портнов А. Між «Центральною Європою» та «Русским миром»: Сучасна Україна у просторі міжнародних інтелектуальних дискусій / Андрій Портнов. – К.: НІСД, 2009. – 160 с.
6. Рансьєр Ж. Эстетическое бессознательное / Жак Рансьєр; [Пер. с фра. В. Е. Лапицкого]. – СПб.; Москва: Machina, 2004. – 128 с.
7. Саїд Е. Культура й імперіалізм / Едвард Саїд; [Пер. з англ. Ботанова К., Цимбал Т., Гхазалі Н., Марценюк Т.]. – К.: Критика, 2007. – 608 с.
8. Саїд Е. Орієнталізм / Едвард Саїд; [Пер. з англ. В. Шовкун]. - К. : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. — 511 с.
9. Томпсон Е. Трубадури імперії: Російська література і колоніалізм / Ева Томпсон; [Пер. з англ. М. Корчинської]. — К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006. – 368 с.
10. Шкандрій М. В обіймах імперії: російська і українська літератури новітньої доби / Мирослав Шкандрій; [Пер. з англ. П. Тарашук]. – К.: Факт, 2004. – 496 с.
11. Шкандрій М. Модерністи, марксистки і нація. Українська літературна дискусія 1920-х років / Мирослав Шкандрій; [Пер. з англ. М. Климчук]. – К.: Ніка - Центр, 2006. – 384 с.

УДК 327.172.13.321.013

Кочилкова Н. С.

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

НАЦІЯ У СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКІЙ ТЕОРІЇ: ВІД ПРИМОРДІАЛІЗМУ ДО КОНСТРУКТИВІЗМУ

У даній статті зроблено огляд провідних теорій нації та націоналізму у соціально-філософському вимірі. Сучасні процеси державотворення констатують недієздатність примордіалістського підходу у вирішенні нагальних задач сучасності, у зв'язку з чим конструктивістський підхід набуває не тільки актуальності, а й практичного значення. Вагомою стає теорія «уявних спільнот» Б. Андерсона, оскільки за допомогою неї можливо дослідити процеси формування націй та державотворення у тих регіонах, де класичні європейські теорії націоналізму не спрацьовують.

Ключові слова: державотворення, нація, націоналізм, етнічність, уявна спільнота.

В данной статье подан обзор ведущих теорий нации и национализма в социально-философском измерении. Современные процессы государственностроения констатируют недееспособность примордиалистского подхода в решении неотложных задач современности, в связи с чем

конструктивистский подход приобретает не только актуальность, но и практическое значение. Значимой становится теория «воображаемых сообществ» Б. Андерсона, поскольку с ее помощью возможно исследовать процессы формирования наций и государствообразования в тех регионах, где классические европейские теории национализма не срабатывают.

Ключевые слова: воображаемое сообщество, государствообразование, нация, национализм, этничность.

In given paper the review of prominent theories of nations and nationalism in the socio-philosophical dimension has been made. Modern processes of state building establish the incapacity of primordial approach in the solution of urgent problems of the present. In this connection it has been shown that constructivist approach obtains not only actual but takes on practical significance. B. Anderson's theory of "imagined communities" becomes important, because with it help it is possible to investigate the processes of forming nations and state building in those regions, where classic European theories of nationalism can not work.

Key words: ethnicity, imagined communities, nation, nationalism, state building.

У сучасних умовах з'явилося багато нестабільних зон, що свідчить про необхідність критичного переосмислення проблеми державотворення та формування нації. Класичні теорії націоналізму засвідчили свою неадекватність у країнах постколоніального світу, у зв'язку з чим міжетнічні протистояння у ході боротьби за право керувати державою створюють зони напруги та нестабільності, що негативно впливає на соціально-економічну політику не тільки у регіоні конфлікту, але й в усьому світі.

Націоналізм – це складний феномен сучасності, який представлений багатоманітними формами: від доброго до поганого, залежно від географічного простору та часу. Відхід від примордіалістського підходу та звернення до конструктивістських теорій, зокрема теорії «уявних спільнот» Б. Андерсона, відкриває нові можливості для дослідження та аналізу державотворчих процесів «невизнаних націй» у соціально-філософському вимірі з метою розкриття глибинних причин тих трансформацій сучасності, котрі безпосередньо торкаються питань національної політики, що і визначає актуальність даного дослідження.

Дана тема має достатньо високий ступінь розробки за кордоном, а у вітчизняній соціально-філософській думці вона тільки набирає обертів. Тому задачею дослідження є показати важливість проблематики державотворення постсучасних націй у конструктивістському ключі.

Е. Сміт дає визначення нації та націоналізму через розуміння ідентичності. Згідно до примордіалізму вона базується на етнічності. Він виділяє три версії примордіалізму, кожна з яких відрізняється тлумаченням того, що є нація. Спільним є те, що кожна з них робить акцент на етнічності. Різноманітність поглядів у межах примордіалізму є свідченням того, що етнічність є одним із соціальних зв'язків, що ґрунтується на почутті приналежності та обов'язку.

Е. Сміт критично відноситься до модерністського розуміння нації та націоналізму, мотивуючи це тим, що недоцільно пов'язувати формування нації з піднесенням модерної держави та тими процесами, що супроводжують це піднесення. Помилковим є також ототожнювати націотворення з державотворенням, оскільки останнє не зводиться лише до винайдення національної політичної та культурної ідентичності [див.: 1, с. 61]. Хибність модерністського підходу полягає в тому, що він зосереджується на методах «згори донизу», що не дозволяє дослідити причини популярності націоналізму серед населення. Е. Сміт називає подібні підходи до вивчення нації міфічними – «напівідеологічною теорією націй і націоналізму, яка відповідає модерним настановам і потребам, особливо мобільної, універсалістської інтелігенції, для якої нація-державою — лише сходинка на шляху людства до глобального суспільства й культури» [1, с. 64].

Дослідник докоряє модерністів за те, що вони не акцентують уваги на тому періоді, коли саме культурницька та політична робота розпочинається з населенням; вони не враховують значення місцевих культурних та соціальних контекстів. Наводячи приклад розвитку найрозвиненіших індустріальних суспільств (Франція, Канада, США) Е. Сміт доводить, «що культурні рухи на кшталт етнічного націоналізму відносно незалежні від процесів модерності, і створюють серйозні проблеми для модерністських теорій націоналізму» [1, с. 66].

За визначенням Е. Сміта держава, на створення якої націлюється націоналізм, - це культурно означене і вкрите культурним гримом політичне утворення, що черпає сили для

свого існування з історичної культури домінантного етносу. Вживання та гнучкість національної держави забезпечується, таким чином, взаємною підтримкою держави та нації. Доки така взаємна підтримка буде існувати, національні держави будуть залишатися основними політичними гравцями у сучасному світі.

За Д. Шнаппер «нація є особливою формою політичного устрою» [2, с. 28]. Її головною особливістю є об'єднання населення у спільноту громадян, коли остання породжує внутрішню та зовнішню політику держави. Етнічні групи відрізняються від нації тим, що вони не організовані у політичні групи. Підміна етносу нацією Д. Шнаппер вважає помилковим, оскільки перший не завжди має політичне виявлення. Але етнічні групи не природніші за націю: «ці групи можуть розділитись, об'єднуватись і реорганізовуватись, визначаючи таким чином нові соціальні «кордони» шляхом «змішування», «приєднування», «розділення» чи «поширення» залежно від економічних та політичних обставин» [2, с. 30]. Якщо етнічні групи, подібно до націй, є історичними конструкціями, тоді зрозуміло, чому деякі сприймають свою належність до певної етнічної групи як цілком природну.

Дослідниця підкреслює, що у рамках класичних підходів не було сформовано чіткого визначення термінів. у зв'язку з цим можна стверджувати, що нації існували завжди, якщо «націю» визначати як форму історичної спільноти. Якщо ж це нещодавня структура, що виникла з нічого, то вона є політичною формою сучасної демократії.

Коли дотримуватися розуміння нації як політичної одиниці, тоді держава розглядається як інститут контролю та зв'язків між різними політичними одиницями. Держава є засобом відокремлення націй одна від одної. Але «нація – це не держава і не етнічна група. Вона визначається подвійними діалектичними відносинами з групами чи державою, завдяки чому вона втілюється у соціальній реальності» [2, с. 38]. Тому місце для нації слід шукати між етнічною групою та державою.

За Е. Геллнером нація як продукт людських переконань виникає тоді, коли наявність державності стає найбільш відчутною і здійсненою. Але держава безумовно виникає без допомоги нації, як і остання для свого формування не обов'язково передбачає благословення держави [див.: 4]. У такому випадку ключовим питанням сьогодення є те, чи передбачає нормативна ідея нації апріорного існування держави?

Е. Геллнер не дає вичерпну відповідь на те, як визначити зміст націоналізму на сучасному етапі, він лише констатує той факт, що процес формування нації та націоналізм як явище буде видозмінюватися. Також Е. Геллнер наводить типологізацію націоналізму та перелік хибних теорій націоналізму. К останнім відносяться такі: по-перше, це ті теорії, в яких націоналізм розглядається як дещо природне, природжене, а його відсутність спричинюється насильницьким придушенням; по-друге, це теорії, котрі вважають націоналізм сукупністю штучних послідовних ідей, що виникли внаслідок нещасливого збігу обставин; по-третє, сюди відноситься теорія «хибного адресату»; в четвертих, це і теорія «хибних богів», котра розуміє під націоналізмом відродження атавістичних сил крові та території. Як вважає Е. Геллнер, жодна з цих теорій не є достатньо обґрунтованою.

Е. Геллнер виділяє три важливих фактора у формуванні сучасного суспільства, за допомогою яких можна виокремити корисну типологію націоналізму. До них він відносить владу, освіту та спільність культури. Таким чином стає зрозумілим, що біля основин процесу формування нації стоїть націоналізм як такий політичний принцип, що ґрунтується як на культурних, так і на економічних складових, що штовхають пригнічені групи до боротьби за владу у найбільш радикальний спосіб.

Е. Хобсбаум розглядає формування нації у декілька етапів, серед яких територіальний, лінгвістичний (культурний), етнічний та сучасний націоналізм, який завершується «етнічним парадоксом сучасності» [див.: 5]. З такої точки зору важливу роль у процесі формування нації відіграють штучне конструювання, цілеспрямований винахід і соціальна інженерія.

Важливою відмінністю позиції Е. Хобсбаума від Е. Геллнера є те, що на думку першого національні феномени мають подвійний характер. Хоча вони і конструюються «зверху», їх неможна досягнути в усій повноті, якщо не підійти до них «із низу», тобто з позиції переконань, сподівань, забобонів, інтересів простої людини, котрі не обов'язково мають бути національними чи націоналістичними. Погляд «із низу» достатньо складно утримати, адже існує ряд причин, що перешкоджають цьому. По-перше, це офіційна ідеологія держави, по-друге, національна ідентифікація, котра не може у силу своєї природи включати до себе усю

повноту ідентифікацій, якими користується індивід, і, по-третє, це зміни та зрушення, які може зазнавати національна ідентифікація.

У ХХІ столітті націоналізм трансформується з глобальної перспективи розвитку лише в додатковий ускладнюючий фактор або каталізатор цього процесу. Майбутня історія більше не зможе писатися у стислих межах «нації» в її економічній або етнолінгвістичній інтерпретації, тому вона поступається місцем новим ефективно діючим недержавним структурам. Отже, визнаючи кризу нації-держави, слід розуміти, що сумніву піддається не схильність людей ідентифікувати себе з певною спільністю, а самі поняття, за допомогою яких аналізуються політичні утворення, почуття та настрої, тобто нація і націоналізм.

Б. Андерсон дає таке визначення нації: «... це уявна політична спільнота, і уявляється вона як щось неминуче обмежене, але й суверенне» [3, с. 30]. Нація є уявна спільнотою, так як члени навіть найменшої з націй ніколи не будуть знати один одного персонально. Якщо Е.Геллнер відрізняє справжні спільноти від штучно сфабрикованих, то для Б. Андерсона усі спільноти є уявними, а тому їх треба відрізнити не за їх фальшивістю або справжністю, а за їх стилем уявності.

Формування нації опосередковується гнучкістю територіальних кордонів і культурних меж. Помилковим, як вважає Б. Андерсон, є трактування мови у розумінні націоналістичної ідеології одним із зовнішніх символів національності. Набагато більше треба приділяти уваги мові як здатності «генерувати уявні спільноти та вибудовувати, у кінцевому підсумку, партикулярні солідарності» [3, с. 152]. Важливим чинником конституювання знання нації про себе є наративи, які мають історичну плоскість та формуються у часовій площині, що допомагає сприймати елементи власної народної культури як «нові відкриття», завдяки чому національність починає мислитися у категоріях спадкоємності та неперервності.

Розуміння нації та націоналізму Б. Андерсоном важливе тому, що він виходить за межі класичного розуміння цієї проблематики. На відміну від Е. Геллнера й Е. Хобсбаума, для Б. Андерсона нація та націоналізм – це не політичний принцип або ідеологія, це «культурний артефакт», «найуніверсальніша політична цінність». Таке розуміння націоналізму дає можливість дослідити проблему націотворення у соціально-філософському вимірі та розкрити глибинні причини тих трансформацій сучасності, що безпосередньо торкаються питань державотворення та національної політики.

У висновках необхідно зазначити, що на сучасному етапі проблема самовизначення нації та право нації на суверенітет має інше значення, ніж у ХХ столітті. У цьому контексті конструктивістський підхід набуває своєї актуальності. Націоналізм є колективною дією, мета якої відтворити культурні межі нації, територіально сконцентрованої та культурно відмітної солідарної групи, котра є конгруентною тій частині влади, що несе відповідальність за впровадження великої кількості благ у межах території нації [див.: 6]. Вагоме значення у рамках такого підходу має інтерпретація нації та націоналізму в теорії «уявних спільнот» Б. Андерсона. Важливість її для сучасності зумовлена тим, що вона відходить від історико-детерміністського та примордіалістського погляду на феномен нації та етнічності, а також дозволяє дослідити проблеми націотворення та державотворення в не європейських регіонах.

ЛІТЕРАТУРА

1. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху / Сміт Ентоні. – К.: Ніка-Центр, 2006. – 320 с.
2. Шнаппер Д. Спільнота громадян. Про модерну концепцію нації / Шнаппер Д. ; [пер. з французької Р. В. Мардера; Худож.-оформлювач А. С. Ленчик]. – Харків: Фоліо, 2007. – 223 с.
3. Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространение национализма / Андерсон Б. ; [пер. с англ. В. Николаева]. – М.: 2001. – 288 с.
4. Геллнер Э. Нации и национализм / Геллнер Эрнест; [пер. с англ. / Ред. и послесл. И. И. Крупника]. – М.: Прогресс, 1991. – 320 с.
5. Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. / Хобсбаум Эрик; [пер. с англ. А. А. Васильева]. – СПб.: «Алетейя», 1998. – 305 с.
6. Michael Hecker, Tuna Kuyucu, Audrey Sacks 'Nationalism and Direct Rule', *The SAGE Handbook of Nations and Nationalism*. Ed. by Gregard Delanty and Krishar Kumar. London: Sage, 2006, pp. 167-188.

ПРИНЦИП КОСМОПОЛІТИЗМУ ЯК ШЛЯХ ДО УПОРЯДКУВАННЯ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОГО СВІТУ ЛЮДИНИ В ПЕРІОД ЦИВІЛІЗАЦІЙНИХ ЗМІН

Ця стаття присвячена розгляду принципу космополітизму, як основи для побудови нової антропоцентричної цивілізації, що стане результатом упорядкування екзистенціального світу людини. Проаналізовані сучасні світові тенденції, як чинники реалізації принципу космополітизму, розглянуті його основні складові елементи. Представлений механізм реалізації принципу космополітизму.

Ключові слова: космополітизм, толерантність, рівність, гуманізм, право, Іншість, індивід, цінності.

Эта статья посвящена рассмотрению принципа космополитизма, как основы для построения новой антропоцентричной цивилизации, которая станет результатом упорядочивания экзистенциального мира человека. Проанализированы современные тенденции, как факторы реализации принципа космополитизма, рассмотрены его основные составляющие элементы. Представлен механизм реализации принципа космополитизма.

Ключевые слова: космополитизм, толерантность, равенство, гуманизм, Инаковость, индивид, ценности.

This article is devoted to a consideration of principle of cosmopolitanism, as bases for construction of a new anthropocentric civilization which becomes as result of the person's existential world ordering. Modern tendencies as factors of principle of cosmopolitanism realization are analyzed; its main constituent elements are described. The mechanism of principle of cosmopolitanism realization is presented.

Keywords: cosmopolitanism, tolerance, equality, humanism, Difference, the individual, values.

Події, що характеризують ХХ століття та початок ХХІ – світові війни, теракт 9/11 та інші збройні конфлікти, що мали не тільки значущий вплив на плін історії, але й забрали із собою безліч людських життів, спонукають світову спільноту до усвідомлення необхідності створення нової системи міжособистісних взаємин та нової системи цінностей, де ключового значення набуває життя кожного окремого індивіда. Цей фактор також покладений в основі побудови нової антропогенної цивілізації, в яку поступово переходить людство. Тож виникає необхідність вироблення механізмів адаптації індивіду до нових реалій буття, що, по-перше, створить найбільш сприятливі умови для інтенсивного розвитку людства з подальшим переходом до нового прогресивного етапу свого існування та, по-друге, залучить кожного у цей еволюційний процес. Мова йде про всебічну реорганізацію світо- та себе-сприйняття в «оновленому» універсумі. Принцип космополітизму дозволяє побудувати найбільш ефективну систему міжлюдських зв'язків для досягнення вищезазначених цілей.

Головною метою цієї статті постає, проаналізувавши сучасні тенденції та процеси, що протікають в світі, підтвердити гіпотезу про те, що реалізація принципу космополітизму є найоптимальнішим шляхом до упорядкування екзистенціального світу людини.

Під час дослідження були використані наступні джерела: «Влада та її опоненти в епоху глобалізму» Ульріха Бека характеризує зміст та сутність такого явища як космополітизм, а також зображує сучасний світ, як адепта нової космополітичної ідеології, П.О. Гречко «Межі толерантності», де розкривається сутність толерантності та описуються тенденції до інтенсифікації її розповсюдження в світі, ««Кінець історії» чи зміна цивілізацій?» Г. Дилигенського, що розглядає процес переходу від одного типу сучасної цивілізації до іншого: від локальної цивілізації – до глобальної; та інші матеріали, що розкривають міжособистісні зв'язки індивідів між собою та з універсумом.

Сучасний світ стоїть на порозі нового етапу розвитку. Сьогодні можна порівняти з часом Великих географічних відкриттів, коли заповнювалися білі плями на карті світу. Тепер же заповнюються білі плями в усіх сферах життєдіяльності людини. Завдяки науковим, технічним, інформаційним відкриттям людство динамічними темпами крокує у своє майбутнє. У цьому ракурсі постає питання готовності та здатності кожного індивіда та соціуму взагалі до

побудови та адаптації до цього майбутнього – нової цивілізації, що тепер вже розуміється як глобальний, а не локальний феномен. В основі цього процесу «лежить реальний факт «глобалізації» суспільного розвитку, що все частіше описується як зростаюча цілісність світу. Все більш очевидно виявляється тенденція до формування єдиної планетарної цивілізації» [4].

Під впливом цих процесів у сучасному суспільстві спостерігаються вагомні зміни. Суспільні групи різного рівня та масштабу переживають значну реорганізацію – вони продовжують існувати, та зв'язки в середині групи слабшають на фоні зміцнення міжгрупових взаємозалежностей та інтенсифікації комунікацій між ними. Втрачається минула сталість, визначеність, однозначність, розвивається соціально-групова ідентичність. Індивід виявляється належним одразу до декількох соціальних груп [4]. Відповідно на ці процеси постає космополітизація суспільної свідомості, що і являє собою основу для впорядкування міжособистісних контактів та зв'язків. При цьому ми говоримо про взаємозалежності не виключно індивідів, але і соціумів, які, по-перше, також є окремими суб'єктами світових відносин, та, по-друге, формують планетарне цілісне суспільство. Адже сьогодні особливо набуває актуальності питання ставлення не тільки людей один до одного, але і стосунки та взаємосприйняття націй, рас та різних об'єднань (ідеологічних, політичних, економічних тощо). Принцип космополітизму дозволяє логічно прийти до розуміння факту необхідності формування адекватної системи взаємозв'язків для впорядкування та приведення до максимальної ефективності взаємозалежностей та співробітництва світових суб'єктів.

Базовими максимами принципу космополітизму визнане наступне: по-перше, що людина є громадянином світу та, по-друге, найвищою метою існування соціуму є побудова світової держави на базі світового громадянського суспільства. Окрім зовнішніх інтеграційних та глобалізаційних процесів, відбуваються і глибинні структурні свідомісні трансформації, які свідчать про не тільки готовність суб'єктів до суттєвих змін, але й про те, що вони є активними учасниками переходу від одних світоглядних форм, до інших. В першу чергу ми говоримо про глобалізацію націоналізму, який полягає в розширенні розуміння самого явища: нації тепер є не чітко обмеженим конкретними характеристиками (мова, територія, уклад життя – вони так само глобалізуються через універсальнення мов, культурний обмін, створення економічних, політичних, ідеологічних тощо об'єднань) групами індивідів; вони усукупнюються, охоплюючи усе людство та створюючи єдину планетарну націю. Цей феномен є логічною відповіддю на загальносвітові тенденції. Втім цікавість цього явища полягає в тому, що реальний антипод космополітизму стає по-перше, фактором, який є передумовою реалізації останнього, та, по-друге, є і його складовим елементом.

Аналогічні реструктуризації спіткали і патріотизм, який тепер аналогічно набуває планетарних масштабів. Глобальні проблеми, природні катаклізми, загрози кінця світу спонукали громаду зазирнути за межі своєї «Батьківщини». Розуміння першочерговості планети перед країнами та схильність людини наповнення морально-духовним змістом цінних для себе речей і полягають в основі виникнення такого явища як глобальний патріотизм, який, в свою чергу, також стає передумовним фактором та складовим елементом принципу космополітизму. В даному аспекті ми бачимо реалізацію саме характерної риси космополітичної планетарної держави.

Втім, для адекватної адаптації цих явищ постає необхідним створення нової системи міжособистісного сприйняття. Основними складовими принципу космополітизму в соціальному секторі є особистісна свобода, соціальна рівність, толерантність, гуманізм, суспільна солідарність, та інші упорядковуючі засади реалізації міжлюдських стосунків.

Особистісна свобода полягає не лише у фізичному її прояві. Свобода волі та свобода вибору є невідчужуваними правами кожної людини, можливість самовиявлення та самореалізації за умови, коли це не урізає прав інших індивідів, є засадними у побудові космополітичного суспільства; свобода слова та свобода думки – ті цінності що зараз набувають особливого значення за умов побудови нової демократії, необхідність в якій диктують поява нових акторів та необхідність улагодження стосунків між ними. Логічним продовженням ряду постає прояв ще однієї складової – гуманізму, який визнає цінність людини як особистості, його права на вільний розвиток та прояв своїх здібностей, ствердження блага людини як критерію оцінки суспільних відносин [7]. Ця засада підносить людину над характерними групами, стверджує її першочерговість над колективним, робить людину мікроуніверсумом, від якого відштовхується все інше. Тут постає питання упорядкування стосунків мікроуніверсумів, якими являються індивіди. Виникає необхідність визначення

режиму їх зв'язків. Тепер вже мова йде не про те, як вони мають чинити один до одного – ми говоримо про рівень сприйняття та ставлення. Під соціальною рівністю ми розуміємо рівність людей незалежно не тільки від статку та статусу, але й незалежно від кольору шкіри, національності, релігійних уподобань тощо. Цікаво, що ці постулати є ключовими в усіх засадних документах різних країн. Статті 21 та 24 Конституції України також стверджують ці принципи: «Усі люди є вільні і рівні у своїй гідності та правах. Права і свободи людини є невідчужуваними та непорушними» та «Не може бути привілеїв чи обмежень за ознаками раси, кольору шкіри, політичних, релігійних та інших переконань, статі, етнічного та соціального походження, майнового стану, місця проживання, за мовними або іншими ознаками» [1, с. 7-8]. А визнання цих відмінностей та сприйняття їх адекватного існування є характеристикою толерантного відношення. П. О. Гречко, розкриваючи зміст поняття «толерантність», відкриває й одну з основних позицій принципу космополітизму: «Толерантність – це визнання та повага інших поглядів, переконань, традицій, стилів та практик життя... прийняття цінності різності» [2, с. 174]. Принцип солідарності ж дозволяє свідомісно поєднати суб'єктів в одну соціальну систему через усвідомлення взаємоналежності до одного поєднуючого початку, максими, через однодумство, на базі загальних інтересів та відповідальності.

Сьогодні проблема співіснування полягає у тому, що затверджуючи апіорну цінність свого життя, люди зазвичай навіть не замислюються не те що про визнання, а навіть про припущення такої апіорності щодо життя іншої людини. Тут варто звернутися до одного з принципів сартровського екзистенціалізму, який стверджує відповідальність людини не тільки за себе, а й за всіх людей [6, с. 144]. Саме це усвідомлення має бути стиржем побудови нового екзистенціального світу людини.

Тут постає питання усвідомлення Іншості та сприйняття її. Під Іншістю ми розуміємо визнання та повагу права людини на відмінність, та свого права відрізнятись від інших. «Кожен індивід в праві бачити та поважати людину не тільки в Іншому, але й в собі» [2, с. 181]. А вже населення світу відрізняється між собою не тільки за конкретними груповими показниками: національністю, громадянством, належністю до тієї чи іншої раси, релігійні вподобання тощо – кожний окремо взятий індивід є носієм цілої системи характеристик, які й визначають індивідів поміж собою.

Вкотре набувають своєї значущості моральний імператив І. Канта та Біблійне «Золоте правило»: «стався до інших так, як хотів би, щоб вони ставилися до тебе». Втім, визнавши моральні аспекти цих тверджень, можна також їх конкретизувати й у практичному сенсі: визнавай право іншої людини на те, що маєш чи хочеш мати сам. Усвідомлення цих принципів є одними з ключових для космополітичної свідомості.

У цьому ракурсі принцип космополітизму виходить за межі виключно географічні, адміністративні, національні чи культурні. В його межах складається нова система зв'язків «Я – Я – Інший – Я», де через пізнання себе людина пізнає/визнає Іншого, і через Іншого – знову себе, незалежно від належності цих осіб до однієї чи окремих характерних груп. Тут можна пригадати Кьєркегорове «Я людини є ставлення, яке відносить себе самого до самого себе та в цьому ставленні-до-самого-себе відносить себе до іншого» [6], та продовжити цю систему залежностей у зворотному «до-себе»-напрямку. Мова вже йде про створення та розвиток нової інструментальної культури буття, в основі якої лежить не спільне існування, а існування сумісне [2, с. 176].

Сучасна цілісність світу передбачає цивілізаційне розмаїття, що коріниться як у силі культурних традицій різних суспільств, так і у різних рівнях їх техніко-економічного та соціального розвитку. Більше того, «у становленні сучасної планетарної цивілізації також немало роль відіграє експорт цивілізованих форм із одних суспільств в інші» [4]. В свою чергу принцип космополітизму стверджує цінність мультинаціональності, мультикультурності, мульти-індивідуальності та мульти-Іншості [5, с. 452], які у сукупності, взаємозв'язку, та співробітництві і є базисом для зазначеного вище морально-інтелектуального новоутворення. Осягнення цієї моделі дозволяє розширити межі свідомості до масштабів всього універсуму та визнання себе та Іншого самостійними та невідривно між собою пов'язаними мікро-універсумами. Н. А. Бердяєв називає особистість людини універсумом, що є незалежним цілим, яке має куди більшу цінність, ніж нація чи держава [6, с. 150], а принцип космополітизму пов'язує всі ці Одиниці у загальне планетарне суспільство, планетарну Єдність.

Може скластися хибне враження, що такий шлях існування призведе до розмиття індивідуальності, обезособистення, втрати індивідами свого «коріння», та це, на нашу думку, залежить безпосередньо від кожної окремої людини, її розуміння свого значення, в першу чергу, для себе самого, і потім вже – для нації, держави, Світу. До того ж «інтенсивність глобальних взаємозв'язків сприяє швидкому розповсюдженню всією планетою тих форм економічного, соціального та політичного життя, тих типів культури, знань та цінностей, які сприймаються як оптимальне та найбільш ефективне для задоволення особистих та суспільних потреб...» [4], що в свою чергу лише вдосконалює індивіда та соціум, як суб'єктів процесу новітньої світобудови, та поліпшує їх адаптацію до реалій сьогодення.

Повертаючись до реорганізації світобуття, не можна не брати до уваги вже констатований перехід до нової формації, нового рівня розвитку, нової цивілізації – антропогенної, антропоцентричної. Цей перехід є логічним еволюційним етапом розвитку людства, що відбувається під впливом загальносвітових інтеграційних, глобалізаційних процесів, результатом яких є і космополітизація всіх сфер життєдіяльності людини. Ця тенденція виявляється у безкордонності економічних, комунікаційних та науково-технологічних процесів; у поступовому, поки-що фрагментарному об'єднанні світу в одну політико-правову систему, що реалізується через діяльність міжнародних організацій; у всебільшому поглибленні культурно-обмінних процесів тощо. То ж можна стверджувати, що однією з основ побудови нового світового порядку є саме принцип космополітизму, який вміщує в себе всі основні засади існування та функціонування антропоцентричної цивілізації.

Аналізуючи механізм реалізації принципу космополітизму, можемо спостерігати його всебічне функціонування в житті кожної сучасної людини. Він виявляється, по-перше, як еволюційний логічний закономірний етап розвитку свідомості людства, перехід до більш досконалого шаблону розуміння та осмислення світу та себе в світі; по-друге, через поглиблення та розширення міжнародної кооперації та інтеграції, які реалізується під впливом глобалізаційних тенденцій; по-третє, через всеохоплюючий характер сучасних комунікацій та інформаційних потоків. Сучасна людина постає суперечливою, шукаючою, оскільки на зміну однозначній детермінованості відносно своєї групової належності приходить внутрішній плюралізм, орієнтованість на різні культурні норми, цінності, цілі [4]. Повсякчас людина стикається з необхідністю розширення своїх поглядів та меж сприйняття для можливості осягнення та адаптації до сучасних процесів, що протікають в світі, та залюбки відповідає цій необхідності своїм пристосуванням. Можливо, навіть не усвідомлюючи це.

Сучасність вимагає від суб'єктів, що нині створюють світову систему взаємозв'язків, мобільності, активності, відкритості, незаангажованості тощо, задля сприяння, а не уповільнення цивілізаційних перетворень. На передній план виходить цінність людського життя, що вимагає свого усвідомлення, сприйняття та прийняття. Реалізація цих положень можлива за умови трансформації індивідуальної та суспільної свідомості та упорядкування екзистенціального світу кожної людини. На нашу думку, саме під впливом принципу космополітизму ці процеси досягнуть логічності, впорядкованості та багатовекторності, охоплюючи всі сфери життєдіяльності людства та, в майбутньому, саме космополітичні засади постануть основою нової планетарної цивілізації.

ЛІТЕРАТУРА

1. Конституція України. – К.: «Україна», 1996. – 54 с.
2. Гречко П. О границах толерантности / П. Гречко. // Свободная мысль – XXI. – 2005. – №10. – С. 173 – 182.
3. Болльнов О. Ф. Философия экзистенциализма / О. Ф. Болльнов; [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.krotov.info/libr_min/b/bahtin/bollno.html.
4. Дилигенский Г. «Конец истории» или смена цивилизаций? / Г. Дилигенский // Цивилизации. Выпуск 2. – М.: Наука, 1993.
5. Федотова В.Г. Космополитизм, его трактовки и его враги [послесловие] / В. Г. Федотова, Н. Н. Федотова // Бек У. Власть и её оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия. – М.: «Прогресс-Традиция; Издательский дом «Территория будущего» (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»), 2007. – С.445 – 453.

6. Экзистенциализм, или философия существования / Добрынина В. И., Грехнев В. С., Добрынин В. В. Философия XX века. Учебное пособие. – М.: ЦИНО общества «Знание» России, 1997. — 288 с.
7. Гуманизм / Большой энциклопедический словарь. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc3p/111386>.

УДК 130.2

Худенко А.В.
Институт социальных наук Одесского
национального университета им. И. И. Мечникова

ПУТЬ ИДЕНТИЧНОСТИ

В статье рассматриваются перипетии определения идентичности. Акцентируется внимание на годологическом содержании идентификации. Отмечается различие между пребыванием в пути и ходом шествия. Подобное различие позволило выделить границу встречи как конститутивный принцип идентичности. Топос идентичности определяется как место противостояния, борьбы невозможных друг другу подвижных тел. Делается вывод о диалоговой конституции идентичности.

Ключевые слова: идентичность, путь, диалог.

У статті розглядаються перипетії визначення ідентичності. Акцентується увага на годолічному змісті ідентифікації. Відзначається відмінність між перебуванням в дорозі і кроком поступу. Подібна відмінність дозволяє виділити межу зустрічі як конститутивний принцип ідентичності. Топос ідентичності визначається як місце протистояння, боротьби неспівможливих один до одного тіл, що рухаються. Робиться висновок про діалогову конституцію ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, шлях, діалог.

The peripeteias of determination of identity are examined in the article. Attention is accented on hodos maintenance of authentication. Distinction is marked between a stay on the way and motion of step. This distinction allows distinguishing the border of meeting as constitutive principle of identity. Topos of identity is determined as a place of struggle between impossible mobile matters. Draw a conclusion about the dialogue constitution of identity.

Keywords: identity, way, dialogue.

Мир обречен сталкиваться с проблемой идентичности. В этой проблеме плавится и сущность мира – Истина, которая есть его единое имя, и способ существования этого мира, являющегося во множестве своих имен. В огне этой проблемы – загадка мира: его слаженности, вмняемости, адекватности, признанности.

Где, как не в «вавилонском событии», мир извлекается из недр и обнаруживает себя в своей собственной космической ладности. В самом деле, вот здесь и как событие мир есть вот этим и не более, чем этим миром: миром в его собственной стати, идентичности.

Тайна «вавилонского события» состоит не в том, чтобы распознать «сынов человеческих», рассеянных по всей земле. Да и не в том, чтобы присвоить силу дара – обладать способностью различать смешенное. Эти два порядка исчерпывают себя результатом. В первом случае разгадка находится в артикуляции меры уравнивания. И говорится, следовательно, не столько об идентичности нечто, сколько о мере, которая уравнивает разное и предрешает исход. Во втором – идентичность нечто предположена императивом всеравенства. Это императивное требование кладет предел различию и таким образом идентифицирует нечто. Однако и в этом случае речь идет не столько о вот этом нечто в его собственной стати, сколько о святости императива. Таким образом, только лишь радение о результате, в котором и которым идентичность нечто предрешена и предположена – легкая работа. Ведь порой, чтобы не заниматься делом – проникнуть в тайну и проникнуться тайной, проще выйти за ее пределы: подчинить порядку либо уравнивания, либо всеравенства и окопаться. Может быть, поэтому Гераклит и восклицал, что «эту-вот Речь сущую вечно», «вечно люди не понимают и прежде,

чем выслушать, и выслушав однажды» [1, фр.1]. Действительно, легко оставаться в рамках того или иного порядка, освящая порядок решения или императив предположения. Труднее, вероятно, постичь саму предрешенность и предположенность: задержать и держаться того места, где нечто в своей собственной стати есть и, следовательно, потом доступно и измерению, и сравнению с другим. Не являются ли проблема идентичности призывом стать внимательным и осмотрительным, требованием не спешить, задержаться и держаться того, что есть.

Внятие того, что в наличии, есть само движение жизни. В движении необходимо различать самоценность пути (пребывание-в-пути) и движение отдаления-приближения (шествие-от-к). Вспомним, в этой связи, рассказ врача и жизнелюба Рабле об острове Годос, где дороги ходят [4, с. 665-667]. Пребыванием в пути, или то, что еще древние греки называли годосом, мир внимается как множественность: здесь всему есть место. Но движение жизни не исчерпывается постоянством хода. Путь идет твердостью шага. Преодолевая преграды, чекан шага оставляет след и мостит путь дальше и дальше. Резонансное сопряжение отдельности шагов в длительности пути и определяет жизнь как самоценный феномен. Поэтому движение жизни – не просто деятельная активность, но забота – внимательность и осмотрительность шествия в пути к очевидному богатству мира. В глаголе заботы освобождается энергия, которая открывает возможность и существительного быть. В заботе, таким образом, покоится мастерство, в чем и чем идентичность нечто обнаруживается.

В своем первоначальном смысле культура суть забота: и озабоченность тем, что есть в наличии, и заботливое споспешествование его явлению. Подчеркивая генетическое родство заботы и культуры, мы выделяем последнюю как путь идентичности. Именно культура суть ход пути, в котором чеканным шагом шествия открывается то, что есть, таким оно есть в своем очевидном и самостном лике.

Номадический модус культуры ориентирует на переформатирование концепта «идентичности». «Идентичность» – не позиция, когда нечто адекватно образцу или процессу поиска этого соответствия. В тавтологичности, когда ресурсов явно недостаточно, и парадоксальности, когда этих ресурсов в избытке, идентичность симулируется. Она либо возвеличивается в грезах о всеобщем равенстве, либо предстает как мера уравнивания множества элементов. Вообще в рамках «философии равенства» идентичность лишь представляется, разыгрывается и фигурирует реальные процессы.

Разрывая круг тавтологичности и парадоксальности, чеканный шаг пути акцентирует границу встречи невозможных друг другу подвижных тел. Здесь – на границе встречи нечто только наличествующее открывается очевидностью лика своего и есть как вот это – определенное нечто. Именно граница встречи задает энергичность поля обнажения самостной стати наличного. При этом принципиальная напряженность границы встречи призвана предостерегать: нечто, ставшее уникальным, неповторимым, требует своего низвержения, вновь помещения в поле судящего сопряжения невозможного друг другу, чтобы снова подтвердить свою единственность, отдельность. В этом вновь подтверждении никогда не повторяется то же самое и таким же образом, но утверждается граница, которая и дает всему возможность быть. В низвергающем подтверждении – границе *per se* состоит, таким образом, принцип идентификации.

Определение перипетий – изгибов и переломов пути идентификации – лишь часть задачи. Важно определить место: место, где невозможное встречается. В разрешении этой задачи важным становится уже не столько принцип идентификации, сколько его реальная земная основа – топос идентичности. Обращение к концепту географии дает возможность почувствовать работу природных сил. Именно в борьбе с этими силами – в отдаривании (и в жертвоприношении, и в заботливом споспешествовании явления дарованного) ткется человеческие союзы, которые невозможно ни вывести из какой-либо структуры родства, ни свести к отношениям обмена между группами. Во встрече сил дарения и отдаривания ткется сеть отношений совместности: определяется практика, стратегия, и образуется никогда не находящаяся в равновесии социально-физическая система, или факт естественности социума, не имеющего ничего общего с замкнутым циклом адекватности обмена. Именно напряженность (противостояние, борьба, война) границы встречи суть то место, где ткется идентичность нечто.

Резонансное сопряжение невозможного суть интенсивность события, его яркость, энергичность. И освобожденная в событии энергия упаковывается. Топос идентичности, таким

образом, – упаковка освобожденной энергии встречи. В своем упакованном виде он характеризуется и общностью пространства (в пределах которого пространство непрерывно), и протяженностью (длиной объекта и расстоянием между объектами), и структурой (размещением позиций). Топос пути идентификации подчеркивает отдельность, самобытность культур. Поэтому в топосе отпечатывают себя и коллизии истории, и социальные конфигурации.

Как упакованное место вмещения сил и как отпечатанный след топос нейтрален: он есть как место встречи невозможных друг другу тел, но предстает, виден вне таковых. В этом смысле каждый топос уникален. Однако он не нейтрален как место размещения: в нем таится напряженность борьбы. Фактически, топос – это место присутствия власти. В этом плане можно говорить о власти как уникальном, единственном в своем роде явлении: ее лишь видимой нейтральности, которая фигурирует единство. В своем единстве она реализуется как феномен мира, зашивающий напряженность встречи сил; в своей уникальности – она адекватна историческому и социальному контекстам.

«Глобализация» – один из модусов нейтрализации напряженности во встрече невозможных друг другу тел. Тематизация современных социально-культурных процессов как «воли к власти» – выражение мечты о снятии напряженности и мнимой необходимости зашить, спрятать борьбу, которая ведется на границе встречи. В этом плане глобализация – вызов идентичности.

Можно выделить несколько измерений «глобализационного контекста». Одно измерение – мировой тренд глобализации отношений. Шкала такого подхода позволяет определить современную культуру как процесс интенсификации миграции, активного перемещения информации и, как следствие этого, разрушение традиционно сложившейся системы доверия, когда становится тяжело мыслить мир в его целостности и конкретности. В то же время требование восстановления конкретности соблазняет к институализации мира на локальных участках. По сути – это требование локализации и экономии жизни. Это «локальное» измерение «контекста глобализации» позволяет определить современное состояние как «окопное». В этой «окопности» есть, по всей видимости, две стороны. Во-первых, мир соблазненный властью, которая зашивает, а потому нейтрализует борьбу, родит индивидуализм – силу неповторяемой уникальности. В нем все невозможное мерится адекватностью ему; противное же – подавляется, уничтожается. Сегодня нет лучших; сегодня остались только единственные. С другой же стороны, каждая индивидуальная уникальность зажата между двумя «соседями». Понятно, что это «соседство» номинально: нет ничего, что нельзя измерить одной и только одной силой. Эти две стороны углубляют «окоп», формируя все более плотную, непрозрачную его атмосферу. Растет опасность безумия. Угроза безумия распределяется во времени. Время теряется: становится временем умножения и бесконечного роста – углубления «окопа».

Конечно, «контекст глобализации» не только таит в себе опасности, но и открывает дополнительные возможности. Дискурсивность, в которой обретает значимость процессуальная форма идентичности, вариативность и альтернативность, пара-логичность и релятивность эпистемологических принципов – то, что задает третье, «эпистемологическое», измерение «контекста глобализации».

Однако этот путь не столь прямой. Предостережения в отношении «эпистемологического» *mainstream*'а были сформулированы еще Фуко: в пределе знания – диаграмма власти; власть эпистемологична и знание загружено властью [5]. Может быть поэтому Фуко обращается к удовольствию, в котором силы знания и власти – совместны, но не образуют замкнутую систему. Удовольствие сродни глаголу путешествия. Являясь волей и виной удовольствия, глагол суть деяние, которое в довольстве довольствует уже наличное. В этой связи, удовольствие не просто калькулирование впечатлений, но озабоченность наличествующей множественностью мира, и его заботливое довольствие к полноте. Глагол удовольствия, длящийся в пути предшествующего ожидания грядущего не есть просто обмен и перемещение, но – шествие в пути, которое следует как сопряжение видения того, что есть в наличии, и узрения его стати. Только лишь внятие наличествующего и восхищение его явленной красотой не приносит удовольствие. Вот и мнение об уже прошедшем или либо грезы о будущем только нудят. Однако событие – мгновение ступания во след минувшего как ожидание грядущего – богато дарами. И его избыточность не позволяет расслабиться. Оно взывает к решительности продолжения шествия, для того чтобы вернуть долг: ответить на

обязательство идентичности. Даже операция по скрещиванию знания и власти – обогащение власти знанием и наделение знания силой – бесплодна. Удовольствие-знание нацелено на другое: на решительность продолжения шествия, на право формулировать принципы и их низвергать. И если знание характеризуется своим углом зрения, то право удовольствия его менять. В удовольствии-знании важен не угол, а его смена, оборот. В самом этом верчении и заключена сила удовольствия-знания.

Таит в себе опасность и дискурсивная модус идентификации. В нем сохраняется «подлинный дуализм» слов и вещей, когда идентичность нечто обнаруживается как поиск значения, которое соответствуют или нет той или иной вещи. В поиске соответствия факт присутствия самой вещи избыточен и нивелируется. «Дискурсивная идентификация» лишь один из способов симуляции идентичности. Как симулирует ее и коммуникация – своеобразный «защитый дуализм», когда встреча случается уже внутри *communis*: коммуницирует уже возможное – причастное общности. Универсализированный в бесконечной коммуникации мир лишь фигурирует – мнится и грезится – как бесконечный. Он, скорее, изрыт окопами. А призрак коммуникации только консервирует существование «глобального окопа» и плодит демонов мнения и монстров фантазии. В окопе уже не говорится о возможностях движения на встречу: мир низведен к точке конца и результата. Кончилась и утопия: нет места ни прошлому, ни будущему, ни настоящему – пути, шествие по которому только и может гарантировать безопасность.

Не забываемый призыв Ницше напрямч волю и «переоценить все ценности» заставляет сбросить маску, однако еще не позволяет встретить мир таким, каким он есть: с одной стороны, в его множественности и сокрытости, с другой – выставленности на показ. В самом деле, «переоценивание» Сократа как возвращение равного ему Диониса, и понимание «свободы духа» как воли говорить «нет» там, где опасно – не безопасит. Сегодня на смену постсократическому Дионису Ницше пришел пост-Дионис, ведомый той же волей. Да и в простом «нет» – желание защититься: окопаться и закопаться. А что может быть прочнее окопа власти? Не случайно Гераклит говорит, что «не к добру людям исполнение их желаний» [1, фр.110]. Более того, опасность не опасна там, где она уже есть, и безопасно не там, где опасности нет. Потому даже ницшеанское «нет» – лишь бегство от опасности: оставляет опасность позади и боится, закрывает на опасность глаза и бравивирует защищенностью, грезя о безопасности и представляя ее. В ницшеанском «нет» выпад против тирании мнения оборачивается тиранией грез. Таким образом, только лишь основанная на волеии защита, отнюдь, не безопасит.

Безопасность не там, где защищенность, а там, где действует натяжение. В этой связи простого ницшеанского «нет» уже недостаточно. Требуется решительный выбор в пользу и «да», и «нет»: выбор самого выбора, где граница, размыкающая «да» и «нет», покоит натяжение. Это уже выбор мира: не глубин либо высот, но вопрошание того *здесь*, где нечто в его собственной стати есть. Безопасно, таким образом, в пути, внимательное и осмотрительной шествие по которому являет лик того, что есть, каким оно собственно есть.

Перед смертью, Сократ говорит о страсти, которая еще в молодые годы захватила его: страсти понимания мира в ис/следовании [2, 96а]. Не мудрость его влекла, когда мир уже представлен как понятный, но страстно желал Сократ отточить мастерство, что приобретается в пути следования и которым мир открывается. Эта страсть питалась и физической привлекательностью мира, и желанием обнаружить то место, где бы этот мир открылся в своей удивительной красоте. Вот эта страсть видеть мир и навык рассматривания его – в которых и состоит, собственно, мудрость ремесленника – вели путь жизненного шествия этого странного древнегреческого мастера.

Мы назвали его странным, может быть только потому, что он горел страстью диковинного путешествия. Его путь шествия складывал и оборачивал в себе и рассеянную твердь подробностей, деталей – множественность мира, и его одноцелость; сокрытость нечто и его уже явленность. В этой связи не в темноте ночи путь проходил, и не при свете дня, но зарей – утренней ли, вечерней ли – шествие велось. Сопровождаемый зарей путь ис/следования идет не от неясного к ясному, но следует там, где тьма и свет соседствуют. Вот и Хайдеггер толкует древнегреческое ἀλήθεια не как «истина», но «несокрытость». До ясности еще далеко. Ведь изначально сокрытое должно открыть себя, и таким образом, чтобы оно стало годным к использованию. Только пройдя этот путь – от сокрытого через его изведывающее открытие к годности – нечто потом и используется таким, каким оно является.

Чудо этого путешествия состоит не только в его превращающей способности. Оно таит в себе загадку самого шествия в пути. В самом деле, вспоминая Парменида, скажем, что если знаешь куда идти, то и тьма не помеха; ежели знаешь как идти, то и свет не столь необходим. Но путь изведывания длится так, что не-тьма и не-свет метят место разомкнутости: границу, где ночь и день встречаются и соседствуют. Тайна путешествия – чудо соседства, когда граница встречи распоряжается соседствующими. Здесь на границе и тьма со светом рознятся, и жизнь, ночь и день примиряя, ведется. Граница, таким образом, не только отделяет различное и не только есть мера мирного сосуществования, но суть то место, которое соревнует, суживает и собирает ночь и день в их одноцельный круговорот. Фактически, все по праву существующее в единстве – суть в прохождении того пути, что судящим сопряжением шествует, и следование по которому мастерством изведывания мира признается. В таком путешествии и состоит динамическое единство жизни, пример которой оставлен эллином Сократом.

Мы говорим о «динамическом единстве жизни», когда изведывание мира идет, но не о процедурах или соотношения, или различия. Действительно, всеравенство и уравнивание всего зашивают ход следования в его отдельных шагах и являют мир не в его всеединой ладности, но как изрытый окопами и прикрывающий себя призраками Единого либо универсальной мерой единства. Вот и Сократ не был почитателем мудрецов и их угодливости. Он шел на улицы, где, захваченный миром, в живой беседе проявлял заботу о мире и упражнял его изведывание: призывал «беседовать, а не спать» и вернуть разговору его первоначальное, исходное место [3, 259d; 2, 99e]. Сократ требовал вновь и вновь возвращать мир и возвращаться к тому месту, которое судит и рассуживанием все пронизывает. Это – место диалога. Здесь не правильное слово в чести, но движение подвижного, которые своим ходом сближении и отдалении прокладывают путь, открывая и показывая мир в его собственной красе и благородстве. Мы называем это шествие в пути диалогом, и говорим, следовательно, о диалоговой конституции идентичности.

Диалоговое содержание идентичности не значит, конечно, что нечто очевидно звучащим словом, но означает, что идентично себе все то, что звучит как граница встречи одного и невозможного ему другого. Диалог не имеет своей целью прийти к консенсусу. Его задача в том, чтобы настраивать и заряжать энергией. Об использовании энергии можно расточать словеса потом. Только потом можно говорить об императиве равенства и мере уравнивания. Но этого *потом* может и не случиться, если нет самой возможности. Такой возможности, благодаря энергии которой то, что есть, очевидно есть. И диалог есть такая возможность.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гераклит. Фрагменты / Фрагменты ранних греческих философов / Гераклит; [пер. с древнегреч. под редакцией А.В.Лебедева]. – М.: Наука, 1989. – Ч. 1. – С.176-257.
2. Платон. Федон / Платон. Сочинения в 3-х т. / Платон; [пер. с древнегреч. С.П.Маркиша]. – М.: Мысль, 1968. –Т.2. –С.11-94.
3. Платон. Федр / Платон. Сочинения в 3-х т. / Платон; [пер. с древнегреч. А.Н.Егунова]. – М.: Мысль, 1968. –Т.2. –С.157-222.
4. Рабле Ф. Гаргантюа и Пантагрюэль / Франсуа Рабле; [пер. с франц. Н.М. Любимова]. – М.: Издательство «Правда», 1991. – 776с.
5. Фуко М. Порядок дискурса / Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет / Мишель Фуко; [пер. с франц. С.Табачниковой]. – М.: Кастиль, 1996. – С.47-96.

ОБРАЗ ЯК ОСНОВА ІДЕНТИЧНОСТІ ОСОБИСТОСТІ ТА СУСПІЛЬСТВА: СПОГЛЯДАЛЬНА ОПТИКА ІДЕНТИЧНОСТЕЙ В ОСВІТІ ТА ФІЛОСОФІЇ

Культурні ідентичності є предметом багатьох наукових дискусій у філософських і гуманітарних науках, при цьому актуальною продовжує бути проблема методології такого дослідження. Наша робота пропонує виділення та аналіз основних рис культурних ідентичностей. Розглянуто основні сучасні моделі культурної ідентичності. На прикладі інтерпретацій поняття “образ” проаналізовані риси ідентичності.

Ключові слова: ідентичність, культурна ідентичність, образ, оптика, освіта.

Cultural identity is a matter of social and scientific discussions in sociological, historical, philosophical, political and others sciences. The problem of methodology in this sphere is actuality permanently. Main features of cultural identity are analyzed in the research. The author examines contemporaries models of cultural identity. Main features of identity were analyzed on the example of image concept.

Key words: identity, cultural identity, image, cultural optics, education.

Культурные идентичности являются предметом многих научных дискуссий в философских и гуманитарных науках, при этом актуальной продолжает быть проблема методологии такого исследования. Наше исследование предлагает выделение и анализ основных черт культурных идентичностей. Рассмотрено современные модели культурной идентичности: На примере понятия «образ» анализируются черты идентификации и идентичности.

Ключевые слова: идентичность, культурная идентичность, образ, культурная оптика, образование.

Актуальність. Актуальним виглядає тема новітніх освітніх технологій у освіті та філософії. Не заперечуючи ролі технічної складової освіти, треба не забувати про найголовнішу її складову – людську та людинотворчу, звідси виникає актуальність даної теми як впровадження освіти на принципах раціональності та гуманного виховання, формування та підтримання ідентичностей особистостей.

Зараз стає зрозумілим, що не тільки людина створює культуру, але й культура виробляє певний тип людей, тобто людина, як розглядав це питання свого часу К. Гірц [4], є певним артефактом власної культури, таким чином і на цьому рівні стає зрозумілим, що старі суб'єктно-об'єктні відносини є застарілими. І суб'єкт, і об'єкт, і артефакт в сучасній культурі сприймаються як взаємодоповнювальні, не можливі одне без одного поняття.

Ступінь наукової розробленості даної теми пов'язаний як з традиційною тематикою досліджень з філософії освіти, так і з тематикою досліджень з психології освіти, візуальними, синергетичними дослідженнями в соціальних науках, когнітивною проблематикою та дослідженнями штучного інтелекту, сучасною естетикою [2], [3], [5].

Не вирішеним залишається питання ролі образу в філософії освіти, формуванні ідентичності, взаємодія традиційної та сучасної “оптики” та образу.

Мета статті – окреслити моделі нового розуміння раціональності, роль зорового мислення в сучасній філософії освіти, взаємозв'язок понять освіти, філософії та особливої споглядальної “оптики”.

Задача дослідження – розглянути споглядальну оптику в освіті та філософії, проаналізувати образ як основу ідентичності.

Наприклад, М. Хайдеггер трактує платонівську пайдею (освіту) як керівництво до зміни всієї людини в її сутності. Платонівська метафора освіти як світла, переходу від апавдевсії до пайдеї є ключовою для європейської культури. З цієї точки зору освіта передбачає розгортання деякого про-образу, формування та керівництво певним зразком. Пайдея означає перенесення з світу повсякденного, світу звичайних речей у світ абстрактних предметів, в область існування істини, явлення сущого самого по собі. Тобто, при трактовці Платона, М. Хайдеггер вважає, а ми приєднуємось до цієї думки, що поняття освіта та істина можна розуміти як синонімічні: освіта – це шлях до істини – “Платон хоче одночасно показати, що сутність пайдеї не в тому,

щоб завантажити непідготовану душу голими знаннями, нібито перший-ліпший порожній посуд. Справжня освіта, навпаки, захоплює та змінює саму душу і в цілому, переміщуючи насамперед людину в місце його сутності і привчаючи до неї” [9, с. 350].

Три важливі поняття формуються Платоном – освіта, філософія та гуманізм. Ці три поняття пов’язані з “притчею про печеру” в діалозі “Держава”. М. Хайдеггер звертає увагу, що освіта пов’язана з софією, спочатку це слово позначало загальне орієнтування у чомусь, розуміючи вмільсть. Це не просто володіння знанням, як володіння знанням докса чи епістема. Це заняття певного місця, знайдення опори у постійному, при чому софія-орієнтування у печері кардинально відрізняється від софії-орієнтування поза печерою. Філо-софія, за Платоном, це софія, справжнє бачення та справжнє орієнтування за межами печери, це споглядання та орієнтування на ідеї, приступне тільки філософам. Таким чином Платоном по-новому обґрунтовується поняття філософії, це вірна орієнтація, споглядання буття суцього в ідеях. Для споглядання ідей, тобто отримання знання та причетності до філософії, необхідна освіта, в поняттях Платона “пайдея”. Коли така освіта здійснюється, то людина наближається до самої себе, освіта у Платона виглядає і як піклування про людинність та людяність у людині, отже, закликає до загального гуманізму. Третє важливе поняття обґрунтовується Платоном. Нова людина, філософ, це *animal rationale*, звільнює свої потенційні можливості через освіту, розвиває свої творчі сили та виховує свій розум, людина осмислюється в смислі сутності істини, це одне з перших окреслень гуманістичної сутності людини та освіти [9, с. 359-361]. Тобто, не зважаючи на деякі тоталітарні риси філософії Платона, саме у нього звучить думка про взаємозв’язок філософії та освіти, освіти як споглядання та особливої оптики, приступної філософам.

У добу Просвітництва освіта, гуманізм та раціоналізм позбавляються метафізичності та телеологічності. Стає зрозумілим, що прогрес відбувається, але не є неминучим.

У ХХ столітті відбувається конкретизація поняття гуманності та раціональності. Події світових воєн та функціонування тоталітарних режимів на своєму страхітливому прикладі переконали людство у тому, що будь-яка раціональність повинна співвимірюватись з людиною, гуманністю.

Кінець ХХ – початок ХХІ століття проголошує не тільки смерть Автора та смерть або зникнення Бога (у М. Хайдеггера “Бог сховався і люди не можуть знайти до нього дорогу”), але й нову переоцінку цінностей, другу вже після переоцінки цінностей нігілізму. Це повернення традиції та час “нової щирості”, повернення особистості і можливості софії як розуміючої вмільости. Це повернення тієї чи іншою мірою засновується на зростанні у сучасній культурі ролі образу. Зникнення реальності в постмодерністських симулякрах, коли знак поступово замінює реальність та нарешті маскує відсутність самої реальності, на нашу думку, поступово переосмислюється та долається. Повернення зорового образу, який співвідноситься з наявною реальністю та традицією, знаменує собою повернення до зорового мислення, можливості вірного споглядання, що з часів Платона є основою філософського знання та можливістю якісної освіти.

Це повернення образу, а значить і можливого вірного зорового мислення. Єдність перцептивного мислення є необхідною, на ньому тією чи іншою мірою засновується наука, мистецтво, релігія. У ХІХ – ХХ столітті відбувається розхитування цієї єдності, але вона залишається і зараз, завдяки їй можливі освітні сучасні практики. Образ, заснований на принципах раціональності та гуманності, є все більш актуальним в сучасній культурі. Тут можна погодитися з точкою зору відомого дослідника та теоретика естетики П. Вірільо: “З ХІХ століття нам всі вуха прогуділи промовами про смерть Бога, про смерть людини, про смерть мистецтва... Справа ж полягала в поступовому розпаді перцептивної віри, заснованої з часів середньовіччя і кінця анімізму на єдності божого творіння, на близькості, співпричетності універсуму і боголюдини в християнстві августинівської традиції, де матеріальний світ любив та споглядав себе в своєму єдиному Бозі. Смерть бога і смерть мистецтва на Заході неподільні, і нульовий ступінь репрезентації тільки виконує пророцтво, промовлене константинопольським патріархом Нікифором тисячу років тому, під час суперечок навколо іконоборства: “Коли ми зруйнуємо образ, зникне не лише Христос, але і весь світ”” [2, с. 37].

Пройшовши нульовий ступінь образності у абстрактному мистецтві та симулякрах масової культури, нульовий ступінь віри в радянському атеїзмі, нульовий ступінь інтерпретації у смерті автора та зникненні авторства, сучасний світ знов повертається до втраченого цілісного образу реальності. Це стає запорукою відновлення проекту Просвітництва як проекту

освіти, розуміючого, вірного знання. Тут можна знайти і давні платонівські риси, і християнські, і риси просвітницьких парадигм Нового часу.

Одночасно, при переході нульового ступеня, утворюється щось принципове нове у розумінні освіти та раціональності.

Один з таких сучасних підходів – посилення значення зорового мислення.

Однією з центральних проблем візуального сприйняття є і зараз залишається проблема того, щоб дізнатись, яким чином мозок переробляє візерунки на сітківці ока (патерни) в уявлення про зовнішні предмети [5, с. 16].

Візуальне сприйняття є активним, сприйняття (перцепція) є своєрідним способом вирішення проблем, воно з'являється в результаті виховання та тренування, пов'язане з пізнавальною активністю людини та освітою. Звідси можна вживати такі поняття як зорове мислення та візуальне сприйняття як синонімічні і не використовувати таке традиційне філософське поняття як апперцепція, оскільки сприйняття завжди є активним процесом, а зорове мислення культурно й освітньо обумовлено.

Сприйняття є певним прототипом мислення, мислення розвивається завдяки формуванню гіпотез про зовнішні об'єкти, спочатку це предмети, потім класи предметів, а потім символ, символічна мова та абстрактна думка. Здатність виробляти гіпотези та концепції й оперувати символами є суто людською рисою, на якій і заснована можливість будь-якої освіти. Наука заснована саме на такому оперуванні символами, а також заснована на принципах раціоналізму та дослідного знання. І науковець, і художник виробляють свої об'єкт-гіпотези про влаштування зовнішнього світу. Сприйняття в цьому контексті – ефективний процес використання збереженої у нас у пам'яті інформації для побудови гіпотез про миттєвий стан зовнішнього світу. Ця миттєвість, швидкість сприйняття та побудови гіпотез в сучасному світі тільки прискорюється. Тому актуальним завдання освіти стає збереження єдності сприйняття та одночасної швидкості оперування тією інформацією, що надходить до сучасної людини через мінливу реальність, засоби масової інформації, освітні мережі, інтернет тощо.

Психологічні експерименти 1960 – 1970 років показують, що той світ, який бачить людина, не співпадає з чуттєвими даними, які сприймає око (термін Дж. Гібсона - “видиме поле”), тобто візуальне сприйняття культурно обумовлене. Експерименти також показали, що процес опредметнення “видимого поля” (створення на його основі світу, що бачиться), регулюється системою значень і дещо нагадують побудову висловлювань у мові. Тобто при утворенні образу світу з'являються зв'язки одночасно мовні та предметні, значить в образі предмета дійсно взаємодіють елементи чуттєвої тканини і значення предметів, крім того, конкретне бачення повинне постійно узгоджуватись з загальними уявленнями про оточуючий світ і образи тіла (так звана окуломоторна праця зокрема), тобто зорові враження узгоджуються з наявною схемою об'єктивного світу і “схемою тіла” [3]. Фактично дослідження 1970 – 1980 років розкривають бачення, візуальне сприйняття як складну пізнавальну перцептивну діяльність. Візуальне сприйняття, особливо сприйняття художнього образу, культурно еволюціонують (в різних концепціях еволюціонізму та неоеволюціонізму) чи просто змінюються від культурної епохи до епохи. Як пише Умберто Еко, “над усією нашою фігуративною діяльністю панують норми”.

На цій основі спочатку виникає естетичне бачення, а потім іде зростання значення візуальних образів та візуальної естетики в культурі ХХ–ХХІ століття. Ускладнення пізнавальної діяльності призводить до ускладнення перцептивного образу та законів візуального сприйняття. І навпаки – зміни та ускладнення перцептивної діяльності призводять до змін у пізнавальній активності та освіті.

Головним для окреслення активної суті перцептивної діяльності залишається поняття «образу».

Як визначає це поняття “Словник європейських філософій” [6], то це слово споріднене з “ідеєю”, “ейдосом”, “ейдолоном”. Найпоширеніше слово на позначення образу, “ейдолон”, походить від ейдон, аористного інфінітива дієслова “бачити”. Ейдолон – це те, на що дивляться як на саму річ, хоч воно є лише двійником: наприклад, тіні померлих у Гадесі (Гомер “Одіссея”, XI, 476), двійник Єлени, створений Герою (Еврипід “Єлена”, 33), статуя чи портрет, або, зрештою, те, що відображене у дзеркалі і чого насправді немає. Коротше кажучи, ейдолон – це візуальний носій ілюзій, на противагу ейдос чи ідея того ж кореня, прекрасній та істинній формі, що потім стане у Платона “ідеєю” (Платон “Кратил”, 389 b 3). Епікур обрав множину “ейдола” для технічного позначення тонких оболонки атомів, що випускаються поверхнею

об'єктів та дозволяють їх бачити, проникаючи в очі (Епікур “До Геродота”, 46, 9) – щось на зразок мандрівних двійників, що залишаються невидимими впродовж всього свого руху та породжують ментальний образ, який дозволяє засвідчити або спростувати те, що бачимо (*ibid.*, 50, 2) [6, с. 435].

Латинські слова, що відповідають поняттю образу і знайшли найбільше поширення у світовій філософії та світовій культурі, – це *simulacrum*, *forma*, *imago*. Також це *figura*, *effigies*, *pictura*, *species* і ряд інших понять.

Треба зазначити, що “*simulacrum*” та “*imago*” позначають матеріальне відбиття, матеріальне наслідування того, що існує, але це не дзеркальне відбиття, не дзеркальне відображення. Пізнання як відбиття образів у ментальному світі, дзеркальне відображення об'єкту у суб'єкті поширюється з XIII століття і фіксується зокрема в “Оптиці” Вітелія: “Образом називають форму, сприйняту у дзеркалі” (“*Imago dicitur forma in speculo comprehensa*”, Vitellonis “*Opticae Thesaurus*”, def. 13, p. 190), [цит. за: 6, с. 439].

Концепції образу як відбиття, виображення були поширені і в Новий час, але властиве їм протисавлення суб'єкту та об'єкту у сприйнятті не було характерне для античності.

Поняття “*simulacrum*” та “*imago*” близькі – це матеріальне наслідування, репродукування, портретування чогось, одночасно вони можуть мати і значення неправдивої симуляції. У XX столітті таке друге тлумачення *simulacrum* було розповсюджено рядом теоретиків, зокрема Ж. Бодрійяром. Ж. Бодрійяр вводить термін “симулякр” – об'єкт, що замінює дійсність (есе “*Precession of simulacra*” (1981)).

Лукрецій у своєму творі “Про природу речей” вживає “*simulacra*” на позначення наслідування, копіювання, відображення ейдолонів (“*De rerum natura*”, IV, 156), це правдиве репродукування [6, с. 437].

Цілісність поняттю образу, що втрачена за часів Середньовіччя та Новочасного періоду, має на меті повернути і І. Кант у своїй філософії.

М. Хайдеггер в статті “Теза Канта про буття” торкається одного з головних визначень “Критики чистого розуму” І. Канта: “Буття явно не є реальний предикат, тобто поняття про щось таке, що могло би входити до поняття тієї чи іншої речі. Воно є просто полагання речі або відомих визначень самих по собі” [8, с. 521].

Говорячи про смисл негативного виразу, М. Хайдеггер доводить, що буття в кантівському розумінні є «нічого з речового, тобто для Канта: нічого з предметного» [9, с. 365], позитивна частина виразу (“чисте полагання”) багатозначна і знайома навіть повсякденній свідомості. Чисте полагання – *positio* – це: «1) встановлення, поставлення, полагання як дія; 2) дещо встановлене, *thema*; 3) усталеність, положення, стан” [6, с. 366].

Мова філософії використовує дві характерні назви – *percipere*, *perceptio*, сприймати щось – і *repraesentare*, ставити дещо перед собою, тримати в уявленні... як предмет” [9, с. 366] для позначення такого процесу полагання. Таким чином в суб'єкт-об'єктні відношення включаються (*repraesentare*) суб'єкт-предикатні відношення (*perceptio*), це онтичне використання буття, за визначенням І. Канта, “це річ, що полагається сама по собі і для себе, то таке буття дорівнює існуванню” (“Єдино можливе оснований для доказу існування Бога” (1763), цит. за [9, с. 367]).

Пологання встановлює щось як свій об'єкт, предмет лише тоді, коли функціонує чуттєве споглядання, але афектація нашого чуття багатоманітна і мозаїчна, тому синтезоване полагання здійснюється розсудком, ще вищий ступінь *perceptio* – об'єктивна єдність апперцепції, що узагальнює дані пізнання, вона заздалегідь присутня в уявленні і надає йому єдності. У М. Хайдеггера простежується співвідношення між поняттями буття і осілості, поселення, постійного місця перебування (іспанське “*ser*” – буття), це розуміння осілості як присутності, піклування, уважного сприйняття (*perceptio* – *apperceptio*), можливості синтетичної єдності.

При цьому розсудок розуміється як єдність апперцепції: “синтетична єдність апперцепції є вища точка, з якої треба пов'язувати будь-яке застосування розсудку, навіть усю логіку, а за нею – трансцендентальну філософію; більше того, ця здібність [апперцепція] і є сам розсудок” [8, с. 193].

У передмові до “Критики чистого розуму” І. Кант виступає як захисник метафізики як від догматиків, так і від скептиків, оскільки “через внутрішні війни панування метафізики поступово виродилося у повну анархію і скептики – своєрідні кочовики, що нехтують будь-яким постійним обробленням ґрунту, - час від часу руйнували громадянську єдність” [7, с. 7].

Виробляючи свою трансцендентальну філософію, ретельно переглядаючи метафізику, І. Кант намагається подолати емпірицизм Юма і раціоналізм Декарта, знайти ті підґрунтя, основи, на яких будуються природничі науки та етика, що знання, засноване на досвіді може бути достовірними, довести, що існує також принципова єдність світу і можливість його пізнання. Можна сказати, що у І. Канта в цьому намічується модерний проект зберігання стійкої ідентичності, що є альтернативним стосовно сучасного уявлення ідентичності як уникнення фіксації і збереження свободи вибору.

Розглядаючи сучасне життя як трансформований християнський і модерний задум паломництва, З. Бауман наводить як визначальні для цієї моделі слова Св. Августина – «християне мандрують як паломники у часі, що шукають Царства вічності» [1, с. 280], пустеля – архетип і «заповідник первостворюваності», протестанти, до яких духовно належав і І. Кант, стають «подорожними всередині світу (inner-worldly pilgrims)... У новому пост-реформаційному місті пустеля починається по тій бік двері» [1, с. 282]. Але, на відміну від інших прибічників протестантизму, І. Кант намагається своїми «Критиками» подолати цю виникаючу «безособистність, холод і порожнечу..., безсмісленість» [1, с. 282], тобто надати єдність перцепції, єдність образу.

Висновки, результати дослідження:

1. В сучасній філософії освіти зростає роль зорового мислення. Це може мати як негативні наслідки – до філософської “дислексії” та заміни реальних об’єктів віртуальними, так і позитивні – повернення до образних, довербальних практик, поєднання ілюстративного, інтерактивного образу та усталеної мовної традиції певних культур.

2. Здібність ясно та чітко бачити не раз переосмлювалась філософією, в античності це здібність бачити навколишній світ безпосередньо та споглядати інтелігібельний світ ідей, виображувати – копіювати в образах світ, у час Середньовіччя – це тренування внутрішнього духовного погляду, у Новий час – використання спеціальної механіки зору та оптичних приладів, надання єдності образу як основи буття у І. Канта, у ХХ столітті – розповсюдження “машин зору” (Поль Вірільо). Філософія метафорично часто сприймалась як здатність вірно орієнтуватись, бачити глибше, ніж повсякденне бачення, чому мала завданням також навчати освіта. Взаємозв’язок понять філософії та освіти не тільки зберігається на теперішній момент, але є, на нашу думку, одним з провідних факторів розвитку технологій освіти та виховання гуманної людини та громадянина.

3. Поняття раціональності з’являється та закріплюється в класичний період античності, потім розвивається в європейській метафізиці, метафізиці модерну. Здається остаточно критикується після завершення метафізики як системи постмодерною та постнекласичною філософією. Але, як показує досвід, раціональність є підвалиною європейської цивілізації, і критичний настрій та критичне мислення – одним з її породжень. Пройшовши стадію самозаперечення, раціональність знову повертається до сучасної культури. Нові моделі розуміння раціональності – метафізична, постметафізична, традиційна, постмодерна, неопросвітительська. Остання наполягає на тому, що модерн та постмодерн є двома сторонами одного явища, певним породженням проекту Просвітництва, проекту, який започатковується ще Платоном, але який і до сього часу не є завершеним. Доповнювальною до цієї моделі є небарокова (О. Калабрезе) модель, яка розглядає постмодерну естетику та філософію як повернення бароко на новій стадії розвитку суспільства. В цій моделі сама раціональність засновується на ірраціональних началах, а освіта розглядається як індивідуальне, а не суспільне самовдосконалення.

Новизна дослідження. Так чи інакше можна з впевненістю наполягати на тому, що сучасна ситуація у філософії на перший план висуває завдання продовження та удосконалення освіти з точки зору нового розуміння складності сучасної культури, її анонімності та деперсоналізації, які зокрема виявляється у так званих “машинах зору”. Обґрунтування нової раціональності та нових моделей освіти є плідною як з теоретичної, так і з практичної точки зору. Споглядальна оптика у ствердженні ідентичності створює цілісність сприйняття себе та свого образу.

ЛІТЕРАТУРА

1. Національна ідентичність [Текст]: Хрестоматія / Колект. автор, упоряд. Т. С. Воропай. – Х.: Крок, 2002. – 315 с.
2. Вирилио П. Машина зрення [Текст] Пер. с фр. / П. Вирилио. – СПб.: Наука, 2004. – 140 с.

3. Восприятие и деятельность [Текст]. – М.: Изд-во МГУ, 1976. – 319 с.
4. Гірц К. Інтерпретація культур: Вибрані есе [Текст]: перекл. з англ. / К. Гірц, Н. Комарова. – К.: Дух і літера, 2001. – 542 с.
5. Грегори Р. Л. Разумный глаз [Текст]: пер. с англ. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 209 с.
6. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей [Текст] / За ред. Барбари Кассен. – Том перший. – К.: Дух і літера, 2009. – 576 с.
7. Кант И. Критика чистого разума: [Текст] пер. с нем. / И. Кант / Серия “Философское наследие”. Пер. Н. Лосский. – М.: Мысль, 1994. – 592 с.
8. Кант И. Сочинения в 6 т. [Текст]: пер. с нем. / И. Кант, В. Ф. Асмус и др. / Серия “Философское наследие”. – Т. 3. – М.: Мысль, 1964. – 544 с.
9. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления [Текст]: пер. с нем. / М. Хайдеггер / Серия “Мыслители XX века”. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

УДК 16

Юркевич Е. Н.

Национальная юридическая академия Украины имени Ярослава Мудрого

ЛОГИЧЕСКИЕ ФОРМЫ: ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ ПОДХОД

Анализируется проблема значения логической формы во взаимосвязи со значением предмета логики, предлагается типология логических форм на основании различий функциональных характеристик в различных аспектах теоретического и научно-практического употребления.

Ключевые слова: логическая форма, элементарная логическая форма, процессуальная логическая форма, операциональная и процедурная логические формы, модификация предмета логики.

Аналізується проблема значення логічної форми у взаємозв'язку зі значенням предмета логіки, пропонується типологія логічних форм на підставі відмінностей функціональних характеристик у різних аспектах теоретичного й науково-практичного застосування.

Ключові слова: логічна форма, елементарна логічна форма, процесуальна логічна форма, операціональна й процедурна логічні форми, модифікація предмета логіки.

The problem of importance of the logical form is analysed in intercoupling with importance of the subject of the logic, categorization of the logical forms on the base of the distinction between functional characteristics in different aspects of theoretical and scientific-practical application.

Key words: logical form, elementary logical form, processual logical form, operational and procedural logical forms, modification of the subject of the logic.

Термин «логическая форма» – один из наиболее употребляемых в логике как науке и учебной дисциплине. Данное понятие традиционно представляет главный компонент предмета науки логики. Его традиционно определяют как «способ связи между содержательными частями рассуждения», не добавляя характеристик целостности, а оставляя этот вопрос интуитивному домысливанию. Между тем, для студенческой аудитории логическая форма ассоциируется именно с цельными, законченными, автономными, простыми либо сложными, неопределённо содержательно наполненными построениями — «понятием», «суждением» и «умозаключением».

Термин «логическая форма», как представляется, не всегда осознанно употребляется наряду с другими рядоположенными терминами – «формы мышления», «логические формы мышления», «формы абстрактного мышления», «формы мысли» или «мыслительные формы». Первое сомнение, возникающее в этой связи, связано с уточнением значения предлагаемого для анализа термина «логическая форма» наряду с другими вышеуказанными терминами, имея в виду сомнения относительно их синонимизации. Предположительно, эти сомнения вызваны недостаточной определённойностью понятия логической формы наряду с другими.

Второе сомнение вытекает из первого. Каким образом может осуществляться прикладное значение логики, скажем, при формировании практической логики юриста, если

под логическими формами понимают формы *абстрактного* мышления. Тогда возникают сопутствующие вопросы: пользуются ли юристы-практики только абстрактным мышлением либо вообще формами мышления не пользуются, а пользуются они чем-то иным. Значение логической формы в этом аспекте не очевидно.

Третье сомнение вытекает из второго. Если логическая форма не есть в точности и во всех случаях форма абстрактного мышления, то каково в этом понятии значение логического? Зачастую логическое также отождествляется с абстрактным, что сомнительно. Иными словами, какое значение *logos*'а мы можем использовать, имея в виду не только теоретическую, но и практическую логику?

И наконец, в связи с вышесказанным, возникает заключительный вопрос относительно значения предмета логики как науки. Можно предположить, что предмет логики не является догматическим, неизменным в своём значении, но модифицируется (предстает в различных конфигурациях), в частности, в зависимости от изменения значения понятия логической формы.

Развитие логического знания во многом происходит посредством непрекращающихся исследований логических форм — выявления новых форм, уточнения уже известных, рассмотрения их взаимодействия, переосмысления категориальных оснований и роли в познании, разработки языка логики для репрезентации соответствующих теоретических новаций, уточнения предмета формальной логики в этой связи, построения рациональной системы современной формальной логики на основании новых результатов исследования логических форм и пр.

Существует множество определений предмета логики как науки. И в основном они явно или неявно сводятся к логической форме, взятой в разных аспектах в контексте научного познания. Аристотель определял логику как «науку о доказательстве», а доказательство, в свою очередь, представляет собой особый способ оформления научного знания. Фр. Бэкон определял логику как «науку про науку», или науку, определяющую формальные критерии научности и оформляющую процесс научного познания. А. Арно и П. Николь под логикой подразумевали «искусство мыслить», упорядочивание процесса и оформление результата работы абстрактного мышления. И. Кант представлял логику как «науку об универсальных правилах использования интеллекта», где правила заключаются в нормировании интеллектуальных процедур, способствующем получению правильных логических форм. Ч. Пирс определял логику как «науку о знаках и правилах их преобразований» в аспекте формирования знаковых систем, представляющих языковой экспликант мысли. Уже в вышеперечисленных выражениях наблюдается изменение значения понятия логической формы, что свидетельствует также о наличии различных конфигураций предмета логики. Так, логическая форма представляется посредством теоретических моделей различной природы – 1) психологической (формальная правильность как результат совершенствования способности абстрактного мышления), 2) гносеологической (оформление процедур и результатов познания, выработка формальнологических критериев научности), 3) онтолого-лингвистической (оформление внешнеязыкового аспекта бытия интеллекта), 4) семиотической (знаковая организация элементов в систему с заданной интерпретацией), 5) математической (экстенциональная характеристика как сущностная для логической формы), 6) эстетической (симметричность логической формы как признак её красоты, вызывающий удовольствие).

Непротиворечивое сочетание вышеуказанных моделей может представить предмет логики в виде моделирующих аспектов, умозрительно фиксирующих непосредственные и опосредованные (контекстуальные) характеристики логической формы. Парадоксальность такого сочетания, видимо, в том, что тщательная систематизация предметных аспектов логической формы негативно сказывается на представлении о её целостности, а значит, и целостности самого предмета логики.

Другие попытки модернизации предмета логики как науки и учебной дисциплины осуществлялись также на основании её понимания как «совокупности операций, открывающих, обосновывающих и сохраняющих истину», чтобы логика «получила в качестве своего специфического объекта не форму мысли, а истину» [1, с. 35]. Но и в этом случае истина должна квалифицироваться прежде всего как критерий правильности формы, т.е. как логическая истина. В противном случае при принятии общепризнанного определения истины в её расширенном значении логический предмет будет отождествлён с гносеологическим.

Вопрос о *происхождении* логических форм, очевидно, может рассматриваться в психологическом либо онтологическом аспектах. И это может быть предметом отдельного исследования за пределами данной статьи. *Образование* же логических форм можно представить как гносеологически, где логическое образование будет оформлять содержательный предмет научного познания, так и логически – посредством *логической операции*.

Вопрос о *классификации* логических форм возник в связи с пересмотром ряда ключевых положений традиционной логики [3], вызванным разработкой проблем рациональности (форм рационального познания), разработкой классической и неклассической логик и др. В частности, этот пересмотр коснулся тех известных логических форм, на основании которых строилась теория силлогизмов Аристотеля.

В отдельных интерпретациях логические формы могут быть как элементарными (состоящими из элементов), так и переходными (представляющими собой логические трансформации, или логические переходы) [3]. Так, Б. Чендов трактует их как «формы мыслительной информации», которые представляют либо форму мысли, либо форму процесса мышления [3, с. 463].

Это вызывает необходимость корректировки известного понятия «логические формы мышления», которое акцентировано на процессе (мышлении), иначе говоря, – на переходных формах, которые представляют некий «кортеж логических форм мысли или их множества», удовлетворяющий определённым требованиям трансформации, тогда как так называемые элементарные формы выпадают из класса собственно логических форм, что противоречит предшествующему утверждению.

С другой стороны, в аспекте математической логики Б. Чендов определяет логические формы как «типы *элементов* рациональной обработки мыслительной информации» [3, с. 462] (выделено Е. Ю.). А это может означать исключение переходных форм (форм процесса), оставляя лишь элементарные, что также не вполне согласуется с предложенной им же классификацией. Вышеуказанные несогласованности в рамках одной точки зрения, скорее, обращают внимание на старую проблему полисемии естественного языка, которым пользуется логика.

Во избежание подобных недоразумений, по нашему мнению, было бы целесообразно использовать для выражения данного понятия словосочетание «*логическая форма*» (мысли либо мышления), а не «логическая форма мышления», чтобы затем можно было предметно представить её как посредством элементарных (простых либо сложных), так и переходных видов.

В данном контексте анализа логическая операция может быть определена как способ создания логически значимых структур, имеющих экстенциональные и интенциональные характеристики. Таким образом, интеллект оказывается самотождественным, обретая понятие о самом себе, самоопределяясь, формируя себя самого. Соответственно, известные операции деления и определения также могут получить аналогичную функциональную интерпретацию.

В пределах данного исследования можно предложить *типологию логических форм с делением их по способу организации*.

А. Элементарные логические формы [мысли] (от сл. элемент – т. е. элементные, состоящие из элементов, а не простые или примитивные).

Основанием выделения данного типа является структурная организация мысли (не мышления) как особого предмета исследования.

Элементарные логические формы мысли можно разделить на *два вида*:

1) *простые* (атомарные), к которым можно отнести:

- понятия – в традиционном понимании как неделимые, но структурно различимые образования;

- простые суждения, но взятые только в контексте сложного суждения, как элемент сложного суждения. Например, в структуре $(A \rightarrow B)$ берём А как неделимый элемент без учёта внутреннего деления на субъект (S) и предикат (P);

2) *сложные* (молекулярные), состоящие более чем из одной простой формы, к которым можно отнести:

- простые суждения с учётом их внутренней структуры, которая, в свою очередь, содержит простые формы понятий в аспекте правильности их соединения $(S - P)$;

- сложные суждения в их традиционном понимании как логические формы мысли, состоящих из простых суждений (взяты как простые неделимые логические формы);
- умозаключения, которые ввиду известных правил следования при получении заключения могут интерпретироваться как сложная импликация в пределах объёма, заданного предикатом (если иметь, прежде всего, в виду силлогизмы).

Основными признаками элементарных логических форм мысли (с учётом особенностей структурной организации) будут атрибутивные признаки – объём и содержание.

Функция, которая способствует образованию мыслительной формы исходя из внешних целей, будет *конструктивной*, т. е. конструирующей мыслительный предмет путём создания/оформления мысли. Данная функция будет актуальной для теоретического мышления (например, при формировании понятий) и для практического мышления (при использовании теоретических конструкций для создания практических аналогов). В связи с этой функцией формируется и понятие «конструктивное мышление», которое может актуализироваться как в теоретических, так и в практических целях.

В. Процессуальные логические формы [мышления].

Известное выражение Р. Декарта «Мышление протяжённо» позволяет, рассуждая о процессуальных логических формах, воспользоваться пространственной метафизикой, которая обладает признаками физического пространства, взятого по аналогии. Имеется в виду: объём, расположение, масса («весомость аргументов», «массив информации») и движение.

В связи с этим необходимо сделать оговорку. В данном аспекте формальная логика отвечает за количественные характеристики: объём, расположение и в оценочном отношении – за массу (весомость). Диалектическая логика в процессуальных предметах изучает движение, или качественное изменение понятий с учётом внелогических причин и критериев мыслительного процесса, отмечая его изменение и качественные результаты. В данной статье речь идёт о формально-логическом подходе к логическим формам без учёта вопросов, решаемых посредством диалектической логики.

Основанием выделения процессуальных логических форм является структурная организация процесса мышления (с учётом либо без учёта сопутствующего представления).

Условиями выделения являются:

- наличие элементарных форм для организации процесса, но без учёта из внутренних структур (если суждение, то А без учёта S и P);
- наличие логической связи между элементарными формами и пределов взаимосвязи (исключая «дурную бесконечность», о которой писал Гегель).

Процессуальные логические формы можно поделить на *три вида*:

1) *операциональные (аналитические)*, которые представляют процесс «раскрытия» элементарных логических форм. Элементарные логические формы в данном случае, по сути, теряют свой первоначальный вид и предстают в плоскостном развёрнутом виде. К ним можно, в частности, отнести:

- деление как логическую операцию, которая раскрывает объём понятия. Деление предстаёт как способ создания как-бы «профиля» логической формы и упорядочивания мыслительных элементов, или логическая операция, на основании которой структурируется объём родового понятия, выстраиваются классификации и типологии;

- определение как логическую операцию, которая раскрывает содержание понятия. Определение придаёт смысл элементарной логической форме, это логическая операция, структурирующая содержание понятия (в пределах заданного объёма). Дифференциация и распределение элементов содержания по классам согласно принятым правилам делает это содержание распознаваемым для абстрактного мышления, подчиняет его формально-логическим критериям истинности (правильности оформления содержания);

- доказательство как развёрнутое понятие с привлечением других элементарных форм для «покрытия» его объёма. Доказательство есть логическая операция, создающая определённую макро-структуру, объединяющую известные логические формы понятий, суждений и умозаключений. При этом понятийные формы могут быть представлены в доказательстве как в собственном (предметном, элементарном) виде, так и в процессуальном виде открытой, развёрнутой формы – классификации или определения;

2) *процедурные* (деятельностно-практические), в которых элементы обретают топоры, располагаются в определённом порядке, образуя топологию в самом мышлении. К ним, в частности, можно отнести:

- своды упорядоченных правил, по которым располагают элементарные формы в пространстве мышления. По сути, это правила связи, создающие мыслительную топологию. Они имеют методологическое значение для построения прежде всего логических теорий, актуальны для теоретического мышления. Образцовым примером могут быть правила построения теорий в классической логике, где сами правила выстраиваются в определённом порядке, определяя порядок построения теории (алфавит, нелогические, логические термины, аксиомы и пр.). Свод подобных правил представляет абстрактную модель теоретического знания, или модель, в которой дан порядок расположения теоретического знания;

- создание моделей расположения реальных предметов согласно вышеуказанным теоретическим моделям (правилам). Это актуально для логики практического мышления и для создания информационных моделей при компьютерном программировании. Примером подобного моделирования в юридической практике может быть выстраивание понятий «подозреваемый – обвиняемый – подсудимый» в порядке, не подлежащем закону коммутативности (т. е. эти понятия не могут произвольно поменяться местами). А конкретного индивида по мере наращивания признаков виновности в процессе демонстративного доказательства вины «переводят» из одного класса предметов в другой, но лишь в прямом порядке. Таким образом, практическая логика юристов создаёт аналогии, т. е. модельные топографии, соответствующие логическим правилам теоретического мышления;

3) условно можно выделить *комплексные* (или синтетические) процессуальные логические формы, где в процессе мышления объединяются операциональные и процедурные формы при достижении единой цели. К примеру, правила деления и определения понятий как процедурные логические формы служат правильности проведения логических операций деления и определения понятий как операциональных логических форм. В этом случае два вышеуказанных вида становятся функционально зависимыми.

Основными признаками процессуальных логических форм будут релятивные, т. е. аутологические и внешнелогические (для логики практического мышления) связи по правилам.

Функция, которая способствует правильному расположению элементарных форм, будет моделирующей, т. е. соотносящей мысли при их распределении и расположении в мыслительном пространстве.

С гносеологической точки зрения эта функция будет методологической. Причём, для операциональных форм эта функция будет заключаться в моделировании внутренних структур понятий (классов, классификаций, содержательных структур определений и доказательств). А для процедурных форм эта функция будет заключаться в оформлении комплекса логических норм (правил) для теоретического мышления и прикладное моделирование при перенесении логических норм на реальные объекты для практического мышления.

Таким образом, процессуальные логические формы при формальнологическом подходе представляют формирование мышления «по горизонтали», в пространственном отношении. А диалектический подход использует логические формы для описания качества мышления в движении «по вертикали».

Значение логического в пределах термина «логическая форма» в данном подходе, по сути, отождествляется с мыслительным. Логические формы – это формы мысли (элементарные) и формы мышления (процессуальные). Это позволяет без отождествления логического с абстрактным использовать термин «логическая форма» как по отношению к теоретическому, так и практическому мышлению.

В нашем случае «логическая форма» – это родовое понятие, которое может фигурировать в *четырёх функциональных аспектах* (аспектах *logos*'а):

- 1) трансцендентально-логическом, в котором мысль понимается «чисто» (чистая мысль), которая формируется благодаря существованию немислительных (реальных) предметов и использует лингвистические единицы как не собственный язык, поскольку собственного особого языка мышление не имеет;

- 2) рацио-логическом – во взаимосвязи мысли и языка, суждения и высказывания, с признанием единства «внутреннего» и «внешнего» языков;

- 3) гносео-логическом – во взаимосвязи понятия и представления, мысли и образа, которые объединяются благодаря языковым формам;

- 4) психо-логическом – во взаимосвязи бессознательной жизни психики, чувственного опыта и мышления, где язык также используется функционально, выступая в качестве инструмента психо-лого-терапии.

Подводя итог, можно представить данный функциональный подход и предложенную типологию логических форм в качестве основания для вывода относительно предмета логики. С данной позиции видно, что предмет логики не является догматичным, а модифицируется в зависимости от функциональных характеристик логических форм. Поэтому и определение предмета логики как науки не является единственным и окончательным, а требует в том или ином случае учёта различных смысловых коннотаций при определении в зависимости от направленности, гносеологических целей исследования. Допустимость подобных конфигураций и расширений значения оправдана настолько, насколько возможно при этом сохранить суть логического предмета.

ЛИТЕРАТУРА

1. Светлов В. А. Программе “практическая логика” семнадцать лет: итоги и перспективы / В. А. Светлов. // Проблеми викладання логіки та дисциплін логічного циклу: Міжнародна науково-практична конференція (15-16 травня 2008 року): Матеріали доповідей та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр “Київський університет”, 2008. – С. 35-37.
2. Цалін С. Д. Логічний словник-довідник: 4-те вид., випр. і доп. / С. Д. Цалін. – Х.: Факт, 2006. – 400 с.
3. Чендов Б. К вопросу о классификации логических форм / Б. Чендов. // Философия в современном мире. Философия и логика / [Отв. Ред. П.В. Таванец и В.А. Смирнов]. – М.: Наука, 1974. – С. 458-477.

УДК 37.013: 316.1

Суліма Є. М.
Міністерство освіти і науки України

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПРОСТОРУ ОСВІТИ В УМОВАХ СУЧАСНИХ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНИХ РЕАЛІЙ

В статті аналізується трансформація простору освіти в умовах сучасних постіндустріальних реалій. Вивчаються зміни сучасної парадигми освіти, формування світового простору освіти і його диверсифікації, наповнення простору освіти ринковими чинниками. Розглядається становлення освіти як фактора конкурентоспроможності сучасного суспільства. Висновки можуть бути використані як рекомендації по оптимізації українського освітнього простору.

Ключові слова: освіта, простір освіти, інформаційне суспільство, постіндустріальне суспільство, інформатизація.

В статье анализируется трансформация пространства образования в условиях современных постиндустриальных реалий. Изучаются изменения современной парадигмы образования, формирование мирового пространства образования и его диверсификации. Рассматривается наполнение пространства образования рыночными факторами и становление образования как фактора конкурентоспособности современного общества. Выводы могут быть использованы как рекомендации по оптимизации украинского образовательного пространства.

Ключевые слова: образование, пространство образования, информационное общество, постиндустриальное общество, информатизация.

In the article the transformation of the space of education in the conditions of modern postindustrial reality is analyzed. The changes of the modern paradigm of education and forming of the world-wide space of education and its diversification are studied. Filling of space of education by market factors and becoming of education as a factor of competitiveness of modern society are considered. Conclusions can be used as recommendations on optimization of Ukrainian educational space.

Keywords: education, space of education, informative society, postindustrial society, informatization.

Проблема організації освітнього простору набуває виняткової *актуальності* в контексті осмислення реалій сучасного постіндустріального суспільства. Бурхливий процес змін у галузі освіти в світі в цілому і в Україні, пов'язаний із становленням постіндустріального, інформаційного суспільства, глобальними економічними і екологічними проблемами, входженням України в Болонський процес і ін., вимагає оцінки вчених, освітянської громадськості, держави всього того, що відбувається у сфері освіти – визначення свого ставлення до сучасного стану освіти та процесів її модернізації.

Починаючи з середини 90-х років ХХ століття кардинальні зміни, що відбуваються в усьому світі, насамперед становлення інформаційного суспільства, змусили провідні країни світу переглянути пріоритети державної політики. Кожна країна, яка не хоче залишитися на узбіччі світового цивілізаційного розвитку, розробляє і впроваджує різноманітні державні програми, що сприяють формуванню інформаційного суспільства або окремих його складових, таких як: заохочення до використання Інтернету, запровадження дистанційної освіти та освіти протягом усього життя, розвиток електронної комерції, надання різноманітних електронних послуг тощо. Однак на цьому шляху в Україні виникає чимало труднощів, пов'язаних насамперед з недостатньою технічною базою, складним фінансовим забезпеченням цього процесу, неналежним законодавчим супроводом, а також відсутністю ґрунтовних наукових досліджень процесу формування інформаційного суспільства та його складових з урахуванням кращого зарубіжного досвіду.

Визначенню базових понять, що характеризують інформаційне суспільство в цілому, вплив процесу інформатизації суспільства на трансформацію соціальних структур і інститутів, у тому числі на трансформацію інституту освіти присвячено ряд робіт зарубіжних авторів, більша частина яких написана в руслі концепцій постіндустріалізму. Серед них слід відзначити роботи Д. Бела, Е. Тоффлера, А. Турена, Дж. Гелбрейта, М. Маклюена, Е. Гіденса, М. Кастельса, Ф. Уебстера та ін. Різні аспекти інформаційного суспільства, зокрема, роль і місце людини в процесах глобалізації і інформаційних взаємодіях, окремі теоретичні та практичні аспекти формування інформаційного суспільства та участі в цьому процесі держави у сучасних вітчизняних дослідженнях розглядають В. Биков, О. Голобуцький, О. Литвиненко, Є.Макаренко, І. Огірко, В. Тронь, П. Цегольник, О. Шевчук та ін.

Проте, в роботах, присвячених проблемам інформаційного суспільства, інформатизація освіти ще не стала предметом спеціального наукового дослідження. Дотепер немає достатньої ясності щодо специфіки механізму взаємодії інформатики і освіти, особливостей змісту і структури процесу інформатизації освіти, а також побудови простору освіти інформаційного суспільства. Крім того, соціальна практика, сучасний суспільний і науково-технічний прогрес ставлять нові задачі: досліджувати процес інформатизації освіти як становлення простору освіти ХХІ ст. Тільки такий концептуальний розгляд дозволяє розробити обґрунтовані та аргументовані рекомендації щодо розвитку освіти. Специфіка простору освіти обумовлює його особливу чутливість до процесу інформатизації суспільства. Викликана цим процесом зміна «рамкових умов», що фіксуються як «інформаційний виклик», ініціювала цілий ряд явищ і процесів в освіті, різноманіття, масштаб, спонтанний характер яких свідчить про трансформацію освітнього простору України. Надання цим процесам регульованого характеру, вироблення і проведення політики, направленої на подолання деструктивних явищ і забезпечення позитивної динаміки сфери освіти вимагає адекватного уявлення про тенденції і механізми трансформації простору освіти

Спочатку визначимося із робочим змістом основних концептів, винесених в назву: простір освіти - сегмент соціально-духовного простору, де взаємодіють різні інститути і організації, які безпосередньо або опосередковано детермінують процес формування історично-адекватного суб'єкта і формоутворююче впливають на сукупність специфічних освітніх інститутів. Поняття простору освіти ініціює розгляд освітнього процесу не як лінійно-механічного руху (по вертикалі) людини по щаблях освітньої системи, а як багатовимірно-органічного (по горизонталі) її руху в просторі освіти. Останнє дозволяє реалізувати особистісний прогрес (духовне і професійне зростання) в межах як традиційних інституцій, так і інноваційних, а також через самоосвіту. Що стосується постіндустріальних реалій, то це якісно новий етап соціотехнологічної еволюції суспільства, що формується в результаті довгострокових тенденцій попереднього соціально-економічного розвитку, який передбачає збільшення ролі інформації і знань, а також формування і споживання інформаційних ресурсів

у всіх сферах життєдіяльності суспільства за допомогою розвитку інформаційно-комунікаційних технологій, що діють в глобальних масштабах.

Зупинимось докладніше на деяких тенденціях трансформації простору освіти в умовах сучасних постіндустріальних реаліях

По-перше, зміна парадигми освіти. У процесі становлення інформаційного суспільства відбуваються зміни, які істотно перетворюють характер, мету і місце освіти в суспільстві. Такими змінами є наступні: здатність інформації і теоретичного знання виступати як стратегічний ресурс постіндустріального суспільства; інформація, знання стають тим фундаментальним соціальним фактом, який лежить в основі економічного розвитку. Інформація стає цінністю, ресурсом розвитку, єдиним середовищем, домінантою суспільного життя і існування людини. Змінюється відношення «знання – реальність». Знання розуміється значною мірою прагматично, воно не тільки відображає чи описує реальність, а формує і конкретизує її. Всяка практика стає інтелектуально насиченою, тобто значущим стає застосування комплексу знань, що дозволяє успішно розв'язати конкретну проблему у всій її багаторівневості. Доступність, відкритість інформації стає сутнісною рисою інформаційного суспільства. Інформаційні технології формують єдиний простір комунікації, завдяки чому світ стає взаємозв'язаним і взаємозалежним. Глобалізація стає однією з основних тенденцій інформаційного суспільства, а динамізм – його необхідною характеристикою; соціальні, гуманітарні, культурні практики інтенсифікуються, людина опиняється в ситуації швидко змінних картин світу, тобто в ситуації невідомого, «відкритого» майбутнього. Однією з основних функцій знання і освіти стає передбачення, прогнозування. Зверненість до майбутнього означає, що знання і освіта стають основним способом його формування; зіткнення з невідомими чинниками. Створення нових культурних зразків вимагає розвитку креативних здібностей людини. На фоні розростання і появи нових практик, диференціації і спеціалізації діяльності долається політична, культурна, технологічна ізоляція, відбувається зіткнення різнорідних форм, що ставить проблему їх оптимальної співорганізації, виявлення загальних підстав, мети, способів комунікації між ними. Підвищується рівень відповідальності людини, виникають нові етичні регулятиви її діяльності. Вона повинна швидко ухвалювати відповідальні і гнучкі рішення в локальній ситуації, уміти проектувати свою діяльність в ситуації різноманітності і конфлікту цінностей.

Таким чином, перехід до інформаційного суспільства вимагає глибоких змін в діяльності і по виробництву знань, і по їх передачі і засвоєнню, і, як наслідок, принципово змінює роль і місце освіти. Остання стає основоположною в суспільному розвитку.

З процесом розвитку інформаційного суспільства пов'язані інтенсивні процеси становлення нової освітньої парадигми, що йде на зміну класичної. В основі нової парадигми лежить зміна фундаментальних уявлень про людину і її розвиток через освіту, перехід від дисциплінарної до системної моделі змісту освіти, головним в якій є навчити розуміти світ, суспільство, себе і свою справу.

Перш за все, міняється основна освітня мета, яка тепер полягає не стільки в знаннєвій підготовці, скільки в забезпеченні умов для самовизначення і самореалізації особистості. Це твердження базується на зміні відношення до людини як складної системи і до знання, яке повинне бути обернене в майбутнє. Критерієм реалізації нової освітньої моделі стає випереджаюче відображення або ступінь «пізнання майбутнього». В новій освітній парадигмі той, хто навчається стає суб'єктом пізнавальної діяльності, а не об'єктом педагогічної дії. Діалогічні відносини викладача і того, хто навчається визначають основні форми організації навчального процесу. Результатом стає активна, творча діяльність того, хто навчається, яка далека від простої репродукції.

Переорієнтація мети освітнього процесу супроводжується зміною його моделі. На зміну предметно-онтологічної моделі навчання повсюдно приходять гносеологічна модель, при якій основу предмету навчальної дисципліни складає методологія і історія науки, що вивчається, її пізнавальні засоби і технології. Вона формує у тих, хто навчаються здатність самостійного вироблення цілісної системи рішення професійних проблем, стимулює потреби продуктивного творчого характеру.

В сучасному суспільстві на зміну навчально-повчальним практикам приходять освітні технології. Освіта тематизується як процес формування суб'єкта культури, а не як навчання певним знанням і навичкам. Формується сучасна концепція освіти, коли освітній процес розглядається як культуротворчий процес.

В сучасних умовах освіта повинна відповідати вимогам, які пред'являються до неї з боку суспільства. Освіта виступає як соціально-адаптивний механізм, здатний реагувати на соціальні перетворення і в цьому значенні необхідно таким чином розробити модель освіти, щоб вона (освіта) функціонувало як динамічна і гнучка система, здатна реагувати на соціальні зміни. Як показує досвід багатьох країн, тільки випереджаючий розвиток сфери освіти формує інвестиційну привабливість країни і забезпечує технологічний прорив.

По-друге, формування світового простору освіти і його диверсифікація.

Світовий освітній простір об'єднує національні освітні системи різного типу і рівня, що значно розрізняються за культурними традиціями, рівнем мети і завдань, своїм якісним станом. Тому слід говорити про сучасний світовий освітній простір як про єдиний організм, що формується за наявності глобальних тенденцій в кожній національній освітній системі і збереження їх різноманітності. В світовому просторі освіти початку ХХІ століття виділяються певні глобальні тенденції: прагнення до демократичної системи освіти, тобто доступність освіти всьому населенню країни і спадкоємність її ступенів і рівнів; надання автономності і самостійності навчальним закладам; збільшення спектру навчально-організаційних заходів, направлених як на задоволення різносторонніх інтересів, так і на розвиток здібностей тих, хто вчиться; розростання ринку освітніх послуг; у сфері управління освітою - пошук компромісу між жорсткою централізацією і повною автономією; освіта стає пріоритетним об'єктом фінансування в розвинутих країнах світу; постійне оновлення і коректування шкільних і вузівських освітніх програм; відхід від орієнтації на «середнього учня», підвищений інтерес до обдарованих дітей і молодих людей, до особливостей розкриття і розвитку їх здібностей в процесі і засобами освіти; пошук додаткових ресурсів для освіти дітей з відхиленнями в розвитку, дітей-інвалідів. Для світової освіти характерні вельми важливі тенденції збільшення в ній гуманітарної складової за рахунок введення людиноорієнтованих навчальних дисциплін: філософії, політології, психології, соціології, культурології, екології, ергономіки. Ще однією важливою тенденцією в розвитку світової освіти є значне розповсюдження нововведень при збереженні національних традицій і національної ідентичності країн і регіонів. Тому світовий простір освіти стає полікультурним і соціально-орієнтованим на розвиток людини і цивілізації в цілому, більш відкритим для формування міжнародного освітнього середовища, наднаціонального по характеру знань і залученню людини до світових цінностей.

Світовий простір освіти є поліструктурним: для нього характерні просторова (територіальна) і організаційна структури. В вирішенні проблем світової освіти важливе значення набувають крупні міжнародні проекти і програми, оскільки вони з необхідністю передбачають участь різних освітніх систем. До таких проектів належать: ЕРАЗМУС, мета якого полягає в тому, щоб забезпечити мобільність студентів Європи; ЛІНГВА - програма підвищення ефективності вивчення іноземних мов; ЄВРІКА, задача, якої полягає в тому, щоб здійснювати координацію досліджень з країнами Східної Європи; ЄСПРІТ - проект, що передбачає об'єднання зусиль європейських університетів, НДІ, комп'ютерних фірм в створенні нових інформаційних технологій; ТЕМПУС є загальноєвропейською програмою, орієнтованою на розвиток мобільності університетської освіти.

Формуванню єдиного світового освітнього простору сприяє розвиток дистанційних форм навчання. Системи дистанційного навчання засновані на використуванні комп'ютерної мережі і супутникового зв'язку. Вони дозволяють вирішувати освітні задачі в масштабах цілих континентів. Так реалізується проект єдиного Європейського навчального середовища. Шведський Балтійський університет, який об'єднує більш ніж 50 університетів десяти країн балтійського регіону, служить прикладом використання дистанційних методів. В США (за даними середини 1990-х років) в програмі дистанційного навчання беруть участь більше 1 млн. студентів. В світі функціонують глобальні системи дистанційного навчання: «Глобальний лекційний зал», «Університет світу», «Міжнародний електронний університет», забезпечуючи обмін інформацією в оперативному режимі. Саме у зв'язку з розвитком методів дистанційного навчання світова освіта отримала один з могутніх інструментів формування свого єдиного простору. Тепер він здатний залучати безліч країн в інтеграційні процеси у сфері освіти і підготовки фахівців, вирівнювати якісний стан складових світового освітнього простору.

Всі відомі і вже сформовані освітні простори, безумовно, збережуться при інтеграції, але набудуть нових можливостей, нових зв'язків, виникнуть нові рівні градації, нові варіанти і різновиди освітніх подій. Філософи в цьому вбачають єдність процесів диференціації і інтеграції. Дана закономірність не може не проявитися і в галузі освіти. Сьогодні можна

говорити про те, що людина існує одночасно в різних освітніх просторах, деякі з яких взаємозв'язані і взаємодоповнювані, інші - слабо пов'язані між собою або ж практично автономні. Це можуть бути, наприклад, освітні простори шкіл, вищих навчальних закладів, домашній освітній куточок, освітній простір позашкільних установ. Зв'язки між освітніми підпросторами можуть бути опосередкованими, а не явними. В площині перетину всіх названих освітніх просторів формується особистий освітній простір людини, її індивідуальний освітній простір. У різних суб'єктів освітнього процесу реалізовані свої освітні простори: у одного багата бібліотека навчальної і довідкової літератури, інший відвідує комп'ютерний коледж, третій зосереджений на програмуванні на домашній ЕОМ. Середні загальноосвітні школи, хоча і називаються середніми, усереднюванню не піддаються, та і у вузів своя градація, у кожного свій освітній потенціал. Кожний із згаданих і використовуваних суб'єктами освітніх просторів є підпростором єдиного освітнього простору. Ці підпростори інтегруються в єдиний освітній простір району, міста, регіону, країни, планети (людства).

Крім того, що можна говорити про особистісні освітні простори деякого єдиного простору, можна цей єдиний простір «розшарувати» на інші складові, використовувати інші класифікаційні ознаки підпросторів (носії інформації, престижність, спеціалізація, вік тих, хто навчається і т.п.). Наприклад, підпростір бібліотек, підпростір дошкільних установ, підпростір підготовки фахівців вищої кваліфікації, підпростір навчальних фільмів. Дані підпростори не просто указують на безліч елементів, що їм належать, але і диверсифікують ці множини, роблять їх об'ємними, орієнтують на своє місце в реальному навчальному процесі.

Єдиний освітній простір підтримується відповідними потоками: людей, інформації, ідей, фінансів, літератури і т.д. Варто припинитися цьому потоку і конструкція освітнього простору розпадеться на незв'язані між собою складові. Посилення комунікаційних потоків, спрощення вказаних процесів, пониження відповідної межі здійснення багатьох видів діяльності, комунікативних обмінів стабілізує освітній простір, породжує стійкий розвиток суспільства.

По-третє, економічна складова простору освіти, освіта як чинник конкурентоспроможності сучасного суспільства

Оскільки освітня діяльність містить в собі значний потенціал соціального розвитку і зазнає впливу різних процесів економічного і неекономічного порядків, остільки якісна визначеність ринкових відносин в освітньому секторі в умовах інформатизації представляється багатоаспектною. Загальновизнано, що формування ринку освітніх послуг залежить від дії різних чинників: динаміки функціонування первинного і вторинного секторів народного господарства; доходів і витрат домашніх господарств, підприємств, держави; обраних напрямів економічної політики; соціодемографічної динаміки; стереотипів поведінки соціумів і інших чинників. Ринкові відносини в секторі освіти не є однонаправленими і в умовах існуючих регіональних відмінностей обумовлюють істотність виявлення їх територіальної специфіки і тенденцій розвитку. Особливої актуальності набувають питання поєднання державного регулювання і механізму вільного регулювання ринку в умовах, що склалися. Практика показала, що освіта в нашій країні була і залишається однією з вищих цінностей. В освітній системі природно закладений ресурс суспільства, який забезпечує не тільки її самозбереження, але і підтримує стабільність суспільства в цілому. У всьому світі наголошується підвищення ролі вищої освіти в забезпеченні стійкого економічного розвитку, зростання конкурентоспроможності держав і зміцнення їх позицій на світовому ринку і в світовій економічній спільноті. Відомо, що освітні інститути є резервоутворювальними системами збереження наукового потенціалу. Майбутнє того або іншого народу, держави в першу чергу залежить від того, наскільки і як розв'язуються питання освіти, чи будуть вони збільшувати інтелектуальні здібності нації. Світові тенденції свідчать про безпрецедентне розширення вищої освіти від елітарної до масової, від масової до загальної. Підготовка фахівців стає найважливішим компонентом відтворювальних процесів в економіці. Фахівці відзначають, що в теперішній час переваги в конкурентній боротьбі вже не визначаються тільки розмірами країни, багатими природними ресурсами, потужністю фінансового капіталу. Сьогодні значною мірою це вирішують рівень освіти і обсяг накопичених суспільних знань. Сучасна економіка є наукоємною, а, отже, і освітньоємною. Виникає потреба в новому напрямі досліджень, що полягає в управлінні розвитком освіти на ринку послуг в умовах нового, інформаційно-технологічного етапу науково-технічного прогресу. Система освіти в Україні за останні роки пережила цілий ряд істотних змін. Відмова від державної монополії в області

освіти, перехід на платне навчання, зміна устрою суспільного життя привели до створення безлічі недержавних освітніх установ в різних областях і рівнях освіти. Реструктуризація економіки, зміна умов функціонування державних і приватних підприємств і організацій викликали підвищення попиту на освітні послуги в області економіки і управління, змінили вимоги до їх структури і змісту. Нові умови надання освітніх послуг викликали одночасно і необхідність перебудови всієї роботи освітніх установ. Так, до теперішнього часу ринок послуг в галузі освіти впритул підійшов до «точки маркетингу», тобто ситуації, коли: нарощуваний обсяг пропозицій зрівноважив домінуючий раніше платоспроможний попит і став перевершувати його. Оформився диференційований попит на освітні послуги у сфері бізнесу. Склалася розвинута інфраструктура ринку освітніх послуг; державні і регіональні органи влади не в змозі забезпечити для установ освіти достатню матеріальну підтримку і їм доводиться звертатися до інструментів маркетингу з метою виживання. Одержують подальший розвиток ідеї безперервної освіти, відкритої освіти, самоосвіти, оптимізації освітнього процесу, індивідуалізації навчання, методологій розвиваючого, автоматизованого, дистанційного навчання і т.п. Багато в чому на шляхах інформатизації створюється освітня система, яка кожній людині дає можливість безперервно розвивати інтелектуальні і творчі здібності, залучатися до нового знання і здобувати таке знання на основі сучасних наукових досягнень. Актуальність економічного аналізу проблем інформатизації освіти і трансформації українського ринку освітніх послуг визначається також потребою подальшого розвитку економіки освіти, методології і технології сучасної освіти, необхідністю реалізації концепції переходу України до стійкого розвитку.

Процес посилення освітньоємності економіки, збільшення обсягу і модифікації структури освітніх послуг в умовах інформатизації змінює пріоритети людей, мотиви отримання освітніх послуг, зокрема, зростання інтересу до безперервної професійної освіти. Це приводить до становлення освітнього типу суспільного відтворення, що є умовою функціонування економіки, заснованої на знаннях. Це виражається в тих змінах, що відбуваються у сфері освітніх послуг, пов'язаних з розвитком інформатизації, змінах пріоритетів в споживанні, що призводять до становлення освітньої моделі відтворення суспільного капіталу. Цей процес має еволюційний характер, формуючи різні моделі освітніх послуг, адекватних національним системам ринкової економіки. Опредмечене наукове знання, в умовах загальної комп'ютеризації і автоматизації ринку освітніх послуг приводить національні освітні системи до принципово нового стану. Першорядну роль в процесі надання освітніх послуг повинні грати нові інтегровані методики навчання, що створюються з таким розрахунком, щоб освітня інформація перш за все сприяла формуванню професійних компетенцій випускників освітніх установ. Даний процес передбачає застосування професійно орієнтованих освітніх модулів в програмах профілюючої підготовки фахівців, що запитувані ринком праці. Конкуренція між суб'єктами ринку освітніх послуг, що посилюється, диктує необхідність стратегії побудови вузами навчального процесу відповідно до вимог ринку праці, розвитку партнерства з працедавцями. Розвиток інформаційно-комп'ютерних технологій і засобів комунікації, створення нових областей інформаційного сервісу і технологій, що забезпечують притік робочої сили і капіталів в інформатизацію освіти - ключові чинники, що обумовлюють динамічне зростання і глобалізацію сфери освітніх послуг.

Системні зміни на ринку освітніх послуг, обумовлені впливом нового інформаційно-технологічного устрою, характеризуються наступними особливостями: диференціацією освітнього продукту, як за споживацькими характеристиками (горизонтальна диференціація), так і за рівнем якості (вертикальна диференціація); вираженою сегментацією попиту на освітні послуги залежно від доходів, суб'єктивної оцінки споживачем можливостей навчального закладу надати ту чи іншу послугу; значущістю (насушністю) послуги; національною традицією і особливостями споживання; стилем життя; істотністю бар'єрів входу на ринок, місткістю ринку і абсолютними перевагами вже діючих у галузі крупних установ; соціальною значущістю благ освіти в умовах глобалізації.

Зміни на ринку освітніх послуг полягають в наступному: в структурі нового інформаційно-технологічного устрою складається тенденція перетворення професійної освіти у визначаючий елемент освітньої системи; зростає швидкість отримання професійної освіти, а також формуються ефективні технологічні і організаційні передумови становлення безперервної освіти, що обумовлює зростання значущості освіти як інноваційної платформи розвитку економіки, заснованої на знаннях; освітні послуги у сфері професійної освіти

набувають масового характеру, стаючи доступними споживачам, у минулому обмежених в можливостях отримання освіти; формуються нові типи виробників освітніх послуг на основі взаємної інтеграції освітніх інститутів і працедавців для навчання на робочому місці; процес надання освітніх послуг набуває мережного характеру, що відповідає тенденціям становлення і розвитку мережної економіки; ключовим узагальнюючим показником якості освітніх послуг, конкурентоспроможності освітніх інститутів стає система професійних компетенцій споживачів даних послуг, отриманих в процесі навчання.

Висновки стосовно зміни сучасної парадигми освіти, формування світового простору освіти і його диверсифікації, економічної складової простору освіти, освіти як чинника конкурентоспроможності сучасного суспільства можуть бути використані при виробленні рекомендацій по оптимізації формування і функціонування українського освітнього простору, формуванні політики держави в галузі інформатизації освіти.

ЛІТЕРАТУРА

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Д. Белл; [пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева]. – М.: Academia, 1999. – 956 с.
2. Гіденс С. Соціологія / С. Гіденс; [пер. з англ.]. – К.: Основи, 1999. – 726 с.
3. Гэлбрейт Дж. К. Новое постиндустриальное общество / Дж. К. Гэлбрейт; [пер. с англ.]. – М.: Прогресс, 1969. – 478 с.
4. Кастельс М. Галактика Интернет: Размышления об Интернете, бизнесе и обществе / М. Кастельс; [пер. с англ.]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2004. – 328 с.
5. Маклюэн М. Понимание медиа: внешние расширения человека / М. Маклюэн; [пер. с англ. В. Николаева]. – М.: Жуковский: «КАНОН-прес-Ц», «Кучково поле», 2003. – 212 с.
6. Тоффлер Э. Шок будущего / Э. Тоффлер; [пер. с англ.]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2008. – 551 с.
7. Турен А. Повернення дієвця / А. Турен; [пер. з фр. О. Гуджен, О. Подемченко, Т. Шваб]. – К.: «Альтерпрес», 2003. – 320 с.
8. Уэбстер Ф. Теории информационного общества / Ф. Уэбстер; [пер. с англ.]. – М.: Аспект-пресс, 2004. – 400 с.
9. Шевчук О. Б. E-Ukraine Інформаційне суспільство: бути чи не бути / О. Б. Шевчук, О. П. Голобуцький. – К.: ЗАТ-«Атлант-UMS», 2001. – 103 с.

УДК 37.013: 316.1

Карпець Л.А.

Харківська державна академія фізичної культури

КРИЗА СУЧАСНОЇ ОСВІТИ І ШЛЯХИ ЇЇ ПОДОЛАННЯ

У статті робиться спроба осмислити причини кризи у сучасній освіті, фактори, які її спричиняють. Коріння кризи сягає досить глибоко, породжуючи пласт проблем освіти, вирішення яких передбачає низку аспектів: нестабільність соціальної структури суспільства, ускладнення соціальних процесів, відсутність ресурсів для функціональної системи освіти тощо. Зараз одне із завдань сфери освіти – це пошук шляхів узгодженості інтересів різних соціальних суб'єктів у освіті.

Ключові слова: криза освіти, система освіти, інститут освіти.

В статье делается попытка осмыслить причины кризиса образования в современном мире, факторы, которые его вызывают. Истоки кризиса уходят своими корнями довольно глубоко, порождая пласт проблем образования, решение которых предусматривает ряд аспектов: нестабильность социальной структуры общества, осложнение социальных процессов, отсутствие ресурсов функциональной системы образования и т.д. Сейчас одно из заданий в сфере образования – это поиск путей согласования интересов разных социальных субъектов в образовании.

Ключевые слова: кризис образования, система образования, институт образования.

The paper deals with a try to think about reasons of crisis of education in modern world, factors which leads to the crisis. The background of crisis its deeply rooted giving birth to the stratum of problems of

education the solution of them envisages a number of aspects: non-stability of the social process, absenteeism of resources for functional system of the education and the like. Now one of the task in the sphere of education – this is search of the ways of coordination of subjects in the education.

Key words: crisis of education, system of education, institution of education.

Актуальність теми. Техногенний характер сучасної цивілізації, постіндустріалізація, новітні інформаційні технології, з одного боку, і руйнування традиційних систем соціальних цінностей і зв'язків – з другого, соціальні інститути, які перестали ефективно працювати і будувати стабільну систему соціальних взаємозв'язків у нових умовах – все це призвело до практично невивірених змін у сфері освіти.

Про кризу в освіті вперше заговорили ще в 1967 році на Міжнародній конференції в США, в якій брали участь 52 країни. Сутність кризи була визначена як нездатність іти в ногу з розвитком суспільства, як невідповідність між сподіваннями окремих особистостей і потребами суспільства, з одного боку, і можливостями системи освіти – з другого. Нині констатацію кризи сучасної освіти України відображено у численних публікаціях, у яких подаються результати філософських, соціологічних, психолого-педагогічних досліджень у галузі освіти.

Мета нашої статті полягає в тому, щоб проаналізувати причини кризи у сучасній освіті. На сьогодні існує низка об'єктивних факторів, серед яких, зокрема, нестабільність соціальної структури суспільства, ускладнення соціальних процесів, динаміка соціальних груп, розмивання жорстко окреслених меж соціальних взаємодій, підсилення ролі етнічних і релігійних факторів у різних аспектах життєдіяльності суспільства, відсутність ресурсів для згладжування процесів нерівномірного розвитку протиставили в минулому успішно функціонувану систему освіти як індивіду, так і суспільству й державі.

У просторово-часовому вимірі інститут освіти – це один із широкомасштабних соціальних інститутів діяльності, до якого залучені мільйони людей.

Високий ступінь технізації сучасного життя, його значне ускладнення, високі вимоги до життєздатності й конкурентоздатності як окремої людини, так і цілих країн та народів збільшує в геометричній прогресії вимоги до освітнього цензу. Слід зазначити, що ці вимоги зростають значно швидко, аніж ресурс можливості суспільств у розпредмеченні їх через інститути освіти. Як наслідок, це виражається, з одного боку, в масовому ігноруванні цих вимог з боку як тих, що утворюються, так і тих, хто утворює, а з другого – в хронічному дефіциті фінансових, матеріально-технічних, кадрових, організаційних та ідеологічних ресурсів для забезпечення попиту на освіту, що зростає.

Рефлекторна спроба суспільства вирішити дані суперечності в одних випадках «заочно» змушує знижувати освітні претензії у відношенні окремих соціальних груп, так і надмірна напруженість, як показує освітня практика, може призвести до крайнощів, зокрема до асоціальних дій, таких як самогубство дітей, їх девіантна поведінка, насилля в школах; в інших – веде довгі парламентські дискусії про ступінь фінансування сфери освіти, яка дуже швидко змінює свій облік. Випускників, які навіть за умов досягнення ними певного рівня освіченості і кваліфікації, суспільство не здатне працевлаштувати. Нині багато кваліфікованих спеціалістів часто виконують некваліфіковану роботу або довгий час знаходяться в лавах безробітних, очікуючи звільнення своєї ніші внаслідок природного зменшення населення. Вкладені в такого спеціаліста кошти миттєво обезцінюються, а суспільство несе колосальні втрати від неузгодженості розвитку різних сфер свого життя.

При невпинному зростанні витрат на освіту хронічний недолік ресурсів лише поглиблює кризовий стан даного інституту, який не може задовольнити свій зростаючий за аналогією з технологічним прогресом голод у сучасній техніці; свою потребу у висококваліфікованих педагогах, чий соціальний статус і матеріальна винагорода за працю малоприваблива у сучасному суспільстві.

Криза сучасної освіти в багатьох аспектах пов'язана з проблемою її низької якості. Теза про невідповідність рівня загальноосвітньої підготовки значної частини, тих хто навчається, до вимог науково-технічного прогресу висунута ще в 60-ті роки, а за останні десятиліття чисельність функціонально безграмотних лише в розвинених країнах наблизилась до 50 млн. осіб, а неграмотного населення у світі – 1 млрд. Освіта розвивається з меншою швидкістю, а ніж сучасне суспільство. Відставання освіти в багатьох позиціях набуває все більш посилювального характеру.

Багато спеціалістів вважають, що врятувати ситуації може лише технологізація процесів навчання, без цього неможливо враховувати індивідуальні потреби й можливості тих, хто навчається.

На нашу думку, криза освіти в сучасному світі пов'язана з формальним підходом до освіти, наявність диплому про вищу освіту, як перепустка і шанс отримати хоча б яку-небудь роботу, досить часто малокваліфіковану, таку що не вимагає спеціальних знань. Роботодавці, господарі приватних підприємств досить часто при наймі на роботу орієнтуються не на реальну компетентність людини, не на її минулий досвід, а на наявність диплому про вищу освіту. «У сучасному суспільстві в школах не розвиваються пізнавальні здібності людини, їх здоровий глузд і вміння самостійно мислити. Швидше, вони набувають цінності й технічні знання таким чином потрапляють у постійну залежність від кваліфікованих спеціалістів і бюрократів» [1, с. 24]. Якість освіти безпосередньо пов'язана з інтелектуальним потенціалом тих, хто навчається. Не можна навчити, можна лише навчитись. І нинішня ситуація, яка склалася в освіті України, обумовлена ігноруванням цього факту. Так, якщо в колишньому СРСР лише 30% учнів після закінчення середньої школи закінчували вищий навчальний заклад, то нині 80% учнів, і звичайно, інтелектуальний потенціал, оцінений у 124 прохідних бали, необхідний мінімум при зарахуванні до ВНЗ занадто малий, щоб такий студент міг оволодіти програмою вищої школи у повному обсязі. При такій ситуації постановка питання про якість освіти є недоцільною, потрібно змінювати підходи до освітнього процесу.

Розширення системи освіти обумовлене не лише потребою в кваліфікованих спеціалістах, а швидше, боротьба різних статусних груп за оволодіння багатством, владою і престижем, символом якого є диплом привілейованого ВНЗ. В останні десятиліття з'явилося чимало тез про те, що освіта втратила свою гуманістичну складову, стала механізмом державного насилля і засобом маніпуляції суспільної свідомості. Сьогодні світовій спільноті потрібно докладати максимум зусиль для того, щоб зняти негативні тенденції в освіті й розвернути соціальну машину в позитивне русло. Проте ні теоретичні й соціологічні дослідження, які проводяться у масовому масштабі, ні впровадження й апробування на практиці інноваційних експериментальних форм освітньої діяльності, ні ресурсне забезпечення доки ще не дали позитивного ефекту. Таке положення викликане низкою причин.

Інститут освіти формувався як засіб вирішення певних суспільних завдань, а тому йому в принципі не достатньо внутрішнього ресурсу для виходу з кризи, він надто залежить від зовнішніх умов та інших більш фундаментальних сфер суспільства (виробництво, політика і право, наука тощо).

У технологічному суспільстві в багато разів збільшилися інформаційні потоки. Людські можливості поглинати інформацію і ступінь необхідності інформаційного обрамлення всіх сфер життєдіяльності людини вступили в явну суперечність. Спроба погоні за новими явищами і процесами суспільного життя, маючи закріплену ще в XIX ст. структуру, призвела до серйозної дезорієнтації в діяльності інституту освіти. У той же час світове виробництво кардинально змінює геополітичний облік світу, в ході багаточисельних реформ і модернізацій руйнуються традиційні уклади життя; одночасно збільшуються маргінальність і соціально-професійні переміщення різних верств населення як по вертикалі, так і по горизонталі; світ періодично затихає перед загрозою глобальних проблем (екологічних, ядерних, ресурсних і т.д.), освіта в класичному своєму вигляді швидше підсилює антиосвітній ефект. Оскільки будь-який фактор здійснює могутній тиск на систему освіти, як систему із «сфери свого обслуговування», то в результаті сучасний громіздкий інститут освіти, прагнучи угодити всім, не просто роздирається внутрішніми протиріччями, але й нагадує «циркову корову, яку змушують зробити шпагат».

У сучасній українській системі освіти школу можна порівняти з в'язницею, головним фактором якої є термін, а не виконана робота. В інших місцях до уваги береться робота, а не те, скільки на неї пішло часу.

Не дивлячись на ідеології, які з'явилися в освітньому просторі за останні двадцять років інновацій та експериментів: «школа творчого розвитку», «школа вільного розуму», «культура-творча школа» і т.д., освіта в нашій країні з попередньою старанністю реалізувала лише функцію соціального контролю і ще регулярно роздавалися атестати і дипломи, за якими стоїть досить низький рівень не лише спеціальних знань, а і взагалі загальної культури та грамотності.

Відсутність у нашій країні розвиненої теорії освіти, а також нездатність системи відрефлексувати процеси, які в ній відбуваються, змушують діяти цей інститут на всіх рівнях

на «авось», в якому яскраво проявляється специфіка раціонального та ірраціонального у національній свідомості. «Свого часу В.О.Ключевський відзначав тягу росіян до раціонально не прорахованих вчинків і пов'язував це з особливостями російського життя і господарської діяльності, яка відбувається в кліматичній зоні нестабільного землеробства, зоні багаточисельних набігів, воєн, конфліктів, різноманітних поборів з боку влади і т.д. У цих умовах невизначеності та нестабільності знижується цінність раціоналізації і формується звичка діяти за принципом «а може підфортує». У національному менталітеті цінність нинішнього «буття тут і тепер» традиційно не займає значного місця в системі ціннісних пріоритетів, а як компенсація завжди існувала мрія про «світле майбутнє» [3, с. 16-17].

За умов низької теоретичної і методологічної культури педагогічний метод «спроб і помилок» є основоположним як у досягненні поставлених цілей, так і в самій їх постановці. Проте не консолідація засобів, а широкомасштабне їх розпилення призводить в результаті до значного подовження часового інтервалу процесу реформування, до стану «хронічної реформи», що в результаті розхолоджує систему, розмиває уяву про кінцеві результати діяльності, знижує престиж цієї сфери.

Цінність сучасної освіти стрімко девальвується ще й тому, що сам педагогічний корпус перестає бути носієм і транслятором культурних цінностей, смислів, норм.

Сучасний педагог повинен стати посередником між традицією і модерном. Виховання інших можливе за умов інтеріоризації традиції, цінностей і т.д. тієї культури, становлення якої ми спостерігаємо, а з другого боку - вміти пояснити доцільність і суть взаємодії молодого покоління з минулим культурним досвідом.

За останні півстоліття інститут освіти суттєво розширив свої часові і просторові межі, але із тією ж інтенсивністю втрачає свої соціальні позиції, стає все більш авторитарним і замкнутим на самому собі, але все ж береться за вирішення глобальних проблем.

При сучасних темпах оновлення знань і розвитку науки та технологій, а також збільшенні складності вбудови в соціокультурний простір життя, яке може комфортно пройти лише при знанні законів розвитку суспільства й освоєння системи суспільних норм і цінностей, більшість предметних знань, які отримали в стінах шкіл і ВНЗ, майже не реалізуються. «Освіта – це те, що залишається, коли все вивчене забувається» (Макс фон Лауе). Освіта, яка зняла з себе обов'язки аксіологічного плану, вже сьогодні пожинає власні плоди: разом з цінностями патріотизму і відповідальності, гуманізму із свідомості учнів і студентів зникають і цінності освіти.

Вихід із кризової ситуації в інституті освіти бачиться у духовному відродженні; відновленні ідентичності, формуванні самоповаги, подолання аномії – ціннісного вакууму, правильного розуміння національних інтересів. «Звернення до традиційних духовних цінностей – православ'я, колективізму, справедливості, патріотизму, добросердечності – розглядається як важливий напрямок виходу з кризи. Традиція лежить не лише в далекому минулому, але і включає в себе сімдесят років радянської історії і деякі риси останніх десятиліть» [4, с. 45], коли ідеологічний плюралізм засобів масової інформації цілеспрямовано не демонстрував і не давав можливості упіймати образ людини, стурбованої станом нашого суспільства, батьківщини і національних цінностей, а одним з головних інститутів, відповідальних за відтворення, збереження і розвиток суспільства, самоусунувся від відповідальності за формування свідомості нових поколінь, зайнявши позицію соціальної бездіяльності.

Від усвідомлення необхідності і здатності освіти відрефлексувати свій істинний стан і значення в суспільстві від здатності і бажання його професійного корпусу протистояти процесам духовного і фізичного виродження нації залежить в цілому подолання системної кризи в Україні, оскільки саме цей інститут за своїм обсягом соціального часу і простору, за кадровим потенціалом, матеріально-технічною базою, інформаційними та ідеологічними можливостями є одним з найбільших у структурі суспільства.

Проте виконати своє соціально-історичне призначення даний інститут може лише за умови чітко сформульованих умов як з боку суспільства, так і з боку держави при їх взаємній підтримці. Налагодження зв'язків і відносин із соціальним оточенням – складне та перспективне завдання, яке інституту освіти ще потрібно буде навчитися вирішувати, але без цього подолання кризи у цій сфері практично не бачиться можливим, оскільки вона надто глибоко і багатоаспектно стосується освіти.

Спроби осмислити кризові явища в освіті обмежують поле розгляду безпосередніми рамками чинних систем освіти та їх управління. Цей факт впливає на розуміння причин кризи,

а рішення, які пропонуються носять суто галузевий характер. Другий підхід до освіти як до соціальної сфери, є частиною суспільства, а також його відображення дає іншу інтерпретацію проблем освіти. Корені кризи лежать значно глибше: сучасне суспільство перебуває у кризі; породжуючи пласт проблем освіти. Їх не можливо вирішити лише засобами і в сфері освіти [2].

Таким чином, сучасна освіта не може відповісти на питання, як використати адекватно власні ресурси і наявні умови. Зробити це інституту освіти і його професійному корпусу не під силу через невибудованість відносин між освітою і суспільством, без урахування багатьох взаємних характеристик і можливостей, які показали як позитивний, так і негативний вплив на успішність функціонування і розвиток. Зараз у сфері освіти найскладніше – це пошук шляхів узгодженості інтересів різних соціальних суб'єктів у освіті.

ЛІТЕРАТУРА

1. Иллих И.Н. Общество, отказавшееся от образования / Иллих И.Н. – М., 1971. – 234с.
2. Кусжанова А.Ж. К теории образования: философские и социологические проблемы / Кусжанова А.Ж. – Оренбург: Изд. ОГПУ. – 1993. – 198с.
3. Степин В.С. Поиск новых ценностей и стратегия развития России. / Степин В.С. // Весник РФО. М. РАИ. – 2000. – № 1. – С. 16-17.
4. Федотова В.Г. Традиционные духовные ценности и развитие России / Федотова В.Г. // ВРФО. – 2000. – № 1. – С. 45.

УДК 17.022:343.26

Бессарабова Н.А.

Харківський національний університет внутрішніх справ

КОНЦЕПЦІЯ ВІДНОВНОГО ПРАВОСУДДЯ В ІСТОРИЧНІЙ РЕТРОСПЕКТИВІ: МОРАЛЬНО-ПРАВОВІ АСПЕКТИ

У історичній ретроспективі розглянуто ідею співвідношення моральних та правових принципів регулювання поведінки людей. Зроблений висновок про необхідність подальшої розробки теоретичних та філософських основ ненасильницьких методів боротьби зі злочинністю, зокрема концепції відновного правосуддя.

Ключові слова: мораль, право, моральні та правові норми, общинне правосуддя, каральне та відновне правосуддя, злочин, покарання, тюремне ув'язнення.

В исторической ретроспективе прослежена идея соотношения моральных и правовых принципов регулирования поведения людей. Сделан вывод о необходимости дальнейшей разработки теоретических и философских основ ненасильственных методов борьбы с преступностью, в частности в духе концепции восстановительного правосудия.

Ключевые слова: мораль, право, моральные и правовые нормы, общинное правосудие, преступление, карательное и восстановительное правосудие, наказание, тюремное заключение.

The idea of the relation of moral and legal principles regulating the conduct of people is traced in historical retrospect. It is concluded about necessity of further development of theoretical and philosophical foundations of non-violent methods to fight crime especially in accord with the restorative justice conception.

Keywords: moral, law, moral and legal norms, communal justice, crime, punitive and restorative justice, punishment, imprisonment.

Поширення ідей гуманізму, зростання морально-правової культури, підвищення цивілізованості та правової свідомості громадян у процесі демократизації вимагає відповідних змін в Українській державі. Зокрема необхідне зміщення акцентів у системі правосуддя щодо застосування ненасильницьких методів боротьби зі злочинністю.

Зарубіжна концепція відновних підходів, яка відображає світову тенденцію гуманізації системи правосуддя, виникла ще у 70-х роках ХХ ст., і протягом останнього десятиліття стала активно розвиватися та впроваджуватися у судових практиках Європи. Більше того, концепція

відновних підходів стала актуальним напрямком вирішення проблеми злочинності у застосуванні альтернативного «гуманного покарання». Відновне правосуддя успішно розвивається протягом останніх років у Канаді, США, Австралії, Новій Зеландії. Серед європейських країн його впроваджено до національного законодавства Австрії, Бельгії, Великобританії, Норвегії, Фінляндії, Польщі та Чехії. Серед колишніх країн СРСР його активно розвиває Росія.

Проблему відновного правосуддя висвітлювали зарубіжні науковці – Зер Ховард, Джон Бретуейт, Нільс Крісті, Кей Праніс та ін. Серед вітчизняних дослідників можна виділити Л.Карнозова, Р.Максудова, М.Флямера. В Україні цією проблемою займалися також Денисова Т.А., Трубніков В.М. та інші. Однак попри світову популярність, ідея відновного правосуддя в нашій державі залишається недостатньо висвітленою та мало розробленою. Відновні підходи досліджувалися переважно правниками, жоден з яких не торкався філософського підґрунтя ідеї відновного правосуддя.

Зважаючи на це, досить актуальним буде розкрити моральний аспект проблеми відновних підходів в Україні. Статистика багатьох країн вказує на неефективність та неспроможність каральної системи правосуддя сприяти виправленню злочинця у місцях позбавлення волі та поверненню його до суспільства як повноцінного його члена:

- з одного боку, виникає проблема ресоціалізації звільнених (втрата соціальних зв'язків, проблеми працевлаштування, фактична відсутність житла, проблеми зі здоров'ям, втрата здатності до самоорганізації - на це все вказує великий відсоток бомжів серед колишніх злочинців та їх подальша деградація);

- з іншого боку, відсутній зв'язок між кількістю засуджених до позбавлення волі та зміною кількості злочинів, тобто не виконується превентивна функція правосуддя, а відбувається лише ізоляція однієї особи.

Зона стає місцем концентрації негативу, там виникає обмін негативними шаблонами поведінки між ув'язненими та їх укорінення в свідомості та підсвідомості особи (особливо при тривалому перебуванні). Тобто ув'язнення сприяє розвиткові саме негативної сторони особистості – огрубінню, зростанню вербальної та невербальної агресії, песимізму, мовній деградація (цілком зрозуміло, що після звільнення ці вади поширюються на все суспільство). Ні для кого не є секретом складні побутові умови у місцях позбавлення волі. Знову ж, якщо порівняти європейські вимоги утримання злочинців та українські, то помітимо суттєву різницю: фінансування пенітенціарної системи наднизьке, і той мінімум, якій необхідний людині для існування, не дотримується. Відсутнє належне лікування, високий ризик травмування і т.і. Все перелічене актуалізує необхідність моралізації правової системи, в тому числі й системи правосуддя.

Слід звернутися, передусім, до таких категорій як «мораль» та «право». Їх розглядали ще за часів Платона та Аристотеля. Протягом тисячоліть їх ретельно досліджують, однак стосунки між правом та мораллю залишаються актуальними у будь-який час, бо вони стосуються сутності людини, яка постійно переосмислюється.

Право та мораль як два основні суспільні регулятори у суспільстві досить часто не повністю збігаються. Як зазначає Р.Циппеліус, „між соціальною мораллю та нормами, означуваними державою як „право” (...) може існувати певна відповідність [5, с.41]. А може і не існувати. Адже „пануюча мораль” також зазнає змін, особливо за умов інформаційної революції та „цивілізаційного транзиту”, коли саме поняття норми перестає бути константним. Більше того, як зазначив Г. Йонас, внаслідок науково-технічної революції було вщент змито те підґрунтя, з якого можна б було виводити норми, і навіть „зруйновна ідея норми як такої” [1, с.75]. Тим самим право перестає отримувати в моралі свою легітимність, і проблема (ре)інтерпретації морально-правової регуляції потребує додаткового осмислення.

У ході історичних змін релігія (яке має інституціональне втілення) і мораль (яка є в цілому неінституціалізованою), як засоби контролю у суспільстві, переходять від публічних до особистісних важелів. Релігія стала апелювати до внутрішнього світу людини, а мораль, починаючи з Нового часу, ґрунтується на бажанні особистості віднайти сенс своєї соціальної поведінки в собі самій [5, с.187].

Новий час остаточно розділив політику, мораль, право. Починаючи з XVIII ст., із появою капіталістичного суспільства виникає ряд феноменів, які існують поза межами моральної оцінки: гроші, держава та її інтереси, власність та власник [3, с.187]. Як показав Н. Луман, свобода також стає прерогативою права – як державного засобу, посягання на яке тягне

за собою санкції у вигляді покарань [3]. Морально-правова інтеграція суспільства порушується, а право імпліцитно продовжує керуватися старим, як світ, законом таліону.

Поняття «правосуддя» охоплює одну із форм державної діяльності, яка полягає в розгляді й вирішенні судом кримінальних, цивільних та адміністративних справ, у широкому значенні слова включає в себе не тільки діяльність суду при здійсненні ним правосуддя, але й діяльність інших органів, що сприяють здійсненню судом його функцій, а також органів, які забезпечують виконання судового вироку, рішення, ухвали або постанови.

На сторінках історії ми бачимо як змінюються уявлення про злочин та покарання. У первісному суспільстві поняття санкції за злочин було відсутнім. Виділяли табу (порушення так званого релігійного закону) та власне спричинення шкоди особі. Порушення табу не передбачало покарання, однак розглядалося як таврування всього племені, тому щоб відвернути прокляття богів – приносили жертву (як правило, смерть винуватця) чи допускали вигнання «злочинця» – але це теж не покарання, а спасіння спільноти від лихої людини (щоби відвернути гнів богів). Коли ж стосувалося спричинення шкоди особі, то виділяли наступні шляхи:

- кровна помста (згодом державне правосуддя замінило приватну помсту, що вважалося більш гуманним)

- переговори – родичі чи вся громада вирішували питання відшкодування збитку, примирення, причому у цьому активно приймали участь обидві сторони: як потерпіла, так і «злочинець».

Найпоширенішим було матеріальне відшкодування. Наприклад, ще в статуті княжого суду за спричинення тілесних ушкоджень накладався штраф. Общинне правосуддя було засноване на посередниках (поважних особах), які проводили переговори. Такий спосіб домінував в період античності і продовжував існувати у Середньовіччі. І лише тоді, коли шляхом переговорів не могли вирішувати проблему, вдавалися до кровної помсти або до суду. Як ми знаємо, кровна помста передавалася від покоління до покоління тривалий час, а зважаючи на те, що суспільства були малочисельними, то громада прагнула не допускати поширення таких конфліктів. Більше того, міжособна війна вважалась незаконною, доки не пройшов етап переговорів.

На той час суди (королівські, церковні, місцеві та інші) не були розслідуючими, себто до суду зверталася сама жертва для вирішення суперечливого питання. Суддя під час розгляду справи керувався общинними традиціями та виконував роль арбітра. Інколи сторони процесу домовлялися полюбовно, і тоді суддя міг припинити справу без будь-яких наслідків для учасників справи. Вся ініціатива вирішення «спору» знаходилася у руках потерпілого та злочинця, а не в руках суду. Більше того, звернення до суду сприймалося як небажане, і це обґрунтовувалось наступними причинами:

1. З позиції моралі найкращим способом вирішення «конфлікту» є переговори (У Японії ця традиція зберігається й до сьогодні);

2. Судові затрати;

3. Практика необхідності доведення вини «злочинця» потерпілим, бо інакше будуть покарані обидві сторони процесу однаково;

4. Коли присуджували штраф, то він надходив до королівської казни, тобто потерпіла сторона не мала ніякої матеріальної вигоди від суду.

Однак вище вказане стосувалося вирішення «спору» між рівними. Що ж стосується ієрархії у общинному правосудді, то вона була досить жорсткою. Попри все, слід зауважити, що на першому місці громаді було важливим підтримання добрих стосунків та примирення. Звернемо увагу на те, що шкода у вказаних вище випадках стосувалася конкретної особи, а не абстрактних суспільних відносин, як будуть трактувати злочин пізніше.

У XIII – XIV ст. виникають зміни у системі правосуддя і аж до XIX ст. домінує каральна модель правосуддя. Якщо раніше застосування права спиралося на звичаєве право, тобто традицію, то після звернення монархів за вирішенням питання до законодавства – виникає так зване писане право. Виник певний перелом, де вже у кодексах виокремили поняття «злочину» та «покарання». Держава перебирає на себе функцію обвинувачення, з'являється прокуратура. А суди отримують функції ініціювати справи та розслідувати їх. Все частіше процес примирення відходить на другий план, починає домінувати покарання. Штрафи активно поступають до королівської казни та стають одним із вигідних джерел її поповнення. З'являються тортури, не лише як один із видів покарання, а й як спосіб отримання свідчень.

Велику роль в цьому відіграла інквізиція, яка за допомогою релігії обґрунтовувала жорстокі покарання тим, що головне призначення людини на землі – це спасіння душі, тому особа повинна зізнатися та покаятися, і не важливо у який спосіб цього буде досягнуто, адже все тілесне неважливе. Період з XV – XVI ст. та майже до XVIII ст. визнано часом найжорстокіших покарань, в цей час також відбувається остаточна абсолютизація монархічного правління. При цьому «корона була над законом».

Таким чином в історії права можна спостерігати певну зміну тенденції – від характерної публічності і демонстративності покарань до більш прогресивного права, яке враховує порівняльно-дистрибутивну справедливість, тобто коли менш тяжкий злочин тягне за собою менш тяжке покарання [2]. XVIII сторіччя стає періодом революцій, настає епоха Просвітництва, коли закон і право починають відображати всезагальний інтерес. А тому злочин трактується як порушення закону і головною його жертвою стає держава. Поширення набуває ідея Канта: «рівність у свободі за всезагальним законом». А «право (як таке) є обмеженням свободи кожного умовою її згоди зі свободою іншого, настільки це можливо за всезагальним законом...». Свобода стає єдиною надійною мірою у протиставленні злочину та покарання, коли «людина відокремлюється від світу автономії й потрапляє у світ інституалізованої гетерономії» [2]. Пропонується застосування більш гуманного покарання – тюремного ув'язнення. На думку В. Соловйова, згідно визначення поняття права «...інтерес всезагального блага може у кожному випадку лише обмежувати певною мірою інтерес особистої свободи, але ні в якому разі не позбавляти його взагалі...» [4, С.72]. Звідси впливає унеможливлення смертної кари та довічного позбавлення волі. Часи монархічного правління, коли велику роль відігравав авторитет церкви, яка представляла правителя як «намісника Бога на землі», тому всі повинні були йому підкорятися, вже минули. Після буржуазно-демократичних революцій та прямування на шляху до демократичного правління, вже немає такого розриву між правителями та громадянами, владу отримують такі ж люди – «рівні від природи», тому вони не можуть так жорстоко карати. Змінюється певним чином менталітет, люди стають більш чутливими.

Російський філософ В. Соловйов у своїй праці «Виправдання добра» зазначає, що «нормальне правосуддя у кримінальній сфері має відповідати чи принаймні мати на увазі рівномірне здійснення трьох прав: право ображеного на захист, право суспільства на безпеку та право винуватця на урозумлення та виправлення. Тому тимчасове позбавлення волі злочинця виступає необхідною передумовою для виконання цього завдання» [4, с.62]. Наслідками такої позиції є виникнення так званого «тюремного буму» у 70 – 90-х р. XX ст. Чисельність ув'язнених у різних країнах зростає майже втричі, лідирує США. Це призводить до великих економічних втрат та складності утримувати ув'язнених. Натомість для вирішення цих проблем розповсюджується ідея примусової праці у в'язницях. Одним із прикладів можна привести досвід ГУЛАГУ в СРСР. Ув'язнювати знову стає вигідним, бо дешева робоча сила приносить прибутки, за результатами праці каторжників на той час складала дві третини від державного бюджету.

Проте поряд із цим виникають такі проблеми, як розповсюдження та популяризація тюремної культури у народних масах; втрата самоорганізації серед «колишніх зеків», які живуть поряд у суспільстві. Особливо гостро це відобразилося на підлітках, для яких процес соціалізації ще триває. Перебуваючи у виховних колоніях для неповнолітніх, вони активно засвоюють негативні зразки поведінки як дані та після звільнення продовжують жити за цим негативним досвідом.

В умовах гуманізації, демократизації та моралізації каральне правосуддя зберігає рудименти старої системи, що призводить до ряду невирішених проблем: без уваги залишаються потреби потерпілого, виникає проблема фінансування пенітенціарної системи, ресоціалізація злочинця після звільнення з місць позбавлення волі та ін.

Як відповідь на недоліки системи правосуддя у кінці 1970-х зародився новий напрямок «за відновне правосуддя», його основоположником прийнято вважати американця Зера Ховарда. Продовжили його ідею Нільс Крісті у роботах «Межі покарання» та «Зручна кількість злочинців», Дж. Брейтуейт «Теорія з'єднуючого сорому». Відновні ідеї набувають популярності у світі, поширюються на теренах Європи, США, Австралії, Нової Зеландії. З 1998 перші програми відновного правосуддя з'явилися у Росії. Україна ж знаходиться на етапі формування вітчизняної моделі відновного правосуддя [*1]. 4 липня 2002 «Економічна та соціальна рада» ООН прийняла декларацію «Основні принципи використання програм відновного правосуддя»

у кримінальних справах, у якій було зафіксовано мету та методи здійснення відновного процесу.

З огляду на це відновне правосуддя стає якісно новим підходом у вирішенні кримінальних конфліктів, модель реагування на протиправну поведінку та вчинення злочинів, що враховує баланс інтересів громади, потерпілої особи та правопорушника. Цей напрям спрямований до відродження моральності, а саме – на відновлення справедливості (по відношенню до всіх сторін злочину: потерпілого, злочинця та суспільства) та усунення збитків, заподіяних потерпілій стороні внаслідок вчинення злочину [5]. Відновне правосуддя ґрунтується на більш широкому, ніж в таліоні, понятті справедливості. Відновні підходи спираються на універсальні моральні цінності: відновлення справедливості, почуття довіри, гармонії у суспільстві, колективі та власне у внутрішньому світі людини (як потерпілого так і правопорушника); взаємна підтримка та надання можливості виправлення, відновлення заподіяної шкоди, не приниження людської гідності та ін. З точки зору моралі, саме відновні підходи мають бути домінуючими порівняно із каральною системою правосуддя. Відновне правосуддя покликано не відмінити офіційне правосуддя, а лише надати йому відновного характеру за рахунок використання певного способу вирішення кримінальних ситуацій. Зазвичай реалізація програм відновного правосуддя відбувається завдяки партнерству громадськості і системи правосуддя.

Зважаючи на це, слід зазначити, що для реалізації відновних підходів в Україні є певні передумови. Зокрема, однією із якостей вітчизняної моральної філософії є її панморалізм. Вітчизняна моральна філософія розвивалася на принципах віри у добру природу людини, у її властивості до самовдосконалення та морального розвитку. Проте, поряд із цим необхідна реформація правової системи в цілому, подальший розвиток громадянського суспільства, як вирішального елементу соціального контролю, підвищення рівня правової культури та правової свідомості суспільства, відродження моралі українського суспільства, яке розділяє тенденцію всесвітньої кризи моралі.

При цьому важливо враховувати історичні та ідеологічні особливості формування Української держави. Таким чином, можна зробити висновок: щоб адаптувати відновні підходи до реалій української держави, варто враховувати не тільки її культурні особливості, а також передбачати механізми боротьби із зловживанням владою. Застосовувати відновне правосуддя важливо поряд із каральним, а не взагалі його замінити, бо в такому випадку буде втрачено виховний механізми покарання.

ПРИМІТКА

*1. Реалізацію програм примирення вперше в Україні з 2003 року розпочав Український Центр Порозуміння (УЦП) в Києві та АР Крим, згодом до руху за відновне правосуддя приєдналися інші громадські організації в різних регіонах України: Агентство регіонального розвитку «Гармонія» в Червоногвардійському районі Криму, ГО «Віра в майбутнє» в Івано-Франківську, Луганська обласна група медіації, Львівській благодійний фонд «Простір без конфлікту», Одеська обласна група медіації, ХГЦ «Молодь за демократію» в Харкові, філія Всеукраїнської фундації «Захист прав дітей» у м. Біла Церква на Київщині, Сумська обласна громадська організація «Сумська ініціатива», ГО «Ініціатива» у м. Жмеринка Вінницької області та «Молодіжний клуб Дрогобиччини» (м. Дрогобич Львівської області).

ЛІТЕРАТУРА

1. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 408 с.
2. Соловьев Э. Ю. Переосмысление талиона / Э. Ю. Соловьев. // Новый мир. – 2004. – №1. – С.123-142.
3. Луман Н. Самоописания / Н. Луман. – М.: Логос/Гнозис, 2009. – С.186-205.
4. Соловьев В. Оправдание добра: нравственная философия. [Электронный ресурс] / В. Соловьев. – Режим доступа: <http://www.vehi.net/soloviev/oprav/index.html>.
5. Ховард З. Восстановительное правосудие: новый взгляд на преступление и наказание / З. Ховард. – М.: Центр «Судебно-правовая реформа», 2002. – 354 с.
6. Циппеліус Р. Філософія права: Підручник / Р. Циппеліус; [пер з нім.]. – К.: Тандем, 2000. – 300 с.

ХРИСТІЯНСЬКО-ПРАВОСЛАВНА ДУМКА ПРО ФЕНОМЕН ТІЛЕСНОЇ КУЛЬТУРИ ЛЮДИНИ

У статті тілесна культура людини аналізується через призму християнсько-православної думки. Розглядається еволюція поглядів православної церкви на проблему співвідношення духа і тіла. Зазначається, що тенденція до інвалідації суспільства вимагає зростання гуманізації суспільного життя.

Ключові слова: тілесна культура, християнсько-православна думка, антропологія.

В статье телесная культура человека анализируется через призму христианско-православной мысли. Рассматривается эволюция взглядов православной церкви на проблему соотношения духа и тела. Отмечается, что тенденция к инвалидизации общества требует роста гуманизации общественной жизни.

Ключевые слова: телесная культура, христианско-православная мысль, антропология здоровья.

In the article the corporal culture of man is analyzed through the Christian-orthodox idea prism. The evolution of orthodox church opinions on the problem of correlation of spirit and body is examined. It is marked that tendency to invalidization of society requires growth of public life society humanizing.

Keywords: corporal culture, Christian-orthodox idea, health anthropology.

Актуальність теми. Проблема людини – одна із вічних проблем релігії і філософії, біології і медицини, психології і педагогіки та інших галузей соціально-гуманітарного знання, яке складає у своїй сукупності людинознавство. Дана проблема є завжди актуальною, але в різні історичні епохи вона звучить по-різному. Гострота сучасного звучання визначається рядом обставин. По-перше, це погіршення стану навколишнього середовища, збіднення генофонду, збереження низького матеріального рівня життя, старіння населення, тобто глобальні проблеми, які мають першочергове значення і відіграють важливу роль для здоров'я населення планети, які в нашій країні не менш, якщо не більш актуальні, ніж в інших країнах. По-друге, часті соціальні катаклізми (війни, революції, кризи), тобто розломи соціальних зв'язків, які означають для організму окремої людини нескінченний стрес, у якому потрібно зуміти зберегти себе. По-третє, розгортання науково-технічної революції, яка має не лише позитивні, але й негативні соціальні наслідки, а в цілому веде до розширення техносфери, зростанню динамізму суспільного життя, інформаційному вибуху, що підвищує стан психічної напруженості кожної людини. По-четверте, зміна духовних орієнтацій в суспільстві призводить до зміни ступеню відповідальності людини за своє здоров'я. В нинішній час суспільство і держава все більше прагне зняти з себе турботу про людину, яка повинна бути в змозі потурбуватись про себе сама. Нарешті, у зв'язку з переплетінням природних і соціальних потрясінь виникла і розвивається тенденція інвалідації суспільства, що вимагає зростання гуманізації суспільного життя, прийняття необхідних заходів для забезпечення активного включення індивіда в соціальне середовище і спільну діяльність. Все це означає, що існує реальна потреба у зростанні культури суспільства і особистості, становлення і розвиток антропософії, укріплення духу і тіла людини, активним використанням ним в ускладнених природних і штучних умовах навколишнього середовища різноманітних засобів і способів забезпечення свого існування і збереження здоров'я.

Якщо наукова і філософська думка докладає значних зусиль для вивчення різних аспектів даної проблеми, знаходження шляхів для звеличення людини та її ролі в просторі і часі реального буття, то релігія як невід'ємна частина культури також не може знаходитись осторонь від суспільних процесів і прагне виробити адекватні сучасним умовам позиції з корінних проблем буття людини, вносить значні зміни в трактовку основоположних догматів, приймає концептуальні установки з приводу нових явищ в житті суспільства. В тій або іншій мірі подібні процеси властиві нині всім релігіям, як національним, так і світовим, але вважається, що особливо вони характерні для протестантської і католицької напрямків християнства. У зв'язку з цим закономірно виникає питання, наскільки активно вливається в цей загально-цивілізаційний потік східне християнство або православ'я.

Вивчення еволюції позиції православної церкви з проблем співвідношення духу і тіла, значення тілесності людини має безсумнівний науковий інтерес і дає можливість глибше розкрити потенціал православної релігії, усвідомити об'єктивне зростання її соціальної ролі, змінить традиційну думку щодо консервативності православної церкви.

Ступінь наукової розробки теми. Багатоаспектний характер даної проблеми притягує до неї увагу з боку представників різних галузей знань: філософів і соціологів, культурологів і теологів, фізіологів і біологів, психологів і педагогів, медиків і соціальних екологів. Літературу з даної теми можна поділити на три групи: науково-теоретичну, релігійну (православну) і антропологічну. Науково-теоретичний блок логічно розпадається на три підгрупи: науково-технічну, природничо-наукову і соціально-гуманітарну. Якщо науково-технічна література приваблює нашу увагу показом творчих здібностей людини, різноплановим використанням нею досягнень НТР, зворотним впливом науково-технічного прогресу на її фізичні, духовні і моральні стани, то природничо-наукова (перш за все біолого-фізіолого-медична) зв'язана з характеристикою таких граней досліджуваної проблеми, як співвідношення генотипу і фенотипу, філогенезу і онтогенезу, здоров'я і хвороби, взаємозв'язку основних підсистем людського організму на мікро- і макрорівнях. У даних дослідженнях людина розглядається як біологічний організм, як специфічна жива система з усіма її речовинно-енергетичними параметрами. Вони є базовими для визначення субстрату життєвого потенціалу людини. Проте в межах біологічно-фізіологічної і медико-психологічної проблематики не відображається вся повнота тілесних можливостей, а тим більше здібності людини, оскільки вони в значній мірі зв'язані з її соціальними, моральними і культурними функціями. Важливо також відзначити, що здоров'я як соціальна цінність проаналізована в працях М.М.Амосова, Ю.П.Лисицина, В.М.Панкрат'єва, В.Ф.Попова, А.В.Сахно, Д.В.Шиленко.

Відображення різних граней даної проблеми знайшло відображення в працях сучасних дослідників: В.Г.Ананьєва, Н.В.Адрієнкової, М.-П.ди Белла, Я.І.Гелінського, Ф.Гідденса, М.Годе, В.І.Мурав'єва, Б.Д.Таригіна, Є.В.Пріма, Р.Робена, Л.В.Філіпова та інших.

Нині спостерігається зближення позицій науки і релігії з питань екзистенціального буття людини під впливом змін в житті людства, науково-технічного прогресу і секуляризації церкви, модернізації її підходів до цінностей людського життя, в тому числі і значення для тілесної культури людини.

Історичний розвиток християнсько-православних поглядів і позицій православної церкви відносно тілесності людини, її фізичного виховання, заняття фізичними вправами обумовлений релігійно-світоглядними соціально-економічними і політичними факторами. Еволюція православної церкви щодо проблеми тілесної культури людини розкриває властиві їй світоглядні і соціальні потенціали і показує гідне в цілому її входження у загальноцивілізаційний процес модернізації поряд з католицизмом і протестантизмом, іншими релігіями під впливом існуючих і глобальних змін у сучасному світі.

До осмислення тілесності людини в науці можливі різні підходи – від міждисциплінарного до конкретного предметного, в тому числі феноменологічний, природно-біологічний, соціально-психологічний, діяльнісний, постмодерністський та інші. Витоки теорії діяльності знаходимо вже в античній філософії. Так Аристотель не лише докладно описав найбільш суттєві риси філософського поняття «діяльність», але і з допомогою його передбачав провести аналіз якостей і гідностей людської істоти. Подолання складностей і життєвих труднощів, за Аристотелем, є своєрідним тренуванням людини, яке готує її до проведення на шляху до досконалості і прекрасного. Дана філософська позиція показує загальний настрій елліністичної думки до проблеми зв'язку тілесного і духовного. Людська істота розуміється, як гармонійна єдність, синтез двох природних начал, як істота, яка найбільш здатна до самовдосконалення і наближається тим самим і до надлюдського – божественного. Слід зазначити, що така позиція була визначальною і в наступні епохи в середовищі греко-язичницьких елліністичних мислителів. Слід зазначити, що подібний підхід має свої специфічні корені і у східному типі культури, де на передньому плані не стільки зовнішня активність людини, скільки внутрішня діялісна. Людина як частинка світобудови втілює в себе космос. Принцип розгляду людини як тілесно-духовної єдності тісно пов'язаний зі стародавньою Ведичною ідеєю про людину як про мікрокосм. Антична форма прояву цієї ідеї мала і свою передісторію і «післямову» у своєму розвитку. Так, думка про зв'язок макрокосму (світобудови) і мікрокосму (людини) була досить характерною для теоретичних систем стародавньої східної думки, для міфологій різних народів. Так, «Рігведі» відтворюють картину

виникнення світу з тіла Пуруші, розділені частини тіла перевтілюються в різні соціальні і природні явища (небо, землю, соціальні класи і т.д.). «Отілеснювання» всього світу знімає проблему протиставлення духовного і тілесного: вони поєднані однією сутністю, вбудовані в один простір. Такий висновок реально формулюється і при зворотному русі думки: людське тіло включає в себе всі стихії світу, всі сили природи, а отже, відсутні будь-які основи для розмежування тіла і духу, немає бар'єрів між тілом і мисленням – це одне єдине ціле.

В гіпотезі про *троїстість* людини зроблено припущення існування духовного світу, який не може бути пізнаний так, як пізнається матеріальний світ, тобто зусиллями інтелекту, уможливленим шляхом. В основі такої гіпотези може лежати суто духовний досвід людини, який дуже складно пояснити. Щоб пізнати духовну істину недостатньо її інтелектуального пояснення, необхідно її відчуті і пережити. При цьому в людині відбуваються інтелектуальні, психічні і біологічні зміни, які визначають тілесну культуру людини, а досить часто і стан її здоров'я.

Подібно до потрійності Бога людина також потрійна і найбільше розуміння такої потрійності досягається православними містичками.

Проте їх антропологія не стосується психічних або біологічних особливостей людини. Потрейність людини базується на наступних припущеннях. Кожний зі світів, матеріальний або нематеріальний, оригінальний, але всі вони організовані за аналогією: первісні елементи будь-якого світу складаються з енергії свого світу; еволюція відбувається за принципом єдності і боротьби протилежностей; життя людини однорідне і складається з багатьох циклів перевтілення, тобто відбувається перехід із матеріального світу в нематеріальний і навпаки. Три іпостасі люди – це біологічна, духовна та ідеальна з одного боку самостійні, а з другого зрощені одне з одним і складають єдине ціле тілесної культури людини, забезпечуючи її здоров'я.

Програма життя людини біологічного детермінована. Всі біологічні стадії від народження і до смерті визначені і послідовні, змінити біологічну програму життя не можливо. Біологічний час відведений для виконання певного етапу закінчується, запускаються інші частини програми, які визначають подальший розвиток.

Програма духовного життя людини носить вірогідний характер. Кожний крок програми надає людині свободу вибору однієї і багатьох можливих подій майбутнього. Людина як духовна істота може впливати на зміст програми життя своїми вчинками. Втілення душі полягає в утворенні зародків духовних органів: психіки та інтелекту, організації зв'язків «душа – психіка – інтелект».

Після смерті людини відбувається біологічна руйнація перевтілення, тобто відокремлення душі від фізичного тіла. Цикл перевтілень повторюються до тих пір, доки існують пари протилежних духовних якостей і відсутня гармонія. Духовна еволюція супроводжується зближенням (згладжуванням) протилежних духовних якостей, може привести в кінцевому рахунку до їх злиття в єдину субстанцію, яка є ідеальним (абсолютним) рівнем духовної якості.

Злиття протилежних духовних якостей означає кінець духовної еволюції: настання гармонії, закінчення боротьби, смерть людини як істоти біологічної і людини духовної, закінчення інкарнацій і перехід людини ідеальної в світ Духу. Основне призначення Духу – бути творцем духовної якості при формуванні програми духовної еволюції людини.

Смерть людини біологічної приводить до розпаду її фізичного тіла і біоплазми на матеріальні компоненти. Смерть людини духовної приводить до розпаду її психіки та інтелекту на духовні компоненти. Ідеальна енергія, яка акумулювалась в людині протягом життя залишається і живе як спогад в серцях і розумі тих, хто про неї пам'ятає.

Зрозуміти сенс духовної еволюції, а значить і сенс життя не просто. Згідно Біблії, людина створена як богоподібна істота, «...богоподібність є справа досить вільних особистих зусиль людини, яка може досягати високих ступенів розвитку в людині, але може іноді і бути відсутнім» [3,12].

На повсякденному рівні про духовність людей, зазвичай, оцінюють за їх вчинками, визначаючи її двома оцінками: добра, погана людина. Об'єктивна оцінка власне духовного рівня практично неможлива. Інтелект за своєю природою суб'єктивний, несамостійний і підпорядкований особистості і часто знаходить виправдання її неблаговидним вчинкам.

Таким чином, проблема неспівпадіння духу і тіла – складна, важлива і трагічна тема. Трагічна як у випадку з Квазімодою. Трагічна, якщо згадати проблему трансвестизму. Драма

легко може перерости в трагедію (суїцид). В християнській культурі це неспівпадіння нейтралізується. Еволюція позиції православної церкви до проблеми співвідношення духу, душі і тіла, увага до тілесності та занять фізичною культурою і спортом надає людському тілу певну цінність.

Традиція розділяти душу і тіло тісно зв'язують філософію і релігію в питанні про тілесну культуру людини.

«Душе грешно без тела
Как телу без сорочки, -
Ни помысла, ни дела
Ни замысла, ни строчки»

У цих віршованих рядках Арсеній Тарковський виразив те, що не часто потрапляє в поле уваги філософії і стає предметом її аналізу. Дійсно, без тіла не обходяться навіть найбільш абстраговані розумові акти людини, самотворчість. Мислить і творить все тіло людини, а поєднання духу, душі й тіла робить людину людиною. Слід зазначити, що будь-яка абсолютизація того або іншого боку старої дихотомії позбавляє людину її цілісності. Зневажливе відношення людини до тіла позбавляє її самості, унікальності. Саме з усвідомленням свого тіла починається процес самоусвідомлення людини, початок її самоідентифікації, формується тілесна культура.

ЛІТЕРАТУРА

1. Аристотель. Никомахова етика. Большая этика / Аристотель; [пер. с древнегреч.]. // Сочинения, в 4 т. Серия «Философское наследие» – М.: Мысль, 1983. – Т.4. – 830 с.
2. Архимандрит Киприан. Антропология св. Григория Паламы. – М.: Паломник, 1996. – 450 с.
3. Толковая библия / [Под ред. А.П.Лопухина]. – СПб.: Изд. Приложение к журналу «Странник». – 1904-1913. – Т. 1. – 2122 с.

УДК 141.201.2

*Синебрюхов Ю.Б.
НТУ Харьковский Политехнический Институт*

ПРАСТРУКТУРА УНИВЕРСУМА [*1]

An attempt is presented of an ontological classification of the universe with the use of so-called primary structure. An example of such structure is found in Indian philosophy. In the presented version it can be a triadic principle or, in the developed treatment, a hexagram, and the accent is done on the interdisciplinary approach.

Key words: ontology, structure, explanatory scheme, world quality, unified world, complementarity, triplicity, primary structure, universum, hexagram.

В статье дается попытка онтологической классификации картины мира с помощью так называемой первичной структуры. Пример такой структуры мы нашли в индийской философии. В нашей версии это может быть триадический принцип или в развернутой трактовке гексаграмма, причем акцент делается на междисциплинарный подход.

Ключевые слова: онтология, структура, объяснительные схемы, качества мира, единый мир, бинарность, тернарность, первичная структура, универсум, гексаграмма.

У статті дається спроба онтологічної класифікації картини світу за допомогою так званої первинної структури. Приклад такої структури ми знайшли в індійській філософії. У нашій версії це може бути тріадичний принцип або в розгорнутому трактуванні гексаграма, причому акцент робиться на міждисциплінарний підхід.

Ключові слова: онтологія, структура, пояснювальні схеми, якості світу, єдиний світ, бинарність, тернарність, первинна структура, універсум, гексаграма.

Господи, дай мне силы изменить то, что я могу изменить.
Господи, дай мне терпение вынести то, что я не могу изменить.
Господи, дай мне ум, чтобы не перепутать первое и второе.
Старинная испанская молитва.

Мы видим только то, что населяем.
Т. Лири.

Одно рождает Два, Два рождает Три, Три рождает всю тьму вещей.
Дао дэ Дзин.

Когда герой фильма «Матрица» говорит, что для веры достаточно одного человека, а Эрих Фромм пишет об «индивидуальной религии» [1, с.116], становится понятно, что нужна онтологическая интерпретация опыта в терминах определенной парадигмы, дабы избежать чистой интенциональности. Причем, в основе всего лежит *процесс*, и только анализирующий ум выделяет в нем *условия, объект и деятеля*. К. С. Льюис выразил эту мысль, говоря о предельной онтологии, позволяющей использовать минимальный набор терминов, например, *мужество, терпение, жертва* [2, с.11].

Сколько же нужно *символов* в алфавите, чтобы различать «возможность концептуальности, ее процесс и концептуальную систему вообще» (Деррида) для мира, который может быть или *числом* или *мыслью* или *текстом*?

То есть, предполагается, что качества Мира, дополненные качествами *деятеля* (*мужество, терпение, жертва*), образуют *первичную структуру*, которая позволяет *обозначить* Базовую Онтологию Бытия.

Описание мира в базовых терминах играет свою конструктивную роль, давая познанию *универсальные объяснительные схемы* (Ю. Чайковский), *размечая универсум смысла*.

«Узри лишь Одно во всем, а второе сбивает с толку», говорили древние мистики. "Единый мир" (unus mundus) К. Г. Юнга, оказывается, можно объяснить с помощью физики. Это сделали Паули и Э. Нейман. Всеядная реальность, которую можно наблюдать, например, телескопом Хаббла [*2], не имеет проявленного деления на материальное и психическое [3, с. 164].

На Востоке о Едином советуют молчать.

Половая дифференциация дала миру *бинарность*. Бинарность симметрии неумолима, зеркальна как бинарность да/нет. Дуальность восприятия обусловлена особенностью нервной системы человека, асимметрией полушарий головного мозга, двумя базовыми состояниями организма: жизнь/смерть.

Но, оказывается, существует *иная* бинарность – бинарность *видимого* и *невидимого*. Видимый *мир – действительность*, в которую «мы заброшены» (М. Хайдеггер) и мир невидимый – *мир представлений, фантазий, снов*.

Два мира есть у человека:
Один – который нас творил,
Другой – который мы от века
Творим по мере наших сил.
Н. Заболоцкий

Логика и интуиция – две стороны человеческого познания, *tercium non datum* [*3].

Парадоксальным образом мы что-то любим (нам что-то нравится), а затем с помощью логики объясняем, почему хорошо то, что мы любим. Дать чему-либо название для нас означает – получить над этим власть (К. Сэкида). Структура бинарных оппозиций всякой коммуникации основана на «систематической возможности узнавать то, что есть по тому, чего нет» (У. Эко).

Изжила ли себя бинарная парадигма, и нужно ли с ней сражаться? [4] Наверное, нет. Во-первых, как любая парадигма – это, прежде всего, *язык* и «даже сумерки сознания имеют свою структуру» (Г. Башляр).

Во-вторых, изоморфизм невидимого и непонятого довлеет даже в научном мышлении. Но только посвященным доступна власть над невидимым, возможность «мыслить о прежде немислимом» (М. Вольф) и срединный путь «*per visibla ad unvisibla*» [*4].

Итак, тернарность. Согласно Мерреллу Вольфу «конечная реальность безымянна, хотя и существуют указующие на нее вербальные символы...»

Все дело в языке, т.к. нужно найти языковые эквиваленты наблюдаемому. Так, в Индии «Единая Реальность, которая есть ни Бытие, ни Небытие, или, вернее, то, что не есть ни Одно, ни Неодно» называется *сам*. А Сознание или Знание этой реальности в высшем смысле именуется *чит*. *Ананда* – третий символ. Это – «...любовь, опять-таки в высшем смысле...само творчество, это – движение в окончательном смысле непрерывного разрушения и воссоздания форм» [5, с. 56].

Эту «тройственность апперцепции» (Г. Лейбниц) Кен Уилбер описывает в координатах: *я – мы – это* (Принцип Большой тройки) [6, с. 182]. Но, что это за координаты?

Я: никто не может провести границы Я. В пределе это Атман, Единая реальность.

Это: разве это не Знание эпифеноменов *Универсума*?

Мы: человеческое Всеединство, т.е. Любовь. Т.е. это те же *сам – чит – ананда*.

У Ю. Хабермаса мы находим похожую тройку [7, с.185]: *объективная истина* (Единая реальность) – *субъективная правда* (Знание) – *интерсубъективная справедливость* (Любовь). И снова – *сам – чит – ананда*.

Фритыйоф Капра для описания Паутины жизни вводит свою «Большую тройку»: *паттерн – структура – процесс*. Это, как мы увидим далее, дополняющая тройка, иллюстрирующая *динамику архетипа тернарности сам – чит – ананда* [8, с. 93].

Понять динамику архетипа тернарности помогает схема Э. Эриксона *схватить – удержать – отпустить* [9, с. 93]. По-видимому, – это универсальный *паттерн* всего живого, в основе которого лежит конфликт. Разрешение последнего происходит с выбором *другого типа поведения*. Последовательное разрешение ситуации на разных уровнях, т.е. *иерархия эманаций* – это есть *нисходящий принцип* во Вселенной [*5], то есть – это еще одна тройка, которая вместе с первой помогает нам *творить* языковые эквиваленты.

Структуре Э. Эриксона изоморфна лакановская схема *реальное – воображаемое – символическое* [10, с.588]. Ведь что, как не *реальное*, мы стараемся все время (!) *схватить*, чтобы потом *удерживать*, особенно в *воображении*. *Отпускаем* мы его, лишь зафиксировав *символически* в опыте культуры [*6].

Мы нашли еще одну вариацию эриксоновской структуры. Это схема Виктора Франкла «*поиски смысла*». Человек (деятель) *берет* от жизни ценности (*смыслы*), *держит* их в себе *alter ego* и *отдает* миру себя как *творец* [11, с.175].

Наверное можно говорить о ячейке Мироздания – Матрице, которой является, например, «Звезда Давида» – Магендавид, и *каждое качество его* проявляется в полном цикле его *зарождения, исполнения и исчезновения*.

Может быть правы древние китайцы, писавшие «Книгу перемен», и сочетание двух триграмм дает *гексаграмму* – базовую ячейку-ситуацию. И весь мировой *процесс* представляет собой *чередование ситуаций*, взаимодействий как борьбу света и тьмы, напряжения и податливости восходящих энергий и эманаций (нисходящих сил).

«Гексаграмма – это символ мира, всего его богатства качеств» [12]. Согласно иудейской традиции история имеет три узловых события: Сотворение, Откровение и Избавление. Розенцвейг предлагает изобразить историю не в виде прямой, а в виде замкнутой фигуры, треугольника, причем, события или явления предшествующие он располагает графически выше последующих. Таким образом, Сотворение и Откровение оказываются расположенными рядом, на одной линии, подчеркивая, что и то, и другое являются основаниями истории, которая находит свое разрешение в Избавлении. От нее неотделима *универсальная триада*: Бог, Мироздание и Человек. Бог создает Мироздание, часть которого – Человек – познает Бога. Наложённые одна на другую триады образуют Магендавид – *соотношение* (Выделено мной, Ю.Б.) всех этих категорий: Бог проявляет свое бытие в двух главных актах, которые и являются важнейшими моментами истории мира – Сотворении и Откровении» [*7].

Последовательное разрешение ситуации на разных уровнях (*избавление* по Розенцвейгу), или *иерархия эманаций* – это и есть *нисходящий принцип* во Вселенной, «по ту сторону определимого» (М. Вольф).

Символический универсум, выделенный нами как *гексаграмма*, – место *проживания смыслов* (В. Налимов), и он изоморфен *универсуму Вселенной*.

Согласно последним исследованиям, Вселенная голографична (Д. Бом), а значит, предполагает структурированность ее мельчайшего «осколка» по принципу ДНК. Троичный код Вселенной – это *сам – чит – ананда*, который в каждое мгновение *разворачивается*, резонируя с нашим «*интуицио – рацио – эмоцио*» [13] и умирает в соответствии с «*создание – порядок – разрушение*». Эта вторая тройка организует *динамику* первой, *являя* в гексаграмме *единое целое*.

В форме гексаграммы: Абсолют (1) разворачивается из точки через «Мысль – Слово – Дело» (3) до «Смысл – Символ – Описание – Создание – Порядок – Разрушение» (6) и одновременно сворачивается через Восходящий принцип – Нисходящий принцип (2) к Абсолюту (1). Цифры обозначают фазы процесса, т. е. в терминах Ф. Капры: из процесса возникает *паттерн*, который описывается *структурой*. И наоборот: *всегда можно найти структуру*, чтобы описать (обозначить) интересующий нас процесс.

А. Ф. Лосев предлагает взглянуть на мир глазами Гераклита и «представить себе, что перед вами вещь, которая одновременно и отвлеченная идея и мифическое существо, и физическое тело». Если вам это удастся, говорит Лосев, то вы поймете Гераклитов огонь, логос, войну, лиру, лук, играющего ребенка... [14, с. 85].

В этом, по-видимому, истоки тернарности – *праструктуры* Мирового порядка.

У Голосовкера читаем: «все имеет свою структуру: и атом, и течение, и вихрь, и мышление... Конечно, и сама логика прежде всего – структура. Мы представляем себе структуру статически, как кристалл. На самом деле это только ее *нам необходимая проекция* (Выделено мной, Ю.Б.). Структура динамична и диалектична. Такова она и у атома, и у течения реки, и у вихря, и у мышления, и у мифа» [15, с. 5].

Структура возникает делением, а не прибавлением. Это хорошо видно на примере всего живого. Потом *деятель* счетом фиксирует результат, чтобы *найти процесс снова*.

Вселенная является мерцающей, и конвенциональность характера картин Мира *или миров* от *сам* к *чит* и через *ананда* снова к *сам* как смыслоорганизующая структура достигается за счет движения мысли до «смыслового совпадения» [*8]. Праструктура – гипотеза, «необходимая нам проекция» позволяет разметить универсум.

Универсум – это пространство. Физическое пространство, в том числе квантовое, вакуум. Это также и ментальное пространство – пространство *культуры*, пространство сна, пространство бессознательного.

Чтобы уверенно чувствовать себя в этом пространстве, нужно как Уильям Блейк

В одном мгновенье видеть вечность
Огромный мир в зерне песка,
В единой горсти – бесконечность
И небо в чашечке цветка.

ПРИМЕЧАНИЯ

*1. В книге У. Эко «Отсутствующая структура» утверждается, что структура – это иллюзия, мешающая увидеть Реальность, «как она есть». В свою очередь, в данной работе мы утверждаем, что структура может существовать как гипотеза, как более или менее устойчивая ЗАКОНОМЕРНОСТЬ (повторяющаяся связь вещей и событий), чтобы обозначить ОНТОЛОГИЮ. Например, числовой валютный ряд как СТРУКТУРА денежных отношений может существовать во всем разменном УНИВЕРСУМЕ. По нашему наблюдению Интернет имеет структуру фрейдовской триады СУПЕРЭГО–ЭГО–ИД.

*2. Имеется в виду Большой Взрыв и начало Всего.

*3. Третьего не дано (Неправильно понятий Аристотель, ведь у него три категории объекта: МОРФЕ, ЭЙДОС и УСИЯ (У. Эко))

*4. От видимого к невидимому.

*5. Как будет показано далее, это другая плоскость рассмотрения, «параллельный мир».

*6. Наш пуританизм не позволяет признаться, что обычай заканчивать трапезу «сладким» – дань комплексу «отнимания от груди», который возникает на оральной стадии развития и сопровождает человека всю жизнь.

*7. Слово GOD в европейской традиции интерпретируется как аббревиатура английских слов Generation (СОЗДАНИЕ); Order (ПОРЯДОК); Desintegrations (РАЗРУШЕНИЕ) и имеет, по-видимому, источником индийскую мифологию. Там это, соответственно, – три бога: БРАХМА, ВИШНУ и ШИВА.

*8. Этим словосочетанием К. Г. Юнг обозначил поле понимания, лежащее вне пределов причинности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Фромм Э. Дзен буддизм и психоанализ / Э. Фромм, Д. Судзуки, Р. Де Мартино; [пер. с англ.]. – М.: Весь Мир, 1997. – 240 с.
2. Льюис К. С. Любовь. Страдание. Надежда: Притчи. Трактаты / К.С. Льюис; [пер. с англ.] – М.: Республика, 1992. – 432 с.
3. Гроф С. Революция сознания. / С. Гроф, Э. Ласло, П. Рассел. – М.: АСТ, 2004. – 256 с.
4. Баранцев Р.Г. Преодоление бинарной парадигмы / Р. Г.Баранцев. [Электронный ресурс]. 15. 12. 07. – Режим доступа: <http://opentextnn.ru/map/?id=3483>.
5. Меррелл-Вольф Фр. Пути в иные измерения / Фр. Меррелл-Вольф; [пер. с англ.]. – Киев: София, 1993. – 384 с.
6. Уилбер К. Краткая история всего / Кен Уилбер; [пер. с англ.]. – М: АСТ: Астрель, 2006. – 476 с.
7. Там же, 185 с.
8. Капра Фр. Скрытые связи / Фр. Капра; [пер. с англ.]. – М.: София, 2004. – С. 93.
9. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис / Э. Эриксон . – М.: Прогресс, 1996. – С. 109.
10. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт; [пер. с фр.]. – М.: Прогресс, Универс, 1994. – 588 с.
11. Франкл В. Человек в поисках смысла / В. Франкл. – М.: Прогресс, 1990. – 175 с.
12. Менделевич Э. / Магендавид: история и легенды. [Электронный ресурс]. 04.01.2008. Режим доступа: <http://www.try.md/view.php?gid=7&iid=636>.
13. Баранцев Р. Г. О тринитарной методологии / Р. Г. Баранцев // Между физикой... bib.tiera.ru/DVD-016/Barancev...Sinergitika...2003.
14. Кузнецова Н.И. Наука в ее истории (методологические проблемы) / Н.И. Кузнецова. – М.: Наука, 1989. – 127 с.
15. Голосковкер Я.Э. Логика мифа / Я.Э. Голосковкер. – М.: Наука, 1987. – 224 с.

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРОВ

Порядок подачи статей для опубликования в «Философских перипетиях»:

1. Текст статьи в распечатанном виде (бумага плотностью 80-90 г/м²).
2. Дискета 3,5 или диск с текстовым файлом, набранным в редакторе Microsoft Word.
(проверенным на отсутствие вирусов).
3. Сведения об авторе (на отдельной странице): фамилия с полными инициалами, местом работы, должностью, учёной степенью и званием, контактными реквизитами: телефоном.
4. Наличие внешней рецензии.

*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 «¹».

Порядок расположения материала:

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. **Название статьи** (печатается большими буквами («все прописные»)), шрифт – жирный, выравнивание по центру).
4. **Аннотация** объёмом каждая не менее 500 знаков на украинском, русском и английском языках. К каждой аннотации следует добавлять **ключевые слова** (4-6), шрифт – жирный. Печатается аннотация через одну пустую строку после названия статьи. Между ними – одна пустая строка. Шрифт – 12, межстрочный интервал – 1,0.
5. **Основной текст** начинается через одну пустую строку после аннотаций. Выравнивание по ширине страницы, красная строка 1,25 см.
В соответствии с требованиями ВАК должны быть выделены следующие необходимые элементы: постановка проблемы, актуальность, цель статьи, задачи, обзор работ по данной проблематике, выводы и т.д.). Слова *цель, актуальность, задача, степень разработанности, новизна, выводы* выделять курсивом.
6. **Примечания** (если есть) – через одну пустую строку после основного текста; слово ПРИМЕЧАНИЯ – большими буквами, без двоеточия, выравнивание по центру. Примечания оформляются списком.
7. **Список литературы** (через одну пустую строку после Примечания) 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 (смотреть 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.

8. **Копирайт:** © Иванов И.И., 2010.

9. **Фамилия и инициалы автора, название статьи** на английском языке.

Авторы опубликованных статей несут ответственность 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.

Редакция 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).

Content

<i>Azarova J.</i> CONCEPT DIFFERANCE IN DERRIDA'S PHILOSOPHY.....	5
<i>Saltanov N.</i> «RECOGNITION» IN MODERN PRACTICAL PHILOSOPHY AS TO FACTOR OF SOCIALIZATION.....	16
<i>Zavhorodniy R.</i> TRANSCRITIQUE. DIALECTICS. CRISIS.....	25
<i>Perepelitsa O., Khrabrova O.</i> ENLIGHTENMENT PROJECTIONS: I. KANT DIETETIC AND CH. FOURIER GASTROSOFY.....	30
<i>Loyko V.</i> The «DEATH OF THE AUTHOR» AS DEVICE.....	37
<i>Shevchenko M.</i> «GENERIC» (GÉNÉRIQUE) AND PHILOSOPHICAL «SUTURE» (SUTURE).....	42
<i>Khalymon M.</i> NEW HISTORICISM: THE TEXTUAL APPROACH TO THE INVESTIGATION OF HISTORICAL PAST.....	48
<i>Litinsky S.</i> PATROGENĒS AS HECATE'S EPITHET IN THE CHALDEAN ORACLES.....	52
<i>Bondarchuk Y.</i> PLATO'S PHILOSOPHY IN ORAL TRADITION CONTEXT.....	56
<i>Rodicheva I.</i> COPCEPTION OF DHARMA IN THE DOCTRINE OF THE MADHYAMIKAS.....	60
<i>Troyno-Funtusova N.</i> SHESTOV: V. SOLOVIEV AND A SEDUCTION BY DIALECTIC.....	66
<i>Guzhva A.</i> DESIRE-PHENOMENON: «PRODUCTION» – INTENSITY – ECSTASY.....	71
<i>Chkheailo A.</i> SURVIVAL AS A PHILOSOPHICAL CATEGORY.....	76
<i>Biliaeva T.</i> OPPORTUNITY PREDICTABILITY OF SOCIAL TRANSFORMATIONS.....	81
<i>Grecov O.</i> RODUCTION ACTIVITY AS SOCIAL-PRODUCTIVE SPHERE OF REALIZATION OF MAN.....	87
<i>Artemenko N.</i> CORPORATIVE CULTURE: MANAGEMENT ACTIVITY MOTIVES.....	93
<i>Minich A.</i> ORGANIZATIONAL CULTURE AS AN ORGANIZATIONAL RATIONALITY INCREASING FACTOR.....	99
<i>Artemenko A.</i> DIVERSITY AND CHANGEABLE OF THE CULTURE IN THE CONDITIONS OF GLOBALIZATION.....	104

<i>Parashich V.</i> POSTKOLONIAL CRITICISM IN UKRAINE AS SEARCH OF CRITICAL UTOPIA.....	107
<i>Kochilkova N.</i> NATION IN THE SOCIO-PHILOSOPHICAL THEORY: FROM PRIMORDIAL TO CONSTRUCTIVIST APPROACHES.....	111
<i>Kozub O.</i> PRINCIPLE OF COSMOPOLITISM AS A WAY OF THE PERSON'S EXISTENTIAL WORLD ORDERING IN THE PERIOD OF CIVILIZATION CHANGES.....	115
<i>Khudenko A.</i> THE WAY OF IDENTITY.....	119
<i>Titar O.</i> IMAGE AS FOUNDATION OF INDIVIDUAL AND SOCIAL IDENTITIES: INTELLIGIBLE OPTICS IN THE EDUCATION AND PHILOSOPHY.....	124
<i>Yurkevych O.</i> «THE LOGICAL FORM: FUNCTIONAL APPROACH».....	129
<i>Sulima E.</i> THE TRANSFORMATION OF THE EDUCATIONAL SPACE UNDER THE CONDITIONS OF MODERN POSTINDUSTRIAL REALITY.....	134
<i>Karpets L.</i> CRISIS OF MODERN EDUCATION AND WAYS OF ITS OVERCOMING.....	140
<i>Bessarabova N.</i> CONCEPT RESTORATIVE JUSTICE IN HISTORIC RETROSPEKTIVÌ: ETHICAL AND LEGAL ASPECTS.....	144
<i>Semenova J., Goncharov G.</i> THE CHRISTIAN-ORTHODOX IDEA ABOUT PHENOMENA OF CORPORAL CULTURE OF MAN.....	149
<i>Sinebryukhov Y.</i> PRIMARY STRUCTURE OF THE UNIVERSUM.....	152