

ISSN 0453- 8048

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ**

***ВІСНИК***

*Харківського національного університету  
імені В.Н. Каразіна*

**№ 877**

Серія: філософія. Філософські перипетії

*Заснована у 1965 р.*

**ХАРКІВ 2009**

*У даному збірнику подані статті, присвячені широкому колу філософських проблем.*

Для викладачів філософських та культурологічних дисциплін, наукових співробітників, аспірантів, студентів та усіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.

Редакційна колегія:

**Мамалуй Олександр Олександрович** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна (відповідальний редактор);

**Гусаченко Вадим Володимирович** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна (відповідальний секретар);

**Карпенко Іван Васильович** – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна;

**Корабльова Надія Степанівна** – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна;

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

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

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

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

*Адреса редакційної колегії:*

61077, Харків, пл. Свободи, 6, к. 293

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

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

Статті прорецензовано.

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

© Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна, оформлення, 2009

## Зміст

<i>Азарова Ю. О.</i> МЕТАФИЗИКА И ДЕКОНСТРУКЦИЯ (ДВА ВЗГЛЯДА НА ПРОБЛЕМУ «ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЙ»). <i>Статья третья</i> .....	7
<i>Загрійчук І. Д.</i> ТЕОРІЇ НАЦІЇ В СИСТЕМІ ПРАВА ТА ПОЛІТИЧНІЙ ПРАКТИЦІ.....	20
<i>Толстов І. В.</i> ВЕРХОВЕНСТВО ПРАВА ЯК ОСНОВНИЙ ПРИНЦИП ЛЕГІТИМАЦІЇ ПОЛІТИКИ.....	26
<i>Артеменко А. П., Попова Н. В.</i> ТЕОРІЯ ПРИКОРДОННЯ: КОНСТРУЮВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НА ФОНІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ СПІЛЬНОСТІ.....	32
<i>Кочилкова Н. С.</i> ПОРУБІЖНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК КЛЮЧОВА ПРОБЛЕМА ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ.....	38
<i>Салтанов М. В.</i> ПРОБЛЕМА ВИЗНАННЯ У НІМЕЦЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	43
<i>Сокурєнко Е. В.</i> ПРОБЛЕМА СВОБОДИ И НЕОБХОДИМОСТИ В АНТИНОМИЯХ ЧИСТОГО И ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА И. КАНТА.....	57
<i>Герасименко І. А.</i> ДВОЙНЫЕ ВАРИАЦИИ НА ЗАДАННУЮ СХЕМУ.....	64
<i>Плахтій М. П.</i> НАПРЯМИ РОЗВИТКУ ЛОГІКИ ЗА ДОСЛІДЖЕННЯМИ І. ПРОДАНА .....	74
<i>Халимон М. М.</i> HISTORIES APODEXIS: ВИТОКИ МОДЕРНОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ.....	78
<i>Мелякова Ю. В.</i> НЕКЛАСИЧЕСКАЯ ЛОГИКА ИСТОРИИ.....	85

*Завгородний Р. А.*

ТРАНСКРИТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ К. КАРАТАНИ: ТРАНСПОЗИЦИЯ.....94

*Скоробогатов Д. А.* ПАРАЛАКСНИ СКЛАДОВІ МЕТОДОЛОГІЇ

СЛАВОЯ ЖИЖЕКА.....101

*Азад Абдулла*

ИСТИНА ПОЛИТИЧЕСКОГО СОБЫТИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

А. БАДЬЮ.....106

*Шевченко М. А.*

ПОНЯТИЕ «GÉNÉRIQUE» В ФИЛОСОФИИ АЛЕНА БАДЬЮ (ОТ «БЫТИЯ И СОБЫТИЯ» К «ЛОГИКАМ МИРОВ»).

.....118

*Лойко В. В.*

ГЕНЕАЛОГИЯ «МЕТОДА ДРАМАТИЗАЦИИ».....124

*Голубенко О. В.*

КОНЦЕПТ ВТЕЧІ: ПРОБЛЕМНЕ «ФОКУСУВАННЯ», «ПІДСТУПИ-ДО» ТА ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА ТЕМАТИЧНИХ АРТИКУЛЯЦІЙ.....

.....131

*Куликова Т. Н.* УЯЗВИМОСТЬ Я В ЭПОХУ ЕГО ЭМФАТИЗАЦИИ.....145

*Перепелица О. Н.*

МЕДИАЛЬНОЕ ПОСЛАНИЕ.....160

*Евдошенко А. Л.* СУВЕРЕННОСТЬ СУБЪЕКТА В ЭПОХУ МЕДИА.....167

*Фунтусов Е. В.* ЭКОНОМИЯ И ДАР.....175

*Жижко Н. А.*

ЛЮБОВЬ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ.....185

*Газнюк Л. М., Карпець Л. А.*

ОБРАЗ СМЕРТІ ЯК ОСНОВА СПРИЙНЯТТЯ ЖИТТЯ:

КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР.....191

*Серовитан С. И.*

МАСКА В «ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ» К СЕБЕ.....197

*Лаптинова Ю. И.*

СОЦИАЛЬНОСТЬ КАК КОММУНАЛЬНАЯ ТЕЛЕСНОСТЬ.....202

<i>Божко И. А.</i> СТАНОВЛЕНИЕ ПРОБЛЕМАТИКИ ЖЕЛАНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПОСТМОДЕРНИЗМА.....	210
<i>Ландяк О. М.</i> ІДЕНТИЧНІСТЬ У ПОСТМОДЕРНІСТИЧНИХ АНІМАЦІЙНИХ ТЕЛЕСЕРІАЛАХ.....	216
<i>Адеева В. В.</i> АМБИГРАММНОСТЬ ЗНАНИЯ: ЛОЖЬ ОТКРЫТАЯ И ПРАВДА СОКРЫТАЯ, ИЛИ О ФИЛОСОФИИ ЛЖИ.....	223
<i>Бойко О. П.</i> МЕНТАЛІТЕТ ЯК ПОНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ.....	230
<i>Гютіна І. В.</i> ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ РАКУРС: ФУНКЦІЯ СТРАЖДАННЯ....	236
<i>Горошко Ю. Н.</i> ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИЯХ СОЗНАНИЯ.....	241
<i>Васильева І. В.</i> «ПРИРОДА» ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ І ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ.....	248
<i>Рыбачук Н. В.</i> РЕЛИГИОЗНЫЕ УВЛЕЧЕНИЯ: ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПЕРСОНАЛЬНОГО СОДЕРЖАНИЯ.....	254
<i>Артеменко М. Г.</i> КОРПОРАТИВНА КУЛЬТУРА: ЕПІСТЕМОЛОГІЧНА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ.....	260
<i>Греков О. М.</i> СОЦІОКУЛЬТУРНЕ ПРОЕКТУВАННЯ УПРАВЛІНСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В ЕКОНОМІЧНІЙ СФЕРІ.....	268
<i>Могилева С. В.</i> СОЦИОЦЕНТРИЧЕСКИЕ МАРКЕРЫ СОВРЕМЕННОСТИ СПОРТА.....	274
<i>Храброва О. В.</i> ИДЕОЛОГИЯ ЕДЫ: КОНСЕРВАЦИЯ И ДЕКОНСТРУКЦИЯ.....	282

***З новітньої історії кафедри (теоретичної і практичної) філософії  
Харківського університету. Матеріали для обговорення.***

*Мамалуй О. О., Дениско Л. М., Корабльова Н. С.*

**Кафедра філософії у 1945-1990 рр. ....287**

*Мамалуй О. О.*

***З п'ятої спроби. (Кафедра теоретичної і практичної філософії та створення  
філософського факультету у Харківському університеті).....293***

***\*Додаток.....308***

УДК 130:2

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

**МЕТАФИЗИКА И ДЕКОНСТРУКЦИЯ (ДВА ВЗГЛЯДА НА ПРОБЛЕМУ  
«ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЙ»). Статья третья**

Полнота, самоидентичность и непротиворечивость – основные принципы конституирования философии как формально-логической системы. Требование гомогенности философского дискурса, однако, является мотивом метафизическим *par excellence*. Следовательно, любая философская система, которая позиционирует себя в соответствии с данным онто-телеологическим идеалом, неизбежно оказывается метафизической. Поэтому преодоление, или деконструкция, метафизики необходимо предполагает пересмотр не просто основания, фундаментального принципа существования философии, но, прежде всего, ее *telos*'а, онто-телеологического идеала как такового.

**Ключевые слова:** метафизика, деконструкция, основание, онто-телеология, неразрешимости.

Повнота, самототожність та непротиріччя є головними умовами конституювання філософії як формально-логічної системи. Проте вимога щодо гомогенності філософського дискурсу – це мотив метафізичний *par excellence*. Отже, кожна філософська система, що позиціонує себе відповідно до цього онто-телеологічного ідеалу, є з самого початку метафізичною. Тому подолання, або деконструкція, метафізики з необхідністю вимагає перегляду не лише основи, головної засади функціонування філософії, але, перш за все, її *telos*'у, онто-телеологічного ідеалу як такого.

**Ключові слова:** метафізика, деконструкція, основа, онто-телеологія, нерозв'язності.

The completeness, self-identity and uncontradictioness are main conditions, that constituting philosophy as formal-logical system. But condition of homogeneity of philosophical discourse is metaphysical motif *par excellence*. Therefore any philosophical system that represented follow this onto-theological ideal is metaphysical system. Since deconstruction or overcoming of metaphysic mean not only re-reading of basic principles of philosophy, but new reading the *telos* of philosophy and its onto-theological ideal such as.

**Key words:** metaphysic, deconstruction, ground, onto-theleology, undecidabilities.

«Преодоление метафизики возможно представит  
лишь исходя из самой метафизики,  
в виде некоего ее превосхождения ею же самой»  
*М. Хайдеггер* «Преодоление метафизики».

«Может быть, наступит день и этот опыт [преодоления]  
покажется столь же решающим для нашей культуры,  
столь же укорененным в ее почве,  
как это было в диалектической мысли с опытом противоречия»  
*М. Фуко* «О трансгрессии».

1

Анализируя проблему «философских оснований», мы рассмотрели три формы ее концептуализации – метафизику, диалектику, деконструкцию, а также показали, что метафизика объясняет эту проблему с позиции тождества, диалектика – в категориях различия, деконструкция – с помощью неразрешимостей [см.: 1, 2].

Неразрешимости выполняют ключевую роль в режиме критики «положения об основании» и, безусловно, любая интерпретация проекта Деррида будет неполной без осмысления того, *каким образом деконструкция создает неразрешимости*.

Прояснення механізму формування неразрешимостей чрезвычайно важно для понимания не только того, как деконструкция производит «инвентаризацию *a priori*» или «вопросание первоначала», но и того, как она позиционирует преодоление метафизики.

Соответственно, *цель* данной статьи – показать, каким образом *внутри* философского дискурса образуются элементы, призванные обозначать *Иное* по отношению к данному дискурсу, т. е. как рождаются неразрешимости.

## 2

Рассуждая о преодолении метафизике, Деррида не питает особых иллюзий, прекрасно понимая, что «кроме нее у нас ничего нет»: даже протест против метафизики имеет место исключительно *в истории* метафизики и высказывается *на ее языке*.

Поскольку деконструкцию метафизики «начинать приходится там, где мы находимся», т. е. «в самом средоточии логоцентрической эпохи» [5, с. 318], то, очевидно, что производство неразрешимостей также происходит *внутри* данного поля.

*Отправная точка* деконструкции – это сам философский дискурс (конкретный текст, понятие или система), его «внутреннее дисциплинарное пространство», а не что-либо «находящееся извне» (Бог, Абсолют или «Трансцендентальное означаемое»). «Движения деконструкции не требуют обращения к внешним структурам. Они оказываются возможными и действенными, могут поражать цель лишь *изнутри* структур, в которых они обитают» [5, с. 141].

Таким образом, *деконструкция* «осуществляется *внутри* философского текста» [5, с. 314] и является *операцией имманентной тому полю, с которым она работает*.

## 3

Принимая этот факт во внимание, многие критики часто утверждают, что деконструкция не является радикальным проектом, т. к. она *работает в пределах метафизики и продолжает использовать язык данной традиции*.

Между тем, такая критика оказывается поверхностной и недаленовидной, поскольку не артикулирует принципиально важный момент, который постоянно акцентирует сам Деррида.

Проблема преодоления метафизики, – отмечает Деррида в «Письме и различии», – связана с тем, что все критические «дискурсы и их аналоги вовлечены в некий *круг*. Этот круг – *единственный в своем роде и описывает он отношения между историей метафизики и деструкцией истории метафизики*: чтобы поколебать метафизику, *нет никакого смысла обходиться без понятий метафизики; мы не располагаем таким языком (таким синтаксисом и лексикой), который был бы чужим для этой истории; мы не можем высказать такого деструктивного положения, которое уже не скатывалось бы в форму, в логику и скрытые установки того самого явления, которое оно стремится оспорить»* [6, с. 448; курсив мой – Ю. А.].

Данный пассаж, таким образом, ясно и четко демонстрирует следующее:

1) поскольку *круг*, в который вовлечены все философские «дискурсы преодоления» является не просто кругом, но *особым кругом*, «единственным в своем роде», то *именно с этим типом окружности связана работа деконструкции*.

2) поскольку проблема закрытия метафизики отчасти близка проблеме «герменевтического круга», – т. е. круга, внутри которого мы должны находиться, если вообще желаем мыслить [см.: 10, § 32, с. 152-153], – то *именно из этого круга, и только из него, мы берем те не критические понятия, которые затем могут быть применимы для делимитации этих пределов»* [19, с. 180].

## 4



Каким же образом «некритические понятия», почерпнутые в лоне метафизики, могут быть использованы в качестве «критического орудия»?

«Данные понятия, – подчеркивает Деррида, – остаются некритическими только до тех пор, пока мы не подвергнем их детальному и тщательному анализу» [19, с. 181]. Изучив архитектуру метафизической концептуальности нам «необходимо трансформировать эти понятия изнутри ... сдвинуть их с места, обратить их против их собственных оснований ... и создать, таким образом, новые конфигурации» [7, с. 38-39]. Именно такое двойное смещение и трансформация «дает возможность одновременно *очертить* и *расширять* границы системы, внутри которой рождается и работает само понятие» [7, с. 28].

Таким образом, не отвергая старые метафизические понятия, потому «что без них невозможно поколебать наследие, частью которого они сами являются» [5, с. 128] [\*1], но, включая их в определенную проработку, деконструкция создает новые понятия (точнее, «квази-понятия»), получающие название «неразрешимостей».

## 5

Эта проработка, несомненно, требует *серьезного укоренения* в рамках традиции, т. к. именно оно дает возможность увидеть *основные принципы организации философской концептуальности*:

1) *понятия определяются в метафизике как целостные, самодостаточные единицы.*

2) *эти понятия, однако, работают только в оппозициях («дух» / «материя», «истина» / «ложь», «бытие» / «ничто», etc.), которые представляют собой не простое со/положение терминов, но иерархическую структуру, где первый элемент занимает доминирующее, приоритетное положение, а второй – подчиненное.*

3) *все понятия находятся в отношениях солидарности.* Поскольку каждое понятие включено в определенный синтаксис и систему, то понятия, составляющие диады, не могут быть произвольно разделены. Любое, даже частное, изъятие понятия неизбежно повлечет за собой всю метафизику [\*2].

Одним словом, для того, чтобы осуществлять разбор метафизики, мы должны четко понимать, что происходит в самой метафизике. Именно поэтому, как пронциательно отмечал еще Мартин Хайдеггер, «чем больше должно стать „переворачивание“, тем глубже оно будет корениться в своей истории» [11, с. 204].

## 6

Действительно, изучая структуру философского дискурса, мы обнаруживаем, что если понятие «включено в определенную синтаксическую связь и в определенную систему» [6, с. 450], то оно *не является самодостаточным единством, как это постулирует западная метафизика.* «Оно никогда не наличествует в себе, в адекватном присутствии, которое имеет отношение только к себе самому» [14, с. 11].

А это означает, – справедливо заключает Деррида, – что «не существует метафизических понятий *самих по себе*. Существует только работа – метафизическая или же не-метафизическая – с системой понятий» [17, с. 329]. «Все зависит от проработки, в которую это понятие включают» [7, с. 38].

По этой причине, – поясняет он далее, – «я никогда не верил в существование *метафизических* концептов как *таковых*. Ни одно понятие не существует само по себе и, таким образом, не является метафизическим за пределами той текстуальной работы, в которую оно вписано» [7, с. 90; 14, с. 6].

Соответственно, *деконструкция* (как способ работы с понятиями) *не есть простой переход от одного понятия* (скажем, «метафизического») *к другому* («не-метафизическому»)

*понятію, т. к. неразрешимости, – с помощью которых она объясняет неспособность понятий быть метафизическими понятиями (т. е. быть понятиями вообще), – не являются понятиями в традиционном смысле слова.*

7

Теперь, когда критика, мотивируя тем, что неразрешимости, которые являются результатом (продуктом) деконструкции, обозначаются словом, принадлежащим традиции, обвиняет деконструкцию в отсутствии радикальности, мы видим, насколько данная критика не способна понять ставки Деррида.

Почему же Деррида сохраняет *старое* имя для обозначения неразрешимостей, а не дает им *новые* имена? [\*3]

Да, безусловно, *Иное*, принимающее порядок *немыслимой* структурной возможности философского дискурса, *не может быть обозначено* «каким-либо известным именем». Однако отсутствие имени тому, что обозначают неразрешимости, не означает, что это «неименуемое» не будет так или иначе представлено в метафизике. Поскольку *Иное* *имплицитно предполагается* философским дискурсом [\*4], то «репрезентанты» структурных возможностей данного дискурса могут быть обнаружены довольно легко.

Такие «репрезентанты» *Иного* *внутри* философского дискурса Деррида часто называет «фантомами» или «призраками» [16, с. 103-104]. Эти «фантомы», презентующие *исключенное из системы* *Иное*, всегда создаются *в рамках самой системы* (в тавтологической и симметрической форме) как «негативный ключ» (*le propre negatif*) к ней [см.: 15, с. 22-24].

*Имена этих фантомов*, которые «презентируют» то, что исключено из системы, *оказываются, по сути, единственными именами, которыми (в рамках исторических границ философии) может быть названо само Иное*. Таким образом, хотя *старое имя*, которым обозначается *Иное*, не вполне корректно «отражает» неразрешимое *X*, это имя, тем не менее, является оправданным, поскольку оно коммуницирует с данным *X*.

8

Рассмотрим пример с парой «письмо» – «прото-письмо».

Для того, чтобы обозначить *Иное*, т. е. инфраструктурный уровень возможностей философского дискурса, Деррида использует (старое) имя «письмо» в (новом) значении «прото-письмо».

«Прото-письмо (*archi-écriture*), – отмечает Деррида, – чью необходимость и концептуальную новизну я хотел бы подчеркнуть и очертить здесь, я продолжаю называть письмом лишь потому, что оно существенным образом связано с обычным, расхожим (*vulgaire*) понятием письма. Последнее смогло исторически закрепиться только в силу сокрытия прото-письма ... и письмо служило маркером данного различия» [5, с. 181].

Хотя «прото-письмо» весьма существенно отличается от того, что мы обычно называем «письмом», данное имя, как показывает Деррида, оказывается не случайным. Что позволяет «письму» именовать неразрешимое *X*, так это то, что «письмо» маркирует вытеснение данного *X*. «Письмо», работающее *внутри* философского дискурса, оказывается «фантомным образом» того, что находится *по ту сторону* данного дискурса. Поскольку же «письмо» служит «заместителем» или «репрезентантом» этого исключенного из системы элемента, то последнему предоставляется имя «прото-письмо».

Причины сохранения старого имени для совершенно новой реалии неразрешимостей, таким образом, оказываются всецело историческими. Обоснование для его использования «зависит от соотношения сил и учитывает исторические обстоятельства» [5, с. 198], а также «определяется стратегическим расчетом» [17, с. 329].

Итак, деконструкция заимствует свои понятия из философии для того, чтобы дать имя тому, что неименуемо в рамках метафизического поля. Однако обозначенные в такой манере концепты не только маркируют нечто совершенно иное, но и подвергаются мутации значения.

Операцию прививки (graft) к старому имени нового значения Деррида называет *палеонимией* и формализует ее следующим образом:

«В чем же тогда, как я говорю, состоит «стратегическая» необходимость, которая требует иногда сохранить *старое имя*, чтобы запустить в ход *новый концепт*? Со всей предосторожностью, обусловленной классическим разграничением имени и концепта ... принимая во внимание тот факт, что именем называется не точечная простота концепта, но концептуальная структура, *центрированная* вокруг того или иного предиката, *мы осуществляем*: (1) выделение определенной предикативной черты, редуцированной, сохраняемой в резерве, ограниченной в пределах определенной концептуальной структуры и *наименованной X*, и (2) прививку и расширение этого выделенного предиката, причем имя *X* сохраняется на правах *силы воздействия* и для сохранения контроля над предшествующей организацией» [7, с. 113].

Так, письмо, – разъясняет Деррида, – это традиционное понятие метафизики, которое включено в оппозицию речь / письмо. Поскольку оппозиция имеет иерархическую структуру, то наблюдается приоритет речи над письмом. «Письмо, таким образом, содержит предикаты, которые по ряду причин, были подчинены или оставлены в резерве. Эти предикаты, – здесь я буду говорить лишь о некоторых из них, – чья сила *обобщения* (generality), *генерализации* (generalization) и *порождения* (generativity) высвобождается только будучи привитой к «новому» понятию письма, [т. е. к «прото-письму»] которое *всегда оказывало сопротивление прежней организации сил*, всегда оставляло некоторый остаток, нередуцируемый к доминирующей (господствующей) силе, организующей иерархию, которую мы называем логоцентрической. Сохранить за этим понятием старое имя – это значит использовать принцип *прививки* (graft) и *сцепления*, необходимый для эффективного внедрения в исторически сформировавшееся поле. Это означает предоставить шанс, силу и мощь *коммуникации* всему тому, что происходит в процессе деконструкции» [17, с. 329].

Логика палеонимии, благодаря которой старое имя трансформируется и приобретает новое значение, дает основание говорить о том, что использование деконструкцией языка метафизики происходит значительно сложнее, нежели полагает данная критика.

Действительно, – как отмечает американский исследователь Р. Гаше, – заимствование концептуальных ресурсов метафизики для разработки новых критических стратегий не означает несостоятельности деконструктивистского проекта; напротив, такое заимствование есть основное условие нахождения опоры в дискурсе, подлежащем деконструированию. Это *главное и необходимое условие*, при котором деконструкция может быть успешной [см.: 21, с. 168].

Несомненно, попытка разработать *гетерологический* дискурс может быть эффективной только в том случае, если этот дискурс постоянно *контактирует* с силами, которые он ставит под вопрос. Именно по этой причине, – подчеркивает Деррида, – «мы не можем отказаться от метафизического соучастия, не отрекаясь тем самым от критической работы, которую мы ведем против него» [6, с. 449].

Мы должны так поступать не только потому, что гетерологический дискурс включает в себя то, что он делимитирует, но и потому, что деконструкция – это операция, работающая в

*историческом* режиме с учетом различных сил, которые в каждый конкретный момент истории создают *границу* своей концептуальности.

11

Производство гетерологического дискурса довольно трудоемко и сопряжено со многими проблемами. Одна из них касается *меры ответственности* в отношении определенных уступок метафизике.

Даже «если, – говорит Деррида в работе «Письмо и различие», – никому не дано ускользнуть от этой необходимости, то ... это вовсе не значит, что любые способы такой уступки равнозначны. Мерой качества и продуктивности того или иного дискурса является как раз та критическая строгость, с которой продумывается его отношение к истории метафизики и к унаследованным понятиям ... Речь идет об открытой и систематической постановке вопроса, касающегося статуса дискурса, заимствующего в доставшемся ему наследии ресурсы, необходимые для деконструкции самого этого наследства» [6, с. 451].

Таким образом, деконструкция, как *гетерологический дискурс*, принципиально отличается от противоречивого дискурса, который располагает противоречия в гомогенном поле, тем, что она *постоянно проблематизирует свой собственный статус в качестве дискурса, который вступает во взаимодействие с традицией, подлежащей ревизии или пересмотру*.

Поэтому хотя *гетерологическое измерение* деконструкции создает определенное препятствие для критики, дискурс которой ориентирован на гомогенность, это *измерение оказывается основным стратегическим компонентом проекта Деррида*.

12

Итак, деконструкция стремится «ввести критические понятия в круг осмотрительного и выверенного дискурса, обозначить условия, обстоятельства и границы их действительности, твердо указав на то, что и сами они принадлежат к той машине, которую способны разладить (deconstituer), а тем самым – и на тот пробел, сквозь который просвечивает пока еще безымянный свет, мерцающий по ту сторону ограды (cloture)» [5, с. 128].

Что же означает такая трансгрессия (Uberschreitung) метафизики?

Во-первых, поскольку *сама оппозиция «внутреннего» и «внешнего» имеет метафизический характер, то трансгрессия, конечно, не является простым выходом «вовне»*. Она не означает шаг «по ту сторону». Она подразумевает, что *мы должны сами создать это Иное*, – или, как говорит Деррида, непостижимое X, – *особым стратегическим образом*.

Во-вторых, поскольку трансгрессия призвана определенным образом «сохранять» те границы, которые она преодолевает (ибо только по отношению к ним она может быть осуществлена), то *трансгрессия состоит в смещении границ философского поля*. Она предполагает, что *«преодоление» метафизики происходит исключительно на границах этого поля (cloture), причем всегда в стратегической, – т. е. исторически конечной, – манере* [\*5].

Таким образом, – резюмирует Деррида в «Позициях», – «нет никакого преодоления, если понимать под этим простой выход к некой внешней по отношению к метафизике сфере ... Так, во всех своих трансгрессиях, мы имеем дело с кодом, к которому метафизика безвозвратно привязана, поэтому какой-либо разрушительный жест замыкает нас, оставляя нам опору внутри закрытия. Но благодаря работе, которая ведется по обе стороны границы, внутреннее поле модифицируется и происходит определенное его разрушение, которое, однако, нигде не присутствует как свершившийся факт. Мы никогда не находимся только внутри, мы никогда не располагаемся только снаружи. Такая трансгрессия предполагает, что граница всегда будет задействована» [7, с. 22].

*Теперь, принимая во внимание то, каким образом деконструкция осуществляет трансгрессию философского дискурса, мы можем четко и ясно увидеть весь процесс производства неразрешимостей.*

Этот процесс, конечно, весьма схематично, выглядит следующим образом:

#### I

Прежде всего, «деконструкция не есть волюнтаристское решение субъекта» [7, с. 129]; она имеет *объективный* характер. *Деконструкция начинается в пределах самого поля метафизики в определенный момент, когда назревает историческая необходимость.*

«Зачин деконструкции, – отмечает Деррида, – не происходит в абсолютно внешнем. Зачин, надрыв, разрыв происходит вдоль силовых линий ... локализованных в деконструируемом дискурсе. *Топическое* и *техническое* определение необходимых мест и операторов (подходов, способов, рычагов) в каждой конкретной ситуации зависит от исторического анализа. Последний же *очерчивается* в общем движении поля и никогда не исчерпывается сознательным расчетом субъекта» [7, с. 129].

Так, например, потребность в деконструкции возникает тогда, когда обнаруживается, что философский дискурс является гетерогенным по своей природе, причем отдельные элементы данного поля, – составляющие концептуальные и дискурсивные оппозиции, – оказываются второстепенными, подвергаются репрессии и вытеснению. Исследование причин и условий подобной практики вытеснения, а также необходимость ее коррекции, запускает в действие процесс деконструкции.

#### II

Общая стратегия деконструкции характеризуется двумя основными ходами.

*Первый шаг* состоит в «переворачивании» традиционной концептуальной схемы. Оно необходимо потому, что бинарная оппозиция имеет иерархическую структуру. Однако *переворачивание не означает утверждения такого иерархического порядка, где ранее репрессируемый элемент становился бы господствующим.* «Переворачивание, – подчеркивает Деррида в «Шпорах», – заключается не в обновлении иерархии или субстанции ценностей, но в трансформации самой ценности иерархии как таковой» [18, с. 81].

Кроме того, *переворачивание также не означает и анархическую свободу от всякой иерархии.* «То что происходит в данном случае не есть ни простое аннулирование иерархии ... ни простое переворачивание иерархии. *Umdrehung* должен быть преобразованием самой иерархической структуры как таковой» [18, с. 81] [\*6].

*Второй шаг* состоит в «реконструкции» и обобщении предикативных ресурсов понятий. На этом этапе к старым понятиям (*различие, письмо, след, etc.*), которые были «перевернуты» в ходе первого шага, прививаются новые значения, в результате чего создаются «неразрешимости» (*differance, прото-письмо, прото-след, etc.*).

Прививка необходима потому, что первая фаза действует только в рамках концептуальной системы, подлежащей деконструированию, и «без такого второго шага переворачивание окажется просто громкой декларацией антитезиса» [18, с. 95].

Действительно, поскольку «перевернутые» понятия, которые теперь реабилитированы, – *различие, письмо, след, etc.* – выступают лишь «фантомами» или «репрезентантами» Иного в рамках философского дискурса, то деконструкция, конечно, не останавливается на этом. Только посредством прививки к их именам тех значений, репрессию которых они выражают, деконструкция будет полностью произведена.

#### III

Итак, деконструкция осуществляется с помощью «двойного жеста»:

«Деконструировать оппозицию означает сначала в определенный момент перевернуть иерархию. Пренебречь этой фазой переворачивания означает упустить из виду конфликтную и субординационную структуру оппозиции. Поэтому ... необходимость этой фазы оказывается структурной < ... > Однако, с другой стороны, остановиться на этой фазе означает вновь-таки манипулировать все еще на основе и в пределах деконструируемой системы. Поэтому необходимо этим „двойным жестом“ ... обозначить дистанцию между инверсией и возникновением – вторжением нового „понятия“, – понятия, которое, по сути, уже не предполагает понимания в прежнем смысле» [См.: 7, с. 63-65; 16, с. 5-6].

Между тем, – как верно отмечает американский исследователь Р. Гаше, – «в строгом смысле говорить о „фазах“ не вполне корректно, т. к. слово „фаза“ подразумевает хронологическую последовательность» [21, с. 172].

Действительно, «двойной жест», осуществляемый деконструкцией, не является хронологической операцией. Скорее, речь идет о «систематически неразрывной операции, которая одновременно маркирует различие между двумя своими жестами» [21, с. 172].

«Двойной жест» деконструкции «отвечает единству одновременно систематическому и само-отдаленному» [7, с. 63; 16, с. 5-6]. Поэтому «только в рамках единства такого процесса деконструкция демонстрирует неустранимое и нередуцируемое различие между двумя своими жестами» [21, с. 172].

#### IV

Каким же образом оба жеста соотносятся между собой?

Они определяются в терминах *хиазматического удвоения* или сечения.

«Форма хиазмы, X (икса), – признает Деррида в «Позициях», – интересует меня не только как символ неизвестного, но и потому, что в этой форме присутствует подобие развилки ... которая, более того, неравномерна: один ее конец длиннее другого. Это – фигура „двойного жеста“, пересечения» [7, с. 112].

Этот жест, – именуемый также *хиазматическим*, – не только «соединяет два движения, но и сохраняет различие между ними, указывая на асимметрический характер их связи» [16, с. 207]. Две фазы деконструкции участвуют одна в другой в поперечной манере так, что очевидно *единство* и, одновременно, *различие* этих двух движений. Это *гетерогенные* жесты, *привитые* один на другой [См.: 16, с. 6]. Они принципиально отличаются по направлению и объему осуществляемой работы. *Если первый жест действует еще полностью в пределах метафизики, то второй жест пытается нарушить, трансгрессировать эти рамки* [\*7].

#### V

Данная *гетерогенность* имеет весьма существенное значение. Во-первых, она препятствует нейтрализации бинарных оппозиций, работающих в поле философского дискурса; во-вторых, она обеспечивает «повторное вписывание», т. е. «переобоснование» понятий метафизики в том, что репрезентирует ее *Иное*.

*Благодаря этой гетерогенности «пространство вписывания» организовано таким образом, что два принципиально различных порядка – порядок метафизических понятий и порядок неразрешимостей – коммуницируют между собой.*

Отсюда очевидно, что гетерологическое пространство представляет собой не простое смешение дискурсов, а скорее симптоматическую «точку скручивания» [\*8], «невозможное» *пересечение* двух противоположных дискурсов – или точнее *дискурса* и *не-дискурса*, – которое выдает их глубокую *взаимосвязь*.

Таким образом, статус данной гетерологии оказывается чисто «параллаксным», а не онтологическим, т. к. подобное пространство не обладает никакой субстанциальной плотностью, но определяется двумя точками перспективы, обнаруживаемой лишь в процессе перехода от одной точки к другой.

## VI

Итак, пространство неразрешимостей по отношению к философскому дискурсу – это особое «пространство условий его возможности (и, одновременно, невозможности)» [17, с. 327], а не пространство «трансцендентальных форм» [\*9].

Действительно, будучи открытой матрицей концептуальных различий, неразрешимости выступают как *условие возможности философских понятий*. Но поскольку неразрешимости выявляют несамотождественность философских понятий, – т. е. обнаруживают их неспособность быть понятиями вообще, – то неразрешимости делимитируют понятия метафизики, делая их, строго говоря, *невозможными*.

Неразрешимости, таким образом, с одной стороны, выступают как *избыток (surplus)* концептуальных диад или тотальности дискурса, а, с другой стороны, как то, что не позволяет этим понятиям (или их совокупности) обрести свою замкнутость, цельность, самотождественность, т. е. как определенная *нехватка (lack)*, репрезентирующая неполноту метафизики.

Поскольку же «нехватка и избыток никогда не могут быть стабилизированы в полноте какой-либо формы или равенства в фиксированном симметричном или гомологичном соответствии», то «пространство, образуемое неразрешимостями, не является гомогенным» [7, с. 72]. Это пространство не формирует понятийных единств, систему или «конечную телеологию» [\*10]. Скорее, напротив, оно производит изначальный разрыв, «кесарево сечение», в недрах которого рождается сама метафизика.

## 14

Теперь, в качестве *резюме*, давайте отметим ряд моментов, которые характеризуют деконструкцию и делают ее особым философским проектом.

1. Деконструкция начинается с выявления в поле философского дискурса многообразных «апорий» и «противоречий», которые, в строгом смысле, не являются противоречиями, т. к. они *не разрешаются* диалектическим путем.

2. Эти «апории» и «противоречия», связанные с формированием понятий и развитием философской аргументации, *до сих пор не были тематизированы философией* в качестве внутренних проблем своего дискурса.

3. Такие «апории», указывающие на *гетерогенность* философского дискурса, обнаруживают его несоответствие онто-телеологическому идеалу, следуя которому философия, как логическая система, должна быть целостной, самотождественной и непротиворечивой.

4. Однако, хотя данные «апории» ставят под вопрос гомогенность философского дискурса, они, в то же время, делают возможным сам этот дискурс, показывая, что все темы и жесты философии, – и, особенно, такие, как *истина, источник, основание, понятие* – создаются с помощью различий и восполнений.

5. Деконструкция представляет собой попытку объяснить данные «апории», «противоречия» и «гетерогенности», обосновав их в *неразрешимостях*.

6. Неразрешимости – это *неформулируемые предпосылки* философского дискурса, которые обуславливают желаемые результаты концептуальной и текстуальной организации философии. Поэтому они в определенном смысле *внеположны* философии как ее Иное.

7. Поскольку философия, создавая свое дискурсивное поле, опирается на неразрешимости, то она не может руководить ими с помощью своих жестов или тем. Неразрешимости находятся в *асимметричном или гетерологическом отношении* к тому, что они делают возможным.

8. Деконструкція, которая проблематизує данне відношення, конструує особе (гетерологічне) пространство, де філософський логос і его Іное комуніцують между собой.

9. Предуагає своє раршення проблеми «філософського оснвання», деконструкція, *с одной сторони*, зохраняє імманентність філософському дискурсу (формат рарсудження, процедури аргументації), *а с другой сторони*, відкриває філософію по напранленню к тому, что подрыває замкнутість ее поля, дестабілізує (транссресує) ее границы.

10. Осуществляя повторное вписывание философии в то, что делает ее возможным, деконструкция не только *объясняет* как функционирует данный дискурс, но и радикально *смещает* границы «философской аргументации», вводя в ее круг те концептуальные проблемы или ресурсы, которые пока еще не были востребованы.

11. Такое смещение границ показывает, что Иное находится не только «вовне», но и «внутри» философии. *Иное – это граница ее самой*. Граница, – представляющая собой «внутреннее» и, одновременно, «внешнее» самой философии, – это граница «инфраструктурных возможностей» [См.: 20, с. XXIII] [\*11].

12. Таким образом, деконструктивистское вопрошание и поиск «инфраструктур» представляют собой философский поиск, хотя он происходит совершенно по-другому, чем в метафизике.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\*1. Давайте еще раз вспомним, что метафизика – не отдельная (частная) отрасль философского знания, а *способ* и *инструмент* построения данного знания.

Во-первых, она формирует специфический (телеологический) механизм, который осуществляет синтез всех представлений о мире [см.: 1, с. 32-33].

Во-вторых, она задает «априорные условия возможности познания» и конструирует «антропологическую» парадигму мышления в целом («присутствие», «опыт», «разум», «язык», «слово», «понятие», «рефлексия», «метод», «истина», etc.) [см.: 10, §§ 28-34, с. 130-166].

В-третьих, она не только определяет границы человеческого опыта и познания, но и конституирует сам *способ человеческого бытия-в-мире*, задает такие «экзистенциалы», как «свобода», «автономия», «справедливость», «благо», etc.

Данный перечень, конечно, можно продолжать бесконечно ...

Таким образом, «метафизичность не является каким-либо привходящим предикатом, от которого можно избавиться путем своеобразной локальной ампутации, без общего смещения *всего* упорядоченного целого, без вспашки, проработки *всей* системы» [7, с. 90]. «От метафизики нельзя отделаться, словно от некоего воззрения ... в которое никто не верит и за которое никто не стоит». «Метафизика есть событие в самом бытии и преодоление метафизики совершается как превозмогание самого бытия» [12, с. 177].

\*2. Это положение Деррида аргументирует на примере понятия «знака», которое детерминировано оппозицией «означающее» / «означающее»:

«Возьмем один пример из множества ему подобных: метафизику присутствия можно поколебать с помощью понятия *знака*. Однако, как я только что заметил, стоит нам задаться целью показать, что не существует трансцендентального или привилегированного означаемого ... как нам придется – а этого-то как раз и нельзя сделать – отказаться от самого понятия знака. Ведь знак по самой своей сути всегда понимался и определялся как «знак чего-то», как означающее, отсылающее к определенному означаемому ... Если стереть принципиальное различие между означаемым и означающим, то придется оставить и само слово «знак» [6, с. 448].



Одним словом, «даже если мы стремимся выйти за границы противопоставления чувственного и умопостигаемого, с самого начала расположившись на уровне знаков, то, – отмечает Деррида, – необходимость, сила и правомерность этого жеста не могут заставить нас забыть, что само по себе понятие знака не способно преодолеть оппозицию чувственного и умопостигаемого. Напротив, оно определяется этой оппозицией, причем определяется от начала и до конца, на протяжении всей своей истории. Знак всегда жил этой оппозицией и ее системой» [6, с. 448-449].

Таким образом, – заключает Деррида, – «хотя понятие знака, равно как и многие другие, имеют метафизическое обоснование, речь не идет об отказе от этих понятий: они необходимы, т. к. без них, – по крайней мере, пока – мы вообще ничего не в состоянии помыслить. Речь идет лишь о том, чтобы выявить систематическую и историческую соотнесенность этих понятий и жестов мысли, которые нередко считают возможным безболезненно разделить» [5, с. 128].

\*3. Проблема именованности неразрешимостей, под общую рубрику которой помещен данный вопрос, крайне сложна и имеет множество нюансов.

Во-первых, необходимо подчеркнуть, что Иное, по определению, *неименуемо*; оно не имеет «сущности», «бытия», «существования» и, потому, *не есть объект номинации*.

«Если это неназываемо, – объясняет Деррида в работе «Differance», – то не потому, что наш язык еще не нашел ему имя ... а потому, что *не существует даже имени для того, что ... не является сущностью, субстанцией, бытием*» [14, с. 26; курсив мой. – Ю. А.].

Соответственно, *любое имя, которым будет обозначено неразрешимое X, строго говоря, не является его собственным именем*, т. к. невозможно именовать то, что не обладает модусом «присутствия» (Anwesenheit).

Во-вторых, поскольку система (или классификация элементов) имеет как минимум один элемент, который не вписывается в эту систему, ибо он является основанием данной системы, то для того, чтобы его как-то назвать, мы вынуждены использовать *категориальный аппарат самой этой системы*. Конечно, такое «именование», будет нерелевантным. *«Избыточный элемент» – даже если он имеет «имя» того, что этим именем названо в системе, – не является тем, что подразумевает это имя*.

И, наконец, в-третьих, т. к. *концепты не являются произвольно названными*, а у нас нет другой терминологии, то мы можем апеллировать исключительно к истории философии в поисках необходимого «репрезентанта» (*семантического эквивалента*).

Таким образом, здесь, – как признавал еще Фридрих Ницше, – «даже мы ... анти-метафизики берем наш огонь все еще из того пожара, который разожгла тысячелетняя вера» [8, § 344, с. 663-664].

Отсюда, не случайно, рассуждая о специфике такого «именования», Деррида, как мы увидим ниже, часто обыгрывает связь *палеонимии* и *псевдонимии*.

\*4. Несмотря на то, что Иное (неизвестное X) есть нечто чужеродное, или *αλλογενος*, по отношению к нашему сознанию и несмотря на то, что эта парадоксальная фигура является «авто-эпистемическим ограничением» нашего познания, тем не менее, метафизика всегда хранила в себе след своего происхождения, и потому именно оно постоянно возвращается к ней как ею же вытесненное сознание (*zurückgedrangtes Bewusstsein*), как ее Иное. Вот почему *за пеленой феноменов*, – иронически отмечал еще автор «Феноменологии духа» – наше *сознание находит то, что оно само туда поместило* [см.: 3, с. 192].

\*5. Поскольку речь идет об исторически сложившихся границах метафизики, то, *осуществляя трансгрессию этих границ (например, сегодня), мы опять формируем некий статус кво*. Трансгрессия или «преодоление» – упразднение прежних и утверждение новых границ – *также принадлежит истории*: оно определяется конкретными задачами, обстоятельствами и стратегическим расчетом. По этой причине, – подчеркивает Деррида, –

некорректно говорить о *преодолении как таковом*. «При завершении определенной работы даже само понятие преодоления может стать сомнительным» [7, с. 22; курсив мой. – Ю. А.).

Данное рассуждение Деррида весьма близко перекликается с мыслью Фуко о «событийном характере» трансгрессии: «То и дело трансгрессия переступает одну и ту же линию, которая, едва оказавшись позади, становится беспамятной волной, вновь отступающей вдаль ... И не исчерпывает ли трансгрессия свое бытие в тот миг, когда переступает через предел, не ведая иного существования, кроме этого мгновения?» [13, с. 117].

\*6. Как известно, одним из концептуальных источников деконструкции Деррида является ницшеанская критика метафизики, центральным звеном которой служит «переворачивание» (*Umdrehung*) платонизма. Данную идею Ницше изложил в книге «Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей» [9, § 479, с. 222-223].

Ницше отмечает, что метафизическое мышление является мышлением в оппозициях. Они организованы так, что *первый* термин оппозиции, который определяется как «исходное», оказывается *логически и онтологически приоритетным* по отношению ко *второму*, который определяется как «производное». Таким образом, данная иерархия опирается на принцип «основания» [9, § 479, с. 223]. Между тем, как показывает Ницше, этот порядок не отвечает реальному положению дел, а является результатом «риторической операции». Чтобы доказать это Ницше осуществляет переворачивание (*Umdrehung*) бинарных оппозиций.

Мартин Хайдеггер в книге «Ницше» (том I), анализируя идею *Umdrehung*, отмечает, что переворачивание для Ницше «не предполагает простой перемены мест внутри иерархической схемы ... не предполагает вознесения на самый верх того, что было в самом низу ... а означает изменение иерархической *схемы*, поскольку „переворачивание“ платонизма должно привести к выходу из него» [11, с. 210-211].

Таким образом, – резюмирует Хайдеггер, – «хотя Ницше в силу необходимости осуществляет *Umdrehung*, очевидно также, что он ищет нечто иное (*etwas anderes sucht*)», выходящее за рамки платонизма [11, с. 211].

Аналогичными посылками руководствуется в своей работе и Деррида [см. 18, с. 81-84].

\*7. Этот тезис Деррида имеет интересную параллель с концепциями синергетики.

Фигура *X*, означающая скрещение различных версий эволюции, с которой постмодерн связывает трансгрессивный переход, может быть рассмотрена как аналог бифуркационного ветвления.

Действительно, подобно тому, как в *сложноорганизованных системах в ситуации бифуркационного ветвления* выбор системой траектории во многом зависит от того, как именно она попадает в точку бифуркации (т. е. *поведение системы обусловлено ее предысторией*), также и в *метафизике*, в момент трансгрессивного перехода «на тончайшем изломе линии, мелькает отблеск ее происхождения и ... даже сам ее исток» [13, с. 117].

Фигура *X* позволяет символически (визуально) показать, что «трансгрессия относится к пределу не как черное к белому <...> внешнее к внутреннему, исключенное к хранимому пространству обитания. Скорее, она связана с ним в своего рода *штопорном* отношении» [13, с. 118; курсив мой. – Ю. А.].

\*8. Такое «симптоматическое скручивание» также отсылает к понятию «складки» у Делеза (*pli*) и Хайдеггера (*Zwiefalt*) [см. 4, с. 53-54]. Эта фигура, напоминающая «ленту Мебиуса», иллюстрирует как «внутреннее» пространство переходит во «внешнее» так, что *одно* становится частью *другого*.

\*9. Трансцендентальное условие – это условие возможности. Деррида же говорит о «квази-трансцендентальных» условиях, т. е. об условиях возможности, которые одновременно являются условиями *невозможности*.

\* 10. Т. к. неразрешимости обуславливают систематизацию, то сами они остаются несистематизируемы. Они не могут быть формализованы, определены, идентифицированы в отношении самих себя (в тождество-образующей манере). Они находятся в постоянном смещении, движении, скольжении. *Неразрешимости не создают «систему по ту сторону бытия»* (ετεκείνα της ουσίας).

\*11. Граница – это то, где «внутреннее» и «внешнее» даны одновременно. Граница (со)вмещает два пространства и, соответственно, принадлежит обоим. Она «делится» между ними. Она – «одна», и ее «две» одновременно.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Азарова Ю.О. Деконструкция и метафизика: два взгляда на проблему «философских оснований». *Статья первая* / Ю.О. Азарова // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – Серія: філософія. Філософські перипетії. – Х.: ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2006. – № 750. – С. 24–34.
2. Азарова Ю.О. Деконструкция и метафизика: два взгляда на проблему «философских оснований». *Статья вторая* / Ю.О. Азарова // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – Серія: філософія. Філософські перипетії. – Х.: ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2008. – № 830. – С. 13–29.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель [Пер. с нем. Г. Г. Шпет]. – М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959. – XLV+440 с.
4. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко / Ж. Делез [Пер. с франц. Б. М. Скуратов]. – М.: Логос, 1998. – 264 с.
5. Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида [Пер. с франц. Н. С. Автономова]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 511 с.
6. Деррида Ж. Письмо и различие / Ж. Деррида [Пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин]. – М.: Академический проект, 2000. – 495 с.
7. Деррида Ж. Позичії / Ж. Деррида [Пер. з франц. А. Ситник]. – К.: Дух і літера, 1994. – 158 с.
8. Ницше Ф. Веселая наука / Ф. Ницше [Пер. с нем. К. А. Свасьян] // Ницше Ф. Сочинения. – В 2 т. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 491–719.
9. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей / Ф. Ницше [Пер. с нем. Г.А. Рачинский] // Ницше Ф. Избранные произведения. – В 3 т. – М.: ReFl book, 1994. – Т. 1. – 352 с.
10. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер [Пер. с нем. В. В. Бибихин]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 451 с.
11. Хайдеггер М. Ницше / М. Хайдеггер [Пер. с нем. А. П. Шурбелев]. – В 2 т. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – Т. 1. – 603 с.
12. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер [Пер. В.В. Бибихина]. – М.: Республика, 1993. – С. 177–192.
13. Фуко М. О трансгрессии // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века / М. Фуко [Пер. с франц. С.Л. Фокин]. – СПб.: Мифрил, 1994. – С. 111–131.
14. Derrida J. Differance // Derrida J. Margins of Philosophy / J. Derrida Transl. by A. Bass. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 1–27.
15. Derrida J. Economimesis / J. Derrida [Transl. by R. Klein] // Diacritics. – 1981. – Summer. – Vol. II. – № 2. – P. 3–25.
16. Derrida J. Dissemination / J. Derrida [Transl. by B. Johnson]. – Chicago: University of Chicago Press, and London: The Athlone Press, 1981. – 366 p.

17. Derrida J. Signature Event Context // Derrida J. Margins of philosophy / J. Derrida [Transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 307–330.
18. Derrida J. Spurs: Nietzsche's Styles / J. Derrida [Transl. by B. Harlow]. – Chicago: University of Chicago Press, 1978. – 238 p.
19. Derrida J. The Supplement of Copula: Philosophy before Linguistics // Derrida J. Margins of philosophy / J. Derrida [Transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. 175–205.
20. Derrida J. Tympan // Derrida J. Margins of philosophy / J. Derrida [Transl. by A. Bass]. – Chicago: University of Chicago Press, 1982. – P. I–XXIX.
21. Gasche R. The Tain of Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflexion / R. Gasche. – Cambridge: Cambridge University Press, 1986. – X + 348 p.

© Азарова Ю. О., 2009.

УДК 130.2

*Загрійчук І. Д.,*

*Українська академія залізничного транспорту, м. Харків*

## **ТЕОРІЇ НАЦІЇ В СИСТЕМІ ПРАВА ТА ПОЛІТИЧНІЙ ПРАКТИЦІ**

В статті розглядаються причини загострення національних проблем в добу глобалізації, дається аналіз понять «етнічна нація» та «політична нація», відстежується зв'язок теоретичного розуміння нації та національних відносин з принципами права та політичною практикою. На основі останніх міжнародних подій, пов'язаних з проголошенням незалежності окремих республік, що входили до складу суверенних держав, робляться висновки про необхідність нових зусиль як щодо збереження миру, так і щодо нових теоретичних розробок в галузі національних взаємин.

**Ключові слова:** етнічна нація, політична нація, націотворення, глобалізація, право, політична практика.

В статье рассматриваются причины обострения национальных проблем в эпоху глобализации, дается анализ понятий «этническая нация» и «политическая нация», отслеживается связь теоретического понимания нации и национальных отношений с принципами права и политической практикой. На основе последних международных событий, связанных с провозглашением независимости отдельных республик, которые входили в состав суверенных государств, делаются выводы о необходимости новых усилий как в отношении сохранения мира, так и в отношении новых теоретических разработок в сфере национальных отношений.

**Ключевые слова:** этническая нация, политическая нация, нациестроительство, глобализация, право, политическая практика.

In the article causes of aggravation of national problems in the era of globalization are considered, the terms «ethnic nation» and «political nation» are analyzed, the correlation between the theoretical understanding of the nation and national relations with the principles of law and political practice are retraced. On basis of the last international events connected with independence proclamation of certain republics, which were a part of sovereign states, conclusions about the necessity of new efforts are drawn both as to preservation of peace and new theoretical elaborations in the sphere of national relations.

**Key words:** ethnic nation, political nation, creation of the nation, globalization, law, political practice.

*Постановка проблеми.* Незаперечним є твердження, що світ в останні двадцять років змінився кардинально. Та кожен раз, коли йдеться про різні аспекти розвитку сучасної цивілізації, воно вимагає уточнення та конкретизації, адже тільки так можна віднайти джерела генези проблем, які очікують свого розв'язання.

Обличчя світу не тільки змінилось, але й продовжує змінюватись завдяки науково-технічному прогресу, прориву в сфері інформаційних технологій, трансформацій в організації господарського життя. Так чи інакше, названі причини є такими і для нашої теми. І все ж, загострення проблем, пов'язаних з нацією, національними відносинами обумовлене перш за все крахом соціалістичного експерименту в Радянському Союзі та країнах так званого соціалістичного табору.

Ми свідомо говоримо про загострення цих відносин, а не про їх виникнення, тому що проблеми, пов'язані з відносинами між націями, мали місце завжди, відколи нації існують. Ще в пору протистояння двох соціально-економічних систем національні відносини були однією із сфер протиборства світових центрів розвитку. Радянський Союз, намагаючись ослабити світову систему капіталізму, стимулював національно-визвольні рухи в Азії, Африці та Латинській Америці. США не залишались у боргу і вели активну пропагандистську роботу через засоби масової інформації, розвінчуючи в своїх передачах на радіо досвід вирішення національних проблем у СРСР. По суті обидва ідеологічні противники розігрували національну карту.

Звичайно, таке розігрування було і є можливим тільки тому, що національне почуття, національна свідомість і національний інтерес не є порожнім звуком. Національне є настільки тривкою підвалиною людської екзистенції, є настільки фундаментальною основою світової політики, що навіть боротьба двох соціально-економічних систем виявилась, врешті-решт, боротьбою двох великих потужних націй за світове панування. На це є як прямі, так і опосередковані докази. Комуністична доктрина, яка пророкувала зникнення націй, своїм успіхом часто завдячувала «саме націоналізмові, у якого запозичувала принаймні деякі з його принципів, не кажучи вже про ті випадки, коли комунізм сам ставав національним, по суті, націоналістичним» [7, с. 29]. Опосередкованим способом даний висновок підтверджують і сьгоднішні російські автори, які називають Радянський Союз історичною формою російської держави, всупереч радянським авторам, які його називали прообразом майбутнього світового комуністичного порядку, в якому нації як такі відінуть.

Правда, в час протистояння двох ідеологій національні змагання прикривались благородними ідеями: з одного боку, це була боротьба за інтереси трудового народу, встановлення справедливої соціально-економічної системи, з іншого, змагання за демократію та права людини. Результатом такого активного політичного лицемірства став крах колоніальної системи капіталізму та розпад не лише соціалістичного табору, але й його оплоту – Радянського Союзу.

З переходом Росії та інших пострадянських країн на рейки капіталістичного розвитку національна проблематика вийшла із-під опіки старої ідеології і сама зайняла її місце. Вона стала однією із центральних проблем формування сучасного політичного дискурсу, причому не лише на постсоціалістичному просторі, але й, практично, в усьому світі. Проблема національних взаємин сьогодні є однією із найгостріших проблем світового розвитку. У зв'язку з цим перед теоретиками постало завдання оновлення наукової бази стосовно таких ключових понять філософії, соціології та політології як «нація», «етнічна нація», «політична нація», «національні відносини», «націоналізм», «національна держава» та інших. Тому не дивно, що в останні два десятиріччя вийшла друком ціла низка праць, присвячених націям та національним відносинам [Див.: 1,2,4,5,6]. В цих працях аналізуються природа націй, історія їх розвитку і становлення, проблеми, що мають місце у відносинах між ними в добу глобалізації. І все ж серед цих праць не виявилось робіт, які б на філософському рівні узагальнювали та виявляли

зв'язок між теоретичними концепціями націй та нормами законів, які регулюють національні відносини, а також залежність політичної практики від обраної теоретичної позиції.

*Метою* нашого дослідження є виявлення зв'язку між теоретичним розумінням проблем нації та національних відносин і втіленням такого розуміння у політичних та правових рішеннях сучасних суспільств. Адже, очевидно, що протиріччя між різними політичними підходами до розв'язання проблем у взаємовідносинах між націями та суперечливість принципів стосовно національних взаємин, закладених у системах національного та міжнародного права, є наслідком дотримання тих чи інших теоретичних способів розуміння природи націй і національних взаємин. Можна сказати навіть більше, теоретичні підходи в усвідомленні розвитку націй відображають дійсну суперечливість самого процесу, управління яким вимагає скрупульозного та детального урахування максимальної кількості обставин, що його супроводжують, а також питомої ваги кожної із сторін протиріччя в рамках цілого.

*Вклад основного змісту.* Перш ніж приступити до аналізу природи націй та їхньої ролі у розвитку сучасного світу, втілення цього знання в системах політики та права, зафіксуємо практичну проблему, яка ставить у порядок денний вимогу активного та поглибленого дослідження, всього, що пов'язано з націями та відносинами між ними. До таких проблем відносяться наступні принципи системи права та практичної політики як право націй на самовизначення та зафіксований в міжнародних правових документах принцип непорушності наявних кордонів. Ці два принципи явно суперечать один одному. Адже якщо право на самовизначення нації простягається аж до визнання її прагнення до відділення і створення власної незалежної держави, то тоді таке відділення неминуче пов'язане з порушенням кордонів уже існуючої. Процес національного відродження так званих «малих націй» зачіпає двояко суверенні держави. Він є не лише інтернаціональним в тому сенсі, що стосується кордонів давніших держав, але й як «внутрішньодержавний процес, в якому стара («велика») нація розпадається і перетворюється на дві чи декілька нових» [8, с. 244]. Останнє означає, що ««епітет «нова» нація цілком природно стосується й тієї нації, яка зберігає за собою ім'я «старої», «великої» чи «історичної»» [8, с. 244]. А все це разом свідчить про те, що процес націотворення продовжується не лише в сенсі появи цілком нових націй, а й як реформування вже існуючих. Іншими словами, мова йде про справді інтернаціональний всесвітній процес. Поверхові ж теоретичні розвідки часто оперують ідеологемами, трактують національно-визвольні рухи як ретроградні, архаїчні, такі, що йдуть всупереч тенденціям світового розвитку, називають їх іноді навіть збоченням, чимось периферійним, маргінальним, не помічаючи того, що ці рухи, як показано вище, носять інтернаціональний характер.

Сучасний етап суспільного розвитку в сегменті національних відносин значно ускладнився. Фактом сьогоденного громадського та політичного життя є як активізація національних рухів, так і посилення процесів глобалізації. Не можна не бачити, що ці процеси взаємообумовлені. Вони не лише заперечують, але й стимулюють один одного. Це дві сторони розвитку сучасного світу. Для нас це ще означає наступне: національна епоха розвитку світової цивілізації не закінчилась. Змагання між націями продовжується уже в умовах глобалізації. І якщо говорити про нього в позитивному сенсі, то ведеться воно між націями за найповнішу репрезентацію загальнолюдських цінностей. Більше того, на авансцені політичного життя з'являються нові нації, які готові підключитись до цього змагання. Це свідчить про продовження процесу націотворення, про виникнення в різних частинах світу спільнот, які претендують на їх міжнародне визнання в статусі нації. Останнє тісно пов'язане з міжнародним правом і, як відомо, міжнародне право таку можливість не заперечує, визнаючи принцип права націй на самовизначення.

Звідки береться принцип чи право націй на самовизначення? Це право впливає із етнічного тлумачення нації. Адже немає іншого, достатньо глибокого критерію розмежування з

іншими групами підданих в сучасних державах, крім розмежування за мовою, культурою, ментальністю, історичною долею і т.п. А це саме ті ознаки, які, не дивлячись на різні інтерпретації нації, присутні в усіх теоретичних концепціях. Якби міжнародною спільнотою етнічне походження нації не приймалося, право на самовизначення було б нонсенсом. Тому критика етнічного походження нації може бути прийнята як намагання розширити поняття нації, застрахуватись від її надто вузького трактування, спроба врахувати сучасний стан міграції та асиміляції, але ніяк не як відкидання такого важливого ядра сучасних націй, яким є етнічне.

По суті правильне та благородне прагнення йти в ногу з часом, розвивати теорію нації, враховуючи нові реалії доби глобалізації, інколи може використовуватись і використовується для заперечення права націй розвиватись, виходячи із їхніх внутрішніх інтенцій. Більше того, заперечення етнічного походження нації веде до виправдання політики асиміляції та завоювань, домінування та гноблення. Така теоретична позиція позбавляє будь-яку спільноту, що не має держави, претендувати на національний статус, тому що втрачаються об'єктивні критерії для правового визнання претензій на націю. Таким чином, попри заперечення багатьма дослідниками етнічного тлумачення природи націй, неявна його присутність має місце навіть у міжнародному праві. Право націй на самовизначення тому підтвердження.

Розглянемо тепер інший, протилежний підхід до теоретичного розуміння нації. За цим підходом нація хоч і визнається, але вона інтерпретується як політичний проект. В цій системі координат нація тлумачиться як політична спільнота. Вважається, що нація є державою, спільнотою, яка політично визначилась. На цій підставі функціонує ООН, яка об'єднує нації-держави. Виходячи з такого розуміння політичної нації, в міжнародних документах закладений принцип непорушності кордонів. І дійсно, якщо нацією є держава, то будь-які інші спільноти, що не оформлені державним чином, не є націями. Звідси, вони не мають права на самовизначення, тому що не є націями. Тільки такі теоретичні міркування можуть бути підставою прийняття міжнародною системою права принципу непорушності кордонів.

Що ж означає в цьому контексті прийняття двох нібито протилежних, взаємовиключних принципів як у праві, так і в політичній практиці? На наш погляд, їх наявність у сучасному дискурсі означає суперечливість процесу глобалізації, який відбувається в умовах незавершеного націотворення в різних частинах світу. З одного боку, ущільнення контактів між сформованими націями вимагає усталення відносин між ними через закріплення статус-кво в нормах законів, з іншого, не виключається можливість утворення нових суб'єктів міжнародного права. Як те, так і друге є наслідком та реалізацією двох різних підходів до розуміння природи нації.

Виникає ще одне питання. Наскільки різними є ці підходи? Чи є вони насправді взаємовиключними?

Будь-який розвиток має своїм джерелом протиріччя. Не є винятком і розвиток націй. Взаємовиключні підходи до розуміння природи націй та їх реалізації в політиці та юриспруденції скоріше всього і є лише однобокою фіксацією різних сторін процесу, який за своєю природою є цілісним.

Твердження про те, що необхідно відійти від етнічного трактування нації, що під сучасну пору етнічно чистих націй не існує, є, звичайно, правильним і просунутим, оскільки враховує сучасний стан речей, а саме більші чи менші включення етнічних і національних меншин до складу сучасних націй. І це стосується не лише націй-держав, але й тих націй, які не здобули державної незалежності. Жодна державно оформлена нація, яку можна вважати політичною нацією, не позбавлена етнічного коріння. Етнічний характер притаманний сьогодні практично усім сучасним націям. Коли ж говорять про застарілість етнічного розуміння нації, то його слід сприймати як вимогу недопущення його абсолютизації, адже посилена міграція

останніх десятиріч змінила не лише наше ставлення до національного, але й сам характер останнього. І все ж, не дивлячись на зміни, які відбулись в цій царині, навіть в так званій політичній нації етнічний стержень присутній, інакше ми б не мали німецької, іспанської, французької і т.п. політичних націй. Означені вище формулювання означають, що існують політичні нації німців, іспанців, французів і т.д. Етнічне походження, власне природа як названих, так і не названих політичних націй присутня в самій назві. Національне на сьогоднішній день є принципом поділу, диференціації світового людства і тільки завдяки йому ми є свідками такого явища як глобалізація.

Таким чином, поява нового концепту, а саме, концепту «політична нація» зовсім не означає відсутність етнічного коріння в сучасних націях. Дане поняття є результатом врахування змін, що відбулись у сфері національного. Воно відбиває потребу теоретичного супроводу політичного управління національними процесами та його правового забезпечення. Сучасне національне зберігає в собі етнічну складову як базову засаду політичних спільнот.

Якщо йти далі в аналізі нового концепту «політична нація», то слід сказати, що він спрямований на визнання інонаціональних включень до політичних націй, на необхідність врахування осібних інтересів цих меншин. Але якщо політична нація враховує етнічні інтереси меншин, то такий же принцип, якщо бути послідовним, має застосовуватись і до іншої частини суспільства, а саме до тієї, яка складає основну частину політичної нації. Тому залишається дивним, що прихильники теорії «політичної нації», визнаючи меншини, часто-густо виступають з критикою поняття «титульна нація». Принаймні така позиція є непослідовною і свідчить про наукову недобросовісність, про недотримання важливого принципу теоретичного аналізу, а саме: не змінювати в процесі дослідження складових цілісного об'єкта методу аналізу. В даному випадку ми маємо порушення логіки, приклад того як до однопорядкових явищ підходять з різними мірками.

Ми торкнулись дуже тендітної, делікатної, надто болючої для багатьох проблеми. Вона вимагає не лише політичної коректності, а й виваженої теоретичної позиції, дотримання правил теоретичного дискурсу, не кажучи вже про те, що ці проблеми не варто артикулювати всує. Жодна ознака нації не є обов'язковою. Творення нації носить багатофакторний характер. А це означає, що для її появи не обов'язковими є всі ознаки, як конче необхідною не є також наявність якоїсь ключової ознаки за всіх обставин. Творення будь-якої нації відбувається в конкретно-історичних умовах і тому воно завжди носить унікальний, самобутній, своєрідний характер, що зовсім не означає відсутність певних загальних закономірностей. Це стосується і такої складової сучасних націй як етнічна. Прикладом цього може бути характер формування української нації на початку ХХ століття, якого могло не статись у сучасних кордонах, якби не титанічні зусилля українських політичних провідників та теоретиків того часу, зокрема М.С.Грушевського. Оцінюючи роль останнього в добу української революції, Р.Шпорлюк зауважує, що «Грушевський доводив, що спільність етнічного походження ще не є гарантією виникнення єдиної нації; трансформація етнічної групи в націю потребує великої роботи й бажання. Розвиток спільної, єдиної української мови вимагав свідомої політики, послідовних зусиль – і Грушевський закликав українців з обох боків кордону до спільної праці» [8, с. 268]. Будучи послідовним, слід підкреслити, що й спільна мова не є достатньою умовою формування нації. Той же автор зауважує, що «українці Росії та українці Австрії перетворилися на єдину націю не тому, що вони розмовляли однією мовою; вони саме й почали розмовляти однією мовою тому, що спочатку вирішили стати однією нацією» [8, с. 269]. Викладена теоретична позиція фіксує ще одну важливу деталь: для формування нації недостатньо об'єктивних передумов, для цього потрібна ще велика теоретична та практична робота.

Прикладів поліфакторного характеру творення націй та недостатності того ж таки етнічного досить багато в історії ХХ століття. Сербі і хорвати, як стверджують наукові



джерела, хоч єдині етнічно, тим не менш складають на сьогодні дві окремі нації. Критерієм поділу єдиного етносу виступила належність до різних релігійних конфесій. Релігійна конфесія виступила кристалом формування як сербської, так і хорватської націй.

Інший приклад з мовою як етнонаціональним маркером. Австралійська та американська нації як нації мігрантів мають спільну, нехай навіть й дещо відмінну мову з британцями, та все ж складають окремі нації. До того ж австралійська та американська нації мають мішаний етнічний елемент, який в генезі, правда, містить англосаксонську доміную. Швейцарці як нація, а саме так сьогодні їх називають багато дослідників, розмовляють на різних мовах, але складають одну політичну націю. Ці та багато інших прикладів свідчать, що процес націотворення надто розмаїтий і в його основі лежить багато факторів, жоден з яких не є обов'язковим. І все ж певна критична маса ознак, що притаманна нації, має бути наявною, щоб спільнота усвідомила себе нацією і претендувала на такий статус серед собі подібних.

Якщо викладене вище є вірним, то тоді слід по-іншому поставитись до нібито взаємовиключних положень міжнародного права. Право націй на самовизначення і принцип непорушності кордонів відображають суперечливий процес, який має місце в міждержавних та міжнаціональних взаєминах. Будучи інструментом регулювання відносин між суб'єктами права норми будь-якого закону усталюють взаємини, що склались. Але вони не можуть відмінити їхній розвиток та вдосконалення. Саме тому регулювання відносин між живими суб'єктами вимагає певної «свободи», певного правового поля «на виріст». Два принципи, зафіксовані вище, на наш погляд, і відображають сьогоднішній стан розвитку та розуміння національних процесів.

Про це свідчать і ті уточнення наведених вище принципів, які є результатом змістовних юридичних та політичних дискусій, що велись раніше та ведуться сьогодні в рамках міжнародних організацій та на двосторонньому рівні між державами. Так в період «холодної війни», в умовах конфронтації Сходу та Заходу тлумачення принципу самовизначення народів було сильно політизовано. СРСР та його союзники більше наполягали на принципі самовизначення, ніж їхні західні опоненти, оскільки сприяння деколонізації вважалося ослабленням противника. І тільки в кінці 80-х – на початку 90-х років ХХ століття, коли принцип самовизначення народів зачепив не лише соціалістичний табір, але й сам Радянський Союз, спочатку радянські теоретики права, а потім за правом спадковості російські, почали з більшою наполегливістю підтримувати ідеї, що мали на меті стримати дезінтеграцію пострадянського простору.

На сьогодні ситуація змінилась. Зміцнення економіки Росії та вибори нового президента США частково відновили колишні сфери впливу двох наддержав, намітилась явна тенденція геополітичного реваншу. З обох боків була продемонстрована здатність до порушення існуючих кордонів. Проголошення незалежності Косово, Абхазії та Південної Осетії вперше після Другої світової війни порушило принцип цілісності європейських держав, який був нормою у міждержавних стосунках впродовж півстоліття. Тим не менш залишається вимога Віденської декларації і Програми дій, прийнятих Всесвітньою конференцією з прав людини 25 червня 1993 року, яка узгоджує окреслені нами принципи міжнародного права. В цьому документі після положень, що підтверджують право всіх народів на самовизначення і, відповідно, їхнє право вдаватись до будь-яких законних дій у відповідності зі Статутом ООН для його здійснення, говориться: «Відповідно до Декларації про принципи міжнародного права..., вищесказане не повинно тлумачитись як дозвіл чи заохочення будь-яких дій, що порушують чи підривають, повністю чи частково, територіальну цілісність чи політичну єдність суверенних і незалежних держав, які дотримуються принципу рівноправності і самовизначення народів і в силу цього мають уряди, що представляють інтереси всього народу на їхній території без будь-яких відмінностей» [3].

*Висновки.* Сучасна юридична та політична практика в сегменті національних взаємин впливає з теоретичних уявлень, які сформовані суспільною наукою, а саме етнічною та громадянською концепціями нації. Теоретичні позиції в цій царині відбивають суперечливий характер сучасного стану націй та процесу націотворення, що продовжується. Події, які відбулись і будуть відбуватись надалі у сфері міждержавних відносин, демонструють свою залежність як від об'єктивних умов, що склались в добу глобалізації, так і від політичної волі впливових держав та їхньої здатності дотримуватись прийнятих принципів, а також від наполегливості народів, що прагнуть до політичної незалежності і свого конституювання як нації. Чи буде цей процес цивілізованим – залежить не лише від політиків, але й від теоретиків, що працюють у сфері філософії, соціології та юриспруденції.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Андерсон Б. Уявлена спільнота / Андерсон Б. // Націоналізм. Антологія [упорядники: Олег Проценко, Василь Лісовий] – К.: Смолоскип, 2000. – С. 567-579.
2. Берлін Ісайя. Націоналізм – знехтувана сила / Ісайя Берлін // Сучасність. – 1993. – № 3. – С. 95-110.
3. Венская декларация и Программа действий. Принята на Всемирной конференции по правам человека 25 июня 1993 г. в Вене [Електронний ресурс] – Режим доступу: [http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=995\\_504](http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=995_504).
4. Геллнер Э. Нации и национализм / Эрнст Геллнер. – М.: Прогресс, 1991. – 320 с.
5. Гобсбаум Дж. Ерік. Націоналізм наприкінці ХХ століття / Гобсбаум Дж.Ерік // Націоналізм. Антологія [упорядники: Олег Проценко, Василь Лісовий] – К.: Смолоскип, 2000. – С. 771-796.
6. Касьянов Г. Теорії нації і націоналізму / Георгій Володимирович Касьянов. – К.: Либідь, 1999. – 351 с.
7. Шпорлюк Р. Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста / Роман Шпорлюк; [пер. з англійської Г. Касьянов]. – К.: Основи, 1998. – 479 с.
8. Шпорлюк Р. Україна: від імперської окраїни до незалежної держави / Роман Шпорлюк // Імперії та нації / Роман Шпорлюк. – К.: Дух і Літера, 2000. – С. 236-276.

© Загрійчук І. Д., 2009.

УДК 340.12:323.2

*Толстов І. В.,*

*Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*

### **ВЕРХОВЕНСТВО ПРАВА ЯК ОСНОВНИЙ ПРИНЦИП ЛЕГІТИМАЦІЇ ПОЛІТИКИ**

Принцип верховенства права являється одним из важнейших политических идеалов современности. Это свидетельствует о том, что приверженность принципам верховенства права выступает общепринятой мерой легитимности политических процессов во всем мире. В статье предпринята попытка выявить сущность принципа верховенства права и проследить его влияние на легитимацию современной политики.

**Ключевые слова:** верховенство права, легитимация, политика, демократия, социальное государство, свобода, равенство.

Принцип верховенства права є одним з найважливіших політичних ідеалів сучасності. Це свідчить про те, що відданість принципам верховенства права виступає загальноприйнятою в усьому світі мірою легітимності політичних процесів. У статті зроблена спроба виявити сутність принципу верховенства права та прослідкувати його вплив на легітимацію сучасної політики.

**Ключові слова:** верховенство права, легітимація, політика, демократія, соціальна держава, свобода, рівність.

The rule of law is one of the most important political ideals of modernity. This suggests that adherence to the principles of the rule of law is measure of the legitimacy of political processes around the world. The article attempts to identify the essence of the rule of law and trace its impact on the legitimacy of modern politics.

**Key words:** rule of law, legitimation, politics, democracy, welfare state, freedom, equality.

*Актуальність* статті пов'язана з тим, що незважаючи на всі суперечності сучасного світу, усі сторони погоджуються в одному єдиному пункті, в якому наголошується на тому, що принцип «верховенства права» є добрим для всіх. За верховенство права висловлюються глави урядів держав, що представляють різні культури та економічні й політичні системи. Така очевидна однотайність у підтримці верховенства права – явище в історії безпрецедентне. Жоден інший політичний ідеал ніколи не здобував такої підтримки в усьому світі. Це свідчить про те, що відданість принципам верховенства права – загальноприйнята в усьому світі міра легітимності політичних процесів. Верховенство права виступає «...виключним і легітимуючим політичним ідеалом сьогодення світу, проте водночас згоди щодо його точного значення немає» [5, с. 11]. *Метою* статті є спроба виявити сутність принципу верховенства права та простежити його вплив на легітимацію політики.

Відомо багато різних протилежних визначень верховенства права, але всі вони можуть бути зведені до двох основних груп. Ці групи відомі як «формальна» та «матеріальна» концепції, кожна з яких у свою чергу складається з трьох чітких моделей, які поступово ускладнюються, рухаючись від визначень з меншою кількістю вимог до визначень із більшою їх кількістю. Кожна наступна модель включає в себе головні аспекти попередніх, таким чином вони є кумулятивними за змістом. Такий поділ концепції верховенства права на формальні та матеріальні є стандартом у теорії та філософії права. Основна відмінність між формальними та матеріальними теоріями полягає в тому, що перші зосереджуються на належних джерелах і формі законності, тоді як другі включають також вимоги до закону. Таку відмінність не слід вважати строгою. Тому що формальні концепції мають матеріальне значення так само, як і матеріальні містять у собі формальні вимоги. Щоб краще зрозуміти відмінне та спільне між цими концепціями розглянемо їх детальніше.

Правління на основі закону – найпростіша формальна концепція верховенства права, яка полягає в тому, що закон – це засіб, за допомогою якого діє держава: все, що робить уряд, має здійснюватися через закони. Вимога, щоб уряд діяв через закон, є одним з аспектів верховенства права, але цієї вимоги недостатньо для здійснення легітимної політики. Правління на основі закону не забезпечує достатніх обмежень уряду, що є необхідною умовою традиції верховенства права.

Багато спільного з концепцією правління за допомогою закону має друга модель верховенства права – формальна законність. Прихильниками цієї версії виступають такі видатні правознавці та філософи права як Джозеф Раз, Фрідріх Гаєк, Лон Фуллер та ін. Вони погоджуються у тому, що закон має бути здатним спрямовувати дії тих, хто йому підкоряється. З цього постулату виводяться елементи верховенства права. За Гаєком та Разем, такими елементами є перспективність, загальність, чіткість, публічність і відносна стабільність. Ще сюди Раз додає кілька механізмів, необхідних для виконання цих вимог: незалежна судова

влада, відкриті і справедливі слухання справи без упередження і нагляду законодавчих та адміністративних осіб, обмеження повноважень поліції для забезпечення відповідності вимогам верховенства права [1, с. 294-297]. Це стандартне визначення домінуючої формальної версії верховенства права. Фуллер представив своє дещо схоже вагоме формулювання верховенства права, яке він назвав «законністю». Законності притаманні загальність, чіткість, публічне проголошення, стабільність протягом певного часу, відповідність між правилами та фактичною поведінкою суб'єктів права, а також заборона зворотної дії закону, суперечностей і вимоги неможливого [6, с. 194-196].

Прихильники такої версії верховенства права погоджуються, що цей принцип сприяє індивідуальній автономії і гідності, даючи людям змогу планувати свої дії із можливістю передбачати їх правові наслідки. Ця концепція нічого не каже про те, як має створюватися закон в різних політичних системах. Вона нічого не каже про фундаментальні права, про рівність чи правосуддя. Вона накладає лише процедурні вимоги, лише обмеження щодо форми, якої має набувати закон.

Фуллер зазначав, що поняття формальної законності байдуже до реальних цілей закону і готове однаково ефективно обслуговувати різні цілі. Деякі теоретики вбачали у такій нейтральності перевагу формальної концепції над матеріальною. Формальна теорія сама по собі є більш-менш політично нейтральною і тому одержує підтримку від правих, лівих або центристських політичних сил, ніж матеріальна концепція, яка включає в себе не тільки верховенство права у формальному розумінні, а і його більш спірну матеріальну, змістовну складову. Така властивість формальної концепції робить її придатною до універсального застосування.

Апологети цієї версії верховенства права дійшли згоди щодо її вимог та змісту за винятком двох пунктів: як потрібно розуміти вимогу рівності і чи є верховенство права як таке моральним благом? У найформальніших версіях верховенства права вимога рівності розуміється наступним чином: усі люди, незалежно від того, хто вони є, рівні перед законом. Тобто закон застосовується, згідно з його вимогами, однаково до всіх, незважаючи на статки, статус, релігійну чи расову належність чи будь-яку іншу характеристику конкретної особи. А щодо питання – чи є верховенство права моральним благом? – точаться напруженіші дискусії. Наприклад, Фуллер вважав, що верховенство права як таке є моральним благом, тому що воно збільшує індивідуальну автономію. Крім того, він стверджував, що верховенство права споріднене з добром, маючи на увазі, що правові системи з такими формальними характеристиками найвірогідніше створюватимуть закони зі справедливим змістом. Іншу думку має Раз, стверджуючи, що формальне верховенство права є морально нейтральним: «Хороший ніж – це, з-поміж іншого, гострий ніж. Аналогічно виконання вимог верховенства права – внутрішня властивість законів, насправді – це їхня найважливіша властивість. Сутність закону в тому, щоб керувати діями людей через норми і суди, відповідальні за їх застосування. Так само, як інші інструменти, закон має певну конкретну цінність, морально нейтральну відносно мети, з якою цей інструмент застосовується» [1, с. 303]. Так само, як ніж, що не є ні добрим, ні поганим сам по собі, може бути використаний, щоб убити людину або порізати овочі, моральність закону є функцією способу його використання. Верховенство права на службі аморального, проте правового режиму буде аморальним. Ясність і послідовність застосування шкідливих законів таких як легалізоване рабство, робить систему жорстокішою, збільшуючи її драконівську дієвість і згубний ефект. Відповідь на питання, чи заслуговує певний режим на підтримку, з цієї точки зору, залежить не від того, чи визнає цей уряд верховенство права, а від того, який моральний зміст мають закони, як вони застосовуються та до яких наслідків призводить їх застосування.

Третя формальна концепція верховенства права додає до формальної законності демократію. Подібно до поняття формальної законності, поняття демократії є порожнім у тому сенсі, що воно не визначає змісту закону. Як пише Таманага: «на думку філософа Юргена Габермаса, який досліджував найскладніші аспекти взаємодії між формальною законністю та демократією, «сучасний правовий устрій може бути легітимним, тільки якщо він базується на ідеї самовизначення: громадяни завжди мають бути здатними вважати себе творцями закону, об'єктом дії якого вони є». Влада закону ґрунтується на згоді тих, хто йому підпорядкований» [5, с. 115]. Габермас характеризує таке поєднання як єдиний легітимний устрій, можливий за сучасних умов і поглядів. Втрата віри у природне право й існування морального плюралізму не залишають нам жодної альтернативи. «Демократичне походження, а не апіорні принципи, яким відповідає зміст закону, робить закон справедливим: «Справедливість закону гарантується окремою процедурою його створення і набуття ним чинності» [там само]. На думку Габермаса, процедурна раціональність розуміється як механізм легітимності позитивного права, а отже, якщо немає вищих стандартів, за якими можна оцінити моральну правоту закону, закон можна визнати добрим, якщо його було створено за допомогою добрих процедур. Раціональні демократичні механізми мають забезпечити кожному, на кого поширюється закон, рівні можливості брати участь у законотворенні. Також ці механізми мають забезпечувати виконання вимоги загальної згоди щодо закону.

Визначення демократії як процедурного методу легітимізації закону має таке саме обмеження, як і визначення формальної законності. Так само, як формальна законність може породжувати погані закони, системи, які використовують демократичні процедури для визначення змісту закону, можуть створювати погані закони. Коли демократичні механізми застосовуються в суспільстві, яке не має демократичних традицій або не докладає зусиль до їх створення, або коли антагоністичні субкультури чи групи співіснують у межах одного суспільства, демократія може слугувати засобом, за допомогою якого організована група змовників або суспільна група захоплює владу, а потім використовує закон для досягнення власних цілей, при цьому претендуючи на демократичну легітимність. Формальна законність не може цьому перешкодити. Демократія – це недолугий і громіздкий механізм, який не дає жодних гарантій створення законів, добрих з моральної точки зору. Крім гарантування політичної свободи громадян, найсильніший і досить важливий аргумент на користь демократії – це те, що вона пов'язана з меншим ризиком порівняно з будь-якою іншою системою, яку ми можемо сьогодні уявити. Поза сумнівом, вона є найкращим існуючим засобом для зміни політичних лідерів, але це не означає, що вона гарантує створення законів найкращим чином. Таке твердження навряд чи можна назвати заспокійливим. Коли демократія проголошується як основа легітимності закону, а дотримання вимог формальної законності розглядається як додаткове підтвердження легітимності, моральна вимога підкорятися законові виглядає обґрунтованою. В той же час ми не маємо забувати, що жоден з цих механізмів не гарантує того, що створені та впроваджені з їх допомогою закони будуть моральними з точки зору свого змісту і наслідків своєї дії.

Що стосується матеріальних теорій верховенства права, то вони ідуть далі формального розуміння верховенства права, додаючи до розуміння закону різні конкретні моменти змістовного характеру. Найпоширеніша матеріальна теорія включає у верховенство права індивідуальні права. Прихильником такої теорії виступає Рональд Дворкін. Ця концепція передбачає, що громадяни мають моральні права і обов'язки по відношенню один до одного та політичні права по відношенню до держави в цілому. «Вона наголошує на тому, що ці моральні й політичні права мають визнаватися у законах позитивного характеру таким чином, щоб можна було домогтися їх застосування на вимогу індивідуальних громадян у судах чи інших судових установах звичайного типу залежно від сфери їхньої дії. За цією концепцією,

верховенство права являє собою ідеал правління, яке здійснюється відповідно до суспільних уявлень про індивідуальні права. Така концепція не проводить відмінності між верховенством права і судочинством по суті. Навпаки, вона вимагає того, щоб до зводу норм як складову було включено гарантовані моральні права» [5, с. 118]. Моральні права не надаються позитивним правом, а формують його основу і являють собою його невід'ємну частину. Джерелом індивідуальних прав Дворкін вважає суспільство. Звід норм являє собою результат роботи суспільства із закріплення моральних прав. Однак норми не єдине джерело цих прав. Також норми можуть не передбачати конкретних ситуацій, як і породжувати суперечливі інтерпретації. У таких випадках відповідальність за рішення лягає на суддю, а рішення має найкращим чином відповідати базовим моральним правам сторін і має ухвалюватися шляхом формулювання і застосування певного всеохопного політичного принципу, що відповідає корпусу існуючих норм і принципів. Ці принципи можуть виходити за межі норм права, а також можуть слугувати засобом вирішення суперечностей між нормами. Вирішуючи це завдання, судді з'ясовують, що законодавці мали б зробити, якби діяли відповідно до принципів, які становлять основу системи і громадського життя.

Існує очевидний недолік концепції індивідуальних прав Дворкіна. Він пов'язаний з тим, що часто буває так, що в самому суспільстві існують суперечності щодо моральних прав. А якщо так, то як може суддя формулювати превалюючі політичні принципи? Жодної єдиної суспільної моралі не існує. Різні моральні переконання можуть перемагати у змаганні за закон у різний час чи щодо різних питань. Крім того, не слід вважати, що уповноважені ухвалювати закони завжди чи навіть у переважній більшості випадків мають мотиви створювати закони, що вірно відображають суспільну мораль. Вплив вузьких інтересів у забезпеченні ухвалення бажаних законодавчих актів є загальновідомим. Ці заперечення стосуються не лише концепції Дворкіна, а й усіх матеріальних концепцій верховенства права, що включають індивідуальні права. Не існує несуперечливого способу визначення того, які наслідки тягнуть за собою ці права. Усі загальні ідеї – такі як рівність, свобода, приватність, право власності, свобода контрактів, свобода від жорстоких покарань – не мають чітко окресленого значення і сфери застосування й можуть піддаватися сумнівам. У конкретних ситуаціях застосування може виникати конфлікт між різними правами. Жодне право не є абсолютним, тому завжди будуть міркування про інтереси суспільства, щодо яких неможливо дійти остаточного висновку, спираючись на саме лише індивідуальне право.

Гарантування індивідуальних прав може привести до неминучих антидемократичних наслідків. Усі західні демократії докладають великих зусиль, щоб знайти баланс між правами і демократією. Суперечності між демократією та індивідуальними правами яскраво проявляються у сучасному німецькому варіанті верховенства права – «правовій державі». В ній твердо закріплюють індивідуальні права як частину верховенства права, виводячи їх за межі досяжності законодавства і навіть, в аспекті права на гідність, за межі досяжності можливих змін до конституції. Положення, що права є незалежними від конституційного визнання, це різке заперечення правового позитивізму, яке підносить права над законодавцями і над і демосом. Більше немає сумнівів стосовно існування обмежень, що поширюються на законодавство і на дії держави в ширшому сенсі. Єдині питання, що залишаються, стосуються змісту і застосування цих обмежень. Таке розуміння верховенства права повертає нас до обмежень, які накладає природне право, без його релігійних засад. Це і передає справу гарантування і застосування права судовим органам. Так право на гідність піддається дуже широкому трактуванню судьями Конституційного суду, воно охоплює усі питання, накладаючи як негативні, так і позитивні обов'язки на державну владу. І знову проблема невизначеності призводить до виникнення непростих питань щодо того, як судді визначають зміст таких прав і наслідки, що з них випливають, у ситуаціях їх застосування. Багато політичних суперечок

перейшли у конституційну площину. Результатом такого розширення сфери індивідуальних прав стало скорочення законодавчої свободи дій парламенту. Таке розуміння верховенства права обмежує сферу політики і демократії судовою гілкою влади і на її користь.

Сьогодні в усьому світі на хвилі поширення судового контролю законодавства, здійснюваного конституційними судами, спостерігається тенденція глобального розширення сфери компетенції судової влади. Коли це відбувається за рахунок корумпованих авторитарних інституцій, таке явище не викликає великого занепокоєння. Однак коли це відбувається за рахунок демократичних інституцій чи коли персональний склад суддів непропорційним чином формується переважно з представників соціально-економічної еліти або інших недостатньо репрезентативних груп, це може становити серйозну небезпеку для самоуправління і політичної свободи. Більше того, надання таких повноважень судовій системі може бути шкідливим для самого верховенства права. Його ослаблення відбувається, коли судова система надмірно політизується, піддається зовнішнім впливам, діє згідно з особистими чи груповими інтересами, є корумпованою чи недостатньо досвідченою або кваліфікованою.

Верховенство права, незважаючи на всі вищезгадані суперечливі моменти, включає в себе формальну законність, демократію та індивідуальні права. Верховенство права означає не саму лише формальну законність, що передбачає систематичність і послідовність у забезпеченні демократичних принципів, а й законність, ґрунтовану на визнанні і беззастережному прийнятті найвищої цінності людської особи і гарантовану інституціями, що становлять механізм її якнайповнішої реалізації. Демократія є невід'ємною складовою верховенства права. Тоді як формальна законність є панівною версією верховенства права серед теоретиків права, таке широке матеріальне розуміння верховенства права, яке включає в себе формальну законність, індивідуальні права і демократію, ймовірно, наближається до загального розуміння верховенства права у західних суспільствах.

Найсильніше заперечення проти такого розуміння верховенства права – як поєднання формальної законності, демократії та індивідуальних прав – полягає в тому, що ті, хто за нього виступають, часто забувають про основи. Таке розуміння неможливо обґрунтувати необхідними чи внутрішніми вимогами верховенства права. Це популярне розуміння верховенства права, що виникло тільки тому, що ці три складові поєдналися таким чином у західних ліберальних демократіях. Таке розуміння верховенства права не обов'язково можна перенести в інше місце. Суспільствам, яким бракує певних складових, не можна просто сказати, що для верховенства права вони мають впровадити всі його елементи: формальну законність, демократію і індивідуальні права.

Найширша концепція теорії верховенства права включає у себе формальну законність, індивідуальні права і демократію, однак додає до них ще один якісний вимір, який можна позначити як «право на соціальне забезпечення». У цій концепції верховенство права передбачає накладення на державу позитивного обов'язку допомагати людям робити їхнє життя кращим, поліпшувати умови їх існування, включно з втіленням у життя певного ступеня справедливості у розподілі благ. Якими б чудовими не були ці прагнення, долучення їх до поняття верховенства права тягне за собою дуже значні проблеми. Існує потенційний конфлікт між окремими правами та правами і демократією. Додавання прав соціального характеру робить кількість потенційних конфліктів ще більшою, зокрема в тому, що це може вести до зіткнення особистої свободи і реальної рівності.

*Висновок.* Дебати навколо суспільних цінностей перетворюються на битви щодо змісту верховенства права. Воно не може одночасно мати справи з усім, чого люди хочуть домогтися від держави. Постійна спокуса розуміти його саме таким чином є свідченням потужності верховенства права як символу, однак піддаватися їй не слід. Загальне уявлення і переконання суспільства щодо прихильності до верховенства права – це та таємнича властивість, яка

приводить верховенство права у дію. Навіть коли це більше слова, ніж дійсність, це має фундаментальну значущість. З часом така риторика набуває надзвичайно високої культурної цінності. Такі погляди на правову легітимацію державної влади стають спільними для всіх країн світу.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Josef Raz, *The Rule of Law and Its Virtue* (1979) / Josef Raz // *Law and morality: readings in legal philosophy*. (Toronto, University of Toronto Press Incorporated 2001) p. 290-308
2. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Габермас Ю.; [перекл. з нім. А. Дахній]. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.
3. Дворкин Р. О правах всерьез / Дворкин Р.; [пер. с англ.; Ред. Л. Б. Макеева]. – М.: РОССПЭН, 2004. – 392 с.
4. Леони Бруно. Свобода и закон / Леони Бруно.; [пер. с англ. В. Кошкина]. – М.: ИРИСЭН, 2008. – 308 с. – (Серия «Право»).
5. Таманага, Браян. Верховенство права: історія, політика, теорія / Таманага, Браян.; [перекл. з англ. А. Іщенко]. – К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2007. – 208 с.
6. Фуллер Лон. Л. Мораль права / Фуллер Лон. Л.; [пер. з англ. Н. Комарова]. – К.: Сфера, 1999. – 232 с.
7. Хаек Фридрих Август фон. Право, законодательство и свобода: Современное понимание либеральных принципов справедливости и политики / Хаек Фридрих Август фон.; [пер. с англ. Б. Пинскера и А. Кустарева под ред. А. Куряева]. – М.: ИРИСЭН, 2006. – 644 с. – (Серия «Политическая наука»).

© Толстов І.В., 2009.

УДК 130.2:172.4

*Артеменко А.П., Попова Н.В.,  
Харківський національний університет внутрішніх справ,  
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*

### **ТЕОРІЯ ПРИКОРДОННЯ: КОНСТРУЮВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ НА ФОНІ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ СПІЛЬНОСТІ**

Стаття посвячена осмыслению проблемы становления человека в условиях Пограничья: той новой реальности, которая хоть и представляет новые опасности, но и предоставляет новые возможности для конструирования национальной идентичности. Идентичности европейской, которая обозначает новые горизонты взаимодействия, поскольку требует не только определения себя и границ, но и себя в границах не только пространственных, но и социально-коммуникативных. Философское же осмысление теории Пограничья необходимо, поскольку обладает безусловной практической ценностью, ведь в современном мире очень важными были и остаются проблемы межкультурного общения, межгосударственного политического и экономического взаимодействия на основе взаимопонимания.

**Ключевые слова:** приграничье, идентичность, чужой.

Стаття присвячена осмисленню проблеми становлення людини в умовах Прикордоння, що розглядається як реальність, яка хоча й представляє нові загрози, але й репрезентує нові можливості за для конструювання національної ідентичності. Ідентичності європейської, яка визначає новий соціальний простір взаємодії, де кожен з учасників визначає себе через належність до границі, але границь не тільки



й не стільки просторових, але й соціально-комунікативних. Філософське осмислення теорії Прикордоння має також особливе практичне значення, бо у сучасному світі дуже важливими вважаються проблеми практики міжкультурного спілкування, міждержавної політичної та економічної взаємодії на основі співпорозуміння то що.

**Ключові слова: прикордоння, ідентичність, чужий.**

This article is devoted to the comprehension of the problem of person's becoming in the condition of the Frontier: to that new reality which though represents new dangers but also gives new possibilities for forming the national identity. To the identity of European, which designates new horizons of interaction, as it requires determination not only itself and its scopes but also determination itself in not only spatial but also socio-communicative scopes. The philosophical comprehension of the theory of Frontier is necessary as it has an absolute practical value, because in the modern world the problems of intercultural communication, intergovernmental political and economic cooperation on the basis of the mutual understanding always were and are important.

**Key words: frontier, identity, strange.**

Тематика «кордону», «межі», «окраїни» визначила напрямок досліджень соціальної філософії та антропології, які присвячені проблемі ідентичності (культурної, територіальної чи етнічної). Активне опрацювання тематики кордону пов'язано зі спробою соціальних та гуманітарних наук інтерпретувати світові зміни і систематизувати цей досвід. С. Хантінгтон, І. Валлерстайн, Ф. Фукуяма опосередковано привернули увагу до проблеми кордону чи у вигляді цивілізаційних зломів, чи напруження «центр-периферія», чи «кінця історичної моделі». Загальні теорії світових процесів спонукали перехід до вивчення ситуації «межі» як у просторовому, так і ментальному сенсі. Починаючи з 80-х років ХХ століття, намітився перетин дослідження світових систем і систем територіальних ідентичностей, проявилась взаємна обумовленість «світо-системної теорії» і «теорії прикордоння». Життя, історія, зміни сконцентрувались для сучасного світу в місцях зустрічі культурних та політичних світів, схрещення «ідеальних кордонів», і тому *актуальність теми Прикордоння* безперечна.

Дослідження кордону виявили безліч хибних уявлень про розмежування або переривання культурного чи політичного простору. Тому *метою* цієї роботи є спростовування існуючих вад, бо Прикордоння виявилось зоною синтезу культур і накладання ідентичностей, й через це Теорія прикордоння запропонувала новий погляд на кордон (boundary), не тільки як на територію стику культур, але й як продукт «дифузних» соціокультурних процесів, унікальний соціальний, історичний, культурний феномен. Boundary – простір синтезу багатьох ідентичностей і лояльностей, що, з одного боку, впливає на образ культур, які породили кордон, а з іншого, – призводить до виокремлення нової ідентичності «території стику».

Трансформаційні процеси, що відбулися в останні 20 років у Східній Європі, призвели до появи нових геополітичних конфігурацій, які в дослідницькій літературі умовно об'єднують назвою Прикордоння Центрально-Східної Європи. Введення в обіг такого терміну симптоматичне, бо відображає як спробу західних дослідників (Г. Терборн, О. Бауер) формалізувати уявлення про результати пострадянських змін на теренах колишніх західних республік СРСР, так і прагнення до самовизначення представниками цієї території. Після розширення Євросоюзу на схід опрацювання нового терміну і виокремлення регіону України, Білорусі і Молдови зі звичної зони Східної Європи набуло особливої актуальності. На цьому тлі відчутні певні методологічні труднощі в сфері гуманітарних і соціальних наук, які займаються дослідженням проблем ідентичності, соціальних трансформацій, мультикультуралізму.

В якості загального *методологічного підходу* при розгляді комплексних перетворень в Східній Європі дослідники В. Колосов, В. Тішков, С. Панарін, І. Ільїн, П. Терешкович,

О. Бреський, О. Бреська, Т. Журженко, О. Даниленко звернулись до теорії Прикордоння. На їх думку Білорусь, Україну і Молдову можна визначити як територію прикордонних контактів цивілізацій різного типу (європейського та євразійського). Термінологія і типологізація транскордонної взаємодії різних культурно-історичних та соціально-політичних просторів, що розроблені Л. Ховардом, Дж. Хаузом та Б. Паркером, були апробовані в дослідженнях вітчизняних, російських та білоруських авторів, які присвячені проблемам формування національної ідентичності і соціальних трансформацій в Україні та Східній Європі.

Вдалим доповненням і адаптуванням до ситуації Східної Європи теорії Прикордоння є концепція «2-в моделі Прикордоння» О. Бреського, О. Бреської [1]. Згідно з нею, Прикордоння подається як конфігурація різнорідних суб'єктів, а не територія чи нескінченна різноманітність, яка постійно вимагає узгоджень. Автори монографії концептуалізують Прикордоння наступним чином: по-перше, як відкритий комунікативний простір, по-друге, як соціальний простір взаємодії, де кожен з учасників визначає себе через належність до границі, по-третє, – це простір, в якому кожний учасник взаємодії є агентом, що самостійно вибудовує механізми узгодження кордонів. На тлі загальних тенденцій соціально філософських, антропологічних чи політологічних підходів до проблем досліджень регіональної ідентичності Східної Європи концепцію «2-в моделі Прикордоння» вирізняє прагнення авторів відійти від суто конкретних антропологічних (в західному соціолого-політологічному чи етнопсихологічному розумінні) схем інтерпретацій. О. Бреський і О. Бреська наважились на спробу узагальнення на категоріальному рівні сутнісних ознак, зв'язків та закономірностей, притаманних Прикордонню.

Застосування ключових положень теорії Прикордоння до аналізу соціокультурної ситуації в Україні є подальшим кроком деталізації аналізу транскордонних взаємодій культур. На рівні емпіричних досліджень спростовується ніж підтверджується безліч класичних конструктів і схем антропології, соціальної філософії, філософії культури, які пояснюють наявність різноманіття соціокультурних світів і їх взаємодію. Прикордоння (і Україна як яскравий приклад такої зони) – це простір, де спрацьовують одночасно всі можливі форми ідентичності, підтверджуючи умовність і штучність теоретичних визначень. Нашарована не тільки індивідуальна, але й колективна ідентичність розмиває сталі уявлення про те, що групова ідентичність менш гнучка ніж, особистісна. За прикладом С. Хантінгтона, ідентичність «Гарвардського університету ніколи не зміниться, бо він не перебереться в Стенфорд», але, в умовах Прикордоння, країни з багатоміліонним населенням «переїжджали» з одної ідентичності в іншу.

В Прикордонні вимальовується очевидність того, що поняття «нація» – це конструкт, ідентичність – конструкт, а культурні цінності «конструюються ідеологами *ad hoc*» [2, с.413].

Питання національної ідентичності, за С. Хантінгтоном, є ключовим в умовах демократії, але «народ не може вирішити, хто він такий, поки за нього хтось це не вирішить» [3, с.179]. Але важливим є обставина де знаходиться цей «хтось», з якої точки зору він дає визначення. Так, для росіянина І. Ісаєва Польща – глуха провінція Європи, – передала свої традиції Україні, а через цю опосередкованість можна визначити хто є народ. Для американського дослідника І. Шевченко, Україна – спадкоємиця польсько-литовської республіки. Низка визначень може бути нескінченною, але всі вони підкреслюють ситуативність ідентифікації. Українство завжди розглядалось на фоні іншої культурно-історичної структури, тим самим позбавляючись унікальності. Вітчизняна традиція ідентичності базується на зовнішнім погляді на Україну, невід'ємного від фону «ідеального бар'єру» – межі політичної нації, кордону релігійної конфесії, культур. Усвідомлення самостійності українства вимагало історичного вкорінення ідеї незалежності України, проте

з'ясування власної історичної і державницької ролі відбувалось шляхом пошуку західного чи східного виміру як нашого минулого, так і майбутнього.

В роботах Ю.М. Оборотова «Традиції та оновлення в правовій сфері», П.Г. Радька «Національні традиції державотворення в українській історіографії та політичній літературі XIX-XX століть», а також у колективній монографії під загальною редакцією Ю. Римаренка «Світова та вітчизняна етнодержавницька думка» висловлена єдина спільна позиція: природа ідентичності – результат взаємин між соціальними групами, між соціальною групою і державою, між державами-сусідами. Але національні традиції державотворення постають лише як варіанти адаптування запозичених елементів різних правових і державницьких систем до місцевих умов. Особливості цієї традиції трактуються як намагання залагодити конфлікт між західним і східним типом державності та повернення в лоно європейської традиції державотворення. Заглиблюючись в пошуки європейського коріння національно-державницької ідентичності, прихильники протиставлення Росії і Європи використовують тезу про розбіжність західного і азійського типів державності, правової і політичної ментальності. Разом з цим українство потрапляє в ситуацію «land between» з невизначеністю власних «уподобань». виправити цю ситуацію дослідники намагаються, віддавши перевагу одній зі сторін впливу, або небажаний вплив пояснити як флуктуацію. Російський історичний досвід інтерпретується як антитеза європейського шляху. В такому вигляді доля України тлумачиться як фатальне, насильницьке вихоплення українських земель із «європейської культурно-історичної гармонії». Це положення достатньо укорінилось в українській соціально-філософській, історичній та політичній думці: починаючи від М. Драгоманова, який визначив період перебування України у складі Росії як «згаяний час», М. Грушевського (теза про українську великоруську колонізацію) і закінчуючи Зеноном Когутом, який оцінював українство як частину польської політичної нації, що потрапила в інше культурне середовище Росії.

Дослідники, які є прихильниками поміркованої оцінки «східного і західного уклону» вітчизняної історії, теж схиляються до обґрунтування тези про пошук шляху в Європу. Наприклад, в статті Р. Шпорлюка «Формування сучасної України: західний вимір» [4] генеза українських політичних, державницьких, правових, культурних традицій виглядає як пошук способу набуття європейськості або через «петербурзьке вікно», або через «віденський варіант». В такому варіанті створення західного мотиву вітчизняної ідентичності альтернативою «російської теми» в історії України з'явилась «німецька».

Безумовно, культурно-історичне середовище Європи достатньо щільне, і історія українського народу не проходила у вакуумі, але за розглядом «тем» інших держав відбулось усунення унікальності власної ідентичності. Якщо Прикордоння вирізняється нашаруванням ідентичностей, то українська історична ідентичність – це суцільний «калейдоскоп» чужих історій, що сприймаються як власні. Групова ідентичність може бути множинною, але ця множинність передбачає цілісність, виділення певної спільної риси, на кшталт основи для компаративістського аналізу. Оцінка українства тільки через польську, російську, австрійську чи німецьку «теми», перетворює Україну лише на географічне поняття, простір реалізації чужих потреб і задоволення амбіцій. Тобто, Україна – територія перетин політичних, економічних та культурних кордонів, позбавлене самооцінки і самостійного значення, те що Х. Елтон визначила як frontier [8] – зона впливу Римської імперії (цивілізованого світу) на чужорідний світ варварів. Такий підхід спрямовано на культивування «постколоніальних комплексів» національної неповноцінності, що стимулює агресивність і деструктивні настрої носіїв «недорозвинених» ідентичностей, страждаючих під чужими визначеннями.

В системі групових ідентичностей зазвичай конкурують дві форми – культурна і політична. Цією конкуренцією відбивається існування двох найбільш потужних форм солідарності: етнічної спільноти і державного утворення. Тривале протистояння цих форм

солідарності чітко простежується в умовах поліетнічних імперій XIX століття. Його фінал – «Чотирнадцять пунктів Вудро Вільсона», в яких декларовано право націй на самовизначення і державний суверенітет, що фактично означало ототожнення національного і державного.

Державність і право як центральний стрижень європейської цивілізації набуло виключного значення ще за часів Римської імперії, коли «окраїни» намагалися ствердитись через причетність до сильного центру. Втрата національної унікальності компенсувалась римським громадянством і військовим покровительством імперії. Це традиційний компроміс етнічної спільності і державності. Ідея приналежності до держави є головним елементом самовизначення європейця. Саме в руслі державної ідентичності відбувається формування макрорегіональної ідентичності європейства. Цей новий тип територіальної ідентичності, який намагається визначити свої кордони і сформувати власну територіальну ідеологію (чи утопію). Він конструюється зсередини європейським культурним різноманіттям, яке потрапило в єдині формальні межі державного кордону ЄС. Навіть при політично коректному конструюванні спільності зберігається умовна стратифікація країн за «хвилями входження», тому так активно обговорюється введення нових термінів на кшталт «Прикордоння Центрально-Східної Європи», за якими простежується єдина мета – визначення східного кордону та констатація розмежування «ми – вони». Ці процеси значною мірою впливають на конструювання пострадянської української ідентичності: її моделюють, але по відношенню до іншого центру, іншого «Риму». В такому разі Україна залишається «окраїною», «граничною територією» чужої ідентичності [5].

Для українців державність як форма солідарності оцінюється надзвичайно суперечливо. Держава потребує фіксованої кореляції між територією і спільнотою, що доволі проблематично знайти в українській історії. Правові акти з XVII по початок XX століття, навіть ті, які склались самими українцями, не розглядають Україну як повноцінне національно-територіальне утворення, або таке, що прагнуло ним бути. До Четвертого Універсала Центральної Ради є лише одна дефініція України, яка приводиться як самовизначення: «Українські землі». Припустимо, що це визначення в дусі «земля – держава» за аналогією з Німеччиною (land). В цьому випадку досить складно інтерпретувати множину слова «землі», оскільки «Українські землі» не мали такого досвіду рівноцінного державного існування, як німецькі. Кожна із земель має свою історичну й культурну специфіку, але не кожна набула хоча б десятилітній досвід самостійного існування як державної територіальної одиниці. Фактично повністю позбавлені такого досвіду західні українські землі, де самостійні або автономні національні територіальні утворення до XX століття були відсутні, а за всю історію XX століття не протрималися й п'яти років поспіль. Ці території можна простежити етнографічно, але практично не можна асоціювати з жодною автономною національною адміністративно-територіальною одиницею[\*1]. Українці мають історичний досвід «життя на узбіччі державності» і свідомого протистояння традиційним державним інститутам [6]. На поверхневому рівні символічної ідентифікації нації держава відсутня, так само як і її сакралізований образ. Прикордоння гуртується на підставі уникнення держави, або опосередкованої приналежності до кількох держав.

В статті «Глобальність і космополітизація» В. Гусаченко [7] зауважив, що нації важко існувати за принципом «як..., так і...», оскільки вони з'єднані з територією, державою, та самосвідомістю, в основі якої лежить принцип «ми – вони». Але національна ідентичність, яка формується в умовах Прикордоння, утримується лише в межах територіальності як приналежність кордону. Із наведених вище прикладів випливає нестійка прив'язаність ідентичності Прикордоння до держави як форми солідарності, а принцип «ми – вони» працює лише в межах відносин «центр – країна», при чому «центр» свавільно змінюється, а «країна»

стабільно існує. Окраїнний статус надає рухливість і гнучкість самосвідомості, що облегшує існування нації за принципом «як..., так і...».

«Прикордоння» – новий термін в гуманітарних та соціальних науках. Слова «Україна» і «Прикордоння» етимологічно та семантично пов'язані і можуть вживатися як синоніми. Але між ними є суттєва різниця – термін «Україна» з'явився як результат територіально-культурного самовизначення, а «Прикордоння» – плід появи нової територіальної ідентичності «європейство», яку будують, поєднуючи адміністративний кордон ЄС з новою схемою ідентифікації «ми – вони». Кордон, край, межа – слова які пов'язані не лише з ареалом, але й розумінням припустимої норми (в значенні «вчинок, що переходить всі межі»). Прикордоння – соціальний простір взаємодії, де кожен з учасників визначає себе через належність до границі, але границі не стільки просторової, як соціально-комунікативної. Українство – це знаходження на межі, де кожен з акторів є зрозумілим і придатним для співпраці, де норми взаємодіють і залишаються прийнятними для кожного з агентів. Це є ситуацією «ствердження ствердження», в якій комунікація «різних» сприймається як цілісна єдність.

Україна (Прикордоння), яка історично сформувалась як відкритий комунікативний простір, де наявність декількох культурних (національних) джерел не перетворюється на хибність чи дефективність. «Російськомовний українець» чи «україномовний поляк» – однаково природне визначення прикордонної ідентичності, яка позбавлена монокультурної детермінації. Дійсно, питання національної ідентичності є ключовим в умовах демократії (С. Хантінгтон), але національна ідентичність в умовах Прикордоння настільки ж еклектична, як і український національний одяг, де поєднані в одному ансамблі турецькі шаровари, угорський чи польський кутасик, вишиванка з язичницькими оберегами і православною ладанкою. Так само і мовний аспект Прикордоння: наявність суржику (в Білорусі – «трасянки»), який більш вживаний ніж класична літературна мова і містить вплив чотирьох мов (в Білорусі – шести мов). Всупереч С. Хантінгтону, який заперечував можливість подвійної релігійності, в Україні поєднали навіть релігійну несумісність – Греко-католицька церква.

Було б хибною говорити про те, що тут не сформувалась стійка, самодостатня культурна модель. Можливо, рухливість цієї моделі, відкритість для зовнішніх впливів, прагнення до колажного поєднання цивілізаційних світів – це і є ті маркери культурної особливості, які надають цілісність різноманіттю. Прикордоння – це простір, в якому кожний учасник взаємодії є агентом, що самостійно вибудовує механізми узгодження кордонів (ідентифікацій).

Ідентичність Прикордоння визначається як причетність до відкритого комунікативного простору. Чому це не може бути використано як націєутворюючий фактор? Достатньо шаблононо виглядає пошук зовнішнього ворога, історичні суперечки і т.п. засоби при моделюванні сучасної української національної ідентичності. Крім того, такі засоби мають сумнівну доречність в умовах глобалізаційних процесів, тим більше, що вони погано працюють в ситуації відсутності тривалого гомогенного історичного, ідеологічного, культурного чи будь-якого іншого типу досвіду як у спільноти, так і індивіда. Якщо будь-яка ідентичність ситуативна, то стала форма самовизначення – це запорука кризовості, болісного сприйняття оновлення. Усвідомлення власної відкритості позбавляє перспективи «заходу Європи», «смерті Заходу», «кінця історії», те що притаманне автаркічним системам.

#### ПРИМІТКИ

\*1. Вдаліше склалася історична доля Східної України, де був досвід Гетьманщини, Запорізької Січі, Слобідських полків, які більше століття проіснували в складі Російської держави як автономні області. Та й досвід УРСР має величезне історичне значення для державного й національного будівництва.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Брескый О. От транзитологии к теории Пограничья / Брескый О., Бреска О. – Вильнюс: ЕГУ, 2008. – 336 с.
2. Воропай Т.С. Человек перед вызовом глобализации / Воропай Т.С. // Глобализация и идентичность.– Харьков: Эксклюзив, 2007.– С.404-425.
3. Хантингтон С. Глобальный кризис идентичности / Хантингтон С. // Глобализация и идентичность. – Харьков: Эксклюзив, 2007.– С.175-193.
4. Шпорлюк Р. Формирование современной Украины: западное измерение / Шпорлюк Р. // Перекрестки – 2006, № 1-2 – С. 5-37.
5. Артеменко А.П. Україна: Terra ad marginem / Артеменко А.П. // Перекрестки. Журнал исследований восточноевропейского пограничья Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2007, № 3-4. – С.152-166.
6. Артеменко А.П. Особливості правосвідомості українського народу: ідея втечі від держави / Артеменко А.П. // Вісник Харківського національного університету внутрішніх справ. – 2006, Випуск 32. – С.351-355.
7. Гусаченко В. Глобальность и космополитизация / Гусаченко В. // Вісник харківського національного університету ім. В.Н.Каразіна. Серія: філософія. Філософські перипетії. – Харків, 2006, № 734. – С. 49-55.
8. Hugh E. Frontiers of the Roman Empire / Hugh E.–Indiana University Press, Bloomington, 1996.  
© Артеменко А.П., Попова Н.В., 2009.

УДК 327.39.001.361

*Кочилкова Н. С.,  
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*

## ПОРУБІЖНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК КЛЮЧОВА ПРОБЛЕМА ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

У даній статті розглядається порубіжна ідентичність як ключова проблема державотворення. Хоча держава виступає гарантом затвердження територіальних кордонів, останні спочатку з'являються у соціальній репрезентації, і вже потім на мапі. Показується, яким чином нація без держави окреслює власний символічний простір та за допомогою культурних взаємодій випрацьовує порубіжну ідентичність. У цьому контексті остання є відображенням процесу порубіжних протистоянь. Оскільки соціо-просторовий вимір порубіжжя неможливо встановити раз і назавжди, процес державотворення буде залежити від того, у якому напрямку буде рухатися спільнота у пошуках прийнятної ідентичності.

**Ключові слова:** державотворення, комунікативний простір, культурна взаємодія, межа, порубіжна ідентичність.

В данной статье рассматривается пограничная идентичность как ключевая проблема государственностроения. Несмотря на то, что государство выступает гарантом утверждения территориальных границ, последние сначала возникают в социальной репрезентации, и уже потом на карте. Показывается, каким образом нация без государства обрисовывает собственное символическое пространство и посредством культурных взаимодействий вырабатывает пограничную идентичность. В этом контексте последняя является процессом пограничных противостояний. Поскольку социо-пространственное измерение пограничья не может быть установленным раз и навсегда, процесс государственностроения будет зависеть от того в каком направлении будет двигаться сообщество в поисках приемлемой идентичности.

**Ключевые слова:** государствообразование, коммуникативное пространство, культурное взаимодействие, граница, пограничная идентичность.

In given paper the border identity as a key problem of the state-building has been examined. Despite a state guaranties the confirmation of the borders, at first they emerge in the social representations, and only then on the map. It has been shown in what way the nation without a state outlines its own symbolic space and produces a cross-boundary identity by cultural interactions. As it is impossible to establish a socio-spatial dimension for all time, the state-building process will be depend on the direction of the none-state society to search an acceptable identity.

**Key words:** border, cultural interaction, communicative space, cross-boundary identity, statebuilding.

Визначення того, ким ми є, та хто такі інші створює умовні кордони між групами людей. Наявність символічних конструкцій ставить під загрозу незмінність дійсно існуючих територіальних утворень. Територіальний кордон перетворюється у межу в силу того, що ним визначається спільність із певною колективною ідентичністю, яка вибудовується разом із окресленням меж між «нами» та «ними».

Із розширенням функцій державних кордонів останні втратили свій статус бути виключно бар'єром. Оскільки вони більше не відділяють герметично одну країну від іншої, суттєвими стають інтеракції між людьми, які мешкають уздовж порубіжних ліній. Тому неможливо зрозуміти вплив територіальних кордонів та культурних меж на повсякденне життя, якщо не враховувати те, яким чином вони сприяють становленню суспільної свідомості та самоідентифікації людей з певною територією на різних рівнях. Наслідки такого впливу виражаються у соціальних репрезентаціях.

Як показує А. Пассі, взаємовідносини між нацією та державою визначаються тим, як саме сприймаються процеси, пов'язані зі змінами територіальних кордонів і культурних меж. Вона виділяє три напрямки у теорії націоналізму, які ілюструють значення рубежів [4]. Так з точки зору примордіалізму, який базується на принципі самовизначення етнічних груп, функція кордонів залежить від лояльності громадян або від етнічної та політичної ідентичності населення. У структуралістській теорії контейнером влади є держава (за Е. Гідденсом), що намагається розширити свій вплив для того, щоб контролювати зовнішні фактори, які можуть зумовлювати її активність. Громадяни надаючи таким діям держави легітимний статус, цим самим зміцнюють свою ідентичність. Вже у неолібералістській теорії визнається, що держава не може надати нормальні умови існування своїм громадянам, якщо буде тримати їх в ізоляції. Проникнення до країни глобальної економіки часто змушує владу удаватися до недемократичних методів правління, що отримує негативну оцінку з боку громадян та цим самим послаблює політичну ідентичність, особливо у порубіжних районах.

Таким чином, головна *мета* статті полягає у тому, щоб показати, що проблема ідентичності тісно пов'язана з державністю, котру визначають як «політично-територіальну спільність з чітко означеними кордонами, які визнаються міжнародною спільнотою, та в середині якої населення має специфічну політичну ідентичність» [9, с. 615]. Треба зазначити, що дана тема не має достатньо високого *ступеня розробки* у вітчизняній літературі, саме тому *задачею* дослідження є більш глибоке обстеження вирішальної ролі територіальних кордонів у конституюванні саме етнічної та політичної ідентичності, результатом чого є проста політична формула: «якщо немає стабільної політичної ідентичності, це означає, що немає ні стабільних кордонів, ні територій, ні держави чи політичної спільності взагалі» [там же]. Ця формула підкреслює той факт, що спочатку кордони з'являються у соціальній репрезентації, а вже потім на мапі. Якщо брати до уваги світ-системну теорію з її географічною тріадою «центр – семі-периферія (напівпериферія) – периферія», дослідження кордонів відбувається на трьох

територіальних рівнях: глобальному, національному та локальному. Це показує, на скільки «центр» і «периферія» є відносними поняття.

*Актуальність та новизну* дослідження можна продемонструвати на прикладі курдського державницького проекту. Курдські кордони межують з багатьма цілісними державними утвореннями, що робить їх топологічний статус достатньо парадоксальним: курдське порубіжжя набуває певної цілісності на підставі такої роз'єднаності, як динамічна подія розмежування, що супроводжується переходом, ніби по східцях, від «Свого до Чужого». Курдське порубіжжя у такому сенсі є «периферією» та «центром» одночасно: у той час, коли курдські території, що входять до складу країн, які розділили Курдистан і які не знаходяться у розпорядженні самих курдів, присвоюються до «центру», бачаться як власні, а не курдські, місця контрольовані курдами сприймаються як «периферія». Так чи інакше розділені курдські територіальні кордони та культурні межі залишаються механічними пунктирними з'єднаннями усіх «периферій», розділених кордонами. Так виникає уявна географія, яка сприяючи процесу визначення курдського самовідчуття, драматизує відстань і різницю між тим, що розташовано близько до курдських культурних меж та територіальних кордонів, і тим, що лежить дуже далеко [див.: 1].

Так як неможливо жити в ізоляції, різні етнічні групи взаємодіють одна з одною, а, отже, їх ідентичність піддається змінам. Культурна, мовна, релігійна та соціо-професійна ідентичності набувають своєї ваги, коли індивіди асоціюють себе з конкретним місцем свого проживання та прагнуть відокремити себе від «інших». Оскільки представники конкретної країни не охоче мають справу з проблемами «інших», невидимі кордони та межі між «сусідами» репрезентують соціальні бар'єри, котрі вкрай важко подолати. Тому ідентичність соціальних груп, що живуть на різних краях порубіжжя, базується на принципі відокремлення однієї групи від іншої та підконтрольності території, яку вони глибоко поважають. Надумана сепарація «нас» від «них» тільки поглиблює потребу в ізоляції, яка поступово переростає у недовіру, тривогу та страх, і, в кінцевому підсумку, призводить до конфлікту [див.: 9].

Утворення *уявної* держави Курдистан, пунктирні кордони якої підкреслюють те, що охоплений нею простір є таким, в якому відмежоване-своє відчужене, а чуже – є своїм як даність, свідчить про те, що культурне порубіжжя та територіальне розмежування відображають існування курдів між Батьківщиною та Чужиною одночасно, що на думку І. Бобкова є двома сторонами єдиного цілого [див.: 2]. Саме у таких умовах відбувається безперервне (де)конструювання ідентичності, на підставі чого можна говорити про те, що відмежування від однієї з цих сторін може привести до втрати цілісного самосприйняття себе як такого.

У цьому контексті порубіжну ідентичність можна розглядати як подію розмежування / відмежування, котра внаслідок детериторізації порубіжного простору призвела до трансформацій онтологічного статусу культурних меж. Водночас на порубіжжі відбувається як процес виведення однієї культури за її межі з метою «завоювання» акультурного невластного простору, так і спроба відмежуватися у цілях культурного самозахисту. Так, наприклад, конституювання курдської ідентичності, долаючи територіальні кордони, створює та підтримує власне курдський культурний, політичний і територіальний простір, який окреслюється пунктирними лініями розділеного, але уявно цілісного, «Курдистану». Таким чином, ідентичність формується у процесі порубіжних взаємодій, коли дуже часто взаємний обмін цінностями, значеннями та пріоритетами дій підміняється непорозумінням, антагонізмом і конфліктністю.

Наштовхуючись на елементи чужої ідентичності у порубіжному просторі виникає підозра та неприязнь. Тому можна говорити, що в основі етнічних відмінностей, незалежно від того, чим вони мотивуються, лежить зустріч-подія з іншим-чужим для «моєї» ідентичності. У



накопиченні та розмежуванні пластів відмінностей виникають розриви, що, за Х. Бхабхою, виявляють себе в інтерсуб'єктивному досвіді належності до нації, інтересах спільноти та у культурних цінностях [див.: 3].

Сучасні кордони багаторівневі, тому ступінь їх непомітності для різних типів територій відрізняється. Держава встановлює різні обмеження для населення, слідуючи різним лініям. Як наслідок етнічні або соціальні групи вимушені миритися або не миритися з тими кордонами, які їм штучно нав'язала держава. Так як міжнародні кордони розділяють нації, які позбавлені державності (курди), порубіжні спільноти тільки й можуть відтворити свою спільність за допомогою багатоскладової ідентичності, де об'єднуючим елементом виступає або культура, котра включає в себе як етнічність, мову, так і релігією, або місцеві політичні установи [див.: 5]. Хоча етнічна приналежність до конкретної території і відіграє важливу роль, вона не завжди пояснює вибір тієї чи іншої ідентичності.

Ідентичність, котру подібно до відмінностей, неможна зводити лише до наявних етнічних і культурних характеристик, кристалізованих традицією, треба розуміти як процес порубіжних зіткнень, що впливає на саме розуміння традиційної культури. Як зазначає Х. Бхабха, це «...вносить сум'яття в наше визначення традиційного та сучасного суспільства, перекидає уставлені межі між індивідуальним і суспільним, високим і низьким, кидає виклик традиційному розумінню розвитку та прогресу» [3, с. 163].

У процесі боротьби за власні етнічні кордони порубіжна ідентичність, роблячи неусвідомлений вихід за власні окреслені межі, потрапляє у зону своєї, але привласненої «Іншим» території. Знаходячись «за межами», цей бар'єр долається за допомогою відчуття співпадання культурних меж та територіальних кордонів, що забезпечує потрапляння, «у межі» свого простору, де власне самовідчуття тільки і може відбутися як етнічно власне, завдяки розкриттю та себе у контексті порубіжних розривів. Саме у цьому сенсі, як наголошує Х. Бхабха, межа стає тією подією, з якої розпочинається ідентичність як спів-присутність інших ідентичностей, і прагне досягти того, що знаходиться поза нею.

У цьому контексті порубіжна ідентичність як одна із ключових проблем державотворення тісно переплітається з поняттями страху та бажання у психоаналітичній теорії Ж. Лакана, Ж. Дельоза та Ф. Гваттарі, та може пояснити процес «b / ordering» як прагнення відсторонити себе від іншого для того, щоб у такий спосіб підтримати фантазію стосовно гомогенного виключно позитивного та захищеного «Себе» [див.: 6]. Все це супроводжується почуттям страху та тривоги перед тим, що «Інший» може перекреслити «мій» простір, а, отже його треба неупинно пильнувати та захищати від проникнення стороннього. Але оскільки цього проникнення уникнути неможливо, порубіжна ідентичність завжди буде динамічною та конфліктною. Саме тому, порубіжжя є утворенням, що виникає на підставі протиріч та суперництва між різними групами та ідентичностями. Це пояснює, чому і як відбуваються зміни територіального простору покладені у процес державотворення.

З іншого боку М. Кляйн акцентує увагу на тому, що загрознає відчуття тривоги ego ((id)entities) прагне подолати, вибудовуючи у свідомості фантазії щодо власної всемогутності частково для того, щоб контролювати небезпечні об'єкти та власне відчуття загрози, а також щоб зберегти та відновити об'єкти, які вважаються безпечними та улюбленими. Крім того, вона пояснює, що бажання контролювати об'єкти зумовлюється прагненням зробити їх кращими, а, в кінцевому підсумку, щоб відчувати тріумф над тим, що було зроблено у ході застосування свого впливу. Так само у порубіжних регіонах протистояння між різними соціальними та етнічними групами виникають внаслідок того, що кожна з них прагне зберегти контроль над територією у своїх руках і не бажає ні з ким ділитися нею.

Такі порубіжні інтеракції продукують різні прояви пихи стосовно свого походження, соціальної або етнічної належності. Як зазначає У. Р. Біон, «... коли домінує інстинкт життя,

гордість стає самоповагою, а коли інстинкт смерті – вона перетворюється у пиху» [цит. з 8, с. 140]. Наявність самоповаги буде тією корисною гордістю, котра надаватиме легітимності праву вважати себе володарем певної території. Деструктивна пиха виявляє себе у маніакальних станах, відчутті власної неперевершеності та всемогутності перед іншим, що у порубіжних взаємодіях може виражатися у прагненні групи домінувати та підкоряти інших та відчувати тріумф «над ...». На думку М. Фрідмана, такі відчуття характерні для груп, котрі у такий спосіб прагнуть перебороти у своїй свідомості властиві їм почуття залежності, пригнічення та провини [див.: 8].

Складність порубіжних інтеракцій у конфліктних регіонах зумовлюється глибинними психологічними бар'єрами, котрі заважають групі бути більш м'якою для проникнення елементів чужої культури. Група може відчувати страх перед можливою загрозою втратити або частково пошкодити те, що буде для неї внутрішнім об'єктом, який символізує усе добре та позитивне. Несвідомо вона розуміє, що для того, щоб інтегруватися їй необхідно буде втратити частку себе, що породжує, у першу чергу внутрішній конфлікт, який загострює відчуття відмінності від «інших», та спонукає до незмінності ідентичності й ізоляції.

Конфлікт між бажанням бути, як інші, та бажанням зберегти свою самобутність призводить до збентеження, відчуження та розколу між різними аспектами ідентичності [див.: 7]. Водночас це підвищує значущість символів власної групи, відчуження від якої, на думку Л. та Р. Грінберг, рівнозначне фізичній кастрації.

У висновках треба зазначити, що у ході державотворення порубіжна ідентичність як процес становлення нового ідентифікаційного простору завжди буде недовершеною, так як на стику з різними ідентичностями тільки і можливо схопити «деконструйованого Себе», тобто таку спільноту, яка усвідомлює свою спільність у постійно встановлювальному соціо-просторовому вимірі, де тільки і можливо у динамічній інтеракції схопити «Себе» на мить та потім знову втратити.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Саїд, Едвард В. Орієнталізм / Едвард В. Саїд : [пер. з англ. В. Шовкун]. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001. – 511с.
2. Бобков И. Этика пограничья: Транскультурность как Белорусский опыт / И. Бобков // Перекрестки № 3-4, 2005. – С. 127 - 136.
3. Бхабха Х. Местонахождение культуры / Х. Бхабха // Перекрестки № 3 - 4, 2005. – С. 161 - 191.
4. Anssi Paasi 'Generation and the 'Development' of Border Studies', *Geopolitics* 10 (2005) pp. 663 - 671.
5. Emmanuel Brunet-Jailly 'Theorizing Borders: An Interdisciplinary Perspective', *Geopolitics* 10 (2005) pp. 633 - 649.
6. Henk Van Houtum 'The Geopolitics of Borders and Boundaries', *Geopolitics* 10 (2005) pp. 672 - 679.
7. L. and R. Grinbreg 'Psychoanalytic Perspectives on Migration', in D.Bell (ed.), *Psychoanalysis and Culture. A Kleinian Perspective* (Karnac, London, New York 2004), pp. 154 - 169.
8. M. Feldman 'Pride', in D.Bell (ed.), *Psychoanalysis and Culture. A Kleinian Perspective* (Karnac, London, New York 2004), pp. 105 - 121.
9. Vladimir Kolossov 'Border Studies: Changing Perspectives and Theoretical Approaches', *Geopolitics* 10 (2005) pp. 606 - 632.

© Кочилкова Н. С., 2009.

УДК 17.022.1(430)(091)

Салтанов М. В.,

Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна

## ПРОБЛЕМА ВИЗНАННЯ У НІМЕЦЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Дана стаття є спробою систематичного розгляду проблеми визнання у німецькій класичній філософії. Однією із головних цілей статті є прагнення заявити вголос про те, що проблема визнання не є винаходом сучасності, звернення до неї ми можемо простежити віддавна. Чи не вперше, на високому теоретичному рівні проблема визнання була поставлена саме у німецькій класичній філософії.

**Ключові слова:** визнання, ідентичність, самоздійснення, самоповага, рівність, гідність.

Данная статья представляет собой попытку системного рассмотрения проблемы признания в немецкой классической философии. Одна из главных целей статьи заключается в стремлении заявить вслух о том, что проблема признания не является изобретением современности, обращение к ней мы можем проследить издавна. Едва ли не впервые на высоком теоретическом уровне эта проблема была поставлена именно в немецкой классической философии.

**Ключевые слова:** признание, идентичность, самоосуществление, самоуважение, равенство, достоинство.

This article is the attempt of systematic consideration of problem of recognition in German classical philosophy. One of the main aim is declaration, that problem of recognition is not modern invention, cause we can observe the reference to it long since. For the first time this problem was formulated at high theoretical level exactly in German classical philosophy.

**Keywords:** recognition, identity, self-realization, self-esteem, equality, dignity.

З початком ХХ сторіччя ми стали свідками виникнення «нових соціальних рухів», що висувують на чільне місце не ідею класової боротьби або боротьби за економічну справедливість, яка прийшла на зміну боротьбі класів, а *ідею боротьби за інтерсуб'єктивні умови цілісності*. Мова йде про природне право заявити про себе, про свою національну, культурну, релігійну визначеність. Завдячуючи такій політичній діяльності, формується ідентичність, причому не лише індивідуальна, а й колективна. Подібні культурні, релігійні, гендерні абощо претензії на самоцінність прийнято називати *боротьбою за визнання*.

Останнім часом у соціальній і навіть більшою мірою у політичній філософії значно зріс інтерес до теми визнання. Так, поняття *визнання* є одним із ключових у комунікативній теорії Ю. Габермаса та А. Гоннета, в концепціях Ч. Тейлора та Ф. Фукуями тощо. Визнання стає важливим елементом для формування людської ідентичності (самобутності, самості). Досить часто проблема визнання майорить разом із питаннями мультикультуралізму та процесами глобалізації, бо людські істоти неминуче відносять себе до тих або інших культурних груп, що виборюють право на власну самоцінність. Це призводить до необхідності діалогу самоутвердження, в результаті якого неминуче мусить поставати вимога рівного визнання. Саме тому, значущість визнання, Ч. Тейлор, наприклад не просто констатує як необхідну умову для самоздійснення, а надає йому статус потреби, що має інструментальне значення, адже кожен має право бути самим собою, відтак ніхто не має права не визнавати цінності інших.

Все частіше лунають твердження, що проблема визнання, з морально-етичного виміру, по-перше, трансформувалася у політичну вимогу, адже «потреба у визнанні є однією з тих рушійних сил, що стоять за націоналістичними рухами в політиці» [12, с. 29], а по-друге, була екстрапольована як механізм здійснення політичної влади: за допомогою акту визнання

держава погоджується з відповідними змінами в міжнародному правопорядку. Визнання, зокрема, свідчить про вихід на міжнародну арену нової держави або уряду.

Проблема визнання, до якої ми звернемось у нашій статті, як було показано вище, є вкрай актуальною тому, що вона пронизує чимало сфер суспільного життя і виражається у правовій, етичній та політичній площині. Саме у досвіді визнання поміщена можливість довіри до себе, самоповаги, позитивної самооцінки. Позитивний образ самого себе, яким володіє людина заснований на тому, що його увесь час підтверджують інші люди, досвід зневажання обертається травмою, що спотворює особисту ідентичність; відмова у визнанні може бути формою пригнічення. Зневажання (невизнання) може бути: тілесним, правовим, соціальним тощо. Такий стан речей часто мотивує «боротьбу за визнання». Варто відзначити, що проблема визнання може складати таку собі міжсуб'єкту дійсність, адже мова йдеться як про стосунки (і результат таких стосунків) між людьми так і про відносини між державами.

Але мало хто говорить в голос, що проблема визнання не є винаходом сучасності, звернення до неї ми можемо відстежити віддавна; чи не вперше, на високому теоретичному рівні проблема визнання була поставлена саме у німецькій класичній філософії. Слід підкреслити, що проблема «визнання» у німецькій класичній філософії ніколи не розглядалася системно, як цілісна картина; були лише окремі звернення до Й. Г. Фіхте (П. П. Гайденко), Г. В. Ф. Гегеля (О. Кожев, Ф. Фукуяма). Майже не дослідженими під цим кутом зору лишилися Ф. В. Й. Шеллінг та І. Кант. Отже, серед пріоритетних завдань є надання певності щодо даної проблематики у Й. Г. Фіхте, відхід від усталених стереотипів і пошук «ідентичних» Г. В. Ф. Гегелю міркувань щодо «визнання»; чи не головним напрямком роботи є надання чіткого уявлення щодо місця і значення проблеми визнання в практичній філософії І. Канта та Ф. В. Й. Шеллінга. Вирішення поставленої задачі дасть можливість виявити основини та підґрунтя проблеми визнання, яка з новою силою проявила себе у «нових соціальних рухах» ХХ сторіччя.

Досліджуючи тему визнання, яка сьогодні набуває більш чіткого та вираженого характеру, ми визначили нашу задачу як спробу доведення того факту, що вагомий поштовх для утвердження й розвитку проблематики визнання у наші дні походить з німецької класичної філософії, яка починається з І. Канта. Важко сказати, що І. Канта цікавила безпосередньо проблема визнання, якою вона виступає сьогодні, проте саме кантівські напрацювання можуть стати благодатним ґрунтом, на якому більш системно сформується теорія «визнання» в усій її повноті, адже мислителем були культивовані більшість похідних *категорій* для дослідження проблеми. Маються на увазі такі категорії як: *принцип любові та поваги, почуття гідності, пошана, довіра, рівність, свобода, особа, невідчужувані права* тощо. Мова не йде про спробу модернізувати І. Канта, бо немає необхідності надавати мислителю такого забарвлення, яке йому не властиве. Найбільше, на що можна розраховувати, так це на актуалізацію І. Канта у всій можливій повноті, шляхом залучення у світло кантового тексту таких питань, які, можливо, свідомо не хвилювали і не могли хвилювати його.

У своїй роботі «*Основи метафізики моральності*» І. Кант розпочинає з пошуку такого світового закону, який би практичний розум приписував собі у загальний та необхідний спосіб. Мова йде про спільний всьому людському родові *моральний розум*. Оскільки кожна людина є носієм розуму, а відтак і втіленням розумності, то її обов'язок полягає у долученні до практичного розуму, що мислитель називає *категоричним імперативом*, який є внутрішньо визнаний та неухильно виконуваний, що відповідає критерію «чистого обов'язку» і за цим критерієм, як пояснює мислитель у «*Метафізиці звичайв*» відрізняється від інструкції, рекомендації тощо [7, с. 63]. Варто відзначити, що І. Кант давав багато визначень категоричному імперативу, одне з яких таке: «Вчиняй так, щоб ти ніколи не відносився до людства, як в твоїй особі, так і особі іншого, лише як до засобу, а тільки як до цілі» [8, с. 270].

У світі цілей все те, що слугує для іншої цілі, має усього лише ціну. *Гордістю* володіє лише те, що само по собі є ціллю і заради чого й існує усе інше. У строгому сенсі цього слова *гідність* властива лише самому моральному закону. Але, оскільки сам індивідуум і приписує собі цей моральний закон й оскільки він виконує його як обов'язок без усякої участі своїх схильностей, а лише через повагу до нього і таким чином ототожнює себе з ним, то завдяки цьому, індивідууму передається гідність морального закону. Тому категоричний імператив можна вважати законом захисту людської гідності. Долучившись до категоричного імперативу людина ніби прислухається до голосу розуму, що вказує їй: тут визнавай і *поважай* людину як особу; лише так індивід робить і себе гідним поваги.

Усіма речами можна користуватися як засобом для досягнення своїх цілей, але особу ніколи не можна вживати лише як засіб, навпаки, завжди слід віддавати *пошану* її абсолютній гідності. З практичної філософії І. Канта випливає, що людина повинна робити все, що фізично і духовно допоможе їй у підтриманні її *моральної цінності*. Такі дії безумовно пов'язані із пошуком у собі того морального орієнтиру, який І. Кант називає імперативом. Коли мислитель закликає людину ніколи не нехтувати собою чи не дозволяти комусь паплюжити ногами своє право, то це робить можливим бачення та визнання в ній людини, адже це означає, що вона дослухається до голосу розуму. Досить пригадати відомий вислів І. Канта: «Той, хто перетворив себе на хробака, не повинен потім жалітися, що його топчуть ногами» [7, с. 312]. Так мислитель виголошує своєрідне зобов'язання-обіцянку зберігати у стосунках з іншими свою гідність. Саме тому, за І. Кантом, одинична людина у своїй моральній роботі над самою собою і в своїх особових стосунках до іншої людини – слугує об'єктом морального законодавства. Вищезазначене дозволяє зробити висновок, що якщо проблема визнання у І. Канта хоч і не поставала як така, проте, саме йому вдалося «культивувати» опорні категорії, які потім «сходили» у Й. Г. Фіхте та Г. В. Ф. Гегеля і у сучасній філософській думці. Тому, для мислителя важливо, що те, як дивляться оточуючі на мене (як на ціль чи засіб) цілком і повністю залежить від моєї готовності бути паном самому собі ... та відповідальним за людство у своїй особі» [7, с. 120].

Вже І. Канту вдалося відзначити досить суттєву річ, а саме те, що *наше «себелюбство неподільне від потреби бути також любимими іншими»,* [7, с. 265] Саме те, що в кожній людині закладені задатки добра, *робить людину вартою поваги та любові,* говорить там же мислитель, але якщо людина вчиняє всупереч своїм задаткам, вона гідна презирства.

Все ж таки одна людина повинна розглядати іншу як осередок поки-що нереалізованих задатків, і тому, у своїй роботі *«Метафізика звичаїв»,* в розділі, який стосується обов'язків чеснот по відношенню до інших, І. Кант зазначає, що *почуття любові та поваги,* які людина може відчувати до інших, є нічим іншим як *моїм обов'язком щодо інших.* І. Кант з цього приводу пише, що *«любов до ближнього, навіть якщо цей останній заслуговував і мало поваги»,* вкрай необхідна, так само як і *«необхідна повага до кожної людини, навіть не дивлячись на те, що навряд чи її можна вважати вартою любові»* [7, с. 324]. Лише *так можна зберегти повагу до самого себе.* Принцип *взаємної любові,* додає І. Кант, вчить нас постійно зближатися між собою; *принцип поваги,* яку ми зобов'язані надавати один одному, – триматися на відстані один від одного. Варто відзначити, що *любов* тут І. Кант розуміє не як почуття, тобто не як задоволення від довершеності інших людей, вона скоріше є максимую благодіяння. Щодо *поваги, яку ми повинні надавати іншим,* І. Кант розуміє її не просто як почуття, що виникає у порівняння нашої *власної гідності* із гідністю інших (подібно до учня й учителя), а як максимуму *«обмеження нашої самоповаги гідністю людства в особі іншого...»* [7, с. 326]. Це є зобов'язання *не ставити себе вище за інших.* *Обов'язок поваги до ближнього* міститься, за І. Кантом, у максимі не зводити людей до ступеня простого засобу для досягнення своїх цілей, або як

говорить мислитель *«не вимагати від іншої людини, щоб вона принизила себе, ставши рабом моєї цілі»* [7, с. 326].

Лише повага, яку я відчуваю до інших (і що інші можуть вимагати від мене) є, за І. Кантом, *визнанням гідності іншої людини, гідності, яка не має ані ціни, ані еквіваленту*. Тому, засаднича теза І. Канта полягає у тому, що *кожна людина має право претендувати на повагу своїх близьких лише тоді, коли сама поважає інших*. Адже, так само як і те, що людина не може віддати себе ні за яку ціну, так само вона не може вчиняти проти необхідної поваги до інших як до людей, тобто вона повинна *практично визнавати гідність людства в усіх інших людях, відтак, на людину покладено обов'язок, пов'язаний з повагою, яку з необхідністю слід надати усім іншим* [7, с. 341-342]. Отже, категоричний імператив, як голос розуму, з необхідністю унеможливорює презирство та зневагу, бо, як зазначає І. Кант, *я не можу навіть порочній людині зовсім відмовити в повазі, яку не можна у неї відібрати, принаймні, як у людини, хоча своїм вчинком вона не робить себе вартим цієї поваги* [7, с. 342]. Невиконання такого зобов'язання І. Кант називає пороком, а точніше зарозумілістю. Зарозумілістю І. Кант називає вид честолюбства, на підставі чого, ми очікуємо від інших, щоб вони ставили себе нижче за нас. Зарозумілість варто відрізнити від гордості, як любові до честі, як турботи про те, щоб ні в чому не принизити своєї людської гідності перед іншими. Тому, зазначає І. Кант, зарозумілість вимагає від інших поваги, в якій вона зі свого боку відмовляє. Саме тому, зарозумілій людині тим більше відмовляють у повазі, чим більш явно та до цього прагне. *Право на повагу* також порушують лихослів'я, знуцання тощо. Проте, І. Кант зазначає, що *«вся повага, якій я зобов'язаний від природи, – це повага до закону* (категоричного імперативу – М. С.) *взагалі»* [7, с. 348].

І. Кант пов'язував багато надій із тим, що сьогодні прийнято називати визнанням, проте головною відмінністю є те, що лише від мене залежить відношення інших до мого Я: *«Людина, – пише він, – може вважати себе щасливою в кожному стані, якщо вона тільки усвідомлює, що причина того, що вона не підіймається на рівну ступень з іншими [...] покладена не у неподоланій волі інших людей, а тільки у ній самій* (в її здатностях або старанності) *або ж в обставинах, які вона нікому не може ставити в провину»* [9, с. 83].

У роботі *«Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані»* знаходимо досить примітний уривок: *«Засіб, яким користується природа, щоб забезпечити розвиток всіх задатків людей, є антагонізм між ними в суспільстві, оскільки він врешті-решт стає причиною його законотворчого порядку. Під антагонізмом я розумію тут нетовариську товариськість людей, тобто таку схильність до спілкування, яка разом з тим пов'язана з спротивом, що постійно загрожує суспільству роз'єднанням. Людина має схильність спілкуватися з собою подібними, бо в такому стані вона більше відчуває себе людиною, тобто відчуває розвиток своїх природних задатків. Але їй також властиво сильне прагнення усамітнюватися (ізолюватися), бо вона в той же час знаходить в собі нетовариську властивість — бажання все погодити тільки з своїм розумінням — і тому чекає звідусіль опір, оскільки вона по собі знає, що сама схильна чинити опір іншим. [...] Цей опір є тим, що будить всі сили людини, примушує її подолати схильність до лінії, під впливом честолюбства, владолюбства або користюлюбства, створити собі положення серед своїх одноплемінників, яких вона хоч і не виносить, але без яких не може обійтися. Звідси починаються перші дійсні кроки від грубості (варварства. — М. С.) до культури, яка власне і полягає в [визнанні] суспільної цінності людини»* [6, с. 11]. Зрозуміло, що І. Кант не має на увазі економічну конкуренцію новітнього часу.

Питань рівності та свободи, що є сенсоутворюючими для проблеми визнання І. Кант торкається у вченні *про право*.

Головне питання метафізики права полягає у формі співвідношення двостороннього *самовілля* (*Willkür* – нім.): як сумісний свобідний вчинок однієї із двох осіб зі свободою іншої?

Такий вчинок стає сумісним лише у відповідності до правових законів. Під останніми І. Кант розуміє сукупність умов, за якими самовілля однієї особи, поєднується з самовіллям іншої з точки зору загального закону свободи. Будь-які перепони на шляху реалізації свободи долаються за допомогою «строго права», що є можливістю повного взаємного примушення до свободи, у відповідності до загального закону. Відтак, кантів ідеал суспільства заснований на: 1) свободі кожного члена суспільства як людини; 2) рівності його з кожним іншим; 3) самостійності кожного члена спільноти як громадянина. [11, с. 145]. Тому, мислитель зазначає, що правові відносини між окремими особами повинні мислитися «за аналогією з можливістю вільних рухів тіл, що підкорені закону рівності дії та протидії» [7, с. 77].

Власна функція права – точна кваліфікація міри свободи у соціальній інтеракції. Тому, навіть визнаючи метафізичну безбережність свободи, філософія права категорично стоїть на тому, що у стосунках людини з людиною приватна свобода не може бути необмеженою; Найглибший сенс правової ідеї І. Канта – у легітимації самообмеження свободи. Приватна свобода знаходить собі межу у рівній (такій же) свободі іншого і тільки в ній одній.

Рівність, за І. Кантом, повинна бути визнаною, бо вона є безумовно природженим правом, яке полягає у тому, що «інші не можуть зобов'язати кого-небудь до більшого, ніж те, до чого вона (людина – М. С.) зі свого боку може зобов'язати інших» [7, с. 83]. Відтак жоден індивід не може вимагати від держави свободи більшої, ніж свобода будь-якого іншого індивіда – це міра «об'єктивного права»; і жодна держава не повинна надавати індивіду меншої свободи, ніж свобода будь-кого іншого – це міра суб'єктивного права.

В даному випадку, мова йде про «панування над самим собою», про зусилля самопримушення, про зобов'язання, що протистоїть схильностям: жодні схильності, інтереси, міркування вигоди не можуть виправдати порушення принципу рівноправності.

І. Кант досить багато в своїх роботах говорить про «невідчужувані права». Під ними маються на увазі базові права, що «невід'ємні», тобто визнані за людиною навечно. Адже, людина сама неправомочна поступитися своїми правами або відмовитися від них, внаслідок якихось привідних міркувань. Ніхто із громадян правової держави не має права, наприклад, продавати себе у рабство, змінивши свободу на невеликий забезпечений достаток. Можна пожертвувати життям, проте не свободою розпорядження життям, можна відчужувати власність, проте, не право власності. Але якщо жодний громадянин не в праві відмовитися від свободи, то цього не може зробити і народ в цілому.

У вченні про право, І. Кант зазначає, що категоричний імператив повинен виступати в якості лімітування та легітимації політичної влади. Адже саме в «*Метафізиці звичаїв*» подібна відповідність розглядається перш за все, як міра моральної гідності примусової влади – як обов'язкова умова морального визнання влади з боку підданих, поваги і довіри до неї через втілення правової держави. Тому, розплатою за неправовий спосіб дії є те, що їй відмовляють у повазі та довірі, що жодне з її починань не викличе внутрішнього відгуку у підданих, які житимуть у стані свідомо обраної відчуженості від держави. Лише ті з них, які, щонайменше, не суперечать ідеалу правової держави, підтримуються індивідами, зустрінуть їхню участь, сприяння, довіру тощо.

Як передає Е. Ю. Соловйов, посилаючись на роботу німецького мислителя О. Гьоффе «*Kategorische Rechtsprinzipien*» І. Кант у своїх роботах залишив нам образ республіки наступним: 1) про республіку не може йти мови там, де відсутнє визнання і виголошення невідчужуваних прав особистості, прав людини; 2) визнання прав людини – «систематично перша задача республіки»; 3) слід, щоб держава відносилась до всіх однаково і озброїлась «принципом рівності». Лише в такому випадку можна серйозно говорити про подолання дискримінації і привілеїв (станових, етнічних, конфесіональних); 4) загроза дискримінації особлива велика при зосередженні усіх видів влади в одній особі або одному інституті. Тому

наступною неодмінною умовою рівноправності стає у І. Канта розподіл влади; 5) розмірковуючи про переваги республіки, І. Кант стверджує, що «законо, принаймні, в їхньому основному субстанціональному значенні, повинні спиратися на згоду всіх, кого вони стосуються», адже кожний зобов'язаний підкорятися лише такому закону, на який він сам дав згоду [11, с. 235].

І. Кант мріє про таку планету Земля, де кожний її мешканець почував би себе люб'язним гостем з будь-якої держави і знаходив в ній такий же правовий захист та визнання своєї віри, життя і гідності, яку мають власні громадяни цієї держави. І. Кант впевнений у необхідності владної інстанції, яка б сприяла регулюванню міждержавних відносин у дусі справедливості і права. Міжнародна інстанція, що гарантує успіх миролюбних прагнень, з'явиться під ім'ям «республіки вільно об'єднаних народів» (про це йдеться у роботі «*Ідея загальної історії у всесвітньо-громадянському плані*»). Об'єднання правових держав, яке засноване на тих же принципах, що і сама правова держава; це правовий союз правових держав.

Розроблені та обгрунтовані І. Кантом категорії *любові та поваги, почуття гідності, пошана, довіри, рівності, свободи, невідчужуваних прав* були узяті на озброєння подальшою філософською думкою.

Проблема визнання знайшла своє найбільш артикульоване відображення в філософії Й. Г. Фіхте. Варто одразу відзначити, що у теоретичній філософії Й. Г. Фіхте, а зокрема у його «Науковченні» ані від 1794 р., ані від 1801 р., ані від 1804 р., ані від 1810 р. про визнання не йдеться. Проблема визнання посідає чільне місце у *практичній* філософії Й. Г. Фіхте, проте, більшість робіт, що стосуються цієї частини творчості мислителя досі не перекладені з німецької мови.

У роботах, які прийнято відносити до практичної філософії Й. Г. Фіхте, мислителя цікавлять питання реалізації свободи, яке неможливо було вирішити в рамках його теоретичної філософії. Й. Г. Фіхте доходить висновку, що реалізація свободи самосвідомого Я можлива тільки спільно з рештою людей, в співтоваристві і співпраці з ними, забезпечення чого покладене у Й. Г. Фіхте *на право, яке стало вченням про передумови вільної дії людей, про межі і умови такої дії*. Головним питання науки про право, за вченням Й. Г. Фіхте, є наступне: «як можлива спільність вільних істот як таких?» Свобода, як показує Й. Г. Фіхте, неможлива поза правовим станом, – останнє необхідно відрізнити від стану природного, в якому ніяка свобода не може бути реалізована. Так, правило права виголошує: обмежуй свою свободу поняттям про свободу всієї решти осіб, з якими ти вступаєш в контакт. Правовий закон, стверджує Й. Г. Фіхте, вимагає, щоб людина, що живе в суспільстві з іншими людьми, обмежувала свою свободу, дозволяючи тим самим здійснювати свою свободу всім іншим.

Вихідне положення філософії права Й. Г. Фіхте звучить так: «Конечна розумна істота не може стверджувати себе, не приписуючи собі вільної діяльності». Вільна діяльність *Я* визначає себе, припускаючи деякий об'єкт – *Не-Я*, і цей об'єкт обмежує його. Діяльність *Я* гальмується, отримуючи поштовх, що відштовхує мене назад. *Не-Я* і є цей поштовх. Так, *Я* знаходить себе обмеженим, тобто таким, що відчуває межу; я натикається на спротив, що виражається у ньому як почуття примушення або немочі. «Описана взаємодія, – пише Й. Г. Фіхте, – була необхідною умовою всякої самосвідомості... .. вона є такою, що відчувається, вона є деяким обмеженням *Я*, і суб'єкт повинен припускати його як таке; але немає обмеження без чогось такого, що обмежує. Тому суб'єкт повинен, оскільки він припустив обмеження, припускати також щось поза собою як підстава для цього обмеження... Що ж це повинна бути за підстава?.. Взаємовплив стає зрозумілим як деякий заклик суб'єкта до вільної діяльності...» [цит. за 1, с. 69].

Заклик же, що неважко зрозуміти, може виходити не від об'єкту, а тільки від іншого суб'єкта, а тому і доводиться з необхідністю припускати існування інших *Я*, зовні і незалежно



від нашої самосвідомості. Таке рішення задовольняє умовам поставленого завдання: дія виходить від суб'єкта (інакше тут не буде самовизначення), але в той же час і не від суб'єкта – не від того суб'єкта, який самовизначається. Вона виходить від *Я* і не від *Я* – від іншого *Я*. Ось висновок Й. Г. Фіхте: «Розумна істота не може утверджувати себе як таку, якщо до неї не звертається заклик іншого до вільної дії... Але якщо такий заклик даний, то вона повинна з необхідністю припускати (іншу) розумну істоту поза нею самою як причину цього заклику, отже, взагалі припускати поза самою собою розумну істоту...» [цит. за 1, с. 69].

Таким чином, інший, *закликає* мене, а не примушує, він хоче лише розбудити моє самовизначення, щоб я не утверджував свою свободу за рахунок іншого; *визначаючи* мою свободу, він згодний обмежити свою і встановити область, в якій моя воля має свою сферу» [цит. за 13, с. 401]. Отже, оскільки інший ставиться до мене як до вільної істоти і визнає мене таким, то і я вимушений ставитися до нього як вільної істоти (шляхом самовизначення) і визнавати його.

З огляду на це Й. Г. Фіхте вибудовує принцип і обґрунтування вчення про право з метою утворення системи такого необхідного взаємного визначення. Через такий заклик, звернений до мене, я дізнаюся, що і окрім мене є інші вільні і розумні істоти. Цей заклик є єдиним критерієм, єдиною підставою мого *визнання свободи* іншої істоти. «Відповідно до цього – говорить Й. Г. Фіхте – *я можу визнати вільною лише таку істоту, яка мені покаже, що вона визнає мою свободу і обмежить свою поняттям моєї свободи*» [цит. за 13, с. 401]. Тобто, для мене вільні лише ті істоти, які поводяться зі мною як із вільною істотою. Я пізнаю (а відтак і визнаю) чужу свободу лише із вчинку, що впливає із визнання моєї свободи.

Виникає питання, що ж це за заклик? Як він здійснюється реально, тобто емпірично? Й. Г. Фіхте відповідає на це питання: «Заклик до вільної самодіяльності є те, що називають *вихованням*. Всі індивіди повинні бути виховані в людей, іншим шляхом вони не можуть стати людьми» [цит. за 2, с. 126], воно є засіб перетворення ще напівтваринних індивідів в людей, тобто перетворення природних істот у вільні істоти. Без іншого *Я* моє власне не може стати вільним, бо свобода властива людині не від природи, а є продукт суспільства і культури: «людина (як і всі кінцеві істоти, взагалі) тільки серед людей стає людиною...» [цит. за 1, с. 70].

Не споглядання відкриває мені існування інших подібних мені істот і не шляхом теоретичного мислення я дізнаюся (роблю висновок) про їх існування – останнє відкривається мені в моєму практичному діянні, у момент реалізації моєї свободи і як необхідна передумова такої реалізації. Й. Г. Фіхте пропонує два різні способи визнання інших *Я*. У філософії права це є звернений до мене зовнішній заклик іншої вільної людини як причини мого самовизначення (обмеження) до свободи; у філософії моральності визнання інших осіб відбувається, як вже було показано І. Кантом, через моральний закон.

Й. Г. Фіхте говорить про те, що визнання можливе лише як *взаємне визнання*. При цьому мислитель пояснює, що таке визнання кожний з індивідів повинен здійснювати не просто перед судом власної совісті (це сфера моралі, а не права), а абсолютно у специфічний спосіб: шляхом створення деякої загальної обом (або багатьом) свідомості. Таке об'єднання якраз і конститує правову реальність.

Проблема визнання у Й. Г. Фіхте має інструментальне значення, бо вся його теорія права покійється на тому положенні, що *ніхто не може визнавати іншого, якщо обидва взаємно не визнають один одного*. Сам Й. Г. Фіхте формулює його у вигляді твердження: «Я можу вимагати від певної розумної істоти визнавати мене за розумну істоту лише остільки, оскільки я сам поведжуся з нею як з розумною» [цит. за 2, с. 132].

Й. Г. Фіхте в *«Призначенні людини»* — роботі, написаній всього 4 роки після *«Основ природного права»* пише: «... голос моєї совісті волає до мене: чим би не були ці істоти в собі і для себе, ти повинен поводитися з ними як з тими, що існують, для себе, вільними,

самостійними, цілком незалежними від тебе істотами. *Шануй їх свободу; відносься до їх цілей з любов'ю, як до своїх...*» [цит. за 2, с. 125].

Відтак, взаємне визнання розумними істотами свободи кожного з них припускає взаємне обмеження тієї сфери, в якій кожний з них здійснює свою зовнішню діяльність, свої вчинки. Тим самим сфера дії кожного виявляється обмеженою певною областю, і, таким чином, сама діяльність одного індивіда відрізняється від діяльності іншого, *індивідуалізується*. Таким чином, у Й. Г. Фіхте визнання є можливим тільки як взаємне визнання, і не дарма він говорить, що почути слова іншого – це, те ж саме, що внутрішньо самому вимовити ці слова. *Взаємність, яка полягає в тому, що кожний з нас визнає свою свободу разом з визнанням свободи іншого, створює основу правового відношення. Без правового відношення свобода розумної істоти не може знайти собі визнання, без такого визнання розумна істота не може визнати за собою вільної дієвості, а без цього немає самосвідомості, немає Я. У результаті – правове відношення є умова самосвідомості.*

Відтак, *усяка вільна істота зобов'язана визнати іншу собі рівною*. Але чи хоче будь-яка особа, вчиняти з іншими як із вільними істотами? Якщо так, то людина керується моральним законом у собі, а якщо – ні, то варто примусити людину до цього, засобами правового закону, в якому «панує обов'язковість для усякої розумної істоти абсолютно і безумовно хотіти свободи всіх розумних істот поза собою ... у праві не може бути інакше» [цит. за 13, с. 410]. Й. Г. Фіхте задається питанням: якщо інший поведеться зі мною зворотнім чином ніж я? Тоді, правове спілкування між нами порушено, а разом з тим і знищений правовий закон. Хоча, коли правовий закон порушений індивідуально, він все ж таки зберігає свою значимість для інших. Правовий закон вимагає, щоб особи визнавали себе взаємно вільними істотам і відносились так один до одного. Відповідно до цього я відношусь до іншого, як до вільної істоти, і маю право на те, щоб він так само відносився до мене; тому, «якщо інший цього не робить, то внаслідок цього, згідно до правового закону, втрачає своє право на те, щоб я відносився до нього як до вільної істоти. Тепер правовий закон не велить мені поважати свободу іншого; він не забороняє мені, а навіть навпаки, дозволяє порушити її...» [цит. за 13, с. 411]. Відтак, особа отримує право примушення по відношенню до порушника. Звідси випливає, що *ті права, на визнанні яких тримається усе правове спілкування, ні в якому разі не повинні порушуватися. Це є умовами особистісного існування, без яких взагалі не існує правовідносин*. Сукупність цих умов Й. Г. Фіхте називає *першопочатковими правами*, порушення яких активує примусове право. Правовий закон вимагає взаємного визнання особистої свободи, гарантії цього визнання, а тому і підкорення... [13, с. 414].

Й. Г. Фіхте підкреслює, що хоч основа особистості і полягає в тому, що вона є вільною причиною своїх вчинків, та мислителем було виокремлено кілька таких першопочаткових прав, які обов'язково підлягають збереженню. Першим є, вже згадана, моя тілесність, адже «моє тіло вільне, ніяка інша особа не може зробити його предметом свого безпосереднього впливу, тобто примушення...» [13, с. 416]. Можливість підтримання свого *тілесного* існування є першою умовою нашого існування. Воно дійсно є першим із всіх першопочаткових прав особи, яке необхідно визнати, утвердити та захистити. Другим першопочатковим правом, що підлягає визнанню є *власність*. Це є «можливістю виключного користування об'єктами, відповідно до моїх цілей. Виключне підкорення об'єктів моїм цілям робить їх моєю власністю» [13, с. 416] або «немає особи без власності, немає власності без взаємного визнання власності; лише після цього визнання робиться правомірною власністю те, що спочатку було лише фактичним володінням» [13, с. 417]. Людина визнає чужу власність за умови, що і її власність визнається; але людина може нічого не мати, тоді ніби відсутня й умова, за якою може мати місце визнання. В такому випадку від такої людини визнання чужої власності треба вимагати через закон. Третім правом є право *самозбереження*. Воно є умовою моєї власної майбутності, тобто

продовження моєї особистості, існування мого тіла тощо. Лише при цих трьох умовах: незалежності мого тіла від чужого примушення, власності і самозбереженні, може діяти особа як вільна причина.

Отже, право задає межу, що визначається взаємним визнанням осіб, їх свободи, їх першопочаткових прав, тому Й. Г. Фіхте підкреслює, що «ми не повинні переступати межі правового спілкування... та не повинні зазіхати на моральність настрою, а виключно на легальність поведінки [13, с. 418], адже воля, що протилежна праву є воля до шкоди. Тому, принцип покарання є принцип рівної шкоди, покарання є відшкодування завданих збитків. Відтак, хто порушує чужі права, той шкодить цим і самому собі.

Проблему визнання ставить Й. Г. Фіхте і у між – та внутрішньодержавному аспекті. Йдеться про те, що *держави повинні перш за все встановлювати договорами свої межі і визнавати їх*. Ось як це передає К. Фішер: «для встановлення своїх взаємних правових відносин, держави повинні укладати відповідні договори, міцність яких повинна засновуватися на *визнанні самостійності і внутрішньої незалежності кожної з держав, що домовляються*» [13, с. 462]. Будь-яка держава повинна піклуватися про свою безпеку і мати право застосовувати для цього заходи. Так як невизнання однієї держави іншою загрожує безпеці першої, то будь-яка держава має право *примушувати до визнання*: «договір, що заснований на взаємному визнанні, повинен виконуватися; якщо він порушений, то держава має право примушення по відношенню до держави, що порушила договір. Примусове право, що застосовується однією державою до іншої є війна; її метою є зміцнення держави, що веде війну, а відтак і знищення іншої держави, її самостійності, так як вона є причиною небезпеки» [цит. за 13, с. 462].

Міжнародне право Й. Г. Фіхте вибудовує за аналогією із державним, що базується на взаємному визнанні, адже «у межах держави будь-який громадянин охороняється правом; правом охороняє його і в усіх інших державах, що пов'язані з його державою міжнародним правом... так повинно бути усюди» [13, с. 463]. Таке міжнародне право базується виключно на взаємному людському визнанні осіб. Це складає загальне людське право.

Отже, як було показано, визнання у Й. Г. Фіхте має інструментальне значення, через яке дедукуються правовідносини, що є механізмом реалізації свободи.

Розглядаючи проблему визнання у Ф. В. Й. Шеллінга, можна одразу зауважити, що вона не набула такого вираженого характеру як у Й. Г. Фіхте. Забігаючи наперед, відзначимо, що модель визнання у Ф. В. Й. Шеллінга багато в чому перетинається з його попередником – Й. Г. Фіхте, проте, має свої особливості.

Практична філософія Ф. В. Й. Шеллінга є вченням про свободу, а точніше про реалізацію свободи як такої. У філософській системі раннього Ф. В. Й. Шеллінга ми знаходимо *Я* у прагненні до свободи. Так, у «*Новій дедуції природного права*»: мислитель зазначає «... *Я* не в змозі утвердити свою свободу, у той же час цілком не протиставляючи її свободі інших, оскільки це суперечить моїй (свободі) в емпіричному прагненні» [16, с. 159].

Цілком доречно поставити питання, яке було слухним і для філософії Й. Г. Фіхте: як розуміти та обґрунтувати існування багатьох вільних та таких, що прагнуть *Я*? Як можливе існування багатьох необумовлених *Я*, багатьох інтелігенцій?

Прагнення не може існувати без протилежно направленої дії, без спротиву. Фізичній могутності спротив здійснюється природою, а етичний спротив відбувається людством, коли *одна людина вимушена визнавати свободу іншої через взаємне обмеження своєї вільної діяльності*. Тут Ф. В. Й. Шеллінг ніби вслід за Й. Г. Фіхте говорить: «*Відчуваючи свою свободу необмеженою, я визнаю (впізнаю), що я не один у моральному світі, і різноманітні досвіди обмеження свободи вчать мене, що я знаходжусь у царині моральних істот, яким властива одна й та ж сама необмежена свобода*» [16, с. 157]. Адже при зверненні до волі іншого *Я*, необхідно

стикаєшся із опором з його боку, із прагненням відстояти свою свободу, яку інший обмежуватиме. Лише коли мені пропонують свою свободу ціною моєї – тільки так я визнаю (впізнаю) за цією зовнішністю людину, у грудях якої живе свобода.

Найбільш чітку позицію Ф. В. Й. Шеллінг висловлює у своїй роботі «*Система трансцендентального ідеалізму*» у тій частині, яка стосується практичної філософії. Там мислитель зазначає, що *початковий акт свободи*, автономії Я є безпосереднє «самовизначення інтелігенції», це є дія, що направлена сама на себе» [17, с. 401]. Інтелігенція повинна визначити до цієї дії саму себе, що є похідним за актом самоусвідомлення. Проте, необхідною умовою акту самовизначення є певна дія інтелігенції поза нами. Такою дією є *поштовх*, або *покладена активність поза мною*: «... невидима протидія, яку я зустрічаю у подібному об'єкті, примушує мене до рішення, тобто до *самообмеження* або, що діяльність інших розумних істот у тій мірі, в якій вона зафіксована чи представлена в об'єктах, веде до того, щоб вимусити мене до *самовизначення*» [17, с. 422]. Тобто, зустріч з іншими, такими як я об'єктами, підштовхує мене до визнання інших *суб'єктами рівної взаємодії*. Тому, для мене покладені інші інтелігенції, внаслідок чого я споглядаю себе обмеженим у моїх власних діях, бо ж *інтелігенції* (такі ж як я вільні дієвості поза мною) *повинні в своїх діях обмежувати один одного*, так як розумна істота не може бути примушена, а може лише у певній спосіб *сама примусити себе*.

З огляду на все це, там же Ф. В. Й. Шеллінг пише: «оскільки поняття інтелігенції я черпаю тільки із самого себе, то інтелігенція, яку мені належить *визнати* в якості такої, повинна у своєму спогляданні світу знаходитись в *однакових умовах зі мною*; а так як відмінності між нею і мною викликані лише нашими індивідуальностями, то залишок, якщо я усуваю визначеність цієї індивідуальності, повинен бути спільним для нас обох, тобто *ми повинні бути рівні...*» [17, с. 412]. Таким чином, *будь-яка вільна діяльність стає можливою лише у зв'язку із самовизначенням кожного*: «Тому, що я ... повинен *визнати* їх (інших інтелігенцій – М. С.) існуючими незалежно від мене, не варто дивуватися, так як для цього достатньо уявити собі, що це відношення цілком взаємне і що *жодна розумна істота не може утвердитися в якості такої без визнання інших в якості таких*» [17, с. 417]. Ф. В. Й. Шеллінг, подібно до Й. Г. Фіхте, не припускає жодного ухилення від «чистого самовизначення», бо ж тоді унеможливиться «чиста діяльність» того Я. Сама ця вимога (самовизначитись – *моє*), пише Ф. В. Й. Шеллінг, є ніщо інше як категоричний імператив, або моральний закон, який він формулює у наступний спосіб: «ти повинен бажати лише те, що можуть хотіти усі інтелігенції» [17, с. 439]. Проте, як вже було згадано, те, чого можуть бажати всі інтелігенції є лише «чисте самовизначення», чиста закономірність.

Якщо необумовлене прагнення не може існувати без необумовленої протидії, без морального спротиву, без того, щоб свободі однієї істоти перешкодила шлях свобода іншої істоти, то необхідно, щоб була множина вільних істот, які б взаємно, як вже було сказано, *визнавали певну обумовленість і були диференційовані по сферах*: Саме за допомогою такого взаємного визнання утворюється *спільна всім Я свідомість*, що уможливорює вільне (хоча й обмежене) прагнення у індивідуальних, одиничних сферах. Мислитель з цього приводу пише: «Абсолютна емпірична причинність в одному, скасовує (знімає) усіяку емпіричну причинність в іншому. Емпірично-необмежена активність в одному зумовлює емпірично-необмежену пасивність в іншому» [16 с. 159].

Із визнанням Ф. В. Й. Шеллінг, як і Й. Г. Фіхте, пов'язує і *майнове право*, адже власність окремого Я є невід'ємною складовою суб'єкта, лише тоді, коли вона *визнана іншими*, тобто власність одиничного Я повинна бути виключною.

Ф. В. Й. Шеллінг як і Й. Г. Фіхте прописує механізми відповіді щодо можливого невизнання права необумовленого Я, самостійності моєї волі. Усяка спроба такого роду є напад на мою етичну свободу, прагнення піддати мене моральному примушенню. *Примушенню я маю*

*право протиставити примушення, тобто отримаю в такому випадку примусове право»* [цит. за 14, с. 315]. Права примушення у відносинах до моральної свободи не має ніхто, навіть загальна воля, але *право протиставити примушенню примушення має будь-хто*. Ф. В. Й. Шеллінг говорить про те, що якщо який-небудь індивідуум намагається знищити мою моральну свободу, то зв'язок, який поєднує нас, як моральних істот, розривається, і цей інший індивідуум перестає бути для мене рівною мені істотою: я маю право обходитись із ним, як з простим об'єктом, і визначати його виключно фізичною силою: «Я маю право силою здійснювати своє право. Чи досягаю я таким шляхом результату, це залежить виключно від того, чи маю я на своєму боці перевагу фізичної сили» [14, с. 315]. Мова йде про визнання фізично сильнішого. Тут Ф. В. Й. Шеллінг стикається з новою проблемою. Очевидно, що для підтримки права необхідно створити такий стан речей, за яким на боці права завжди була б і фізична сила.

Така сила, що виключає свавілля, зосереджена у єдиній всім індивідам *правосвідомості, яка воліє визнавати всіх рівними у факті реалізації свободи*. Тому, *правовий устрій представляє собою «кращу теодицею, яку тільки може створити людина»* [цит. за 14, с. 559]. Правовий устрій, забезпечує правопорядок від вторгнення свавілля, звільняє від випадковостей доброї волі тієї чи іншої особи. За таких умов, Ф. В. Й. Шеллінг навіть називає критерієм прогресу історії якраз побудову всесвітнього правового устрою: «Поступове виникнення всесвітнього громадянського устрою є єдина основина історії, єдиний істинний об'єкт історії» [цит. за 14, с. 562].

Філософія пізнього періоду Ф. В. Й. Шеллінга пов'язана з реалізацією свободи «у людському вимірі» не через самовизначення себе у визнанні інших, а шляхом визначення через Бога і визнання його як абсолюту, через любов до Бога. Проте, в цілому, найбільш виражено, проблема визнання у Ф. В. Й. Шеллінга поставала, як було показано, в *«Системі трансцендентального ідеалізму»*.

Розглядаючи розвиток проблеми визнання у філософії Г. В. Ф. Гегеля, слід зауважити, що довгий час вважалось, що саме Г. В. Ф. Гегелю належала «монополія» у сфері розробки проблеми визнання у німецькій класичній філософії. Проте, виходячи із вищезазначеного, сподіваюся, що цей стереотип було зруйновано, адже заперечень щодо «причетності» до розробки проблеми визнання у різній мірі й І. Канта, Й. Г. Фіхте та Ф. В. Й. Шеллінга виникати не повинно. Усі посилання на Г. В. Ф. Гегеля щодо визнання часто зводилось до *боротьби за визнання*, тобто боротьби двох воель, на яку здебільшого посилаються послідовники його ідей, цитуючи при цьому уривки з робіт Г. В. Ф. Гегеля Йенського періоду, в яких показані проблеми формування самості індивіда у протиставленні себе іншому. Мова про тих тлумачів, а саме О. Кожева, Ф. Фукуяма, А. Гоннета буде йти далі. Хотілося б лише підкреслити, що розглядаючи питання навколо визнання, ми будемо відходити від складеної системи «панування-рабства» (хоча не відмовлятися), аби ширше показати вплив філософа на становлення проблеми у наші дні. Один із таких фрагментів Г. В. Ф. Гегеля, що дозволяли інтерпретувати його самого неоднозначно, міститься у *«Феноменології духу»*, у тій частині, що стосується «самостійності і несамостійності самосвідомості», де зазначається: «І чи не єдино ризикуючи життям, можна отримати свободу; тільки таким чином перевіряється і доводиться, що природа самосвідомості за суттю своєю не є усього лише існування, не є лише безпосередня форма, у якій вона вперше являється... Індивідуум, що не ставив ніколи життя на карту, може, безсумнівно, бути визнаний як особистість; але він не досягає істини цього визнання в якості незалежної самосвідомості» [5, с. 114]. Проте, цим уривком не повинно вичерпуватися та обмежуватися розгляд проблеми визнання у Г. В. Ф. Гегеля.

Сам Г. В. Ф. Гегель завдяки роботам *Йенського періоду* та *«Феноменології духу»* був жорстко інтерпретований. Проте, такий підхід, як вже було сказано, не враховував інших його

робіт. Слова Г. В. Ф. Гегеля, що «самосвідомість повинна прагнути зняти іншу самостійну суть, щоб цим упевнитися в собі як, по суті» [5, с. 112] не рідко тлумачилися як те, що реалізація людини може відбутися тільки у момент дійсної смерті, або зводилась до відносин панування-рабства. Хоча й Г. В. Ф. Гегель у тій же роботі недвозначно стверджує, що тільки ризик може сприяти реалізації людської істоти, проте ж вона хоч і добровільно ризикує своїм життям, але уникає смерті, значить може жити по-людськи, тобто продовжувати існувати як людина. Окрім того, сам мислитель у *«Феноменології духу»* говорив про недопустимість таких відносин внаслідок *нерівності і їх односторонності*; визнанню, що склалося внаслідок таких взаємовідносин «бракує моменту, що полягає в тому, щоб те, що пан робить по відношенню до іншого, він робив також по відношенню до себе самого, і те, що робить раб по відношенню до себе, він робив також по відношенню до іншого. Внаслідок цього визнання вийшло одностороннє і нерівне» [5, с. 117].

Проблеми визнання Г. В. Ф. Гегель торкається і у роботі *«Йенська реальна філософія»*, розглядаючи *відносини любові*, які він розумів як «духовне визнання, яке знає саме себе» [3, с. 314]. Там Г. В. Ф. Гегель стверджує, що здатність взаємно вільних свідомостей реалізовувати свої права набуває чинності лише через виконання взаємних обов'язків, які полягають у *особливому відношенні особи у своїх вчинках до інших*; такі відносини є ніщо інше як *правовідносини*, а саме – *самообмеження, що є відносинами визнання*: «у визнанні самість перестає бути окремим [індивідом], вона є правова у визнанні, тобто вже не у своєму безпосередньому наявному бутті. Визнане визнано як безпосередньо значуще, завдяки його буттю, але саме це буття породжене із поняття; це – визнане буття. Людина необхідно визнається [іншими] і з необхідністю визнає [інших людей]» [3, с. 315]. Тому, як вважає Г. В. Ф. Гегель, *буття людей, які не визнають один одного – порушено*. Визнанню іншого передуює одна єдина вимога – визначення іншого. Одночасно з цим, те, що я відношу до іншого, повинно так само відноситися і до мене. *Власне Я – є моєю власністю, так як вона визнана іншими*, адже, як вже було сказано, *інші визнають те, що я маю, чим я володію*. Проте я не можу мати те, що я хочу і скільки хочу, бо *«я не можу узяти у третього те, що я хочу внаслідок визнаності [його володіння], адже, що він має визнано*. Але, вступаючи у власність безпосередньо, тобто оволодіваючи тим, що нікому не належить, я приєдную його до себе, і, таким чином, при такому оволодінні знову постає питання про визнання: я беру те, що могло бути володінням іншого. Але його володінням воно могло лише стати, а моїм є дійсно; його можливість поступається моїй дійсності. *Він повинен визнати мене як дійсного»* [3, с. 317].

Таким чином, Г. В. Ф. Гегель задається питанням: чим же все ж таки я володію? По-перше, своїм тілом, а по-друге, річчю, яка у мене уже у роті або у руці, але не лише нею, але і тою, яку я вже відмітив своїм жаданням або поглядом, яку я вже зажадав і вже мав намір схопити. Отже, *на те, що позначене як моє, інший не повинен посягати, тому мусить визнати*. Звідси Г. В. Ф. Гегель визначає *любов як «буття у визначності без протилежності волі, де кожний ... виступав як характери, а не свобідні волі»* [3, с. 318], іншими словами, *любов є покладання своєї самості в якусь іншу самість, в знання іншого*. Тому, кожний хоче бути значимий для іншого, ціль кожного – «споглядати себе у іншому». Кожний є знятий в іншому, а тому: «Я, те, що в мені, і те, що знято у іншому, суть одне й те ж саме Я» [3, с. 320]. Тобто, кожний знімає своє буття у бутті іншого. Відтак, *моя воля повинна бути визнана іншим, бути значимою для нього як абсолютна*. Але, що важливо для Г. В. Ф. Гегеля, пізнання, передуює визнанню, а останнє робить із речі – *суб'єкт, особу*.

Вже у одному зі своїх ранніх творів (*«Системі моральності»*), Г. В. Ф. Гегель позв'язує, *визнання, як вважає Д. Кірюхін, саме з установленням правових відносин між індивідами, як визнання індивіда вільним суб'єктом, що володіє правами, як власника. Визнання за індивідом цієї речі призводить до формування правових відносин між індивідами»*

[10, с. 111]. Тому, власність є для Г. В. Ф. Гегеля підставою реалізації свободи індивіда в суспільстві. Важливо, що речі постають як такі, які опосередковують інтерсуб'єктивну взаємодію. *Відокремлення себе від речі* – це не лише певний рівень розвитку свідомості, а й *становлення ідентичності, самоті індивіда, початок боротьби за визнання*.

Д. Кірюхін зазначає, що якщо в *«Феноменології духу»* досліджено насамперед гносеологічну функцію *визнання*, коли воно виступає як *необхідний момент розвитку свідомості*, «існування моєї свідомості як самосвідомості», то як *основа соціально-правових відносин визнання виступає в нього в «Системі моральності»*. Г. В. Ф. Гегель пише про те, що *«завдяки визнанню здійснюється перехід від суб'єктивного до об'єктивного, тобто перехід від ізольованого індивідуального стану до системи об'єктивних щодо індивіда (правових) відносин»*. Тому й порушення права (наприклад, пограбування як порушення права власності) Г. В. Ф. Гегель тлумачить як *«зняття визнання»* [4, с. 316]. Таке порушення визнання неможливо там, де існують відносини панування та рабства, оскільки це не рівноцінні відносини двох осіб, а система примусу, пов'язана з одностороннім визнанням.

Г. В. Ф. Гегель розкриває необхідність *визнання* для розвитку самосвідомості, він *пов'язує його з виходом індивіда за межі свого природного існування і формуванням самоті, що здійснюється завдяки подоланню індивідом природного страху смерті*. Тому, боротьба за це визнання є проявом соціалізованого розуму, сама власність, за визнання на право якої й розгортається боротьба двох самосвідомостей, є не природним, а виключно соціальним атрибутом. *«Визнання у Г. В. Ф. Гегеля – це, по суті, шлях індивіда до самого себе (олюднення людини), його соціалізація, але, з іншого боку, ще й моральна подія, оскільки воно є слідуванням не біологічному, а соціальному, об'єктивному відносно окремого індивіда закону, коли індивід виходить за межі свого емпіричного існування»* [10, с. 113]. Саме завдяки своїй етичній складовій визнання перетворюється на шлях до свободи. *«Буття визнанням, про яке пише Г. В. Ф. Гегель, означає, що індивід є вільною особою. Визнання перетворює індивіда з такого, що діє лише згідно із власним бажанням й в цьому сенсі такого, хто нічим не відрізняється від тварини, на суб'єкта права, дії якого визначені наявною системою правових відносин»* [10, с. 113-114].

Концепцію визнання Г. В. Ф. Гегеля узяв за основу і доповнив сучасний німецький філософ А. Гоннет. «Гегелівська модель, говорить він, «відштовхується від твердження, що *утворення практичного Я залежить від взаємного визнання суб'єктів*: А. Гоннет вважає, що Г. В. Ф. Гегель стверджує існування *різних форм взаємного визнання*. Спираючись на гегелівську трійцю *«любов, право, моральність»* А. Гоннет виокремлює основні форми визнання, такі як *любов, право та солідарність*. Як форма визнання *любов первинна*, оскільки люди тут *взаємно стверджують і підтверджують один одного*. А. Гоннет, виявляє в любові баланс індивідуального самоствердження і симбіотичного самозречення. Друга форма пов'язана із *включенням усіх суб'єктів у правове поле*. Третя форма претензій пов'язана з *повагою до соціальної цінності індивіда, тобто, як правова особа індивід може претендувати на повагу у той же мірі, що і інші члени суспільства»*.

Незважаючи на таку прихильність до концепції визнання Г. В. Ф. Гегеля, А. Гоннет підкреслює, що *«гегелівська концепція визнання заснована на спекулятивних припущеннях, несумісних з вимогами будь-якої емпірично релевантної теорії суспільства»* [15, с. 162].

Як вже було зазначено, вчення Г. В. Ф. Гегеля про самотійність і несамотійність свідомості викликало багато послідовників і тлумачів – серед них – О. Кожев та Ф. Фукуяма. За словами Ф. Фукуяма, Г. В. Ф. Гегель дав альтернативний «механізм» для розуміння історичного процесу – механізм, заснований на «боротьбі за визнання». Адже, людина є людськи реальною і реально людяною лише в тій мірі, в якій вона визнана як така. Тоді як О. Кожев посів більш крайню позицію, заявивши, що визнання веде до *ніщо* (до смерті).

Вимінювати життя на туманну перспективу визнання може видатися безглуздим. Тому, подібні тлумачення можуть викликати сумніви щодо їх автентичності Г. В. Ф. Гегелю.

Без перебільшення можна сказати, що саме Г. В. Ф. Гегель закладає підвалини того, щоб визнання стало принципом політичної діяльності, оскільки він показує, що *завдяки визнанню формується ідентичність, причому не лише індивідуальна, а й колективна.*

Отже, те, що сьогодні стало одним з конститутивних нормативних вимог демократичної держави, а саме проблема визнання, була чи не вперше проблематизована та розглянута на високому теоретичному рівні ще у німецькій класичній філософії. Зокрема, І. Канту вдалося розробити та обґрунтувати базові *категорії* для проблеми визнання, такі як: *принцип любові та поваги, почуття гідності, пошана, довіра, рівність, свобода, особа, невідчужувані права* тощо. У Й. Г. Фіхте та Ф. В. Й. Шеллінга «визнання» *мало інструментальне значення через яке дедукувалось право, що є вченням про передумови вільної дії людей, про межі і умови такої дії.* У філософії Г. В. Ф. Гегеля *проблема визнання була пов'язана з встановленням правовідносин, питаннями любові та власності*, а відтак, визнання у мислителя не можна зводити лише до відношення «панування-рабства». Таким чином, із вищезазначеного повинно випливати, що визнання – яке є правовим та політичним закріпленням вимоги рівності та самоцінності не є породженням ситуації мультикультуралізму та суспільства, що глобалізується; скоріше, останнє сприяло переходу із теоретичного осмислення проблеми визнання, що відбулась у німецькій класичній філософії, до її практичної реалізації як нової парадигми соціальної справедливості. У певному сенсі боротьба за визнання перетворилась із боротьби індивіда за те, щоб бути самістю, на політичну боротьбу, яку ведуть соціальні спільноти.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гайденко П. П. Парадоксы свободы в учении Фихте / Гайденко П. П. – М.: Наука, 1990. – 128 с.
2. Гайденко П. П. Философия Фихте и современность / Гайденко П. П. – М.: Мысль, 1979. – 288 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Йенская реальная философия // Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 2 т. Т. 1. Работы разных лет. – М.: Наука, 1978. – С. 285-387.
4. Гегель Г. В. Ф. Система нравственности // Гегель Г. В. Ф. Политические произведения. – М.: Наука, 1978. – С. 276-367.
5. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Философия истории – М.: Эксмо, 2007. – С. 7-476.
6. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. – М.: Мысль, 1964 – С. 5-24.
7. Кант И. Метафизика нравов: В 2 частях / Кант И. – М.: Мир книги, Литература, 2007. – 400 с.
8. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4, Ч.1. – М.: Мысль, 1964. – 310 с.
9. Кант И. О пословице «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4, ч. 2. – М.: Мысль, 1964. – С. 59-106.
10. Кірюхін Д. Визнання: правовий, моральний та політичний аспекти // Філософська думка. – 2007. – № 6. – С. 101-118.
11. Соловьёв Э. Ю. Категорический императив нравственности и права / Соловьёв Э. Ю. – М.: Прогресс-Традиция, 2005.– 416 с.
12. Тейлор Ч. «Мультикультуралізм і «Політика визнання» / Тейлор Ч. – К.: Альтерпрес, 2004. – 172 с.



13. Фишер К. История новой философии. Фихте, его жизнь, сочинения и учение / Фишер К. – Т.6. – СПб.: Изд. Д. Е. Жуковского, 1909. – 732 с.
14. Фишер К. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение. – История новой философии / Фишер К. Т.7. – СПб.: Изд. Д. Е. Жуковского, 1905.- 893 с.
15. Фурс В. Н. Борьба за признание и моральное развитие общества в концепции Акселя Хоннета // Вопросы философии. – 2005. – № 1. – С. 159-171.
16. Шеллинг Ф. В. Й. Новая дедукция естественного права // Шеллинг Ф. В. Й. Ранние философские сочинения. – СПб.: Алетейя, 2000. – С. 153-184.
17. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Собрание сочинений в 2-х т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 227-489.

© Салтанов М. В., 2009.

УДК 123:1(430)

*Сокурченко Е. В.,*

*Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина*

### **ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ И НЕОБХОДИМОСТИ В АНТИНОМИЯХ ЧИСТОГО И ПРАКТИЧЕСКОГО РАЗУМА И. КАНТА**

В статье рассматривается проблема свободы и необходимости, поставленная Кантом в виде антиномии. Представлены основные направления исследования кантовской антитетики в историко-философской литературе: первый оценивает антиномии с точки зрения формальной логики, второе направление рассматривает их в контексте взаимоотношений теоретической и практической философии Канта. Особое внимание уделяется генезису трансцендентальной логики Канта от ранних произведений философа до «Критики чистого разума». Обосновывается тезис о происхождении кантовской автономии субъекта из разрыва между ноуменальным и феноменальным мирами.

**Ключевые слова:** антиномия, трансцендентальная логика, автономия субъекта, антитетика.

В статті розглядається проблема свободи та необхідності, яка була поставлена Кантом в вигляді антиномії. Представлені два основні напрямки дослідження кантівської антитетики в історико-філософській літературі: перший оцінює антиномії з точки зору формальної логіки, другий напрямок розглядає їх у контексті взаємозв'язку теоретичної та практичної філософії Канта. Особлива увага приділяється генезі трансцендентальної логіки Канта від ранніх творів філософа до «Критики чистого розуму». Обґрунтовується теза про походження кантівської автономії суб'єкта з розриву між ноуменальним та феноменальним світами.

**Ключові слова:** антиномія, трансцендентальна логіка, автономія суб'єкта, антитетика.

The subject matter of this article is the problem of freedom and necessity, formulated by Kant as antinomy. Two main approaches of Kant's antithetic in History of Philosophy are presented. The first one examines the antinomies from the point of view of formal logic, and the second approach treats them in the context of the relationship Kant's theoretical and practical philosophy. Special attention is paid to the genesis of Kant's transcendental logic from his early works to «Critique of Pure Reason». The thesis about genesis of Kant's autonomy of subject from the gap between phenomenal and noumenal worlds is substantiated.

**Keywords:** antinomy, transcendental logic, autonomy of subject, antithetic.

Проблема свободы в философии имеет долгую, многовековую историю. Непреходящий интерес к этой теме обусловлен ее непосредственной связью с проблемой человека, его местом

в мире, поиском оснований человеческого бытия. Постоянное обращение мыслителей разных эпох к этим вопросам объясняют извечную актуальность данной темы.

Формат философии сегодня – это плюралистический дискурс, полилог культур, традиций, научных и философских концепций, что неизбежно ведет к противопоставлению мнений, столкновению аргументов. С этой точки зрения, изучение антиномий, где противопоставляются противоположные суждения, противоречивые аргументированные положения относительно столь актуальной сегодня темы как свобода человека, представляет не только теоретико-познавательный, но и практический интерес. В философии И. Канта соотношение необходимости и свободы занимает центральное место.

Можно выделить два основных пути исследования кантовской антитетики: первое направление – это оценка антиномий с точки зрения формальной логики, второе – рассмотрение их в контексте поиска взаимосвязи теоретической и практической философии Канта. В рамках первого направления кантовская трансцендентальная антитетика разбирается исключительно с точки зрения формальной логики. Примером такого рода исследований могут служить работы И. С. Нарского «Логика антиномий Канта» [12] и «Три трансцендентальные идеи и антиномии чистого разума» [13]. При таком подходе в центре внимания исследователей оказывается только соответствующий раздел «Критики чистого разума», где изложены доказательства тезисов и антитезисов. В этом случае весь корпус логических работ Канта остается «вне фокуса», а сами истоки трансцендентальной (кантовской) логики, из которых исходил философ в антитетике, исследователями не учитываются. Антиномии рассматриваются так, словно эта проблематика возникла у критического Канта внезапно, без всякой связи с ранним периодом его философского развития. Но, как отмечает выдающийся кантовед современности Н. Хинске, дело обстоит иначе: «проблемные нити этого круга задач можно проследить от самых первых начал его (Канта) теоретической мысли» [14, с. 157]. Внимание к докритическому Канту позволяет понять, как возникли данные антиномии, проследить генезис и эволюцию кантовской логики, трансформацию его взглядов на фундаментальные логико-философские проблемы.

В основе кантовских антиномий, в том числе и антиномии свободы и необходимости, лежит проблема ограниченности формальной логики, средств которой недостаточно для отражения действительности; различие Кантом логического и реального оснований. Уже в ранних произведениях, анализируя «великие споры эпохи», содержание которых фактически совпадает с тематикой четырех антиномий из «Критики чистого разума», Кант отмечает, что во многих случаях аргументы обеих спорящих сторон одинаково сильны, что создает видимость неразрешимости спора. В работе «Мысли об истинной оценке живых сил» Кант начинает осознавать некоторую ограниченность общей (формальной) логики, которая, предлагая верные правила силлогизма, не может тем не менее уберечь от парадоксов, а также объяснить почему они возникают. Уже в этой работе Кант пишет, что парадоксы «завладевают умом, так сказать, против его воли» [8, с. 68], т.к. следствия из посылок выводятся настолько правдоподобным образом, что «ум их одобряет», потому, что «в этом случае доказательства по степени убедительности его для ума совершенно равноценно геометрической строгости, а ошибка, скрытая в умозаключениях, поскольку ее не замечают, столь же мало влияет на нашу положительную оценку доказательства, как если бы ее в нем вовсе и не было» [8, с. 76]. Во «Всеобщей естественной истории и теории неба» Кант обращает внимание на важную проблему: то, что внутри теории мышление совершается в строгом соответствии с законами формальной логики, т.е. выводы логически последовательно и непротиворечиво следуют из предпосылок, приводит к заблуждению, которое трудно распознать. Оно состоит в том, что логическая связь основания со следствием воспринимается как в точности такая же, как связь причины с действием. Но исходя из одних только правил формальной логики, никак нельзя

уяснить себе причины тех или иных явлений, связь логического основания со своим следствием иная, чем связь причины с действием в реальности. Далее в «Единственно возможном основании доказательства бытия Бога» и «Опыте введения в философию понятия отрицательных величин» Кант выявляет недостаточность соблюдения законов тождества и противоречия для составления понятия о предмете. Такие выводы помогли Канту совершить революционное открытие в логике: бытие не есть предикат вещи! В «Единственно возможном...» философ прямо говорит об этом: «Отношения любых предикатов к их субъектам никогда не означают чего-то существующего... Само существование не может быть поэтому предикатом» [4, с. 404]. Предмет понятия нельзя свести к понятию предмета. Реальный и мыслимый предмет – это разные вещи. Нельзя получить знание о существовании предмета из одной лишь логики – для этого нужны иные, не логические, а реальные основания. Необходимость различения реальных и логических оснований Кант распространяет и на понимание противоположностей: он признает запрет противоречия в логике, но, принимает во внимание также и несовпадение логики с действительностью, поэтому он считает возможным предположить наличие противоположностей в реальном мире. «Одна реальность никогда не противоречит другой реальности, ибо и та, и другая суть подлинные утверждения, поэтому они не противоречат друг другу в одном объекте. Хотя я готов признать, что здесь нет никакого логического противоречия, однако этим еще не устраняется реальная противоположность. Она имеет место всякий раз, когда нечто в качестве основания уничтожает следствие чего-то другого посредством реального противопоставления» [4, с. 418]. К понятию отрицания эти выводы также имеют прямое отношение: если одно положение отрицает то, что другое утверждает, то они противостоят друг другу, но эта противоположность может быть как логической, через противоречие, так и реальной, т.е. без противоречия. Если принимать во внимание только логическую противоположность, то при соединении утвердительного и отрицательного суждений мы получаем ничто – так гласит закон противоречия. Но противоположность реальная состоит в том, что «два предиката одной и той же вещи противоположны, но не по закону противоречия. Здесь также одно упраздняет то, что другое полагает, однако следствие (здесь) нечто (cogitabile)» [10, с. 85]. В итоге Кант делает важное заключение: по отношению к реальности можно говорить о противоположностях, запрещенных в сфере логики. Тут нет логической ошибки, т.к. имеет место столкновение с реальной ситуацией: в реальности существуют противоположности, которые равноценны, поэтому отрицание чего-либо надо рассматривать не как утрату или недостаток того или иного качества, а как нечто, само по себе положительное. Это ключевое рассуждение для понимания антиномий чистого разума.

В ранних работах Канта прослеживается, как отмечает Н. Хинске, «поразительно единый метод преодоления или «разрешения» разного рода споров» [14, с. 158]. Кант ищет такой путь для разрешения споров, который мог бы устроить обоих оппонентов, через построение «примирительной модели решения». И в поиске общего, «примиряющего» элемента, философ приходит к парадоксальному выводу! Соединительным звеном двух противоположных аргументаций оказывается заблуждение! «Истина же, скрытая как в той, так и в другой точке зрения, всего лишь частична, и именно поэтому пребывает в раздоре с самой собой. Заблуждение же оказывается общим обеим сторонам» [14, с. 158]. Причиной такого положения дел является то, что обе стороны в своих доводах исходят из некой единой предпосылки, которую они одинаково принимают как истинную, самоочевидную. Однако сама исходная предпосылка зачастую оказывается заблуждением, ложной иллюзией. Раскрыв ложность общей для оппонентов предпосылки, спор устраняется сам собой. Вывод Канта сводится к тому, что критика, т.е. внимательное изучение, исходных посылок спора, есть ключ к устранению такового. Так зарождается критический метод Канта. Догматическим путем, т.е.

вникая в доводи сторон, предлагая новые более остроумные решения, или заняв скептическую позицию о неразрешимости проблемы, добиться ничего нельзя. Действовать следует только через выявление, т.е. критику, общих заблуждений, общих предрассудков, лежащих в самой основе спора. Анализ, тщательное изучение Кантом этих вопросов в ранних произведениях – те зерна, из которых позже вырастет антитетика в «Критике чистого разума».

Дальнейшая трансформация взглядов и поиск новой модели решения антиномий родились у Канта под влиянием работы Г. Ф. Майера «К учению о предрассудках человеческого рода» (1766), которую историки оценивают как «одно из самых влиятельных сочинений позднего немецкого Просвещения» [14, с. 164]. Кант развивает идеи Майера. Если раньше Кант склонялся к тому, что в основании каждого спора лежит свой отдельный предрассудок, а Майер в помянутой работе выделяет только два предрассудка, лежащих в основах познания, то в диссертации Кант убежденно заявляет о том, что все споры, что бы ни становилось их темой, вытекают из одного единственного предрассудка. Кант утверждает, что все основные спорные вопросы метафизики обусловлены невольным, ускользающим от спорящих сторон переносом предикатива феноменов на умопостигаемые предметы. Философ пришел к твердому убеждению, что решением для антиномий должна стать разделительная модель, что новым решением давних метафизических споров является принципиальное разделение интеллигибельного и чувственно воспринимаемого миров. Эта модель позволила впоследствии Канту создать трансцендентальную антитетику – учение, которое «выходит далеко за рамки современных Канту теорий предрассудка и открывает новую эпоху философской мысли» [47, с. 170].

Рамки формальной логики не позволяли решить стоявшие перед философом задачи. Канту нужно было создать новую трансцендентальную логику, которая сможет обосновать запрет противоречия внутри теоретического движения мысли, признавая при этом существование противоречия в действительности. Трансцендентальная логика не отменяет формальную, но не может и сводиться к ней, но отличие первой от второй носит фундаментальный характер: трансцендентальная логика позволяет помыслить (хотя и не познать) вещь в себе, следовательно, даже в такой отрицательной форме утверждает свой онтологический статус. Вещь в себе недоступна познанию, но воздействует на нас, становится условием формирования чувственности как одного из начал познания, в которой познающий разум находит свой предмет (данный в созерцании).

Учитывая такое понимание Кантом логики как науки и те важнейшие выводы, к которым он пришел вследствие изучения пределов возможностей формальной логики, ясно, что формально-логическая оценка антиномий – это ложный путь для их понимания. Трансцендентальная логика Канта, изложенная в «Критике чистого разума» – это результат долгой и кропотливой работы по исследованию пределов, изучению возможностей логического разума. Критика логического разума как отдельное сочинение не была написана Кантом, но сама работа, сама критика формальной логики была проведена философом.

Большинство формально-логических исследований кантовской антитетики проходит в контексте перехода от Канта к Гегелю. В этом случае достижения кантовской антитетики рассматриваются как некий подготовительный этап для построения Гегелем диалектики. Распространенным (даже стереотипным) стало рассмотрение открытия Кантом антиномичности разума как неспособности подняться до «подлинно диалектического понимания проблемы» [12, с. 94], как это позже сделал Гегель, переосмыслив и исправив кантовскую трансцендентальную логику, сделав ее «подлинной» диалектикой. При таком подходе обесценивается само ядро кантовской критической философии – разрыв, зияющая, непреодолимая пропасть между феноменальным и ноуменальным мирами. Представители второго направления исследований кантовской антитетики обычно сосредотачивают свои

усилия на поиске преодоления этого разрыва. Однако при рассмотрении антиномических позиций следует отказаться от всех попыток каким бы то ни было способом соединить, примирить две антиномические позиции. Напротив, необходимо рассматривать именно тот разрыв, который лежит в самом их основании. Ценность открытия Кантом антиномий состоит в том, чтобы, не принимая какую-то одну из противоположных позиций, сосредоточить внимание на самом разрыве. Кантовское решение, вопреки утвердившемуся мнению, состоит вовсе не в попытке примирить эмпирическое, природное существование человека и ноуменальную сторону его бытия, не в неудачной попытке совершить некий синтез или вовсе избежать решения, а в осознании непреодолимости разрыва. На феноменальном уровне, где господствует закон причинности, человек, как часть природы, подчиняется этому закону. Но свобода не феномен, она принадлежит к ноуменальному миру и непознаваема. Именно в этом разрыве, в непознаваемости ноуменального (в том числе и свободы) заключается сама возможность спонтанного действия. Так, по мнению Т. Адорно речь идет об «элементарном принятии решений» [1, с. 60]. Это слишком упрощенное, плоское понимание свободной причинности. Трансцендентальную свободу, согласно Канту, следует понимать как мировой принцип, а свободу человека, то самое «элементарное принятие решений» – как принцип моральный. Они тесно соприкасаются между собою и относятся друг ко другу так, как общий случай относится к частному: трансцендентальная свобода есть общий случай, практическая – частный. Без первой, вторая была бы невозможна. В рамках причинности наступает момент, когда субъект независимо от каких-либо естественных причин, самостоятельно принимает решение, кладет начало новой цепи причин. В практической сфере так происходит постоянно. Адорно считает, что рассуждая таким образом, Кант «упустил, что возникающая из свободы связь, ведет в дальнейшем к причинной зависимости» [1, с. 61]. По мнению Адорно привнесение Кантом свободы в мир явлений ведет к утрате универсального характера причинности, т.к. соприкасаясь с эмпирическим миром, свобода утрачивает статус абсолютности, а как следствие, и статус обязательности: «Если есть хотя бы совсем немного, хотя бы капля свободы, то это означает, что в системе всеобщей причинности образуется дыра, и вследствие этого я уже не смогу наделять причинность универсальным статусом» [1, с. 74]. За пояснениями обратимся вновь к антиномии свободы чистого (спекулятивного) разума. Что именно в ней противопоставляется? Третью антиномию чистого разума принято называть антиномией «свободы и необходимости», «свободы и причинности»; именно под таким названием она вошла в исследовательскую литературу. Однако в самой формулировке антиномических суждений такого противопоставления нет. Кант противопоставляет не свободу и причинность, а две причинности. Антитезис утверждает, что есть только природная причинность, в тезисе говорится о необходимости предположить, кроме этого, еще и свободную причинность. Суть этой последней заключается в том, что свобода – безусловная, абсолютно первая причина явления, она есть начало причинно-следственного ряда. Только начало цепи, в которой все последующие события будут лишь вторичными причинами следующих событий. Следовательно, Кант не подвергает сомнению, что причинность невозможно отменить, но утверждает, что источником ее может стать субъект. Философ вовсе не «упустил» причинную зависимость, которая следует за свободной первопричиной. Напротив, противопоставляя причинности природы свободную причинность, он подчеркивает неизбежность действия естественного закона причинности. «Дыра», которая так смущает Адорно, образуется не в природной причинности – здесь, в мире явлений не может быть разрывов. Разрыв между свободой и причинностью – это следствие принципиальной несоединяемости двух миров: мира явлений и мира вещей в себе.

Важность разрыва, порожденного антиномиями подчеркивается в книгах К. Каратани «Транскритика: Кант и Маркс» и Сл. Жижика «Устройство разрыва. Параллаксное видение». В

понимании Жижека то, что у Канта называется «трансцендентальной иллюзией», надо считать иллюзией возможности говорить одним и тем же языком о явлениях, которые взаимно непередаваемы. Такие явления можно схватить только параллаксным взглядом. Сущность этого параллаксного взгляда «в постоянном смещении перспективы между двумя точками, между которыми невозможен никакой синтез или опосредование» [3, с. 11]. Жижек подчеркивает, что эти две точки не имеют ни общего пространства, ни общего контакта – «несмотря на тесную связь и даже в каком-то смысле тождественность, они как будто бы находятся на противоположных сторонах ленты Мебиуса» [3, с. 11]. Объединяет эти две точки сам непреодолимый параллаксный разрыв. По мнению Жижека параллаксный разрыв, не являясь препятствием для диалектики, «служит ключом, который позволяет нам распознать его подрывное ядро» [3, с. 12]. Соотношение, которое Кант устанавливает между антиномиями, Каратани, называет «параллаксом» и определяет антиномии как два взгляда на один и тот же вопрос, но с разных точек зрения, как «параллаксное» видение проблемы.

Кантовскую «вещь в себе» Каратани трактует не просто как трансцендентальную сущность, которую невозможно ухватить, а как нечто, что различается только через неустранимо противоречивый, антиномический характер переживания человеком реальности. Кантовское решение, согласно Каратани, состоит вовсе не в попытке примирить эмпирическое, природное существование человека и ноуменальную сторону его бытия, не в неудачной попытке совершить некий синтез или вовсе избежать решения, а в «прыжке веры» через разрыв. Жижек усматривает новое измерение, этот разрыв в кантовском понятии «спонтанности». Это есть основной параллакс, некое измерение, некое пространство между двумя мирами – миром феноменов и ноуменов. Спонтанность или свобода не принадлежит ни к одному из них и только поэтому и является свободой для человека.

Однако сам Кант помещал свободу в мире ноуменов. Этот вопрос достаточно подробно освещен Кантом в разделе «О мудро соразмерном с практическим назначением человека соотношении его познавательных способностей» в «Критике практического разума» [5]. На феноменальном уровне, где господствует закон причинности, человек – лишь часть природы, подчиняющаяся ее законам. Но свобода не феномен, она принадлежит к ноуменальному миру и непознаваема. На уровне ноуменов законы феноменального мира не действуют; в этом мире нет времени и пространства и причинно-следственной зависимости тех, что действуют в мире явлений. Однако это не означает, что там нет других ноуменальных законов и связей. Нам не известны эти ноуменальные законы, но только благодаря этому нашему незнанию, мы можем пользоваться свободой, только поэтому мы обладаем спонтанностью в поступках. Именно в этом разрыве, в непознаваемости ноуменального (в том числе и свободы) заключается сама возможность спонтанного действия. Постигнув законы ноуменального мира, мы исполняли бы их, подчинились бы ноуменальной причинности, стали бы не только феноменальным, но и ноуменальным механизмом. Будучи познаваемой, свобода лишилась бы всякого смысла, она стала бы иной причинностью, необходимостью, которой подчиняется человек. И в этом случае не может идти речь о поступках как моральных, невозможно само существование морального выбора. Только через осознание этого разрыва возможно и обоснование существования морали и понимание человека как автономно действующего субъекта. Проблематичность идеи свободы, сформулированной Кантом, состоит в том, что бытие свободы, хотя и не доказуемо средствами теоретического разума, в то же время не может быть и опровергнуто ими. Свобода мыслима человеком, ее реальность не является невозможной. Мысль о свободе происходит из нравственного закона, звучащего внутри каждого из нас.

Но мотивом поступка должен быть нравственный закон, повелевать выбором человека должен практический разум, отвлекаясь от всякого чувственного предмета. Человек всегда

знает, что послужило истинным мотивом при выборе, веление нравственного закона или природное стремление к счастью. Об этом его оповещает совесть. Вот та «лакмусовая бумага», по которой человек оценивает свои мысли, действия и поступки других. Хотя человеку присуща склонность искать оправдания своим действиям, «списывать» принятые решения на так называемое «стечение обстоятельств», в душе он всегда знает, поступил ли он по велению морального долга или нет. Можно согласиться с афоризмом Хинске «Ни один человек не знает, в чем же, в самом деле, состоит счастье. Но каждый в сотне случаев очень хорошо знает, что такое долг. Поэтому в нашем поведении мы должны сделать мерилом не счастье, а долг. В этом – квинтэссенция этики Канта» [14, с. 262].

В антиномии практического разума, как она объяснена Кантом, утверждается связь добродетели и блаженства, поэтому вполне закономерно будет поставить вопрос о том, можно ли считать это также и утверждением о связи чувственного и ноуменального миров? Не есть ли автономия субъекта той точкой, где соединяются, соприкасаются эти два мира? На эти вопросы можно дать только негативный ответ. Добродетель или требование морального долга выступает причиной счастья аналогично тому, как трансцендентальная свобода является первопричиной, безусловным началом любого события или явления в чувственном мире. Такая причинность только мыслима, но не поддается объяснению. Автономию, как свободный и осознанный выбор поступать соответственно моральному закону, можно считать частным случаем свободы трансцендентальной. Нравственный закон, который звучит в каждом человеке, звучит настолько явно, что его можно сформулировать в виде категорического императива, лишь слышим, осознаваем нами, но остается непознаваемым, необъяснимым для разума. Автономия не точка соединения двух миров, не «мост», переброшенный Кантом между ними. Ее нельзя рассматривать как объединение, соприкосновение эмпирического и интеллигибельного характеров в человеке. Существование в человеке этих двух характеров нам известно, но непостижимо. Автономия не устраняет, а подчеркивает этот разрыв, она из этого разрыва возникает. Для Канта осознание этого разрыва не отменяет необходимости дать ответ на вопрос «Что я должен делать?», не дает возможности уклониться от ответа на него. Его ответом является общее руководство для всех человеческих поступков: действовать автономно, согласно велению нравственного закона, в соответствии с моральными максимами. Свободный – человек, осознавший пропасть между ноуменальным и чувственным миром и свою причастность к обоим; человек не заглушающий голос совести, а живущий в согласии с ней.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Адорно Т. Проблемы философии морали. – М.: Республика, 2000. – 239 с.
2. Длугач Т. Б. И. Кант: от ранних произведений к «Критике чистого разума». – М.: Наука, 1990. – 136 с.
3. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение. – М.: Европа, 2008. – 516 с.
4. Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога // Кант И. Соч.: в 6-ти т., т.1. – М.: Мысль, 1963. – С. 391-51.
5. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. – СПб.: Наука, 2005. – С. 121–258.
6. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Эксмо, 2006. – 736 с.
7. Кант И. Логика. Пособие к лекциям 1800 // Кант И. Трактаты. – СПб.: Наука, 2006. – С. 425–535.
8. Кант И. Мысли об истинной оценке живых сил // Кант И. Соч. в 6-ти т., т.1. – М.: Мысль, 1963. – С. 51–83.

9. Кант И. Новое освещение первых принципов метафизического познания // Кант И. Соч. в 6-ти т., т.1. – М.: Мысль, 1963. – С. 263–315.
10. Кант И. Опыт введения в философию понятия отрицательных величин // Кант И. Соч. в 6-ти т., т.2. – М.: Мысль, 1964. – С. 79–125.
11. Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Основы метафизики нравственности. Критика практического разума. Метафизика нравов. – СПб.: Наука, 2005. – С. 52–119.
12. Нарский И. С. Логика антиномий Канта // Философия Канта и современность. – М.: Мысль, 1974. – С. 72–102.
13. Нарский И. С. Три трансцендентальные идеи и антиномии чистого разума // Ойзерман Т.И., Нарский И. С. Теория познания Канта. – М.: Наука, 1991. – С. 156–170.
14. Хинске Н. Между просвещением и критикой разума. – М.: Культурная революция, 2007. – 296 с.
15. Шавиро С. Транскритика Канта и Маркса: парадоксы и параллаксы. // Kojin Karatani. Transcritique: On Kant and Marx / Trans . Sabu Koshu. – MIT, 2003. –336 p. / Пер. Фридмана И. – Режим доступа: <http://www.russ.ru/Kniga-nedeli/Transkritika-Kanta-i-Marksa-paradoksy-i-parallakxy>

© Сокуренько Е. В., 2009.

УДК 130.121

*Герасименко И. А.,*

*Харьковский Национальный университет гражданской защиты Украины*

### **ДВОЙНЫЕ ВАРИАЦИИ НА ЗАДАННУЮ СХЕМУ**

Загадочность кантовской схемы заключается в ее двойственности – посреднической роли в моменте совмещения чувственного опыта и рассудочного понятия. Возникает вопрос: как подвести нечто видимое (созерцание) под невидимое (понятие), учитывая, что в противном случае применение категорий к явлениям будет едва ли возможным. Как именно кантовский схематизм может быть рассмотрен в контексте попыток других философов «угадать и раскрыть» эту тайну, мы и пробуем проследить в данной статье.

**Ключевые слова:** схема, форма-морфе, узрение, образ, варьирование, метаморфоз.

Загадковість кантівської схеми полягає у її двійчастості – посередницькій ролі у моменті суміщення почуттєвого досвіду й розумового поняття. Виникає питання: як підвести щось видиме (споглядання) під невидиме (поняття), враховуючи, що а якщо ні, то застосування категорій до явищ буде чи ледь можливим. Як саме кантівський схематизм може бути розглянутий у контексті спроб інших філософів «угадати й розкрити» цю таємницю, ми й пробуємо простежити в даній статті.

**Ключові слова:** схема, форма-морфе, вбачання, образ, варіювання, метаморфоз.

Mysteriousness of the Kantian scheme consists in its dual nature – mediatory role in the combination of sensory experience with rational conception. A question arises: how to adapt something visible (contemplation) to something invisible (conception), taking into account, that otherwise the application of categories on phenomena would be hardly possible. How exactly the Kantian schematism could be regarded in the context of other philosopher's attempts to «guess and clear up» this mystery we try to trace in this article.

**Keywords:** scheme, form-morphe, ideation, image, variation, metamorphosis.



«Какой же характер имеет созерцаемое чистой чувственности?  
Может ли оно иметь характер „образа“? И что такое образ?  
Как можно отличить „образующийся“ в чистой способности  
воображения вид, чистую схему, от образа?  
В каком смысле схема, в конечном счете,  
все-таки может быть названа „образом“?  
Без предварительной интерпретации этих феноменов  
пресуществления чувственным схематизм как основа  
трансценденции останется сокрытым кромешной тьмой».

**М. Хайдеггер «Кант и проблема метафизики»**

### **Тема 1**

Одно из наиболее загадочных понятий кантовской философии – схема, загадочность которой заключается в ее двойственности – посреднической роли в моменте совмещения опыта (чувственного) и понятия (рассудочного). Ведь постольку, поскольку чистые рассудочные понятия *неоднородны* с чувственными созерцаниями (так сказать, невидимы), возникает вопрос: как подвести нечто видимое (созерцание, *Anschauung*) под невидимое, учитывая, что в противном случае применение категорий к явлениям будет едва ли возможным (чтобы соответствовать *данному* предмету, понятие должно содержать в себе то, что *представляется в данном* предмете). Ср.: «Ясно, что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой – с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям» [3, с. 123]. Сложность при этом заключается в том, что это промежуточное представление (*Vorstellung*) должно быть чистым, т.е. свободным от всякого рода эмпирических примесей, но в то же время интеллектуальным + чувственным. Кроме того, это промежуточное представление хоть и является (по Канту) продуктом способности воображения (*Ein-bildungskraft*), но к образу (*Bild*) несводимо в силу своей меньшей конкретности (т.е. схема представляет собой потенциальное «вместилище» для *n*-ного количества образов данного созерцания, иными словами, дает аванс для многообразных модификаций представления: возможность, которую сам Кант иллюстрирует примерами в §17 «Критики способности суждения», говоря о «парящем между всеми отдельными многообразными созерцаниями индивидов образе для всего рода» [2, с. 239], которую Э. Гуссерль раскрывает в характеристике процедуры *варьирования* (*Variation*) и которая для Гете становится опытом живой мысли под именем *Пра-растения*, или *Перво(Пра-)-феномена*). Тема эта, бывшая актуальной для современников и последователей Канта (как уже стало видно), а также задолго до него (как станет видно в дальнейшем), не утрачивает своей *актуальности* и поныне, становясь отправной точкой для разысканий, которым посвящена данная статья. При этом *целью* оказывается не стремление просто исчерпать возможности данной темы посредством варьирования ее в контекстах ее прошлого и будущего, но – желание поставить ее в позицию контрапункта с другой темой: по написанию созвучной, а по звучанию – иного строя в самой графике ребуса – мыслечувственного посредника.

Итак, «...*образ* есть продукт эмпирической способности продуктивного воображения, а *схема* чувственных понятий (как фигур в пространстве) есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения а priori; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы, но связываться с понятиями они всегда должны только при посредстве обозначаемых ими схем, и сами по себе они совпадают с понятиями не полностью» [3, с. 125].

### **Вариация I**

Детализируя взаимоотношения схемы и образа у Канта, Хайдеггер (в работе «Кант и

проблема метафізики») использует два любопытных тактических хода: во-первых, вводит еще одно посредствующее звено (таким образом, выстраивается последовательность: образ – *схема-образ* – схема), стремясь обосновать «кристаллизацию» схемы из образа, от которого ее, все же, не отделяет непреодолимая грань; а во-вторых, утверждает многозначность употребления Кантом слова «образ»: «...непосредственный вид некоего сущего, наличный отображающий вид некоего сущего и вид чего-то вообще. При этом эти значения выражения «образ» особенно не отделяются друг от друга, так что вообще является сомнительным, достаточно ли перечисленных значений и типов образности для прояснения того, что разъясняется Кантом под названием «схематизм»» [7, с. 50]. Эту внутреннюю полисемию Хайдеггер упорядочивает *метафорически*, с одной стороны, утверждая взаимные отсылки значений *от одного к другому*, с другой – фиксируя невозможность сведения этих значений *одного к другому*. Задаваемая тем самым *полярность* значений провоцирует поиск подвижных смысловых нюансов, в результате движения которых искомая *схема* то отдаляется от противопоставляемого ей образа, то сближается с ним (*схема-образ*). Одним из таких нюансов становится определение *образ-схема*, вводимое С. Катречко в связи с разработкой механизма так называемого образно-образного синтеза. По его мнению, наряду с *образно-понятийным синтезом* типа « $Это_j — A_i$ », где  $Это_j$  – образ, а  $A_i$  – понятие (результат которого — образование протосуждений), возможен и другой, а именно: *образно-образный синтез*, в котором  $A_i$  — не рассудочное понятие, а более общий образ, например *образ-схема*. Этот синтез может быть назван *метафорическим* [4].

Таким «образом» формируются две плоскости действия метафоры: с одной стороны, метафорически согласованные значения слова «образ» дают аванс смысловой подвижности для «схемы» *внутри* кантовской концепции, а с другой – модификации *мыслеформы* «образ» создают возможность для выявления метафорического типа синтеза и требуют для своего осмысления выхода *вовне* кантовской концепции.

Однако подлинно ли «расслоение» на несколько уровней посредничества решает проблему схематизма? Ведь этот ряд можно продолжить: *образ – образ, тяготеющий к схеме – образ-схема – схема, не порвавшая связи с образом – схема-образ – схема, почти лишенная образа – схема...* Детализация может быть продолжена, но момент «пресуществления чувственным» не утрачивает своей мгновенности, и оттого – темноты.

Схема оборачивается то к предмету (посредством его образа), то к понятию: создает возможность *встречи* их в мысли. И эта двойственность остается для нас, по Канту, непостижимой: «Этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли удастся угадать у природы и раскрыть» [3, с. 125].

Однако попытки «угадать и раскрыть» совершались и до и после Канта.

## Вариация II

Изложив, в беседе с Шиллером, свое видение Пра-растения (Прафеномен в области ботаники), Гете получил вполне кантианский (то есть традиционно-философский, в тогдашнем понимании) ответ: «Это не опыт, это идея». В гетевском возражении: «Значит, я вижу идеи глазами» оформился новый, по сравнению с господствующей традицией, но более чем традиционный в русле античной философии, поворот мысли и взгляда. То, что наука, пожалуй, была бы готова мыслить абстрактно под одним из заголовков – «Гештальт растения», «Понятие растения», «Сущность растения», представлено здесь само по себе как некое действительное растение. В этом смешении двух понятийных плоскостей скрывается пра-интуиция гетеанского естествознания, – сходятся во мнении большинство современных исследователей Гете (К. Ф. Фон Вайцзекер, Э. Вольфхайм, М. Рекуарт и др.). Смешение двух понятийных плоскостей – жест метафорический, и не случайно *метафорой* Пра-растения затрагивается

тема органики – органической (в самом широком смысле) формы. По отношению к любому виду растений Пра-растение (то, что делает растение растением, но, в отличие от понятия, *растет* (!) вместе с ним) играет роль второго, более «общего», образа, однако... Определить прямое – не переносное – значение в данном случае (как и в случае с кантовским «образом» в интерпретации Хайдеггера) будет затруднительно, ибо если «-растение» здесь употребляется метафорически и, по видимости, свидетельствует о своем отпадении от прямого значения, то *Пра-* это свидетельство опровергает, утверждая первичность именно своего смысла.

Внутренняя форма *метафоры-как-мысли*, как смыслового целого, оказывается необычайно удобной там, где предстоит постичь загадочный, подвижный и по этой причине ускользающий от привычного «схватывания» конструкт *схемы*, поскольку обе они провоцируют размышление об органичности смысловых соединений, то есть о том, что *механически немислимо*. Данная мышленческая трудность заключается в загадке движения. Будучи вполне адекватен механическому движению, дискурсивный рассудок оказывается бессильным в отношении другого вида движения – становления органики. Для того чтобы понять становление, нужно оказаться в сфере того, что Гете называет метаморфозом, то есть достичь непрерывности сознания вне зависимости от дискретности восприятия. Чтобы мыслить целое как текучесть, чтобы *увидеть* пульсацию его изменений от одного гештальта к другому (от Образа – к Образу), нужно *пульсировать «в противофазе»* – двигаться в ответ. Это становящееся видение становящегося предмета и приводит, в конце концов, к тому, что у Гете получило имя Urphänomen (Прафеномен). Метафора, синтезируя два (как минимум) смысла, ни один из которых не выхолощен до уровня понятия, образует уникальную двухполюсную единичность, обретающуюся *до* снятия. Эта структура как нельзя лучше соответствует очередному конструкту гетевской мысли – конструкту *полярности*, где между двумя крайностями лежит не истина, а проблема. В случае схемы такими полярностями оказываются чувственность и рассудок, которые она координирует.

«Видеть идеи глазами – это гетевский способ опыта», – замечает М. Рекуарт [13, S. 250]. Меняя качество опыта, Гете менял и постановку вопроса: созерцание не просто совмещается с мыслью – они не могут быть порознь, поскольку мысль видящая, а созерцание – умное.

### **Вариация III**

О смысловом схватывании какой бы то ни было предметности, о зримости и умозримости (все так же отталкиваясь от кантовского схематизма) ведет разговор и Гуссерль. В своей монографии «Опыт и суждение» [12] он использует заявку кантовского схематизма для разработки процедуры свободного варьирования, целью которого является узрение сущности вещи (*Wesenserschauung*), эйдоса, как того чисто смыслового инварианта, который а priori предписывает правила течению опыта. Это варьирование служит для получения чистых понятий. Любой опытный или умопостигаемый предмет берется при этом в качестве первообраза (*Vorbild*) (исходного члена) для преобразования его в чистой фантазии, а все дальнейшие фантазийные образы, получаемые на его основе, суть послеобразы (*Nachbilder*), или варианты, производимые в модусе произвольности. На основе этих послеформий вычленяется инвариант (прообраз (*Urbild*), эйдос; ср. с понятием Прафеномена у Гете) – то, что остается тождественным во всех вариантах, когда различия выносятся за скобки, и что предписывает смысловые границы варьированию. При этом неважно, что берется в качестве исходного пункта – опытная данность или предмет чистой фантазии, – поскольку и то, и другое берется в качестве именно *смысловой* предметности.

Факт признания эйдоса, смысловой *единичности*, позволяет Гуссерлю исходить не только из синтезирования некой общности на основании сопоставления разных образов, но из

*детализации* (Ver-einzelung, раз-единичивания) эйдоса в вариантах. *Узрение* эйдоса (как активный акт сознания) базируется именно на синтезе многообразия, однако сам по себе этот самотождественный смысл пассивно предустановлен, будучи основанием для всех подобных многообразий. И эта изначальная данность, с одной стороны, позволяет многообразию удерживаться в схватывании, а с другой стороны, делает возможным эйдос в его качестве не просто единичности, но – единомножественности,  $e(/n) \text{ e} \pi i \setminus \text{ pollw/n}$ , где *многие* ( $\text{polloi/}$ ) варианты все же удерживаются изначалью заданной единичностью ( $e(/n)$ ), которая реализуется в/на ( $\text{e} \pi i/$ ) этих многих (делая *каждый* из вариантов единичностью, но – единичностью в модуле «и так далее»), иными словами, раз-единичивают (ver-einzeln) ее.

Итак, в основании сущностного узрения, осуществляемого посредством варьирования, лежит единичность, но – не просто единичность, а «удивительное двойственное единство» [12, S. 417]: некий тождественный субстрат для взаимоисключающих предикатов (*a* и *non-a*), которые не могут существовать одновременно (т.е. эта единичность не мыслится в качестве существующего индивидуума).

И здесь намечается серьезное расхождение между схемой у Канта и эйдосом у Гуссерля: ведь схема отчасти чувственна и отчасти интеллектуальна, и эта чувственность (пусть даже и сугубо смысловая, «чистая») – необходимое условие ее существования, ее посреднической роли. Эйдос не посредничает: он каждый раз проявляется *отчасти* посредством... схемы?

Об отличии схемы от эйдоса говорит и Хайдеггер, правда, эйдос для него – скорее только «образ», Bild, то, что Гуссерль называет вариантом. Эти виды-эйдосы-образы «...показывают, как нечто выглядит «в общем», в том едином, что значит для многого. Это единство для многого, однако, есть то, что представляет представление через понятие. Эти виды должны служить пресуществлению понятий чувственными» [7, с. 51]. Схему же он понимает как «...круг возможных вариантов внешнего облика как таковой, а точнее – то, что очерчивает этот круг, то, что предопределяет и дает правило тому, как вообще нечто должно выглядеть, чтобы соответствовать виду дома. Это предначертание правила не есть некая опись, просто перечисляющая «признаки», присущие некоторому дому, но «выделение» того целого, что имеется в виду, когда говорится о такой вещи как «дом»» [там же]. Иными словами, определяющим моментом для схемы становится целостность – цельность, имеющаяся в каждом виде-эйдосе-образе и выражающаяся в понятии. И эта цельность не сводится ни к единичности эйдоса, ни к единству понятия: «само это единство даже вовсе не тематизируется как самостоятельное содержание представления. Понятийное единство является тем, чем оно как единящее должно и может быть, лишь как упорядочивающее. Единство [само по себе] не схватывается, но становится видным именно как то, что сущностным образом определяет упорядочивание, лишь тогда, когда взгляд переводится с него [как такового] на определение им правила. Этот перевод взгляда не теряет его полностью из вида, но как раз так и обретает перспективу восприятия единства как упорядочивающего, регулятивного» [7, с. 52]. Единство само по себе и не может быть схвачено, ибо оно всегда – единство *чего-то*. То есть *прямо* его не увидеть. Обнаружение этого единства возможно, если перевести взгляд, но не терять его полностью из виду, иначе говоря, *расфокусировать* взгляд так, чтобы в поле зрения оказалось *и одно, и другое*. Это – техника *косвенного* взгляда. «...Косвенный взгляд легко проникает в тайники, заказанные для прямого. [...] Косвенное действие подобно запрещенному приему [...] оно соединяет несоединимое и производит, казалось бы, невозможное» [6, с. 70].

У Гете мы встречаем странное, на первый взгляд, утверждение: «глаз не видит формы» [1, с. 131].

Физический глаз не видит метаморфоза, «просыпает» переход от «да» к «нет» (от *a* к *non-a*, если исходить из гуссерлевского «удивительного двойственного единства»), а это

значит, что *физическое* зрение оказывается недостаточным – оно нуждается в *умо-зрении* (в буквальном смысле слова). То есть глаз не видит формы в гетевском ее понимании – становящейся формы. Однако, поскольку учение Гете о *мета-морфозе* (превращении форм) как таковое исходит из уверенности, «что все существующее должно также обнаруживаться и показываться» [1, с. 100], это внутрiformальное движение, этот переход от одного «послеформия» к другому необходимо должен быть явлен, а значит – давать себя постичь.

## Тема 2

О неком посреднике, отличающемся от эйдоса и ведущем к материи, вскользь упоминает Хайдеггер в маргиналии, касящейся проблемы *вещей*: «У греков был уместный термин для вещей: *pra/gmata*, т.е. то, с чем имеют дело в озаботившемся обращении (*pra=cij*). Но онтологически как раз специфично «прагматический» характер этих *pra/gmata* они оставили в темноте, определяя их «ближайшим образом» как «просто вещи»\*» [8, с. 68]. «(\* Почему? *ei)=doj* - *morfh/* - *u(/lh!* однако от *te/xnh*, стало быть «художественное» толкование! если *morfh/* не в качестве *ei)=doj, i)de/a!*) [там же, с. 441]».

*ei)=doj, morfh/* и *u(/lh* (эйдос-вид, морфе-форма и хюле-материя) – это конститутивные моменты вещи. Первый важный момент здесь – отличие эйдоса от морфе и посредничающая роль последней. Второй, не менее важный, – «художественная» выполненность вещи, которая обнаруживается за счет морфе и теряется (просматривается), если морфе не отличают от эйдоса или идеи. Займемся пока первым вопросом.

Что же нужно «приобрести» идее для встречи с материей? Где видно вмешательство морфе? Ей (идее) необходимо, с одной стороны, сохранить единство собственного смысла, с другой – причаститься времени (в чем, по Канту, и состоит задача схемы) и с третьей, таким образом, – научиться проявляться в *каждой части* (наделяясь способностью дробления – от материи) *целиком* (сохраняя единство – от себя самой).

## Вариация I (IV)

Эту связь эйдоса, идеи и схемы можно обнаружить и проследить у еще одного – гораздо более раннего – автора: у Аристотеля. Он определяет форму-морфе в качестве «схемы идеи» (*sxh=ma th=j i)de/aj*) [Met. 1029a.1-7].

Говоря о концепте формы у Аристотеля, сразу же приходится избавляться от сложившихся стереотипов. Принятый в русскоязычной переводческо-философской традиции перевод слова «эйдос» (*ei)=doj*) словом «форма» вносит неясность сразу в двух отношениях. Во-первых, тем самым разрывается органическая связь Платона и Аристотеля, оперирующих одним и тем же термином *ei)=doj*, а во-вторых, теряется различие между двумя собственно аристотелевскими терминами: *ei)=doj* и *morfh/* (оба переводятся как «форма», что приводит к их синонимичному употреблению). Между тем, данные понятия наделены рядом различий, обнаружить которые можно, обратившись к «Метафизике» [10].

Во-первых, в отличие от неподвижного и самотождественного эйдоса, *morfh/* подвижна, изменчива. Но она отличается и от непрерывно текущей материи, ибо во всех своих изменениях неизбежно возвращается к *одному* (ср. с «наслаивающимся совпадением» вариантов у Гуссерля).

Во-вторых, она имеет дело с множественностью. Если определять эйдос как *единое во многом* (*e(/n e)ri\ pollw/n*), то морфе – *память* этих многих о своем единстве (ср. с гуссерлевским «удержанием в схватывании»).

В-третьих, у эйдоса имеется своя морфе, наличие которой позволит впоследствии Плотину говорить о разделении материи на умную и чувственную, а сущности – на «эйдол» и «[ничто] подлинное». При этом морфе, действуя в обеих сферах, сама по себе остается *одной и*

*той же* (как в сфере смысла, так и в чувственной материи) (и по параметру этой своей двусторонности она отсылает и к «двойственному единству» у Гуссерля, и к двойственной кантовской схеме).

В-четвертых, подвижность морфе обеспечивается тем, что она проявляет эйдос в материи *отчасти*, т.е. по частям, давая этим *многим* (polloi/) качество *причастности* одному и обеспечивая, тем самым, связность и отдельность сущности.

В-пятых, обращаясь то к эйдосу, то к материи, морфе появляется всякий раз как *новое* выражение *того же самого* (эйдоса) и создает своеобразие (фигурность,  $sxh=ma$ ) выражения идеи как «вот этого» (говоря словами Гуссерля, она задает априорную возможность продолжения, «и так далее»).

И, наконец, в-шестых, она не только делает эйдос видимым, она дает проявиться и материи. Таким образом, она обращена и к смыслу, и к чувственности; и к эйдосу, и к сознанию.

Но при этом морфе не представляет собой некий более «пустой» вариант эйдоса. Аристотель действительно определяет морфе как схему, но схему не эйдоса ( $ei=doj$ ), а *идеи* ( $i)de/a$ ). Идея же, по наблюдениям А. Ф. Лосева, в отличие от *дифференциальной* природы эйдоса имеет природу *интегральную*, целостнообразующую [5]. Т.е. эйдос, призванный *отличить* сущность от всех прочих, отвечает на вопрос «что это есть», а идея – на вопрос «как это есть», как сформирована (прорисована) целостность.

### **Вариация II (V)**

Вернемся ко второму вопросу, заданному хайдеггеровской маргиналией. К чему же здесь  $te/xnh$ ? В самом широком смысле это «искусство» – совершенство в исполнении. То есть морфе приводит идею к воплощению в материи вплоть до той степени, что так уже *может быть*. Ключевое слово здесь – *может*. На самом деле этого (воплощенного эйдоса) может и не быть: неслучайно иллюзорность и кажимость – частые характеристики морфе [\*1]. Ведь один и тот же эйдос может быть воплощен в разной материи (к примеру, эйдос яблока можно с успехом воплотить в воске: будет *похоже*, но только в какой-то *степени*). То есть морфе так преобразует материю, чтобы *пригласить* определенную идею там проявиться. Само появление этой «формы» знаменует, с одной стороны, готовность материи принять *именно эту* идею, а с другой, преобразование идеи таким образом, чтобы ее можно было соединить с материей – *неважно какой* – по частям. Неслучайно Гуссерль говорит о тождестве «реальных» и фантазийных образов в условиях варьирования: на стадии посредничества не возникает вопрос об истинности/ложности. Морфе не составляет суть, в ней нет глубины, но и без нее нет глубины: она создает *иллюзию* глубины, место (и время) для «на самом деле». Иными словами, она – *подражает* [\*2].

С аристотелевских времен главным принципом искусства ( $te/xnh$ ) считалось подражание ( $mi/mhsij$ ): искусство должно подражать природе, т.е., в широком смысле, *искусственное обречено вос-производить естественное*. Поскольку собственно античное понимание этого принципа долгое время в расчет не принималось, постольку подражание было взято как руководство к действию внешне-буквально: воспроизводить видимые проявления некоего (первичного по отношению к искусству) объекта.

Радикальный поворот в понимании мимесиса (поворот в сторону греческого видения) был совершен немецкими романтиками, хотя попытки его переосмысления имелись и раньше. Подражает Художник ( $poi/hth/j$ , «делатель» в буквальном смысле), причем *делает* это не путем сопологания форм, имея целью приблизить свое творение к данному извне объекту (симптоматический мимесис), а самим процессом творчества (генетический мимесис). Желание уподобиться формам уступает желанию уподобиться формообразованию, поэтому любое

искусство вынуждено сочетать в одном движении и *технику*, совершенное исполнение (τε/χρη-«ремесло»), и *органику* (неслучайно в этот период заходит речь об органической форме в искусстве).

Форма осознается как творящее начало: имитация здесь – не подражание другому существу, а призывание собственной идеи. Идея приходит туда, где ее ждут, т.е. принимая *определенную* форму, «приманивают» *определенную* идею. Искусство предоставляет в этом отношении колоссальные возможности: я создаю форму такого существа, какого еще не бывало, следовательно – даю жизнь новому смыслу.

### **Вариация III (VI)**

Отличая варьирование, как процедуру схватывания эйдоса, от изменения, как процесса постоянного при-иначивания, чувственного становления, происходящего в условиях времени, Гуссерль, тем не менее, видит возможность выхода на уровень чистого смысла и исходя от чувственности. Обратного движения – от мысли к чувственности – он не совершает. Этим занимается Аристотель.

Эйдос, материя и морфе образуют некую целостность – сущность: во-первых, как самостоятельно сущее, т.е. «просто отделимое» (логос + морфе) + материя), а во-вторых, как «мысленно отделимое» (логос + морфе), т.е. то, что может быть помыслено само по себе, как «вот это». И если логос в какой-то степени можно считать эквивалентом понятия, то морфе играет роль *артикуляции*, находится между понятием и чувственностью [Met. 1042a. 26-31], т.е. там, где Кант и обнаруживает свою схему. В условиях чувственного возникновения по морфе можно судить о *степени выраженности смысла*, а в области чисто смыслового возникновения она определяет (в сочетании с материей), будет ли нечто «эйдолом» или «истинным», а также характер самой этой материи (истинная (умная) или чувственная). Однако сама морфе сохраняет при этом свой статус двойственности, промежуточности: существует, так сказать, в области *светотени* [Plot. II 4,5] (ср. с определением стойка Зенона, который называет цвета *первичной оформленностью* (*schematicism*) вещества [14, S. 26]). Иначе говоря, она и видима, и невидима, что сближает данный конструкт с кантовской схемой. Как и схема, морфе занимает промежуточное положение между эйдосом и материей: она постоянно участвует в отношениях перехода – потенциально-энергичных отношениях, составляя (в потенции) неразличимо единое с материей (т.е. там о них и говорить нельзя как о двух: некая «форматерия»), и отличая себя от материи (как видимое от невидимого, теневого) лишь путем энергичной проявленности [Met. 1045b.17-20]. Метафорически выражаясь, морфе возникает в момент контакта света и тьмы – как свето-теневая поверхность чего-то *по-видимости* материального и отчасти-освещенного [\*3].

Гуссерль также говорит о видении – об *узрении* сущности: «обретение перед умственным взором *подобия*, на основании которого совершается мысленное наложение, в котором проступает совместное» [12, S. 421]. Это не чувственное, но – умное видение эйдоса во всей его смысловой подвижности (которая в сознании дается нам как варьирование). Для греков, однако, именно это видимое умственным взором «подобие» и является подлинным, истинным (το\ α)ληqίno/n) [\*4].

Всеобщее, по мнению Гуссерля, видят иначе, чем индивидуальное, но все же это – видение. Почему? Потому что то совместное и всеобщее, которое высматривается на основании многих увиденных экземпляров, само по себе принимается нами как индивидуальное единичное в чувственном восприятии, только более сложным путем: *это* единичное кристаллизуется в процессе наложения, т.е. *получаемая таким образом единичность уже мыслится-видится как подвижная*.

Возможность мысленного узрения, умо-зрения, *теории* в подлинном смысле слова (от

qewre/w – «созерцаю») – не это ли искомый пункт встречи чувственного и умопостигаемого, в котором возникает странный двойственный феномен, названный Кантом схемой? Ведь созерцание (*Anschauung*) понимается некоторыми авторами как «интуиция»: это и «смотрение на» предмет, и первая встреча со смыслом сущности – со смыслом, который дан особым образом (правда, эта особость осталась достоянием греков), с помощью формы-морфе: первовидность вещи глазами и умом без предшествующего разделения на глаза и ум.

Итак, приходим мы к *выводу*, отправляясь от кантовской схемы – таинственного общего корня чистой мысли и чувственного опыта, Гуссерль добирается до опыта чистой мысли – умного видения сущности и до подвижной смысловой единичности, однако при этом выносит чувственность за скобки. И сам он признает, что, хотя все эти чистые конструкции значимы для любой предметной сферы, все же легче показать их на примере математики: ведь метод математического мышления отличается от «областей расплывчатой, не точно схватываемой типики относительного сущностного узрения» [12, S. 428].

Именно вопрос «относительного сущностного узрения» как вопрос *относительной сущностной* выраженности и позволяет рассмотреть более детально смысловой конструкт, упускаемый из внимания новоевропейскими мыслителями, но немало дающий для попыток «угадать и раскрыть» загадку схематизма: конструкт формы-морфе.

## ПРИМЕЧАНИЯ

\*1 Ср. у Гомера: a)/lloj me\n... ei)=doj a)kidno/teroj pe/lei a)nh/r, a)lla\ qeo\j morf\h\n e)/pesi ste/fei [Od.8.170] Букв.: «иной муж вид (эйдос) имеет невзрачный, но бог окружает/увенчивает морфе словами»; в переводе Дворецкого эта фраза выглядит так: «бог затмевает невзрачную наружность красноречием», а по версии Лиддела – Скотта [9]: «God adds a crown of *shapeliness* to his words», то есть «бог добавляет веночек *очерченности* его словам». Morfh/, тем самым, вступает с ei)=doj )ом в отношения комплементарности: плохой эйдос компенсируется «увенчиванием» формы словами (эпосами-речами), то есть подлечит улучшению со стороны morf\h/.

\*2 Будучи, согласно этимологическому словарю Фриска [11], внешним, в особенности телесным, гештальтом, morf\h/ иногда указывает на притворство, подражание, симуляцию (в виде жестикюляции или жеста как такового, гримас («жесты» лица) и даже фигур в танце). Если эйдос представляет собой *лик*, лицо смысла, то morf\h/ – *выражение* лица, гримасы смыслового лика, то есть движения, воплощающие потенциал подвижности этого смысла – в его же смысловых пределах, но с открытостью к возможности другого смысла; напр.: a)/xrij [me/xrij] ou(= morf\wqv= Xristo\j e)n u(mi/n [NT, Ep.Gal.4, 19]: «пока Христос не оформится [воплотится] в вас».

\*3 Кстати, Solmsen (KZ 34, 23f) (см. [11]) обнаруживает этимологическую связь morf\h/ и mo/rfnoj («с темным оперением», «темный») и на основании этой связи толкует morf\h/ как «schimmerndes buntes Äussere» («мерцающая/поблескивающая пестрая внешность»), выводя эти признаки из lit. ma/rgas – «bunt, vielfarbig, schön» («пестрый, многокрасочный, красивый»), производного от утраченного mirgeti – «aufleuchten und wieder erlöschen, in buntem Farbenspiel glänzen» («вспыхивать и снова гаснуть, блистать в пестрой игре красок»).

\*4 Как и в случае с метафорой, вопрос, таким образом, сводится к выбору точки отсчета: какое значение считать прямым, какое – переносным.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гете И. В. Избранные философские произведения / Гете И. В. – М.: Изд-во «Наука», 1964. – 517 с.



2. Кант И. Критика способности суждения / Кант И. Сочинения в шести томах. Том 5. [Под общей редакцией В. Ф. Асмуса, А. В. Гульги, Т. И. Ойзермана]. — М., «Мысль», 1966. — 564 с. — (Философ. наследие. Акад. наук СССР. Ин-т философии).
3. Кант И. Критика чистого разума / Кант И. [Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. З. Арзаканяном и М. И. Иткиным; Примеч. Ц. Г. Арзаканяна]. — М.: Мысль, 1994. — 591, [1] с. — (Редакция по изданию Библиотеки «Философское наследие»: Кант И. Сочинения в 6 т. Т. 3. М., 1964).
4. Катречко С. Л. Кантовский схематизм и его модификация: энергия метафоры / С. Л. Катречко, И. А. Герасименко // Философско-методологические проблемы искусственного интеллекта: материалы постоянно действующего теоретического междисциплинарного семинара / под ред. Е. В. Середкиной. — Пермь: Изд-во Перм. гос. техн. ун-та, 2007, С. 69 – 103.
5. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / Лосев А. Ф. / Сост. А. А. Тахо-Годи; Общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. — М.: Мысль, 1993, 959 с., 1 л. портр.
6. Маковецкий Е. А. О косвенности / Е. А. Маковецкий //Звучащая философия: Сб. статей / Под ред. К. С. Пигрова. — СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2003, С. 68-70.
7. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики [Электронный ресурс] / Хайдеггер М. — М.: Русское феноменологическое общество: Изд-во «Логос», 1997. — Режим доступа: [http://www.heidegger.ru/raboty/tom3/kant\\_i\\_problema.doc](http://www.heidegger.ru/raboty/tom3/kant_i_problema.doc)
8. Хайдеггер М. Бытие и время / Хайдеггер М. [Перевод с немецкого В. В. Бибихина. Издание второе, исправленное]. — СПб: «Наука», 2002, 451 с.
9. A Greek-English Lexicon / compiled by Henry George Liddell and Robert Scott. — Revised and augmented throughout / by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie and with the cooperation of many scholars. With a revised supplement, 1996. Clarendon Press. Oxford.
10. Aristotle. *Metaphysica*, ed. W. D. Ross, Aristotle's metaphysics, 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924 (op. repr. 1970 [of 1953 corr. edn]).
11. Griechisches etymologisches Wörterbuch von Hjalmar Frisk. Band I: A-Ко. — Heidelberg, 1960. Carl Winter. Universitätsverlag.
12. Husserl E. *Erfahrung und Urteil (Untersuchungen zur Genealogie der Logik)*. — Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1972. S. 409-442.
13. Requardt Manfred. Goethe und die “Anschauende Urteilskraft” oder “Feinsinn” contra “Geometrie” //Johann Wolfgang von Goethe. Sonderband aus der Reihe „Text + Kritik“, München, 1982, S. 240-257.
14. *Stoicorum veterum fragmenta. Collegit Ioannes ab Arnim. Volumen I.* — Im Verlage von V. G. Teubner — Leipzig/Berlin, MCMXXI.

© Герасименко И. А., 2009.

УДК 16(477)“19-20“(043.3)

*Плахтій М. П.,*

*Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка*

## **НАПРЯМИ РОЗВИТКУ ЛОГІКИ ЗА ДОСЛІДЖЕННЯМИ І. ПРОДАНА**

У статті викладено результати дослідження наукової спадщини харківського філософа і логіка кінця XIX століття І. Продана, в процесі якого автор робить аналіз своєрідності його поглядів на тогочасну логіку. Сутність цих поглядів полягає у тому, що на основі аналізу великої кількості різноманітних напрямів розвитку логіки, як науки, І. Продан будує традиційний курс логіки, який

включає три відповідних напрямки (формальний, метафізичний та психологічний), виділяє формальну логіку і методологію.

**Ключові слова:** логіка кінця XIX століття, І. Продан про напрями розвитку логіки, формальний, метафізичний, психологічний напрями, формальна логіка та методологія.

В статті изложены результаты исследования научного наследия харьковского философа и логика конца XIX века И. Продана, в процессе которого автор проводит анализ своеобразия его взглядов на логику того времени. Сущность этих взглядов состоит в том, что на основании анализа большого количества различных направлений развития логики, как науки, И. Продан создаёт традиционный курс логики, который включает три соответствующие направления (формальный, метафизический и психологический), выделяет формальную логику и методологию.

**Ключевые слова:** логика конца XIX века, И. Продан о направлениях развития логики, формальное, метафизическое, психологическое направления, формальная логика и методология.

The results of researching of Kharkov's philosopher I. Prodan and logics development in the end of the 19-th century observed in this article. The author has done analysys of the opinions of people and logics that characterized that time. There is analysys of many directions of development the logic as a science, I. Prodan created traditional learning course, that describes three directions (phormalisation, metaphysical, psychological directions), formal logical and methodology.

**Key words:** logics in the end of the 19-th century, I. Prodan about directions of logics development, formalisational, metaphysical, psychological directions, formal logical and methodology.

*Постановка проблеми.* Проблеми історії логіки в Україні на сьогодні потребують детального вивчення та уточнення. Актуальність зазначеної проблематики для логіки полягає в тому, що традиційний напрямок у логіці зазначеного періоду в Україні не досліджений повністю. У працях І. Бичка, А. Конверського, Н. Мозгової, І. Огородника, М. Ткачук та інших розглядаються переважно логічні вчення київських філософів. Тому метою даної статті є виявлення особливостей розуміння логіки як науки наприкінці XIX століття харківським філософом, логіком І. Проданом.

*Шляхи реалізації проблеми та обговорення.* Логіка, як окрема дисципліна, у XIX столітті входила до переліку тих предметів, що викладались як у світських, так і в духовних навчальних закладах. Викладачі логіки відповідно до загальних програм мали змогу складати власні програми, вносити свої власні зауваження, що потребувало глибоких знань фахової літератури, сприяло виявленню та розвитку їхніх власних поглядів.

Одним із найбільш потужних осередків освіти в Україні наприкінці XIX ст. був Харків, де діяли Харківський університет, гімназія, Вищі жіночі курси та Харківська духовна семінарія при якій випускався відомий богословсько-теологічний часопис «Віра і розум». Саме у Харкові жив та працював Ісидор Савович Продан. Про самого філософа відомо небагато, недослідженою залишається і його наукова спадщина.

Відомо, що І. Продан викладав логіку у гімназії та на Вищих жіночих курсах наприкінці XIX ст. До його наукового доробку відносяться такі праці: «Про пам'ять, ч. 1, 2» (1904), «Психологія внутрішнього досвіду як основа філософських наук (історичний дослід)» (1904), «Організація душі» (1905), «Практичне керівництво з психології» (1908), «Підручник логіки» (1909), «Підручник логіки» (1910), «Нова логіка. Критичне дослідження» (1911) [1].

І. Продан логіку визначає як науку, що викладає правила мислення, виконання яких необхідне для досягнення істини та для утвердження науки. Відповідно предметом логіки, на думку І. Продана, є людське мислення, оскільки воно служить знаряддям істинного пізнання, а задача логіки у тому, щоб встановити ті правила мислення, а особливо умовиводів, дотримання яких необхідне для досягнення істини і для утвердження науки. До задачі логіки вчений

відносить також встановлення ознак, якими відрізняються правильні умовиводи від хибних та помилкових, достовірні та доведені істини від недоведених і недостовірних положень.

Щодо відмінності логіки від психології І. Продан стверджує, що психологія розглядає мислення таким, яким воно є у дійсності, тобто в «душі визначеного мислячого суб'єкта, у визначений час, при певних обставинах» [3, с. 3]. На відміну від психології, зауважує вчений, логіка вчить, яким повинно бути мислення у всіх людей, у всі часи, при будь-яких обставинах, для того, щоб воно було істинним: «Логіка встановлює норми, або правила, мислення, які повинні дотримуватись для того, щоб була досягнута істина» [3, с.3].

І. Продан робить висновок, що логіка є наукою нормативною, подібною до риторики, стилістики, граматики, етики. Відмінність логіки від згаданих наук, вчений обґрунтовує такими положеннями: 1) правила граматики, стилістики та риторики стосуються не стільки змісту думки, скільки її зовнішнього вираження в мові або на письмі, а логіка має справу тільки зі змістом думки, незважаючи на те, яким чином вона виражена; 2) правила граматики, стилістики та риторики, що стосуються мови як вираження думки, мають на увазі надати мові правильність, точність, ясність виразності та красу, а логіка має на увазі тільки досягнення істини в мисленні; 3) оскільки граматика встановлює правила вираження думок, через слова певної мови, то вона для кожної мови різна, а логіка „одна для усіх мов і народів, для усіх людей, для всіх часів» [3, с. 4].

Учений виділяє три напрямки у логіці. До першого напрямку дослідник відносить ту частину логіки, яка стосується тільки форми пізнання та має назву формальна логіка. «Формальна логіка служить тільки для перевірки правильності даного мисленнєвого процесу; вона разом з тим може застерегти від помилок. Здобування та перевірка самого матеріалу пізнання не входить до її задач» [3, с. 7]. Науковець зауважує, що до формальної логіки приєднують ще особливе вчення під назвою «методологія», що викладає методи, тобто способи і прийоми здобування нової істини, наукове обґрунтування та перевірка фактів, групування їх у систему. До методології, як вважає І. Продан, належать і «методи індукції».

До другого напрямку І. Продан зараховує метафізичну логіку (гносеологію), що протиставляється формальній логіці. Метафізична логіка, за І. Проданом, розглядає залежність пізнання як від реальних предметів, що пізнаються та діють на суб'єкт пізнання, так і від пізнавальної діяльності того, хто пізнає. Гносеологія стосується і матеріалу пізнання: вона досліджує утворення, джерела і межі пізнання, яких формальна логіка не торкається.

До психологічного напрямку в логіці І. Продан зараховує філософів, які вважали логіку частиною філософії. До них він відносить таких філософів: Англії – Дж. Ст. Мілль, А. Бен, Ст. Джевонс, Шиллер, Рід; Німеччини – послідовники Ф. Brentano, Т. Ліппс, Авенаріус; Франції – Рибо, Бине, Бутру, Бергсон. Він вважає, що «більш помірні психологісти виділяють логіку як самостійну науку, із своїми завданнями, але як таку, що потребує психології для обґрунтування і пояснення логічних досліджень та законів» [4, с. 3].

Крім усіх вище зазначених напрямків, вчений ще виділяє такі, що є перехідними від одного напрямку до іншого, але не виділяє математичного напрямку в логіці.

Слід зазначити що тогочасні відомі філософи та логіки, викладачі Харківського університету Ф. Зеленогорський та П. Лейкфельд теж звертали увагу на дослідження такої ж проблеми. Зокрема, П. Лейкфельд у своїй роботі «Різні напрямки в логіці та основні задачі цієї науки» [2], визначає чотири напрямки розвитку логіки: 1) «формальна логіка, в більш широкому розумінні»; 2) «формальна логіка, в більш вузькому розумінні»; 3) логіка метафізична; 4) логіка індуктивна; 5) логіка математична.

П. Лейкфельд зауважує, що перший та другий напрямки мають однакову задачу логіки, але відмінність їх й тому, що прихильники «логіки в більш вузькому розумінні» приймають інший критерій нормальності і ненормальності для форм людської думки. Вчений робить

висновок про те, що другий напрямок є тільки певною частиною першого напрямку. Задача логіки у прихильників першого напрямку – «визначити особливості думки нормальної, на відміну від ненормальної, при психологічно однорідних процесах, при чому за нормальну береться думка, що співпадає з істиною» [2, с. 381].

Щодо бачення І. Проданом традиційного курсу логіки, то слід зазначити наступне. У підручнику з логіки [3] І. Продан свій курс логіки розділяє на дві частини, в першій викладає формальну логіку з включенням до неї «формальної індукції», а в другій частині – методологію з включенням до неї «матеріальної індукції».

І. Продан свій підручник з логіки [3] розпочинає параграфом про думку та її вираження, судження та речення і терміни судження.

Мислення, стверджує І. Продан, проявляється в думках; а кожна людська думка зазвичай виявляється в мові, тобто в поєднанні звуків, що виробляються голосовим апаратом людини. Без мови ми не обходимося і тоді, коли мислимо про себе, тоді ми уявляємо собі ті поєднання звуків, які входять до слова. Однак не в кожному поєднанні звуків або навіть загальноновизначених слів виявляється визначена закінчена думка [3, с. 8]. «Така виражена словами або письмом думка, в якій що-небудь стверджується або заперечується, в граматиці, – підкреслює І. Продан, – називається реченням; але таке речення є результатом свідомого мислительного процесу, який в логіці та психології називається судженням» [3, с. 9].

Підтримуючи погляди англійських філософів Т. Гобса і Д. Локка, що приділяли багато уваги дослідженню мови, І. Продан зупиняється на цьому питанні докладніше. Словом він називає таке поєднання звуків (що чується або уявляються), яке може викликати в наших думках чи в думках іншого визначене уявлення (або цілу асоціацію таких) або частини думки, а іноді навіть закінчену думку. «Слово є умовним знаком, або символом уявлення, або частини думки, або закінченої думки» [3, с. 11].

Вчений також докладніше зупиняється на питанні про види «різнозначних» слів (омоніми), слів з одним значенням, про розбір логічний та словесний [3, с. 15-16].

І. Продан твердить, що судження в більш широкому значенні є творчим актом мислячого суб'єкта, в якому свідомо встановлюється або заперечується певне відношення між двома актами свідомості або між двома предметами пізнання [3, с. 35-36]. Тому окремим видом суджень учений виділяє творчі судження. Це усякі судження, які утворюються мислячою людиною перший раз, представляють собою творчий акт, який в його безпосередній формі належить тільки одному мислячому суб'єкту.

Щодо структури судження, то І. Продан називає суб'єктом те поняття (або цілу думку), із якого виходить мислячий в своєму судженні. Предикат являє собою вхідну нову думку або новий елемент думки, з яким суб'єкт стає у певне відношення [3, с. 37]. Відомий німецький логік Х. Зігварт розрізняє тільки дві частини судження, виключаючи зв'язок, як самостійну частину судження. Це твердження не підтримує І. Продан, оскільки, на його погляд, логіка розглядає зміст думки, а не її словесне вираження [3, с. 38].

Вчення про поняття І. Продан розпочинає із розгляду логічного поняття та його ознак. Під логічним поняттям він розуміє те, що всі й завжди повинні мислити при певному слові, знаку або символі. Такі поняття полягають у нерозривній асоціації з визначеним уявленням або групою уявлень, або суджень, які мисляться як одне ціле [3, с. 18]. Усі ті якості, які мисляться в понятті, називаються його ознаками. Поняття про пізнаваний предмет або про однойменні предмети потрібно відрізнити як від самого предмета, так і від уявлень про цей предмет. Адже логіка має справу з якостями та ознаками, що властиві предметам пізнання; а окремі уявлення, судження та взагалі всі елементи свідомості, за допомогою яких мисляться ознаки, розглядає психологія. Ті ознаки поняття (і предмета), які не можуть бути відсутніми, не знищуючи разом з тим самого поняття, називають суттєвими ознаками [3, с. 18].

Серед понять учений виділяє адекватні поняття (іноді їх називають істинними, або вірними, поняттями), до утворення яких, на його думку, прагне людський розум взагалі та й усяка наука. Також І. Продан, у зв'язку із порівнянням змісту понять, поділяє їх на прості та складні. Якщо ж зміст вичерпується однією мислимою ознакою, поняття називають простими. Ті ознаки, зміст яких складається із двох та більше ознак, називаються складними [3, с. 25]. Крім цього, він виділяє стверджувальні та заперечні поняття, колективні та розподільні, загальні та одиничні, класифікує взаємовідношення понять за змістом, взаємовідношення понять за об'ємом, подає відношення між об'ємом та змістом однорідних понять (родові, видові).

Як відомо, відношення між обсягами понять прийнято в логіці зображати колами. При цьому, І. Продан, щоб вичерпати обсяги понять, визначити відношення між ними, вчений пропонує зображати їх у вигляді секторів [3, с. 31].

Саме поняття вчений визначає як «поєднання предикатів найбільш важливих (суттєвих) про даний предмет» [3, с. 22]. Значення поняття як логічної форми мислення у тому, що через поєднання постійних та необхідних (суттєвих) ознак предмета, ми намагаємось назавжди закріпити та утвердити в нашій свідомості образ цього предмета [3, с. 25].

*Висновки.* Підсумовуючи викладене, можемо зазначити, що логічна концепція І. Продана досить своєрідна. Визначаючи логіку як науку, що викладає правила мислення, виконання яких необхідне для досягнення істини та для утвердження науки, учений виділяє три напрями розвитку логіки: формальний, метафізичний та психологічний напрями, але не виділяє математичного, як одного із найбільш популярного у той час. При викладенні традиційного курсу логіки І. Проданом, звертаємо увагу на такі особливості: курс логіки розділено на логіку формальну та методологію; акцентується увага на зв'язку мови та мислення, вводяться творчі суджень; визначається поняття як поєднання суттєвих предикатів про даний предмет та пропонується зображати відношення між обсягами понять секторами. Намагаючись вдосконалити викладання традиційного курсу логіки учений звертає увагу на проблеми, що поставали перед викладачами логіки наприкінці XIX століття у зв'язку із великою кількістю різноманітних напрямів розвитку логіки як науки.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Плахтій М. П. Логіка в Україні у другій половині XIX – на початку XX століття: напрями розвитку: монографія / М. П. Плахтій. – Кам'янець-Подільський: Кам'янець-Подільський національний університет імені Івана Огієнка, 2009. – 192 с.
2. Лейкфельд П. Различные направления в логике и основные задачи этой науки. Сочинение приват-доцента императорского Харьковского университета П. Лейкфельда. / П. Лейкфельд. – Харьков, 1890. – IV.
3. Продан И.С. Учебник логики для средне-учебных заведений и для самообразования, 2-е исправленное издание. / И. С. Продан. – Харьков, 1910.
4. Продан И. С. «Новая логика» Критическое исследование и разъяснение новых и старых заблуждений и ошибок. / И.С.Продан. – Харьков, 1911.

© Плахтій М. П., 2009.

УДК 1:316.3:930.1

*Халимон М. М.,  
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*

## HISTORIES APODEXIS: ВИТОКИ МОДЕРНОЇ ІСТОРІОГРАФІЇ

Стаття присвячена проблемі витоків модерної історіографії. Основна увага зосереджена на дослідженні зародження історичного знання, розумінні історії як *histories apodexis*, на появі наукової історіографічної парадигми. Саме акцентування уваги на подієвій історії стало основою для формування методології історизму наприкінці епохи Просвітництва – у XIX столітті.

**Ключові слова:** історія, *histories apodexis*, *pragmatice hypothesis*.

Статья посвящена проблеме истоков современной историографии. Основное внимание сосредоточено на исследовании зарождения исторического знания, понимании истории как *histories apodexis*, на возникновении научной историографической парадигмы. Именно акцентирование внимания на событийной истории стало основой формирования методологии историзма в конце эпохи Просвещения – в XIX веке.

**Ключевые слова:** история, *histories apodexis*, *pragmatice hypothesis*.

The article is dedicated to the problem of origins of the modern historiography. The crucial attention is concentrated on the investigation of origin of the historical knowledge, the understanding of history as *histories apodexis*, beginnings of scientific historiographical paradigm. Just the accent of attention on the history of events was the basis of formation of the methodology of historicism at the end of the Age of the Enlightenment – in the 19th century.

**Key words:** history, *histories apodexis*, *pragmatice hypothesis*.

*Актуальність теми дослідження.* Сучасна історіографічна ситуація визначається переважно як постмодерністська. Вона характеризується, насамперед, принциповими змінами в розумінні відношення історика до джерела, предмету та способів історичного знання, а також форми його викладу та наступних інтерпретацій історичного тексту. Постмодерністська парадигма, вплинувши на всі сфери гуманітарного знання, поставила під сумнів низку засадничих тез історіографії: поняття про історичну реальність, критеріїв вірогідності джерела і, нарешті, віру в можливість історичного пізнання та прагнення до об'єктивної істини. Переосмислення класичної парадигми історичного знання актуалізує звернення до витоків модерної історіографії.

*Рівень наукової розробки проблеми.* Дослідження базується як на джерелах - працях Геродота, Фукидида, Полібія, Діонісія Галікарнаського так і на роботах сучасних дослідників - Х. Арндт, Р. Арона, М. Барга, Р. Козеллека Т. І. Кузнєцової, Т. А. Міллер, О. Філюшкіна, А. А. Тахо-Годі.

*Метою статті* є спроба виявлення витоків модерної історіографії та концептуалізації таких понять, як «історія», «*histories apodexis*», «*pragmatice hypothesis*».

Згідно з етимологією, іонійське слово «*historia*» походить від індоєвропейського кореня *vid*, значення якого виступає в лат. *video* та рос. «видеть». Як видно з грецьких слів *oída* «знаю» або *eídenai* «знати», створених від того ж кореня, слова з цим коренем означають не просто зорове сприйняття, але й пізнавальні процеси. Зазначимо, що первісно виникає навіть не саме слово «історія», а спорідненні слова – *istor* та *istoreo*. Визнаний фахівець з класичної філології, А. А. Тахо-Годі зазначає, що суфікс *-tor* вказує на діючого суб'єкта. Отже, термін вказує не просто на зорове знання, але на таке зорове знання, котре активно діє, активно проявляє себе, досліджує, зображає, свідчить. А оскільки термін має ще й суфікс *-ia*, то це вказує на результат дії або зображення, на ту картину, котра виникла в результаті зорового сприйняття [9, с. 112].

За даними дослідниці, словом «*istor*» («історик») називали людину, яка збирала, аналізувала, оцінювала та переказувала певні відомості. Таким чином, первісно «*istor*» - це, з одного боку, свідок, очевидець, а з другого – обізнана людина. Наприклад, у Гомера «*istor*» - це

третейський суддя, тобто людина, яка вислуховує свідчення, або оцінює їх та виносить судження про їх істинність чи хибність. Гомерівське використання терміну, що досліджується, вказує на гостру розумову направленість зорового сприйняття, через що той, хто бачить, не просто бачить, але ще й виносить судження про побачене і навіть є очевидцем або авторитетом у тій галузі, котру він сприймає своїм зором [там само, с. 113].

Німецько-американський філософ Ханна Арентт, досліджуючи саме поняття історії, зазначає, що історія як категорія людського існування є, звичайно, давнішою за світ письменства, давнішою за Геродота і навіть за Гомера. Не стільки в історичному, скільки в поетичному розумінні можна сказати, що вона [1, с. 49] почалась, вірогідно, ще тоді, коли Одисей при дворі царя феакійців слухав розповідь про свої власні подвиги й страждання, розповідь про своє життя, яке тепер стало річчю поза ним, предметом для прилюдного розгляду й слухання. Те, що було тільки подіями, тепер стало «історією». Але перетворення окремих подій та епізодів на історію було, по суті, такою самою «імітацією дії» за допомогою слів, яку застосовано згодом у грецькій трагедії, де зовнішня дія прихована від очей за розповідями гінців, хоча й не було жодних заперечень проти того, щоб показувати жахливе. Сцена, коли Одисей слухає розповідь про своє власне життя, є парадигматичною як для історії, так і для поезії. «Примирення з дійсністю», катарсис, який, за Аристотелем, був суттю трагедії, відбувався крізь сльози спогадів. Найглибший людський мотив для виникнення історії й поезії постає тут у небаченій чистоті: оскільки слухач, актор і страдник є тією самою особою, будь-які мотиви простої цікавості й хворобливої жаги до новин природно відсутні в самого Одиссея, який був би скоріше змучений, ніж зворушений, якби історія була лише сукупністю новин, а поезія – тільки розвагою [1, с. 50].

Просту реєстрацію легенд та переказів з V ст. до н.е. змінює тенденція до аналізу тих чи інших подій. Одним з перших істориків античності, який збирав, аналізував, оцінював та переказував різні відомості, був, безперечно, Геродот Галікарнаський. У передмові до свого твору Геродот визначає його як *histories apodexis*, тобто приблизно як «обгрунтований виклад, фактично та логічно виправдане оповідання», а можливо і просто виклад результатів дослідження. Це видно з того, що тут же він говорить про необхідність дослідження причини греко-перської війни [9, с. 119-120]. Отже, в його «Історії» вже містяться елементи наукової історії, заснованої на методичному дослідженні причин подій. Наука народилася, коли вчені переключили свою увагу з пошуків «що» на дослідження «як».

Наскільки можна судити з перших слів першої книги «Історії» Геродота, предметом історії для нього були «великі та подиву достойні діяння», а мета його полягає в тому, щоб «минулі події з плином часу не прийшли у забуття» [4, I, 1]. Великим було те, що заслуговувало на безсмертя, що піднімалося над марнотою смертних та було оточеним ореолом неперевершеної величі. Писати історію «діянь» означало у давнину та пізніше писати історію «політиків» та «військових». Саме вони привласнювали собі діяння анонімних мас. Як зазначає Х. Арентт, завдяки історії люди стали майже рівними природі, і тільки ті події, діяння або слова, що піднялися на рівень, з якого вони могли кидати постійний виклик універсумові природи, є такими, що ми звикли називати історичними [1, с. 52].

На відміну від епосу нова реконструкція минулого охоплювала період, порівняно близький до автора, і спиралась на досвід прозаїчних сказів (логосів) про різноманітні країни, що з'явилися у VI-V ст. до н.е. Базуючись на традиційній формі логоса – замкнутої тематичної єдності - історик склав свій твір за ієрархічним принципом: незначні дані входять в нього у більший розділ, а той, у свою чергу, – у ще більш значний логос, так що твір у цілому охоплює всю множину наведених подробиць, не позбуваючи їх самостійності [7, с. 24]. Витягнуті у ряд логоси з генеалогічними екскурсами надавали оповіданню вид повернень від теперішнього до минулого і від минулого до теперішнього, котрі ритмічно чергувалися. Від Креза погляд читача

опускався до його предків, від них повертався знову до Креза, від взяття Сард Кіром він переносився до перших мінойських царів, потім знову до Кіра, від нього – до перших іонійських поселень у Малій Азії, від них – ще раз до Кіра, потім до передісторії Вавилону, від неї до Кіра і т.д. В цьому зигзагоподібному русі думки минуле оторочувалося теперішнім, а теперішнє виходило з минулого. Між минулим та теперішнім встановлювалась генетична залежність. У авторському зображенні теперішнє – це події лідійської історії, починаючи від Креза, та перської, починаючи з Кіра. Ці події співвіднесені з минулим, котре показане ретроспективно. В той же час для самого історика це умовне теперішнє відіграє роль минулого по відношенню до його, історика, власної епохи [там само, с. 27].

На думку російського дослідника М. Барга, Геродот, по суті, розробив, говорячи сучасною мовою, «проблемний підхід» до історичного сюжету. Сюжетна єдність при цьому забезпечувалась не тільки вибором більш чи менш обмеженій у часі [3, с. 57] та у просторі події, але, що важливіше, постановкою при цьому певної пізнавальної мети. Пізнавальна мета, визначена завчасно, диктувала необхідність відбору, упорядкування та поєднання подій, так званої історичної рефлексії, котра включає вже основні особливості власного історичного мислення. Подібний підхід спонукав історика на дослідження, на встановлення фактичної основи задуманого оповідання.

Саме Геродот, як видається, був першим, хто звернув увагу на встановлення істинності тієї чи іншої події, того чи іншого факту. Принцип верифікації стане одним із ключових у модерній історіографії. Геродот постійно повідомляє читачеві про походження даного «свідчення» - чи воно належить очевидцю того, що відбулось, чи він дізнався про це з вуст іншого: «за словами місцевих жителів» [4, IV, 90]; «є в Аравії місце...туди я їздив, щоб дізнатися про крилатих змії» [там само, II, 75]. Коли мова йде про перекази (легенди), Геродот наводить по можливості всі версії, що існують, і при цьому вказує, якій з них він віддає перевагу: «існує ще й третій переказ, йому я найбільше довіряю» [там само, IV, 11]. Багато із того, що йому розповідають, він просто відкидає як малоімовірне.

Отже, у своїй праці Геродот поєднав два різних принципи історіописання: один, заснований на фактах, очевидцем яких він був сам, і другий, заснований на фактах далекого минулого, почерпнутих переважно із сказань, усної традиції. Геродот заклав основи модерного історіописання, створивши історичне оповідання, взаєпов'язані та причиннозумовлені події якого призводили до певних, частіше за все непередбачених, результатів. Подібна історія існує лише з часів Геродота.

Традицію раціоналістичного пояснення історичних подій та кропіткого відбору історичних свідчень продовжив Фукидид. Саме його вважають родоначальником «прагматичної» історіографії. Визначення «прагматична історія» розкривалося у двох сенсах: у розумінні історії тільки як подієвої (praxeis, res gestae), у якій відображається боротьба індивідів за владу та вплив у державі (спосіб політизувати інтелектуальну мораль) [12, I, 97, 118] та боротьба держав за перевагу та панування (спосіб етизувати політику).

Фукидид ствердив переважання в античній історіографії скептичного відношення та недовіри до усної традиції – основному джерелу відомостей про віддалене минуле в давні часи. Звідси перша вимога до історика: він повинен бути сучасником подій, котрі описує. Серйозна історія, за Фукидидом, не займається віддаленим минулим, так само як і далекими країнами (або ж як можна описувати історію народів, мову яких історик не розуміє). Втіленням цього принципу є, перш за все, праця самого Фукидида. Досить порівняти, яке місце в ній приділяється історії грецьких полісів з найдавніших часів до самого початку Пелопоннеської війни та описанню самої війни, щоб стало очевидним, по-перше, що «сучасна історія» означала вимогу до історика бути принаймні сучасником подій, що описуються, та, по-друге, що



горизонт її обмежується воєнно-політичною історією [3, с. 60]. Отже, Фукидид був першим, хто визначив певні стандарти для історіографії.

Вслід за Геродотом він продовжує описувати «великі та подиву достойні діяння», якими, на його думку, і є війни. Фукидид докладно розповідає нам на початку «Пелопонеської війни», що написати цю працю його спонукала «велич» війни, бо це був найграндіозніший суспільний рух, який будь-коли знала історія, і не тільки історія Еллади, а й історія великої частини варварського світу [1, с. 53].

Праця Фукидида містить у собі властиву оповіданню критичну інтерпретацію подій. Історик може з плином часу не цікавитися переказами подій, оскільки знає їх кінець. Він немов би схожий на глядача трагедії, який не цікавиться «Царем Едипом», оскільки з самого початку вистави знає, що Іокаста покінчить життя самогубством, а Едіп виколє собі око. Дане співставлення лише зовнішньо виглядає парадоксально. Адже воно підтверджує переказ, але стосовно до даних обставин. Немає прийнятних мотивів для того, щоб розповісти життя людей, пам'ять про яких не заслуговує передачі наступним вікам. Історичне оповідання передбачає певне достоїнство історичного об'єкта, тобто людей, котрі пережили події, що вивчаються. Це достоїнство в основному знаходиться у політичній сфері та, на думку Фукидида, у найвишому акті політики – війні [2, с. 74].

Фукидид не формулює закони і не відходить від того, що відбулось у тому чи іншому місці в той чи інший момент, і, тим не менше, значення його оповідання ніколи не вичерпується другорядними деталями. Раціональність описаної Фукидидом історії пов'язана не з загальними законами або поняттями, а з природою об'єкта, тобто людської дії. Перехід від індивідуальної дії до надіндивідуальної події здійснюється через усе оповідання безперервно, без заміни відтворення фактів загальними висловлюваннями, простим порівнянням того, що хотіли учасники подій, і того, що відбулось [там само, с. 76-78].

Отже, Фукидид залишається класичним прикладом переписування історії методом вдумливого споглядання заданих наперед історичних відомостей. Створений Фукидидом метод викриття і тверезого аналізу на основі систематичного підходу став певним зразком у переписуванні історії. Фукидид переписав історію, яка існувала до нього, і написав її по-новому, небаченим досі способом.

Фукидид вчить нас, чому історія взагалі може піддаватися переписуванню. Він показав, що з'ясування фактичних обставин не є ідентичним із тим, що говориться чи передається нащадкам про них. Він продемонстрував, що на питання, чому трапилося саме так, а не інакше, можна дати відповідь лише в діалогічному ракурсі, шляхом його розгляду крізь призму бачення учасників подій. Інакше кажучи, Фукидид першим усвідомив протиріччя, котре завжди виникає між дійсною історією та її мовним тлумаченням і фіксацією, і навіть те, що ця відмінність є чи не засадничою рисою пізнання історії взагалі [6, с. 74-75].

Зазначимо, що праці Геродота та Фукидида почали порівнювати ще за античних часів. Зокрема, аналізуючи їх надбання, грецький історик I ст. до н.е. Діонісій Галікарнаський у своєму «Листі до Помпея» відзначає: «Трете завдання історика – обдумати, що слід включити у свою працю, а що залишити в стороні. І в цьому відношенні Фукидид відстає. Адже Геродот усвідомлював, що довга розповідь тільки тоді приємна слухачу, коли в ньому є перепочинки; якщо ж події прямують одна за одною, як би вдало вони не були описані, це [неминуче] викликає пересичення та нудьгу, і через це Геродот намагався надати своєму твору строкатість, наслідуючи в цьому Гомера. Адже, беручи його книгу, ми не припиняємо захоплюватися ним до останнього слова, дійшовши до якого хочеться читати ще й ще. Фукидид же, описуючи тільки одну війну, напружено та не переводячи подиху, нагромаджує битву на битву, збори на збори, промову на промову, і зрештою доводить читача до знесилення» [5, III, 772].

Як бачимо, надмірну фактографічну пересиченість праці Фукидида відзначав ще Діонісій Галікарнаський. При цьому, на його думку, Фукидид подає історичні матеріали, малюючи часовий та історичний процес зовсім не так послідовно, як він хотів би. Фукидид нагромаджує одні відтинки часу на інші й тим самим вносить у викладене строкатість, властиву Гомеру та Геродоту, але позбавлену їх художньої привабливості. Іншими словами, і за Діонісієм, часового потоку, що плине, у Фукидида все рівно не вийшло у точному сенсі слова, тобто точно хронологічно.

Інший уривок із Діонісія ще краще розкриває методику подання історичних подій Фукидида та Геродота. Діонісій пише: «Фукидид слідує хронологічно, а Геродот прагне схопити ряд взаємопов'язаних подій. У підсумку у Фукидида виходить неясність та важко слідкувати за плином подій. Оскільки за кожне літо та зиму у різних місцях відбувались різноманітні події, то він, кидаючи на півдорозі описи однієї справи, хапався за іншу, що відбувалася одночасно з ним. Це, звичайно, спантеличує, і стає важко слідкувати за плином розповіді, коли увага постійно відволікається. Геродот же, почавши з царства Лідійського і дійшовши до Креза, відразу переходить до Кіра, котрий позбавив влади Креза, і потім починає розповідь про Єгипет, Скіфію, Лівію, слідує по порядку, додаючи те, чого не вистачає, та вводячи те, що могло би оживити оповідання. Повідомляючи про воєнні дії між елінами та варварами, що відбувались протягом 220 років на трьох материках, і дійшовши наприкінці історії до втечі Ксеркса, Геродот ніде не розвиває оповідання. Таким чином, виходить, що Фукидид, обравши своєю темою тільки одну подію, розділив ціле на багато частин, а Геродот, котрий торкнувся багатьох найрізноманітніших тем, створив гармонійне ціле» [там само, III, 773-774].

Отже, Геродот та Фукидид першими створили певну модель викладу історичних подій, яка стала своєрідним дороговказом при написанні історичних текстів для подальших дослідників історичного минулого.

Так, за певними канонами намагається створити свою «Всесвітню історію» Полібій. Історик будує свою історію, як він сам зазначає, за допомогою певних правил або принципів побудови того цілого, чим є для нього історія [8, IX, 2]. Полібій відзначає, що постійна зміна державних форм та подій легко може привести істориків до складання кумедних розповідей, але його, Полібія, це спонукає до методичного встановлення принципів історичного процесу. Полібій прямо говорить про зв'язок «загальних подій» [там само, I, 4], а всі свої 40 книг вважає начебто зітканими на одній основі.

Полібій підкреслює спеціально державний характер свого викладу та різко відрізняє його від усіх інших способів творення історії [там само, XII, 25e]. Слова *pragmateia*, *pragmaticos*, якщо іноді й можна у нього розуміти як «досвід», «досвідний», «знайомий з фактами», «фактичний», то роз'яснення не залишає ніякого сумніву у розумінні Полібієм «прагматичної» історії саме як історії державної та політичної. Хоча істориками він вважає тих, хто писав раніше про міфи, генеалогії, заснування давньогрецьких колоній та споріднення племен, проте історією він називає також і «повість про долі народів, міст та їх правителів». Сам він займався виключно «державними подіями» або «долями держави». Втім, необхідно мати на увазі, що термін «прагматичний», безперечно, вказує у Полібія також і на послідовність подій та на їх причинний зв'язок [10, с. 128-129]

До того ж, коли Полібій робить відступи від основної лінії свого історичного оповідання, то він немовби вибачається та говорить, що відступив саме від *pragmatice hypothesis*, тобто від послідовно та причиннозумовленого оповідання. Причинне пояснення подій і для Полібія є основним предметом історії. На думку історика, якщо ми будемо викладати тільки окремі події поза їх причинної послідовності, не знаючи, що, чому та для чого

відбувається, то від історії залишиться хіба що тільки одна забавка, позбавлена будь-якої користі [8, III, 31]:

За Полібієм, істориком необхідно знати все, що передувало даній події, і все, що за нею слідує. В цьому сенсі він називає історію «аподейктичною», тобто «доказовою», «достовірною» або «логічно необхідною». Примітний у цьому сенсі також термін Полібія *anacrisis* – «дослідження», «розслідування», «критичний виклад», котрим він характеризує відмінність своєї історії від некритичного та випадкового опису фактів. Такий критичний аналіз фактів Полібієм називає «найголовнішою» частиною історії; цю частину історії він називає також і «найціннішою» [10, с. 130].

Цікавим при цьому є те, що Полібію допускає тільки іманентну причинність подій. Політична історія, котру він переказує, не визначається ніякими факторами ані знизу, ані зверху, а виникає тільки з розгляду самих же подій всесвітньої історії. Щоправда, Полібію говорить про необхідність дослідження географічних умов для історичного процесу [8, III, 36]. Однак він дуже незадоволений тими істориками, котрі займаються більше описами природи, ніж державними людьми та правителями [там само, X, 21]. Для історика не є допустимими особисті симпатії чи антипатії, навіть якщо вони викликані патріотичними причинами [там само, XVI, 14]. Недопустимі також і будь-якого роду риторичні прикраси, котрі призводять до того чи іншого викривлення історичних подій [там само, VII, 7]. Воєнно-політична історія, цей головний предмет дослідження у Полібія, повинна зображатися у її найчистішому вигляді без будь-яких домішок, звідки б вони не походили. Тільки у цьому сенсі історія може бути корисною та повчальною [там само, II, 35].

У Полібія є ще одне значення терміна «історія». Порівнюючи зір та слух, він віддає безумовну перевагу саме першому, наводячи відомі слова Геракліта про те, що «очі більш точні свідки, ніж вуха» [там само, XII, 27]. Свої історичні дослідження Полібію називає «видовищем історії» [там само, III, 1]. На цій підставі Полібію постійно вимагає, щоб історик, по можливості, сам приймав участь у подіях, котрі він відображає, та щоб користувався розповідями інших тільки у крайніх випадках, так що навіть буде краще, якщо історія буде писатися самими державними діячами [там само, XII, 25h-25i]. Історик Тимей, на погляд Полібія, поганий саме через те, що відображав то, чого сам не бачив: «... він нагадує живописців, котрі пишуть свої картини з набитих опудал. І в них інколи вірно передаються зовнішні обриси, однак відображенням не вистачає життєвості, вони не справляють враження дійсних живих істот, що у живописі головне» [там само, XII, 25h].

Отже, підводячи підсумок щодо теорії Полібія слід зазначити, що історія, за ним, є критичний, тобто причинно-пояснюючий аналіз воєнно-політичного життя. Воно береться у постійній зміні та становленні, у його послідовності та логічній необхідності і, нарешті, у його безпосередньо-дослідній, а ще краще, у зоровій, життєво-відчуваємій даності. Таке застосування терміна «історія» у Полібія свідчить про життєве сприйняття історії, про сприйняття цілком пластичне та живописне. З іншого боку, в його концепції відсутній аналіз того, звідки походить ця пластика, і вона позбавлена широких історичних горизонтів. «Всесвітність» історії обмежена тут подіями, що безпосередньо передують підніманню Рима, та має на меті лише пояснення воєнно-політичного походження великодержавної Римської республіки.

Як бачимо, з часів Геродота історія розуміється як *histories apodexis* – «виклад подій», бажано – з вуст очевидця або ж спирається на достовірні свідчення. На думку російського дослідника Олександра Філюшкіна, саме формула *histories apodexis* Геродота заклала п'ять парадигм, котрі до нашого часу є основою розуміння історії як галузі знання: 1) предметом *histories apodexis* є події минулого, котрі історик називає історичними фактами; 2) формою *histories apodexis* слугує розповідь, оповідання, котре має внутрішню структуру та сюжет;

3) між подіями минулого та *histories apodexis* існує стійка схема інформаційної комунікації; 4) субстанційною рисою *histories apodexis* є присутність в ній особливого духовного змісту, котре і відрізняє історію від інших гуманітарних наук; 5) у гносеологічному плані *histories apodexis* будується за певними нормами, котрі рифмуються з законами, згідно з якими розвивається історичний процес [11]. На цих парадигмах *histories apodexis* будувалась протягом двох з половиною тисячоліть.

Отже, з часів Геродота були закладені основи модерного конструювання історії. Просту ресстрацію легенд та переказів змінила тенденція до аналізу тих чи інших подій. Тим самим була закладена традиція сприйняття історії як подієвої, а історичного твору – як обгрунтованого викладу цих подій. Акцентуючи увагу на встановленні фактичної основи історичного оповідання, стародавні творці історичних текстів ствердили скептичне відношення та недовіру до усної традиції. Лише критична інтерпретація подій була передумовою будь-якого осмислення історичного досвіду.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Арендт Х. Між минулим і майбутнім / Арендт Х. – К.: Дух і літера, 2002. – 322 с.
2. Арон Р. Фукидид и историческое повествование / Арон Р. // Избранное: Измерения исторического сознания. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 72-95
3. Барг М. А. Эпохи и идеи. Становление историзма / М. Барг. – М.: Мысль, 1987. – 348 с.
4. Геродот. История / Геродот; [пер. с древнегреч. Г. А. Стратановского]. – М.: Ладомир, 1993. – 600 с.
5. Дионисий Галикарнасский. Письмо к Помпею / Дионисий Галикарнасский // Античные риторика. – М.: Изд-во МГУ, 1978. – С. 222-233.
6. Козеллек Р. Часові пласти / Козеллек Р. – К.: Дух і літера, 2006. – 436 с.
7. Кузнецова Т. И. Античная эпическая историография. Геродот. Тит Ливий / Т. И. Кузнецова, Т. А. Миллер; [отв. ред. М. Л. Гаспаров]. – М.: Наука, 1984. – 216 с.
8. Полибий. Всеобщая история / Полибий; [пер. и комментарии Ф. Г. Мищенко]. – М.: ОЛМА-ПРЕСС Инвест, 2004. – 576 с.
9. Тахо-Годи А. А. Ионийское и аттическое понимание термина «история» и родственных с ним / А. А. Тахо-Годи // Вопросы классической филологии. – 1969. – Вып. 2. – С. 107-126.
10. Тахо-Годи А. А. Эллинистическое понимание термина «история» и родственных с ним / А. А. Тахо-Годи // Вопросы классической филологии. – 1969. – Вып. 2. – С. 126-157.
11. Филушкин А. Смертельные судороги или родовые муки? Споры о конце исторической науки в начале XXI в. [Электронный ресурс] / А. Филушкин // Россия XXI. – 2002. – № 4. – Режим доступа до журн.: [http://www.russia-21.ru/XXI/RUS\\_21/ARXIV/2002/filushkin\\_2002\\_4.htm](http://www.russia-21.ru/XXI/RUS_21/ARXIV/2002/filushkin_2002_4.htm)
12. Фукидид. История / Фукидид; [пер. Г. А. Стратановского]. – М.: Ладомир, 1999. – 736 с.

© Халимон М. М., 2009.

УДК 1: 930.2

*Мелякова Ю. В.,  
Харьковская национальная юридическая академия имени Ярослава Мудрого*

#### НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ЛОГИКА ИСТОРИИ

В статье осуществляется анализ принципов традиционной и неклассической герменевтических логик истории. Отмечается кризис научно-позитивистской интерпретационной методологии и предлагается новая оригинальная технология деятельной интерпретации истории, превращающей реальность последней в виртуальное «пространство свободного доступа». Динамичная текстуальная

модель воспроизведения истории, которая базируется на метонимическом сопоставлении цитат и смысловом парадоксе, выступает как способ установления особого транскоммуникативного «контакта» с историей.

**Ключевые слова:** однократное понимание истории, логика высказываний, деятельное понимание, смысловой парадокс, ретроспективная интерпретация, вероятностные истины, ироническое столкновение смыслов, жест истории.

У статті здійснюється аналіз принципів традиційної та неklasичної герменевтичних логік історії. Відзначається криза науково-позитивістської інтерпретаційної методології і пропонується нова оригінальна технологія діяльної інтерпретації історії, що перетворює реальність останньої у віртуальний «простір вільного доступу». Динамічна текстуальна модель відтворення історії, що базується на метонімічному співположенні цитат і смислового парадоксі, виступає засобом встановлення особливого транскоммуникативного «контакту» з історією.

**Ключові слова:** одиничне розуміння історії, логіка висловлювань, діяльне розуміння, змістовний парадокс, ретроспективна інтерпретація, імовірнісні істини, іронічне зіткнення змістів, жест історії.

In the article there is being conducted the analysis of the principu of traditional and non-classical hermeneutical logics of history. There is being marked the crisis in the scientific-positivistic interpretative methodology and proposed a new original technology for active interpretation of history transforming the latter's reality into a virtual «space for free access». A dynamic textual model for history reproduction based on metonymical collation of the quotations and semantic paradox acts as a means for establishment of the specific transcommunicative «contact» with history.

**Key words:** momentary thinking of history, logic of expression, active interpretation, semantic paradox, retrospection interpretation, probabilistic truth, ironical collision of senses, gesture of history.

Герменевтическая логика истории рассматривает методы интерпретации истории не как способ установления «достоверного знания» об истории, но как возможность ее однократного субъективного понимания. Работа же в области методологии истории предполагает осмысление таких понятий как «познание истории», «понимание истории», «историческое исследование» и «историческое изложение», логика которых различна.

Все исторические методы – в частности, такие как сравнительно-исторический, историко-генетический, метод структурно-функционального анализа, системного анализа, синхронного и диахронного анализа, аналогии, типологизации, ретроспекции и моделирования, биографический и другие – основываются на принципе историзма (исследовании события по схеме: предпосылка – явление – последствия – прогнозы) и сводятся к констатации исторических фактов, а именно, установление степени «достоверности» источников, «правдивости» сообщаемых ими известий и, наконец, выделения «объективной» фактологической истины [5]. Наш отказ от историографической критики (в смысле «текста о тексте»), принципа историзма, констатации фактов и «объективной исторической истины» свидетельствует о попытке отказа от классической научной методологии исторического исследования, из которой частично остаются в силе лишь источниковедческие методы, касающиеся внешней критики источника, имеющей своей целью установление его подлинности (в смысле происхождения и принадлежности). Уход от исторической критики, ведущей генезис от литературной, еще не означает освобождения исторической методологии от влияния лингвистики, на этот раз проявляющегося в общности текстологических принципов. Логика построения исторического текста и операциональных манипуляций с ним, выводит интерпретатора в активный диалогический режим понимания. Следовательно, проблема понимания истории решается путем совершенствования методов выражения последней, что никоим образом не выводит исследование из горизонта герменевтической логики.

*Актуальность исследования.* Все лингвистические и синтагматические метаморфозы, о которых пойдёт речь, представляют важность для логики исторического изложения постольку, поскольку блестяще демонстрируют технику избавления от констатированных и утвержденных смыслов и дают реальную возможность для произвольных суждений о вещах. Ключом к такому перевороту в технике понимания служит именно миграция фраз, новая функция имени и то, что В. Подорога определил как «*метасемиозис*» – движение знаков без правил.

Фигура и название дисквалифицируются в результате ненужности утверждения и репрезентации, актуальность приобретает «указательный жест», который именуется и тут же отрицает именуемое, однако не теряет при этом своей позитивности. Поскольку жест позитивен всегда, даже в отрицании очевидного присутствия вещи, – это его внутреннее качество. Таким образом, динамика вербальных знаков и образов задает абсолютно новые принципы исторического нарратива, нацеленного теперь на освобождение смыслов из тюрьмы извращающего их сходства. Симулятивная логика самостоятельных высказываний, задающих понятия, свидетельствует об иной, отличной от Хладениуса и дильтеевской, герменевтической логике истории, требующей уже совсем иных практик ее реализации [4].

*Степень изученности проблемы.* Одним из направлений современной логики истории является логика исторических высказываний и деконструирования исторических текстов, которые репрезентируют сам акт интерпретации истории как игру, основанную на особой «логике карнавного мира» («мира наоборот»). Логика исторических высказываний и деконструирования исторических текстов прочитывается в текстологических операциях по «префигурированию» нарратива в целях создания интертекстуальных семантических конструкций. Для этого может быть привлечён теоретический опыт западных структуралистов и постструктуралистов: Р. Барта, У. Эко, Ц. Тодорова, В. Беньямина, Ж. Деррида, М. Фуко, М. Бланшо, Ж. Делеза. Проявление языковых игр и фактологических парадоксов истории осуществляется посредством привлечения оригинальной концепции Е. Сидоренко из области логической семантики возможных миров. При этом классическая онтология истории (К. Ясперса, М. Хайдеггера), стремившаяся к универсализации единичного исторического опыта, блокируется ради виртуальной свободы интерпретатора, рефлексии над собственной трансгрессией в его историческом «недо-бытии» или «дискурсе энергии».

*Цель исследования:* выявить значение текстологии для развития неклассической логики истории, которая смогла бы освободить историка от идеологической обусловленности осознания и описания им мифологизированной истории.

Если осуществлять данное исследование в рамках технологии выражения истории, то следует обратиться непосредственно к логике высказывания в ее догерменевтической аристотелевской традиции [1, с. 91-116]. Сводя сущность вещи к принципу ее построения (форме), понятие – к имени, а понимание – к грамматической организации языка, Аристотель рассматривал лингвистические структуры в качестве отражения форм мышления, не отводя языку (тексту) самостоятельной смыслопроизводительной функции. В речевой форме языка он различал «сказывание» и «высказывание». Сказывание есть некое произнесение, в котором невнятно передано содержание. Оно нейтрально для понимания, поскольку логико-грамматически не оформлено, смысл сказанного не гарантирован. Таким образом, понимание в этом случае осуществляется не в пространстве языка, а за его пределами, за пределами высказывания. Высказывание, напротив, правильно грамматически и логически организовано. Поэтому, согласно Аристотелю, оно доступно для понимания, гарантирует смысл; само впускает в свою среду.

Здесь прослеживается приоритет общего над единичным, целого над частью, необходимого над случайным, сходства над подобием. В модальной логике высказываний не находит применения принцип вероятности. Формы выражения истины у Аристотеля еще не

соотносятся с принципом восприятия и единичным опытом. Если Аристотель ценил высказывания – за их логическую связность, взаимозависимость, то мы выдвинем на первый план сказывания – за их логическую нейтральность. Рождение смысла предполагается теперь не за счет непогрешности морфологических и семиотических конструкций, но, напротив, за счет их крушения и высвобождения фрагментов текста из их исторического контекста. Композиция, в которой «залегал» смысл, заменяется коллажем, в котором смысл имеет возможность быть произведенным. Радикальная смена приоритета – высказывания на сказывание – таким образом, свидетельствовала бы о переворачивании логики Аристотеля будь она собственно герменевтической.

В традиционно-герменевтической логике истории проблема взаимообусловленности *выражения, восприятия и понимания* истории впервые получила разработку у Хладениуса (1710-1759 гг.). Немецкий богослов дал критику исторического разума задолго до критики чистого разума И. Кантом, в одной из своих книг (в 1752 г.) представив первый опыт «логики исторических наук» [10, с. 257]. Хладениус уделил внимание рассмотрению исторических событий, как они попадают в сознание свидетелей, передатчиков, и, наконец, распространителей рассказа; затем отдельно – вопросу логической обработки материала и приведения его в порядок с целью объяснения и, в конце концов, вопросу достоверности и вероятности [10, с. 258]. При этом он рассуждал следующим образом: поскольку все то, что должен соблюдать наш разум при познании истины, относится к логике, то и правила исторического познания составляют часть логики. Современная же философия ведет речь скорее не о «познании истины», а, о ее «создании», однако и этот процесс не должен быть лишен логики, хотя уже совершенно иного типа. Новая присущая процессу поиска истины рациональность определяет, в свою очередь, и новые правила понимания (а не познания) истории, относящиеся в большей степени к логике вероятности, нежели к логике достоверности.

Хладениус отмечал, что когда мы хотим указать на действительность какой-нибудь вещи, которая длится, мы говорим, что она есть, когда же мы хотим указать на вещи, которые совершенно или отчасти преходящи, мы говорим, что они совершаются, происходят («например, солнце есть, сражение происходит») [10, с. 266]. На основании этого Хладениус сделал вывод, что историческое познание есть именно познание того, что совершается, познание вещей существующих, или, точнее, вещей *единичных*. В этом есть эмпиризм истории как науки.

В процессе исследования специфики исторического объекта Хладениус пришел к выводу о том, что историческая интерпретация пользуется индуктивным методом, который, однако, основан на отношении части и целого, а не рода и вида. И в этом случае переход от частного к общему происходит путем чрезвычайных (исторически значимых) поступков с одновременным игнорированием множества индивидуальных обстоятельств. Эмпирические суждения, как результат эмпирического опыта, основаны на восприятии отдельных случаев. Однако им присваивается «общеисторическое» значение. Они являются «образцами» и поэтому представляют собой разновидность общих суждений. Образование же эмпирических, неоднородных множеств, в отличие от математических, однородных, происходит с помощью установления воображаемых связей между их элементами. Эти связи осуществляются отдельными индивидами, которые выстраивают элементы эмпирического множества в определенных соотношениях друг с другом, формируя особое пространство исторического текста. Так в логике исторического познания «образцы» являются представителями неопределенного множества. Кроме того, воображаемый характер связей между отдельными элементами неопределенного множества обуславливает *вероятностный характер* вывода, предполагающий наличие исключений [11, с. 164-165].

В русской философии вопрос о создании герменевтической логики, которая должна была реформировать традиционную логику научного исследования и стать логикой гуманитарных наук на основе разработки логики исторической интерпретации, был поставлен Г. Шпетом. Герменевтика как теория понимания оказалась зависимой от теории знака (семиотики), однако последняя была расширена до логики: «Видеть в знаках не только некий предмет, но так же и понятие» [9]. Так логика пыталась возобновить связь с герменевтикой. Однако проблема, «единичного и опыта» имеет в современной герменевтической логике истории совершенно иное решение: для ее осуществления уже не применима «историческая индукция», принцип холизма, значения «исторической правды» и «неправды», не используется понятие «коллективного предмета» (Хладениус), свидетельствующего о типизации элементов множества. Это делает невозможной прямую экстраполяцию единичного из общего. Единичное теряет статус универсалии и приобретает самодостаточную эксклюзивность. Таким образом, логика понимания истории утратила в постмодерне актуальность своих выводов, но не концептуальность своей проблематики.

В свое время Н. Кареев полагал, и у нас нет оснований с ним не соглашаться, что необходимым условием научной работы и вообще познавательной деятельности является «рассказ» в смысле установления известных повествовательных правил и их рационального обоснования, не зависимо от того, на каком этапе процесса познания они будут проявляться. Как правило, это происходило при осуществлении гипотетического прогноза, обеспечивающего так называемую *ретроспективную интерпретацию*, предполагающую проецирование концовки произведения на его начало. Однако постмодерн позволил обнаружить, что рациональные правила изложения могут проявляться и при задании алгоритма «случайной ориентации» исследователя в хаосе фактов, который в свою очередь, обеспечивает непредсказуемую и *однократную субъективную интерпретацию истории*. Современная логика исторического исследования тяготеет скорее к рациональности второго типа, не устанавливающей правил исторической интриги, а лишь провоцирующей бесконечные ее вариации за счет применения рациональной технологии.

При изучении некоторых явлений действительности исследователи могут ставить их в искусственные условия, рассчитанные на то, чтобы таким путем получить ответы на интересующие науку вопросы. Это экспериментальный метод – метод преимущественно естественных наук. Опыт, получаемый в результате технического эксперимента с историей, имеет весьма относительное практическое значение, и построенные на нем прогнозы будут носить вероятностный характер. «Нечего говорить, – писал в начале прошлого века Н. Кареев, – что экспериментальный метод к истории применим. История – дело прошлое, а с тем, чего сейчас уже нет, никакие опыты невозможны» [3, с. 38]. Однако, динамичность, которая оказывается достижимой благодаря современным интерпретационным технологиям, делает полем для исторических экспериментов не минувшую реальность, но текст – нарративные конструкции. С развитием технических средств хранения и воспроизведения информации экспериментальный метод реализуется в плоскости интерпретационной методологии [4]. Это также связано с тем, что определяющее значение в историко-герменевтической деятельности имеет не прогнозирование, а *идентификация* индивидуального опыта с глобально-историческим. Классическая историософия учитывала, что вследствие невозможности эксперимента в истории, ей приходится довольствоваться одними простыми наблюдениями над изучаемыми предметами и явлениями, когда последние даются в естественно присущих им условиях (в настоящем), или в «достоверно реконструированных» (в прошлом). Современные же технические приемы делают возможным наблюдение исторического события в «лабораторных условиях», когда оно оказывается данным в естественном (так называемом «подлинном») виде в настоящем, что можно назвать «освидетельствованием» утраченной



фактичності. По-прежнему, имеет значение исключительная особенность исторической науки, заключающаяся в том, что она занимается «более не существующим», однако перестает быть фактом то, что «более не существующее» не подлежит «наблюдению». Всё это требует опоры на новую, нетрадиционную логику истории, разработка и обоснование принципов которой и представляет *актуальность* на сегодняшний день.

Язык (прежде всего, текст) становится своеобразным и единственно возможным «присутственным местом» истории (того, что было), а вместе с ней и множественных истин (понимания того, что было). В постмодернизме само отношение между исторической фактичностью и «существованием [вещей] в языке», которое единственное способно натолкнуть на верный способ понимания событий истории, по-прежнему сохраняет важность. Современный антисруктуралистский подход в методах выражения и прочтения истории в корне меняет внешнюю форму, внутреннюю логику, а вместе с этим и функцию текста, уподобляя его фрагментарно вспыхивающей, неупорядоченной, реставрированной памятью о действительности.

Рассмотрению логической семантики возможных миров уделяет внимание Е. Сидоренко [7], допускающий целесообразность поиска исторической истины в контрфактическом пространстве, создаваемом сослагательными условными предложениями; при этом осуществляемое им обсуждение не выходит за рамки модальной логики высказываний. И мир, с которым мы имеем дело в настоящий момент, и миры, которые были в прошлом, и которые будут в будущем, все они относятся к числу «возможных миров». Но к таковым относятся не только они. Тот путь, который прошел наш мир в своем историческом изменении, сам есть лишь один из «возможных». В каждый момент прошлого у нашего мира были альтернативные пути развития, есть они в настоящем и сохранятся в будущем. С чисто логической, формальной, точки зрения, как рассуждает Е. Сидоренко, не имеет значения, какого рода события – важные в каком бы то ни было отношении или не важные ни в каком – различают два возможных мира. Любой иной мир попадает в число равноправных возможных миров. Логика имеет дело не с событиями, но исключительно с высказываниями о них. Поэтому для логики «возможный мир» – это множество предложений, описывающих все факты онтологически возможного мира. Множество это состоит, вероятно, из очень большого, но конечного числа актуально сформулированных атомарных предложений и их отрицаний (что отмечал еще Л. Витгенштейн). Однако всякое изменение в реальном положении дел влечет бесчисленное количество последствий, из чего следует, что потенциально число высказываний о мире является бесконечным, как и число возможных миров [7, с. 254]. Исходя из нашего стремления к наиболее адекватному пониманию того или иного события и своего рода «истинности» (или достаточной убедительности) суждения о нем, целесообразно учитывать при этом влияние на конечный результат не только эмпирического фактора, но и допустимых условных контрфактических высказываний в качестве «возможных миров».

Совершенно очевидно, что найти необходимую аргументацию для осуществления научно-исторического доказательства непросто. Не всегда удастся просчитать последствия тех решений и событий, с которыми имеем дело в настоящем. Каково же делать это, анализируя прошлое при условии неполной и субъективной информации о нем. Часто говорят, что история не знает сослагательного наклонения. И это верно, когда под историей имеются в виду те реальные события, которые произошли в каком-то временном интервале. Но когда речь идет об истории как системе знаний, призванной «отобразить» (как считалось ранее) или, точнее, *создать условия для проявления* тех или иных событий, тогда без сослагательного наклонения (контрфактических высказываний), а значит без конструирования других, предположительных путей развития (иных, возможных миров) обойтись невозможно. Ибо история во втором своем

смысле (как система знаний) с необходимостью предполагает многие такие вещи, которые имеют смысл лишь при допущении альтернативных путей развития. Возьмем, к примеру, отбор фактов с точки зрения их важности. Он с очевидностью зависит от того, считает ли историк, что те или иные факты достаточно серьезно повлияли на течение заслуживающих его внимания событий. Не обойтись историку без попыток понять поведение исторических персоналий, а значит, без предположений об условиях, при которых их действия, поступки могли бы не быть осуществлены, о том, к какому результату могло бы привести иное решение того или иного субъекта истории и, вообще, что было бы, если бы дело было не так, как было. Врядли также возможна история без конкретных оценок деятельности личностей, классов, организаций, государств и так далее. Так, любая оценка, кроме того, что она субъективна, предполагает сравнение того, что было, с тем, что могло бы быть при иных действиях оцениваемых субъектов, а значит мысленное, теоретическое допущение иного, чем это было в реальности – результата. Такое допущение трудно представимо без попыток выразить этот гипотетический результат в виде некоторой нереализовавшейся возможности.

Следует обратить внимание на одно не всегда принимаемое в расчет обстоятельство: оценка прошлых событий, деяний, решений во многом (если не сказать во всем) зависит от того, к каким результатам они в конечном итоге привели. Естественно, в качестве такого результата, как правило, рассматривают объективно сложившееся положение дел. И когда последнее считается неудовлетворительным, соответственным образом характеризуется и оцениваемое решение. При этом может упускаться из виду, что связь такого решения с последующим положением дел, как правило, опосредована множеством других действий, решений, случайностей. И вполне вероятно, что окажись они иными, совсем по-другому выглядело бы и то решение, оценку которого пытаются дать. Таким образом, оценка оказывается зависимой от того, какой из возможных миров оказался реализованным [7, с. 283-284].

Принято полагать, что существует некий единый онтологический мир, с его уникальной историей и не реализовавшимся будущим; в этом мире осуществляет свою познавательную деятельность субъект познания – познаватель, являющийся элементом данного мира. Осознание мнимого единства с онтологическим миром, в котором он пребывает, помогает ему осуществлять исследование истории не отстраненно, как бы экспериментируя в лабораторных, искусственно созданных условиях, но производить «включенное наблюдение» в естественной ситуации путем использования своей новой интегративной способности. При этом умозрительный мир внутренних образов человека, создающийся при участии воображения и под влиянием параллельных контрфактичных рядов, свидетельствует не об онтологической идентификации интерпретатора с миром разновременной действительности (прошлым и будущим) – его инобытия, но, скорее, о виртуальном недо-бытии интерпретатора, небезопасном сближении его с одним из возможных миров, порождающем риск контакта с подлинным. «Подлинное» понимается не как некая реанимированная материальность или субстанция, но как «оплодотворившаяся» в индивидуальном сознании субъекта история, единственная из множества возможных историй, совсем не обязательно совпадающая с той, которая осуществилась в действительности, а необходимо принадлежащая к контрфактичности – миру невозможного. *Подлинное*, таким образом, выступает в качестве некоторого энергийного импульса, воздействующего на познающего субъекта и воспринимаемого им, в качестве потенциальной возможности проявления, или самого принципа бытия истории, иными словами, духа, не находящего, однако, своего «опредмечивания» в объективных формах знания, типа исторической критики, как это было с Абсолютным духом у Гегеля, поскольку «новая подлинность» обнаруживает возможность уникального своего проявления только в субъективных формах сознания.

Основные требования, которые традиционно применялись к субъекту познания, состояли в том, чтобы он умел строить высказывания об онтологическом мире, а также оценивать последние как истинные или ложные; считалось, что познающий называет истинными те утверждения, которые он по каким-то причинам относит к числу «правильно» описывающих свойства и отношения, присущие объектам онтологического мира, и, соответственно, называет ложными те, отрицания которых он считает «истинными». В настоящее время феноменологический подход естественным образом устраняет объективные критерии истинности и ложности исторических суждений. Возможные миры как модели познания позволяют осуществлять сравнение субъективных смыслов, их корреляцию. Сидоренко также склоняется к тому, что мы вынуждены подобрать соответствующее этим моделям новое понимание «истины», ибо трактовка ее как «соответствия» (по сходству) высказывания о вещи онтологическому миру утрачивает смысл [7, с. 279]. На такое соответствие претендует любой познаватель. Верификация высказываний становится возможной только в возможных мирах. А последние отображают только то, что считает истинным (приемлемым, убедительным) сам познаватель. В отношении этого П. Рикер приходит к выводу, что если бы прожитое прошлое было тогда доступно для нас, оно не стало бы теперь объектом познания: ибо когда это прошлое было настоящим, оно было, как и наше настоящее, запутанным, многообразным, непостижимым [6, с. 117].

Логическая проблема *подобия*, с которой тесно связана техника репрезентации прошлого, была затронута Ж. Делезом в его работе «Платон и симулякр» [2, с. 225-241]. Копия является концептуальным образованием, поскольку в ее основе лежит модель, задающая фактор сходства, в то время как симулякр, по словам Ж. Делеза, покоится на несоответствии и разнице, он содержит в себе отсутствие сходства, а «если все же допустить, что симулякр имеет модель, то это будет модель иного рода, модель Другого, из которой проистекают симулякры, вмещающая в себя отсутствие сходства» [2, с. 226]. На поиск такой «модели», обнаруживающей концепт не в выражении объективной идеи (событий, явлений, имевших место в реальности), но в самостоятельном производстве новой, «подражательной» идеи, и направлены наши усилия. В хорошей копии, согласно Ж. Делезу, всегда присутствует продуктивная операция и соответствующее ей если не знание, то хотя бы «правильное мнение», в то время, как подражание обречено на уничижительное значение, ибо оно – «только лишь симуляция». Оно относится к симулякру и обозначает лишь внешний и, якобы, вовсе не продуктивный результат подобия. Этот результат получен за счет хитрости, уловки или ниспровержения идеалов и идолов. «Правильное» мнение исчезает, а остается лишь особый тип *иронического столкновения*. Власть захватывает «искусство столкновения», выходящее за пределы знания и мнения [2, с. 226]. Таким образом, владение техникой симулятивного подражания позволяет интерпретатору избавиться от прерогативы «правильной» точки зрения, что уже имеет позитивный в отношении понимания эффект, аллегорично объясненный когда-то Доном-Аминадо: «Ничто так не мешает видеть, как точка зрения».

Если верить Ж. Делезу, существует два разных способа прочтения мира. Один призывает нас мыслить различие с точки зрения предварительного сходства или идентичности, в то время как другой призывает мыслить подобие или даже идентичность как продукт глубокой несоизмеримости или несоответствия. Первое чтение уже изначально определяет мир копий или *репрезентаций* – парадоксальный мир исторических «фальсификаций» – оно устанавливает мир как изображение. Второе же чтение, в противоположность первому, определяет мир симулякра – мир виртуальной реальности, опосредованно (через копии копий) соотношенный с реальностью исторической – это чтение устанавливает сам мир в качестве фантазма, и именно его применение является оправданным по отношению к истории. *Идентичность*, несомненно, возникает, но возникает как закон, который запутывает и

усложняет все серии и обеспечивает возврат каждой из них в ходе ускоренного движения репрезентируемых цитат. При такой интерпретации симуляция не отделима от вечного возврата, который переворачивает изображения или ниспровергает установленный мир репрезентации. Таким образом, *парадоксальная* форма истории есть единственно возможная форма ее интерпретации. Ностальгирование выливается в диахронную цитацию прошлого – чистое форматирование, вместо копирования.

По мнению М. Фуко, именно Р. Магритт в своих каллиграммах удачно отделил сходство от подобия и заставил играть последнее против первого. У сходства есть «хозяин»: первоначальный элемент, по отношению к которому выстраиваются порядок и иерархия тех все более и более отдаленных копий, которые можно с него снять. Сходство предполагает некоторую изначальную референцию, предписывающую и классифицирующую. По такой схеме писалась классическая история, претендовавшая на сходство с теми событиями утраченной реальности, которые она описывала. Подобие же разворачивается сериями, не имеющими ни начала, ни конца, эти серии можно пробегать в том или ином направлении, они не подвластны никакой иерархии, а распространяются через последовательность небольших различий. Принцип подобия положен в основу современных методов изложения истории. Сходство подчинено репрезентации; подобие служит пронизывающему его повторению. Сходство задается моделью, проводником которой оно должно быть и которую оно должно сделать узнаваемой; подобие пускает в оборот симулякр как обратимую связь от подобного к подобному. «Симулякр скользит по поверхности, и направление его движения всегда обратимо», – пишет М. Фуко [8, с. 58].

Сходство предполагает единственную, всегда одну и ту же констатацию: вот это, вот то, вон там – это такая-то вещь. Подобие же умножает всевозможные утверждения, они словно исполняют вместе некий танец, опираются и валятся друг на друга. Важно при этом, что сходство вовсе не является неотъемлемой принадлежностью вещей. Оно принадлежит исключительно *мысли*, как утверждал сам Р. Магритт [8, с. 62]. Мысль наделяется сходством с тем, что видит, слышит или знает, «она становится тем, что дарит ей мир», что напоминает феномен сознания. Следовательно, свойство сходства присуще лишь мысли, в то время как свойство подобия – изображениям, знакам (средствам выражения). И текст, без сомнения, находится в такой точке деления, по одну сторону которой остается мысль, пытающаяся существовать в модусе сходства, а по другую – вещи, связанные отношением подобия. Так, в своей картине «Это не трубка» (так называется картина, на которой изображена трубка) Р. Магритт лишь старался разрушить сходство рисунка и реальной вещи, а затем – написанного текста и рисунка. Однако название картины только кажется отрицанием, ибо речь идет о том, что вместе со сходством отвергается и констатация существования реальности, но по сути своей является утвердительным высказыванием: утверждением симулякра, утверждением элемента ряда подобия. То же самое происходит при отвергании достоверности исторических списков, что отнюдь не отвергает необходимости их наличествования, но лишь утверждает их сериативную важность в качестве симулякра – единственно возможной реальности истории.

И, тем не менее, историческая наука стремится к «истинному» знанию, основанному на каузальных и финалистски обусловленных цепочках отношений. И в этом заключается основное ее заблуждение, отмечаемое современной философией. Для того чтобы сделать прошлое познаваемым, надо приблизить его в качественном отношении к настоящему, придав ему для этого те же свойства неупорядоченности, непредсказуемости, непостижимости.

*Выводы.* В итоге, смена исторической парадигмы, иное представление о ходе исторического процесса и исторического времени обуславливают появление новой логики понимания событий прошлого, другой интерпретационной тактики, что влечет за собой изменение способов восприятия и изложения истории и, как следствие, требует разработки

новой исторической методологии. Случайная комбинаторика исторического нарратива, либерализм смыслообразования, альтернативные субъективные идеологии – все это свидетельство «отехничивания» исторических методов. Так, если в основу технических наук, цель которых – эффективное изобретение, положен эксперимент с искусственными вещами, сконструированными по типу объектов живой и неживой природы, то в основе современной исторической науки (а история не только непрерывно описывается, но и переписывается, множа симулякры) лежат инсинуации с «неживой», уже однажды тенденциозно интерпретированной традицией. Если цель исторической науки – оптимальная информативная конструкция, то кибернетико-технологические принципы отбора фактов вполне обоснованно могут применяться в практике писать историю. В качестве *вывода* можно констатировать крушение прежней логики истории и возникновение проблемы установления новой. Наш ее поиск сводится к разработке системы технических приемов нарратива и дальнейшей его интерпретации, основывающихся не на принципах научно-исторической герменевтики, а предшествовавшей ей в хронологическом и концептуальном отношениях герменевтической логики, которая занимается не критикой текста, ведущей происхождение от литературной критики, а конструктивной интерпретацией смысла тех или иных исторических событий.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Об истолковании / Аристотель. // Соч.: в 4 т.; [пер. с древнегреч.]. – М.: Мысль, 1978. – Т. 2. – С. 91-116.
2. Делез Ж. Платон и симулякр / Делез Ж.; [пер. с фр.] // Интенциональность и текстуальность: Филос. мысль Франции XX века. – Томск: Водолей, 1998. – С. 225-241.
3. Кареев Н. И. Историка: Теория ист. знания / Кареев Н. И. – Пг.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1916. – 281 с.
4. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Лиотар Ж.-Ф.; [пер. с фр.] // <http://www.philosophy.ru/Library/Lyotard/postmoderne.html>.
5. Пронштейн А. П. Вопросы теории и методики исторического исследования / А. П. Пронштейн, И. Н. Данилевский. – М.: Высш. шк., 1986. – 207 с.
6. Рикёр П. Время и рассказ: в 4 ч./ Рикер П.; [пер. с фр.]. – Ч.1.: Интрига и исторический рассказ. – М.; СПб.: Унив. кн., 1998. – 313 с.
7. Сидоренко Е. А. Логика. Парадоксы. Возможные миры / Сидоренко Е. А. [размышления о мышлении в девяти очерках]. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 312 с.
8. Фуко М. Это не трубка / Фуко М.; [пер. с фр.] – М.: Худож. журн., 1998. — С. 5-83.
9. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта / Шпет Г. Г. – М.: Тип. «Интернационал», 1927. – 219 с.
10. Шпет Г. Г. История как проблема логики: Критич. и методол. исследования / Шпет Г. Г. – Ч. 1: Материалы. – М., 1916. — 476 с.
11. Юркевич Е. Н. Герменевтическая логика: От философского обоснования к самостоятельной дисциплине / Е. Н. Юркевич // Вісн. Харк. нац. ун-ту. – 2001. – № 531: Філософія. — С. 163-169.

© Мелякова Ю. В., 2009.

УДК 1(091)

Завгородний Р. А.,  
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина

## ТРАНСКРИТИЧЕСКАЯ МЕТОДОЛОГИЯ К. КАРАТАНИ: ТРАНСПОЗИЦИЯ

Статья посвящена рассмотрению транскритической методологии Коджина Каратани. В статье рассматривается возможность работоспособности и актуальности такой методологии в современном мире. Одним из главных моментов, которые делают транскритику актуальной является возможность автономии философа в дискурсивном пространстве истории философии. Благодаря транскритике овозможняется диалог между трансцендентальными позициями, которые на первый взгляд могут казаться парадоксальными или даже противоречивыми. Ярким примером этому является транскритика Каната и Маркса.

**Ключевые слова:** транскритика, транспозиция, сомнение, «меж»-домность, параллакс.

Дана стаття присвячена опису транскритичної методології Кодзіна Каратані. У статті розглядається сама можливість дієздатності та актуальності такої методології у сучасному світі. Одним із основних моментів, що робить транскритику актуальною, є можливість автономії філософа у дискурсивному просторі історії філософії. Завдяки транскритиці уможлиблюється діалог між трансцендентальними позиціями, що на перший погляд можуть бути парадоксальними чи навіть суперечливими. Яскравим прикладом тому є транскритика Канта та Маркса.

**Ключові слова:** транскритика, транспозиція, сумнів, «між»-домність, паралакс.

This article is devoted to the methodology of transcritique by Kojin Karatani. This article describes the possibility of the operability and relevance of this methodology in the contemporary world. The main target of this work is the autonomy of the philosopher in the discursive space of the history of philosophy. The dialog between transcendental positions which may seem contradictory become possible thanks to transcritique. For example, transcritique of Kant and Marx.

**Key words:** transcritique, transposition, doubt, parallax.

Необходимость критического пересмотра идей Маркса – атрибутивная составляющая самого способа их существования. Нынешняя же их реактуализация обусловлена как минимум двумя причинами: первой – коллапсом социалистического блока, который означает, что, либо идеи Маркса не сработали, либо же они были неправильно поняты; второй – активным развитием капитализма, со всеми кризисными последствиями, которые наиболее адекватно удалось описать именно Марксу. Речь, безусловно, идет и об эксплуатации, и об отчужденном труде, логику которого Маркс «доводит до упора», и о таком отношении к производству, которое всегда ставит рабочего в подчиненную позицию и т. д. Так или иначе, но, начиная с 90-х годов XX века, проблема ревизии идей Маркса приобретает особую остроту. Только трудность в том, что эта ревизия зачастую превращается либо в реваншизм, либо же приобретает форму аккузативного наклонения. А попытки положительного переосмысления идей Маркса зачастую приводят к *утрате* его *автономии*. Это связано с разного рода дополнениями марксизма другими философскими течениями (интегральный гуманизм, фрейдомарксизм и т. д.). И здесь возникает следующий вопрос, касающийся не только Маркса, но и всей истории философии и ее методологий: «*как возможно «вызвать» того или иного философа к диалогу таким образом, чтобы тот не утратил своей автономии?* Как возможна реактуализация идей того или иного философа так, чтобы они *работали* в современном нам мире?

Ответить на эти вопросы попытался японский философ Коджин Каратани в монографии «Транскритика: о Канте и Марксе». Представленная в последней транскритическая методология и служит предметом анализа в данной статье [10]. Нашей целью при этом является попытка определить, как работает транскритика и насколько нова и продуктивна она как методология. Сразу же отмечу, что «Транскритика» была воспринята достаточно странно,

учитывая заявку Каратани – прочесть Канта через Маркса и Маркса через Канта. Кроме Славоя Жижека никто не написал серьезных работ по этому поводу. Но и его «Параллаксное видение» – это далеко не комментарии к «Транскритике» Каратани, но достаточно автономный труд, отображающий методологию самого Жижека. Другие западные авторы (Р. Уитсон, Г. Харатунян) только вскользь прокомментировали «Транскритику», лишь частично попытавшись применить ее в поле своих философских интересов. К сожалению, не нашлось места для «Транскритики» К. Каратани и в обстоятельном анализе современного состояния марксистской мысли профессора Кембриджского университета Г. Терборна, хотя он не обходит вниманием «Параллаксное видение» Славоя Жижека [11, p. 169]. Пожалуй, то же самое можно сказать и о только что вышедшем монументальном труде Ф. Джеймисона «The Vallenges of Dialectic» [9]. Что же касается отечественной философии, то первое специальное обращение к «Транскритике» было совершено Д. Скоробогатовым в статье «Параллаксное видение: Кодзин Каратани и Славой Жижек». Остальные комментарии связаны с заметками в философских блогах об этой работе Каратани. Но это не должно послужить причиной того, чтобы «Транскритика» осталась без внимательного анализа.

Прежде чем перейти к разбору транскритической методологии, следует написать несколько слов о самом авторе «Транскритики». Кодзин Каратани родился в 1941 году в полумиллионном индустриальном городе Амагасаки в Японии. Поисковые системы «Мировой паутины» выдают три наиболее распространенных ответа по запросу «Каратани»: японский философ, литературный критик, транскритика. Известность Каратани в философских кругах принесли ему работы, касающиеся литературной критики и теории культуры. Это – «Происхождение современной японской литературы» (1980 г. – японское издание, 1993 г. – работа переведена на английский язык) и «Архитектура как метафора» (1983 г. – японское издание, 1995 г. – работа переведена на английский язык). Также следует отметить его активное участие в работе японского журнала «Гунзо», занимающегося вопросами литературной критики. Кстати, в 27 лет Каратани получает литературный приз этого журнала за свои критические работы по японской литературе. Он продолжает работать в поле литературной критики в Йельском университете, где знакомится с Полем де Маном и Фредериком Джеймисоном. Затем переводится в Колумбийский университет. После этого, в 2001 году выходит его работа «Транскритика: о Канте и Марксе» (на японском языке и в 2003 г. – переведена на английский), которая изменяет представление Каратани как о литературном критике и выдвигает его в качестве основателя проекта транскритики. Хотя, как пишет сам Каратани в Предисловии к своей «Транскритике», она была написана с опорой на серию эссе, публиковавшихся в журнале «Гунзо» с 1992 года [см.: 10, p. vii-xv]. Философская активность Каратани не ограничивается академической сферой, она включает в себя и политическую деятельность.

В Предисловии к «Транскритике» Каратани делится своим личным политическим опытом, который является необходимой компонентой и одним из оснований транскритического опыта. В молодости он стоял на анархистских позициях и не симпатизировал ни одной марксистской партии. Но при этом Каратани, будучи студентом, внимательнейшим образом, «предложение за предложением» читал «Капитал» и утверждался в мысли, что марксистские философы от Лукача до Альтюссера были верны идеям Маркса, но при этом использовали только те из них, которые подходили для их собственных философских изысканий. «Падение социалистического блока» окончательно приводит Каратани к мысли о том, что нужно подвергнуть радикальной критике существующие марксистские партии и левые движения, опирающиеся на идеи Маркса [см.: 10, p. ix]. Каратани понимает, что необходим пересмотр, как самих идей Маркса, так и марксизма. Не судебный процесс над Марксом, а *положительное* переосмысление его идей.

Этот личный политический опыт Каратани является одним (но не достаточным) из оснований для его собственного опыта транскритики: он понял, что его попытку переосмыслить идеи Маркса необходимо сочетать с той критикой марксизма, которая начала особенно активно развиваться с 1990 года. Каратани увидел, что столкнулся не просто с «разбором полетов» очередной не реализовавшейся утопии, а с разноосновными *дискурсивными системами*. Это и критика марксизма как новой религии и как подспорья тоталитарного режима, и как заведомо проигрышного варианта борьбы с капитализмом. Словом, он увидел, что столкнулся с разочарованием, резким неприятием и отрицанием идей Маркса и, более того, пришел к выводу, что Маркс так и не был понят.

По вопросу о взаимосвязи политической, экономической и философской позиции, Каратани остается последовательным марксистом – общественные эмансипационные процессы являются следствием закабаления рабочего в системе производственных отношений. Так что транскритика Каратани вытекает из его политической позиции и не является чем-то из ряда вон выходящим.

Но изменения политической позиции далеко не достаточно, чтобы транскритика реализовалась. Ведь то, что было изложено выше, касается сугубо личностных мотивов, побудивших Каратани к написанию «Транскритики». Но что стоит за решением положительного переосмысления Маркса в методологическом плане? Почему для этого необходим именно Кант? И насколько оправданным, в плане новизны, а главное дееспособности, будет такое предприятие, как транскритика, подталкивающее нас к достаточно необычному занятию, как прочтение «Маркса через Канта и Канта через Маркса»?

Будем последовательны при ответе на поставленные вопросы и, для начала, разберемся с некоторыми понятиями. Главным для понимания методологической специфики транскритики является понятие *транспозиции*. Но по ходу изложения мы столкнемся еще с понятиями «*дискурсивные системы*» и «*сомнение*».

*Транспозиция* (transposition) – это то, из чего рождается транскритика. Транспозиция, как понятие, нагружена двумя смыслами: это – 1) реальное пространственное перемещение и 2) трансцендентальная позиция. И первый и второй смыслы приобретают резонансное звучание, если рассмотреть их в контексте опытов Декарта, Канта и Маркса. Каратани их рассматривает как формы опыта изгнанничества (exile). Но это не изгнание из сообщества, которое было инициировано самим этим сообществом, а добровольный акт, *самоизгнание*. Более точно этот акт можно было бы назвать «*меж*»-домностью философа. Здесь важны два момента: личная инициатива «изгнанного» и перемещение за рамки определенного сообщества. Такой опыт проделывали и до Декарта. Например, античные мудрецы, посещавшие Египет и получавшие там определенное знание. Но претворил опыт «*меж*»-домности в методологический принцип именно Декарт. Речь идет об известном картезианском *сомнении* и «*рассуждениях о методе*».

Понятие транспозиции используется не только в философии. В музыке, например, транспозиция означает перенос мелодии на некоторое количество полутонов вверх или вниз, в комбинаторике – это перестановка, меняющая местами два элемента, в медицине – это аномалия развития, характеризующаяся зеркальным по отношению к нормальному расположением внутренних органов и т. д. В «Транскритике» Каратани использует понятие транспозиции именно как некий сдвиг, перемещение, радикальный поворот.

*Опыт 1.* Первым, что отмечает Каратани у Декарта – это его личный опыт пребывания между сообществами, обретенный им после окончания учебы и изложенный в «Рассуждении о методе»: «Затем я убедился во время путешествия, что люди, имеющие чувства, противоположные нашим, отнюдь не являются поэтому варварами или дикарями, но некоторые из них наделены разумом в той же, что и мы, или даже в большей мере; так что один и тот же



человек, одного и того же ума, будучи воспитан с детства среди французов или немцев, становится не тем, чем он был бы, живя всегда среди китайцев или каннибалов» [1, с. 270]. Фейербах в своей «Истории философии Нового времени» обращает внимание на то, что этот опыт Декарта – это опыт *различения* и *абстрагирования*, т.е. выделения того, что не принадлежит мне, отлично от меня [см.: 7, с. 235-242]. Декарт понял, что его воспитание и привычная для него культурная среда – это такая же видимость, не подлинность как и «варварство» каннибалов, например. Если употребить терминологию Каратани, Декарт увидел *разные* типы дискурсов, которые стоят на разных, но, при этом, абсолютно равноправных позициях.

Поэтому Каратани обращает внимание на знаменитое «*cogito ergo sum*» – единственный оплот субъекта, находящегося между сообществами, между *разными* ценностными системами. «Для Декарта сомнение имеет значение отрицания и абстракции, *саморазличения* духа от всего, особенно же от чувственно-предметного» [7, с. 234]. Это процедура *заключения в скобки* (*bracket*) существующих позиций. Ведь о чем говорит опыт Декарта для нас? Не только о том, что традиции определенного народа или региона – это только одна из возможных позиций. Но также и о том, что такой опыт невозможно получить, находясь внутри своего сообщества. А нахождение между сообществ может привести к установлению позиционной борьбы. Поэтому Каратани предлагает процедуру *заклучения в скобки*, сомнения в достоверности тех или иных типов дискурсов. Это то, что подводит транспонирование к транскритике: *заклучение в скобки противоположностей* с целью увидеть чистое различие между позициями, т.е. увидеть трансцендентальные основания этих позиций.

Нахождение субъекта между сообществами рождает специфический топос, топос транскритики. Роджер Уитсон отмечает: «Параллакс чаще всего описывается как перемещение, которое служит причиной понимания субъектом того, как изменение перспективы трансформирует наблюдаемое бытие. Это, в терминологии Каратани, коперниканская революция – момент, когда люди осознают, что восприятие напрямую соотносится с перспективой» [12]. Такую перспективу, которая изменяется и колеблется, Каратани и называет транскритикой. А для обозначения топоса транскритики он использует эпикурово «*intermundia*», что означает *пространство между мирами*, пространство, где только и возможно картезианское сомнение.

Декарт прекрасно понимал, к чему может привести позиционная борьба: «<...> в то время как истина лежит между двумя защищаемыми воззрениями, каждое из последних тем дальше отходит от нее, чем с большим жаром спорит» [1, с. 415]. Этим-то для Каратани и интересен Декарт, а точнее, картезианский сомневающийся субъект. Истина для Декарта – «между» сообществами или позициями; для Каратани – в «разрыве».

Каратани настаивает на том, что картезианский сомневающийся субъект не указывает на скептицизм самого Декарта. Сомнение во всем – это не скептицизм (не то, что Кант называет «ученым невежеством»), но стремление подвергнуть сомнению языковую игру. Ссылаясь на Людвиг Витгенштейна, Каратани пишет: «<...> скептицизм становится возможным благодаря языковой игре; он – часть этой игры. Несомненно, что сегодня, начиная с Декарта, сомнение – уже языковая игра. Но то, что Декарт изначально подвергал сомнению, было специфической игрой скептицизма, доминирующей со времен античности» [10, р. 82]. Декарт действительно пришел к эвристическому заключению: мировосприятие человека строится по произвольному принципу «*так сложилось*». *Так сложилось*, что философия – это достояние сугубо западно-европейской цивилизации, *так сложилось*, что за пределами этой цивилизации живут варвары, *так сложилось*, что эти варвары, в силу культурных особенностей отстают в развитии и т. д. Декарт не говорит конкретно об «антикизирующем предрассудке» (О. Шпенглер), он показывает необоснованность подобных утверждений. И,

более того, он указывает на необходимости сомнения в *так сложившемся* порядке. Но Декарт не вскрывает того, чем является это *так сложилось*, не показывает механизмов, которые сработали для установления такой логики. Декарт был не *критиком*, но более наставником, пропедевтом новой философии, которая началась с сомнения.

*Опыт 2.* Подобный декартовскому, опыт «*меж*»-домности был и у Канта. Но Каратани обосновывает его по-другому, ведь сам Кант никуда не выезжал из Кёнигсберга. Кант, по сути, невольно стал «изгнанником». Это связано с положением Кёнигсберга: географически он был отдаленным районом, но далеко не провинциальным. Кёнигсберг – это портовый и университетский город, имеющий более близкую связь с Лондоном нежели с Берлином. Развитая торговля, приток интеллектуалов, разные обычаи – все это делало Кёнигсберг средоточием большого количества самых разнообразных дискурсов и позиций, т. е. он был открыт к транспонированию даже без путешествий [см.: 10, р. 135]. Вершиной транспозиционного опыта Канта Каратани считает так называемый «коперниканский переворот Канта», переворот, открывший субъект как активного создателя мира. Субъект – не пассивный наблюдатель, он конституирует мир, сам мир соотнобразуется с познавательными способностями человека. А это значит, что есть мир, который дан нам в опыте – мир явлений, и мир, который есть сам по себе, мир вещей-в-себе. И соединить непознаваемость мира и его явленность помогает именно *априорная деятельность сознания*.

Каратани принимает это открытие Канта, но представляет его в другом свете: принципиально важно, что Кант совершает *не* переворот, но *поворот* (turn). Кант, оставаясь критиком метафизики, не смог бы осуществить ее без транспозиции. И, как полагает Каратани, *поворот* у Канта был не один, он постоянно находился в разрыве между дискурсами (например, известный спор эмпириков и рационалистов), он постоянно менял угол зрения, транспонировал [см.: 10, р. 136]. Такое транспонирование Каратани сравнивает с *челночным снованием* – нельзя останавливаться в разрыве, иначе будет утрачена стабильность перспективы, заданная таким снованием; остановка равносильна утрате трансцендентальных (чистых, не засоренных) оснований. «Трансцендентальная позиция эквивалентна заключению в скобки воображаемой самоочевидности эмпирического сознания в соответствии с разоблачением (бессознательных) условий, конституирующих ее» [10, р. 82].

Это можно увидеть, исходя из того, как Кант работает с антиномиями чистого разума. Когда человеческий разум сталкивается с «совершенно естественной антитетикой» (противоречие между догматическими утверждениями, каждому из которых нельзя отдать предпочтение перед другим), он поддается двум искушениям: «безнадежному скептицизму», что равно «эвтаназии чистого разума» и «догматическому упрямству», что означает слепое следование определенному утверждению. И первое и второе приводят к «смерти здоровой философии» [см.: 3, с. 328]. В «Критике чистого разума» Кант пишет: «Этот метод [трансцендентальная антитетика – *P. 3.*] состоит в том, что мы присматриваемся к спору между утверждениями или даже сами вызываем его не для того, чтобы в конце концов решить его в пользу той или другой стороны, а для того, чтобы исследовать, не пустой ли призрак сам предмет спора <...>» [3, с. 339]. То есть для того, чтобы не попасть в ловушку одностороннего видения объекта, будь-то скептицизм, либо же догматизм, необходимо находиться между противоречащими позициями, сновать между ними, сомневаться (в картезианском смысле) в них, что единственно позволит не утратить перспективы, а негативность разрыва претворит в возможность дальнейшего движения. Подобное движение приводит к установлению *сильных параллакс*ов, т. е. неразрешимых антиномических ситуаций, которые представляют неполноценность и односторонность спорящих позиций. Кант был тем, кто открыл параллакс в философии. Параллакс в физике – это видимое изменение объекта в зависимости от изменения позиции наблюдателя. Жижек, указывая на философскую значимость параллаксного видения,

пишет следующее: «Философский поворот, который здесь, конечно же, должен быть добавлен, состоит в том, что наблюдаемое различие не является просто «субъективным», вследствие того, что один и тот же объект, находящийся «где-то рядом», наблюдается из двух различных мест или точек зрения. Скорее, как выразился бы Гегель, субъект и объект внутренне «опосредованы», так что «эпистемологическое» изменение точки зрения субъекта всегда отражает «онтологическое» изменение в самом объекте» [2, с. 23].

Именно поэтому Каратани считает, что критика Канта начинается с арены, поля состязания, что ближе к литературной критике [см.: 10, р. 36]. Ведь увидеть предел можно только в пограничной ситуации, там, где сталкивающие позиции имеют иммунитет друг к другу, где невозможно их взаимное проникновение. А где это видится лучше, чем на публичной арене, представляющей разные (зачастую противоположные) позиции? И этой ареной был Кенигсберг, а опыт Кантовых поворотов был ничем иным, как опытом транскритики.

*Опыт 3.* Под «изгнанием» Маркса Каратани понимает эмиграцию Маркса в Британию. Он считает, что эта поездка привела Маркса к мысли о транспозиции. «Место, на которое следует обратить внимание касается того, что Маркс также [как и Декарт и Кант – Р. 3.] мыслил в разрыве – транскритическом пространстве, где противопоставляются разные языки, мысли и ценностные системы; и среди которых невозможно вывести точной позитивной доктрины» [10, р. 135-136]. Это касается и его посещения Франции. И в этом транспонировании Маркса важно понять, что речь идет не столько о реальном выходе за границы Германии, сколько о разнице между дискурсами Германии и Англии/Франции, между «отсталым» немецким теоретизированием и реальной индустриальной развитостью своих соседей. В таком нахождении между сообществами, когда философ, благодаря непрерывному транспонированию, имеет возможность увидеть *чистые антиномии*, возникающие внутри дискурсивных систем его страны/ культуры/ идеологии, появляется и возможность *автономии этого философа*. «Изолирует» мыслителей, включая Маркса, от давления внешнего мира «не государственная граница, не психоз, но дискурсивные системы. Это понимание посещает их, когда они смещаются и выходят за рамки системы» [см.: 10, р. 141.]. Точно так же как и Декарт, Маркс понимает, что необходимо подвергнуть сомнению «языковую игру», или (переходя на язык Маркса) все «метафизические тонкости и теологические ухищрения» и прийти к новой перспективе, к новому ориентиру, каковым он признавал *реально действующего индивида*. Каратани замечает: «Маркс настаивал на сомнении в субъекте как субстанциальном центре и рассматривал его как продукт структуры отношений [между дискурсивными системами, либо же системами ценностей – Р. 3.]» [10, р. 134]. Положением о реально действующем индивиде, который, вступая в отношения обмена, приобретает также к иным дискурсам, иным ценностным установкам начинается «Немецкая идеология» [см.: 5, с. 8]. Это марксово сомнение Каратани считает важным поворотом Маркса, показавшим, как и в случае с Кантом, что субъект – это не пассивный наблюдатель; субъект и объект опосредованы друг другом, «общественное бытие определяет общественное сознание».

Но таких поворотов у Маркса, как и у Канта, было много. Но все они, согласно Каратани, были связаны с двумя фактами: разрыв Маркса с Гегелем и Марксова критика религии. В «Критике гегелевской философии права» Маркс указывает на необходимость утвердить «правду посюстороннего мира», поскольку исчезла правда мира потустороннего. Каратани понимает это как именно *Коперниканский поворот Маркса*: «Основа иррелигиозной критики такова: *человек создает религию*, религия же не создает человека. А именно: религия есть самосознание и самочувствование человека, который или еще не обрел себя, или уже снова себя потерял. Но *человек* – не абстрактное, где-то вне мира ютящееся существо. Человек – это *мир человека*, государство, общество» [4, с. 43]. Но и сами государство и общество

порождают религию, что эквивалентно превратному пониманию целого мира. Конечно, в этом фрагменте видно явное влияние Фейербаха на Маркса. Но для нас более важно не отношение к фейербаховской модели критики религии, но то, что Маркс приходит к пониманию необходимости критики государства и общества с тех же позиций, с которых им критикуется религия. Важно, что Маркс обращает внимание не только на форму (превратное понимание мира), но на отношение, которое ставит в центр не человека, а иллюзию. «Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого» [4, с. 44]. Но не стоит останавливаться на критике религии, на разоблачении потустороннего мира – следует подвергнуть критике действительный мир: «Критика неба превращается, таким образом, в критику земли, *критика религии* – в *критику права, критика теологии* – в *критику политики*» [4, с. 45]. Маркс изменяет сами условия дискурса, он не ввязывается в позиционную борьбу внутри установившейся догматики, религиозной догматики. Он подвергает ее критике, находит ее пределы. И таким пределом выступает человек, реально действующий индивид, который попадает в сети антиномий. Каратани отмечает: «Что важно, так это тот факт, что Марксова критика всегда рождается с перемещения и явного параллакса, который возникает из него» [10, р. 3]. Как и в случае с Кантом, параллакс рождается из перемещения, *транспозиции*. Изменение позиции наблюдателя позволяет обнаружить чистые антиномии. До тех пор, пока мы не изменим сами условия дискурса, мы будем находиться в ловушке *скептицизма* или же *догматизма*. Это показывает Маркс: невозможно изменить мир до тех пор, пока мы будем считать основанием этого мира иллюзию. В «Тезисах о Фейербахе» он пишет: «Главный недостаток всего предшествующего материализма, — включая и фейербаховский — заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно» [5, с. 1]. Это тот момент, который роднит критики Маркса и Канта. Т.е. даже если «критика неба» или метафизики осуществлена, не следует на этом останавливаться. Ведь есть еще действительный мир, требующий критического переосмысления. А в случае с Марксом речь идет о революционном изменении этого мира.

Итак, мы рассмотрели транскритические опыты Декарта, Канта и Маркса. Каратани попытался представить их как некую «трансцендентальную географию» в философии. Он решил вопрос о соотношении самой фигуры философа (биографии) и его философской системы в пользу практической реализации теории. Тем самым Каратани попытался показать, как возможно взаимодействие практики и теории без *отставания* друг от друга. А это, особенно после Л. Альтюссера, казалось неосуществимым. Но более важно следующее: Каратани показал возможность автономии философа. Ведь он ставит транскритику не между Кантом и Марксом, но представляет транскритику и Канта и Маркса. То, что роднит и позволяет читать Канта через Маркса и наоборот, касается их транскритического опыта, опыта «*меж*»-домности, который открыл возможность увидеть пределы и непроницаемость двух позиций. А видение этого предела очень важно и для Кантовской и для Марксовой критик. Транскритика, по сути, открывает новую перспективу в истории философии, которая равно удалена и от скептицизма и от догматизма. Транскритика вскрывает возможность работы с разрывом таким образом, что негативность этого разрыва претворяется в мироизменяющую доктрину.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Декарт Р. Избранные произведения / Декарт Р.; [пер. с фр. и лат./ под ред. Соколова В.В.]. – Государственное издательство политической литературы. – 1950. - 712 с.

2. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / Жижек С. – М.:Издательство «Европа», 2008. – 516 с.
3. Кант И. Критика чистого разума / Кант И.; [пер. с нем. Н. Лосского]. – М.: Эксмо, 2007. – 736 с.
4. Маркс К. К критике гегелевской философии права; Нищета философии / Маркс К. – М.: Мир книги, Литература, 2007. – 416 с.
5. Маркс К. Немецкая идеология. Избранные произведения. В 3-х т. / Маркс К., Энгельс Ф. – М.: Политиздат, 1986 – . – Т. 1. – 1986. – 635 с.
6. Скоробогатов Д. А. Параллаксное видение: Кодзин Каратани и Славой Жижек / Скоробогатов Д. А. // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – № 812. – 2008. – Серія: філософія. Філософські перипетії. – Харків, 2006 – С. 133-141.
7. Фейербах Л. История философии. Собрание произведений в трех томах / Фейербах Л. – М.: «Мысль», 1967 – . – Т. 1 – 1967. – 544 с.
8. Harootunian Harry. Karatani's Marxian parallax [Электронный ресурс] / Harootunian Harry. – Режим доступа:  
[http://www.radicalphilosophy.com/default.asp?channel\\_id=2188&editorial\\_id=16261](http://www.radicalphilosophy.com/default.asp?channel_id=2188&editorial_id=16261)
9. Jameson Fredric. Valence of the Dialectic / Jameson Fredric – London, New York: Verso, 2009.– 625 p.
10. Karatani Kojin. Transcritique: On Kant and Marx / Karatani Kojin; [trans. Sabu Koshu]. – MIT, 2003. – 336 p.
11. Therborn G. From Marxism to Post-marxism? / Therborn G. – London, New York: Verso, 2008.– 194p.
12. Whitson Roger. Panelling Parallax: The Fearful Symmetry of William Blake and Alan Moore [Электронный ресурс] / Whitson Roger.– Режим доступа:  
[http://www.english.ufl.edu/imagetext/archives/v3\\_2/whitson/](http://www.english.ufl.edu/imagetext/archives/v3_2/whitson/)

© Завгородний Р. А., 2009.

УДК 1(091)

*Скоробогатов Д. А.,  
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*

## **ПАРАЛАКСНІ СКЛАДОВІ МЕТОДОЛОГІЇ СЛАВОЯ ЖИЖЕКА**

Стаття присвячена проясненню методологічних засобів, які використовує С. Жижек в своїх текстах, їх узагальненню та попередній класифікації, з метою виявити їх паралаксну складову. Задля з'ясування зв'язків методологом Жижека з діалектичними концепціями К. Маркса і Г. В. Ф. Гегеля робиться спроба осмислення діалектичних, стратегічних та критичних складових спільного дискурсивного простору Маркс-Гегель-Жижек відносно концептів «свобода», «практика», «діалектика».

**Ключові слова:** діалектика, історія філософії, паралаксне бачення, практика, синтез.

Статья посвящена прояснению используемых С. Жижеком в его текстах методологических средств, их обобщению и предварительной классификации, с целью выявления их паралаксной составляющей. Для выяснения связей методологом Жижека с диалектическими концепциями К. Маркса и Г. В. Ф. Гегеля производится попытка осмысления диалектических, стратегических и критических аспектов общего дискурсивного пространства Маркс-Гегель-Жижек относительно концептов «свобода», «практика», «диалектика».

**Ключевые слова:** диалектика, история философии, параллаксное видение, практика, синтез.

The article devote to explanation, generalization and previous classification of S. Žižek's methodological tools for the purpose of showing up their parallax components. The attempt of comprehension of dialectical, strategic and critical components of common discursive space Marx-Hegel-Žižek concerning concepts «freedom», «practice», «dialectic» called to clarify Žižek's methodology links with dialectical conceptions of K. Marx and G. W. F. Hegel.

**Key words:** dialectics, history of philosophy, parallax view, practice, synthesis.

Виносячи на розсуд читача складне питання філософської методології, я вважаю за необхідне в короткому вступі прояснити два інших ґрунтовних питання – питання можливості філософії сьогодні та питання фігури філософа.

Чи може сучасний філософ обмежити свою діяльність абстрактним теоретизуванням? Припустимо існування певних вузькоспеціальних царин із жорстко зафіксованою аксіоматикою, які не мають жодних зв'язків з середовищем і залежать лише від характеристик дослідника. Тоді слід припустити також існування цих дослідників і залишити їм права і можливості займатися проблемами, в яких вони зацікавлені. В решті ж сучасна філософська думка чуйно реагує на стрічку новин, відрізняються хіба що інформаційні потоки, до яких підключені її представники. Останні дозволяють соціальній дійсності проникати у рефлексію в якості катализатора, більше того, саме події, що відбуваються у світі-кризі, запускають процес філософування у той час як дослідницька позиція гальмує його аж до повної зупинки задля кристалізації в тексті. Тотальність подібного матеріалізму тільки підтверджується тим, що він є полемічним елементом, який структурно належить дослідницькій позиції – в решті решт, саме конкретний індивід має вибір: стверджувати усвідомленість свого реагування на неповноту оточуючого світу чи констатувати вторгнення нових і нових проявів надлишкового світу у логічні побудови. Так чи інакше, кожен з тих, хто займається філософією сьогодні, перш за все стає практиком, навіть якщо об'єктами його досліджень виступають нейронні мережі або Grey Goо. Цей практик не завжди бажає зміни світу у прогнозованому їм напрямку, проте він завжди залишається соціальним активістом, який бере участь в динаміці інформаційного простору, у розширенні та звуженні, поглибленні та зімлінні останнього.

Передумови взаємного впливу філософського продукту і світу, вочевидь, далеко не нові. Більше того, шаблонні, але й досі операціонабельні визначення філософії саме наполягають на незаперечному взаємозв'язку філософії з оточуючим світом. Гегелівське коріння цих визначень згадується далеко не завжди, проте це і не є важливим – думка повинна приносити користь незалежно від того, хто її міркує або транслює. Важливим є те, виникнення при цьому фігури філософа як медіума між світом та корпусом філософських текстів співпадає з наділенням її свободою як суб'єктом, яка через предикатизацію історією філософії розпадається на партикулярні ознаки та таланти – вільнодумство, свобода волі, свобода інтерпретації, свобода сексу, свобода вибору... Діалектичний окрас припущення про взаємовплив світу та рефлексії ставить кожного(!), хто займається філософуванням, в положення філософа-діалектика. Спростовуючи свою причетність до діалектики, він може бути захопленим певними частинами діалектичного методу, вправлятися й удосконалюватися в них до тих пір, поки не постане питання про мету та оригінальність (у сенсі походження, а не ексклюзивності) його діяльності. І тоді вільний або невільний *діалектик* повернеться обличчям до *практики* та *свободи*.

Таким чином, задля вичерпної характеристики довільних суб'єкта та продукту філософської діяльності необхідно та достатньо з'ясувати відношення першого і другого із

матрицею *практика – діалектика – свобода* в цілому та/або з кожним членом цієї тріади окремо. Теоретична позиція, з якої це припущення набуває істинісного забарвлення, безумовно, корелює з марксистською з довільним префіксом (пост-, нео-, квазі-), але потребує додаткової конкретизації і обговорення.

Уявна безапеляційність запропонованого бачення філософської діяльності ґрунтується на жижеківському паралакному баченні відмінності діалектики Гегеля від діалектики в її розумінні Марксом. Згідно Жижеку, «за Марксом (колективний) суб'єкт перш за все трансформує дану об'єктивність засобами конкретно-практичного процесу виробництва; спочатку він надає їй «людської форми» і тільки потім, рефлектуючи результати своєї активності, він формально сприймає себе як «автора свого світу» [5, р. 247-248]. В той же час «за Гегелем порядок є зворотнім – перед тим, як суб'єкт «дійсно» втручається у світ, він повинен формально збагнути себе як того, хто несе за цей світ відповідальність» [5, р. 248]. Виступаючи тут критиком марксистського покладання передумов, приведеного, наприклад, у «Німецькій ідеології» [3, с. 14-15], Жижек здійснює спробу надати друге життя звільнюючому/визвольному патосу філософії шляхом радикалізації діалектичної єдності соціальної субстанції та суб'єкта, який зупинився у контингентності на шляху здобуття активності.

Дійсно, сприйняття філософа як діючого суб'єкта пояснює неможливість його практичної діяльності без урахування відповідальності як за саму діяльність, так і за світ, у якому така діяльність відбувається. З іншого боку, безкінечна віддаленість кожної конкретної практичної дії від зміни світу, яку можна помітити, актуалізує поняття розриву.

Різновиди паралакних розривів, які Жижек приводить у якості приклада в методологічній частині «The Parallax View», названі їм самим головними – це філософський, науковий та політичний паралакси. Методологічна ефективність використання паралакного підходу легітимується за допомогою зведення цих паралаксів до тріади Універсальне – Партикулярне – Сингулярне. Мета, з якою вони приводяться («введення якого-ніякого концептуального порядку» [4, р. 10]), дозволяє стверджувати: Жижек намагатиметься (та, виявляється, намагався й раніше) використовувати паралакний підхід задля аналізу явищ означених царин, що, враховуючи декларуєму вичерпність тріади, свідчить про універсальність паралакного підходу.

Враховуючи означену вище матрицю сучасної філософської та історико-філософської діяльності, спробуємо представити нарис присутніх у (всіх, згаданих в статті) текстах С. Жижека методологічних складових паралакного характеру.

Практична філософія Жижека артикульована не у формі етичних імперативів чи варіантів функціонування дискурсивного простору, а у формі критики ідеології. Сучасна ідеологія у її паралакній інтерпретації нівелює артикульоване П. Слотердайком розрізнення між цинізмом та кінізмом у тому сенсі, що кініки прекрасно розуміли провальність свого проекту як регуляторного імперативу, і все одно поводитися так, ніби вони вірять в нього [5, р. 24-27]. Саме тому ідеологію можна не конкретизувати під час критики. Неодноразово констатовані Жижеком та іншими дослідниками проблемність і навіть неможливість міжідеологічного діалогу дозволяє змалювати позиційну боротьбу як взаємодію абсолютно пружних тіл, які після зіткнення не набувають спільної точки, а розходяться в залежності від попереднього напрямку руху та потенціальної і кінетичної енергій.

Теоретично, існує можливість налагодити ефективну взаємодію між абсолютно пружними тілами у сенсі телеологічного прогнозування напрямку і характеру їх руху після зіткнення – саме на цьому припущенні ґрунтується більярд. Взаємний вплив філософських концепцій та їх антропотехнічних і громадсько-суспільних падчірок – ідеологій та політик – теж не варто піддавати сумніву. Але якщо досвідченому гравцю вдається час від часу поцілити

в лузу, результати взаємодії філософії завжди зумовлені вторинними (економічними, емоційними) чинниками, – і це призводить до певних випадкових змін у третинних наслідках, а не у філософських та ідеологічних абсолютно пружних тілах.

То невже випадковість розвитку філософії свідчить про певну недостатність, притаманну їх розробникам чи носіям? Так, у тому сенсі, у якому недостатність є фундаментальною властивістю суб'єкта. Жижек стверджує, що символічна репрезентація завжди деформує суб'єкта, він завжди каже *дещо інше*, ніж бажав сказати [5, р. 198]. Більше того, така порожність, на його думку, є невід'ємною рисою суб'єкта: після спроби самовираження у знаковій репрезентації замість повноти ми маємо нестачу, «ця порожнеча, що відкривається у невдачі, і є «суб'єкт означуваного» («subject of signified»)…» [5, р. 197]. На поверхні тут лежить те, що невдача повинна бути кимось відкритою, при чому, саме той, хто відкриває невдачу, і стає суб'єктом. Таким чином, суб'єкт завжди «цілить мимо лузи». Визначивши точку, у якій повинен відбутися ефективний контакт більярдних куль, досвідчений гравець ніколи не націлюється в неї, він визначає іншу точку, в яку потрібно направити кулю задля коректного продовження руху. Завдяки абсолютній пружності куль та філософії, якщо цілити в точку гаданого контакту, зіткнення відбудеться в хибній точці, що призведе до непередбачуваності подальших подій. Так, наприклад, задля уникнення пасток, підготовлених інтерпретаторам Гегеля їх наступниками, розмову про гегелівське поняття «Субстанції як Суб'єкта» С. Жижек починає з критики сприйняття філософії Гегеля як такої, що побудована на тріадах [2, с. 102 і далі]. Більш радикальний підхід пропонує Назаров А., стверджуючи, що будь-яке (!) згадування Гегеля повинно починатися з «чуттєвої достовірності»

Приведена ілюстрація пояснює не тільки неспроможність критичної взаємодії із застосуванням інтерпретативних процедур, але й невдалі спроби практичного застосування філософських теорій щодо суспільства. Саме таке бачення суб'єкту відкриває двері паралаксії критиці ідеології як філософського проекту. Різниця, відстань між напрямками критики, один з яких здається (точка F від англ. false), а інший – виявляється (T від англ. truth), є прикладом справжнього паралаксу в філософії. «Суб'єкт – це відповідь Реального на запит Іншого» [5, р. 204], і саме множинність і несумісність різних проявів Іншого стає причиною безкінечних неефективних полінартивів як в лобістській політиці, так і в філософській практиці.

Чи не є дві зазначені риси проявів Іншого – множинність і несумісність – тією інваріантою, яка характеризує ці прояви взагалі? Використання Жижеком лаканівського поняття «Символічне» дозволяє не тільки дати стверджувальну відповідь на це питання, але й у певному сенсі ототожнити ідеологію та релігію як метаімперативні інстанції, які існують завдяки своїй тотожності і несумісності в просторі боротьби за слововживання та перетворюють наукову діяльність на безперервні спроби втілення нескінчених бажань того самого Іншого.

Тоді паралаксий підхід в історії філософії – на відміну від компаративістики, доксографії, текстології – не повинен бути «забрудненим» якостями та характеристиками дослідника, обумовленими його символічним ангажементам. Саме він допомагає Жижеку побачити донині приховані парадоксальні зв'язки між філософськими концепціями.

У теоретичній практиці паралакс є відповідним розриву між телеологією теорії та її історичними наслідками. Спроби Маркса вийти за межі прогностики у царину футурології, активно підхоплені сучасними італійськими дослідниками його творчості (А. Негрі, П. Вірно), доводять те, що він (можливо) напівінтуїтивно відчував ту непомітну очам відстань, яка робить органон звільнення органонем уярмлення.

Зіткнення філософії з критикою або репрезентацією частіше за усе відбувається в точці F, і це зіткнення спрямовує об'єктну концепцію не до запланованого місця у дискурсивному просторі, а до випадкового. Достатньо згадати випадковість багатьох філософських



«ньютонівських яблук» у минулому і уявну важливість прозрінь та інсайтів як для виробників, так і для споживачів філософського продукту сьогодні.

««Синтез» – це те саме, що і антитеза» [5, р. 199]. Єдиним випадком, коли точки F і T співпадають, є випадок фронтальної критики – критики першопочатків. За Жижеком, «заперечення заперечення» не є «різновидом «витиснення» негативності, але свідчить про той факт, що *негативність як така має позитивну функцію*, уможливує і структурує нашу позитивну сталість» [5, р. 199]. Якщо знову згадати більярдну метафорику, можна уявити дві кулі, що рухаються назустріч одна одній. Після зіткнення куля з більшою енергією зупиниться, а друга, з меншою енергією, продовжить рух у напрямку, протилежному попередньому. Оскільки для Маркса важливим було перевертання діалектики з голови на ноги, таку ілюстрацію теж можна вважати коректною: фронтальна критика Марксом Гегеля не занурила фігуру і філософію останнього у непередбачуваний глухий кут дискурсивного простору, а зупинила, зафіксувала його в історії філософії. Для порівняння можна згадати інші пост-гегелівські концепції XIX століття, подивитися на об'єкти їх критик і на програмні заяви критиків – та визначити ефективність цих підходів.

Під прапором критики ідеології С. Жижек схожим чином працює з Марксом. Він одночасно зводить Марксу монумент – фіксує в історії філософії, спрямовує час від часу критичну енергію марксизму на різні сфери сучасності – і продовжує рухатися у заданому самим Марксом напрямку всезагального звільнення. Таким чином, крім «заперечення заперечення», до тріади Гегель – Маркс – Жижек можна застосувати поняття *Aufhebung*. Те, що при цьому тріада перетворюється на діаду, є ще одним прикладом паралаксного досвіду філософування. З боку спостерігача фронтальна критика виглядає, як прояв ворожнечі, тоді як вона є чи не єдиним засобом ефективної взаємодії на території філософії у приведеному вище розумінні. Паралакс у цьому випадку відсутності різниці напрямків руху – це мінімальна відмінність від самого себе з плином історичного часу у безперервній зміні світу і місця критики в ньому. Саме тут свобода – це усвідомлена необхідність, яка межує з екзистенціальною проблематикою і дає можливість ув'язати фігуру сучасного інтелектуала з гегелівськими різновидами рефлексії у тому вигляді, як їх транслює Жижек [5, р. 241-244]. Постулююча (покладальна), зовнішня (порівняльна) та детермінуюча (визначальна) рефлексії відповідають можливим різновидам відношення дослідника до історико-філософського матеріалу, причому паралаксний підхід максимально наближається до гносеологічно неможливої детермінуючої.

Виходячи з сумнівності когнітивних потенціалів двох перших рефлексій, Жижек намагається знайти спосіб переходу до рефлексії детермінуючої, який можна здійснити «просто шляхом осягнення відношення між двома наступними моментами – сутності як руху само-опосередкованої, само-референціальної негативності та сутності як чогось субстанціально-позитивного, виключеного з тремтіння рефлексії – як *моментами рефлексії*» [5, р. 259].

У паралаксній методології С. Жижека можна виділити наступні складові:

- діалектична складова, яка є набутою за допомогою використання психоаналітичного спадку Лакана радикалізацією діалектичної методології, дозволяє запобігти ізольованих умовиводів стосовно Партикулярного;
- стратегічна складова, яка покликана постійно відсилати до умовності та парадоксальності Універсального, що має наслідком провокативність чи дискусійність як примусове включення до комунікативного простору;
- критична складова, покликана вивести суб'єкта з-під впливу Символічного, який спотворює рефлексію в бік примх Сингулярного.

Критика ідеології та матеріалістична теологія, рівноправні компоненти проекту Жижека, дозволяють йому триматися автономного погляду у оцінках подій, що відбуваються у

сучасному світі. Усвідомлення хибності кожної окремо артикулюємої етичної позиції дозволяє здійснювати пошук виміру непротиріччя традиційно ворогуючих суб'єктів політики та культури, що сприятиме їх ефективній взаємодії.

#### ЛІТЕРАТУРА.

1. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа / Гегель Г. В. Ф.; [пер. с нем. Г. Г. Шпет] – М.: Наука, 2000. – 495 с. – (Серия «Памятники философской мысли»).
2. Жижек Славой. Дразливий суб'єкт: відсутній центр політичної онтології / Жижек Славой; [пер. з англ. Р. Й. Димерець] – Київ: ППС-2002, 2008. – 510 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
3. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология / Маркс К., Энгельс Ф. – М.: Политиздат, 1988. – XVI, 574 с.
4. Žižek Slavoj. The Parallax View / Žižek Slavoj. – Cambridge, Massachusetts; London, England.: The MIT Press, 2006. – 434 p.
5. Žižek Slavoj. The Sublime Object of Ideology / Žižek Slavoj. – London-New York.: Verso, 1989. – 272 p.

© Скоробогатов Д. А., 2009.

УДК 111.83:141.1

*Азад Абдулла,  
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина*

### ИСТИНА ПОЛИТИЧЕСКОГО СОБЫТИЯ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ А. БАДЬЮ

В статье предпринята попытка исследовать социальную философию современного французского философа А. Бадью как некую целостность и представить ее в широком историческом и социально-политическом контексте. Рассматриваются политика и политическое событие в их отношении к истине и социальному дискурсу истины. Показано, что теоретическая концепция социальной философии Бадью формируется в процессе анализа социально-политических событий современной цивилизации. Делается вывод о том, что философская и социально-политическая программа Бадью принципиально не сводима ни к одному из направлений современной философской мысли.

**Ключевые слова: событие, бытие, верность, истина, ситуация, процедура истины, родовая процедура, политика, демократия, политика истины.**

У статті зроблена спроба дослідити соціальну філософію сучасного французького філософа А. Бадью як деяку цілісність і висвітлити її у широкому історичному і соціально-політичному контексті. Розглядаються політика та політична подія в їх відношенні до істини та соціального дискурсу істини. Показується, що теоретична концепція соціальної філософії А. Бадью формується у процесі його аналізу соціально-політичних подій сучасної цивілізації. Робиться висновок про те, що філософську і соціально-політичну програму Бадью принципово не можна звести до одного із напрямків сучасної філософської думки.

**Ключові слова: подія, буття, вірність, істина, ситуація, процедура істини, родова процедура, політика, демократія, політика істини.**

This article attempts to explore the social philosophy of modern French philosopher A. Badiou as a kind of integrity and to present it in a wider historical and socio-political context. We consider the politics and

political developments in their relationship to truth and social discourse of truth. It is shown that the theoretical concept of social philosophy of Badiou is formed in the process of analysis of socio-political developments of modern civilization. It is concluded that the philosophical and socio-political program of Badiou fundamentally not reducible to any of the directions of modern philosophical thought.

**Key words: event, being, fidelity, truth, situation, the procedure of truth, the generic procedures, politics, democracy, the politics of truth.**

Актуальность данного исследования связана с необходимостью рассмотреть социальную философию современного французского философа А. Бадью как некую целостность и представить ее в широком историческом и социально-политическом контексте. В качестве базового компонента этой философии здесь рассматриваются политика и политическое событие в их отношении к истине и социальному дискурсу истины.

Социальная философия А. Бадью не может быть представлена в качестве особой части его философской концепции, рядоположенной неким другим ее частям. Социальная философия и проблема политического для Бадью есть некое ключевое звено в процессе философствования как такового. Она стремится отразить наиболее существенные аспекты мира и человеческого пребывания в нем, не следуя за онтологией, а являясь важнейшим ее измерением. Ключевым моментом социальной аналитики Бадью является именно политика и радикализированный (подчас и вовсе экстремальный) дискурс политического. Актуальность социальной философии А. Бадью определяется не только его радикализмом в оценке современного западного общества, но и принципиально новым отношением к определению политики, понимаемой им как одной из ключевых областей действия истины.

Социальная философия Бадью пребывает в постоянном развитии, с каждым годом увеличивается количество работ на разных языках, как его собственных, так и посвященных его творчеству. Его понимание политики и события истины как общественных явлений интересует философов различных направлений – и марксистов, и немарксистов. Однако степень разработанности исследуемой проблемы можно считать недостаточной. Тем не менее, следует выделить авторов, исследующих философию Бадью. Среди них: С. Жижек, Ж. Баркер (J. Barker), П. Холлвард (P. Hallward), Д. Бенсаид, А. Тоскано, Н. Хьюлет (N. Hewlett), Ж. Рансьер, Э. Лакло, О. Фелтхам (O. Feltham), А. Салгано (A. Calcagno), Б. Бостилс (B. Bosteels) и др. Большинство указанных авторов достаточно критичны в своих оценках творчества французского философа [см.: 25, с. 67]. Так, с точки зрения Рансьера, политика у Бадью «обычно представляется подвешенной в неопределенности именованного того, что она говорит нового» [26, с. 87-89]. Но, по словам Баркера, Бадью говорит о политике в особом смысле, о политике без власти, ибо власть – это главное слово для политики, имеющей место, политики, практически сведенной к управлению процессами, происходящими в экономике [см.: 16, с. 83-89].

Обращает на себя внимание конструктивно-критический анализ социально-философской позиции Бадью, осуществленный С. Жижekom в книге «The Ticklish Subject» («Щекотливый субъект»). Кстати, имеется украинский перевод: «Дражливий суб'єкт», Київ, 2008) [см.: 31]. Во-первых, Жижек считает Бадью последователем Альтюссера: описание события-истины удивительным образом напоминает идеологическое вопрошание Альтюссера. Во-вторых, Жижек находит противоречивым понятие «общности» у Бадью, характеризует его как «коммунитаристского антикоммунитариста», поскольку представление об общности последнего предполагает разрыв между общностями, позитивно укорененными в существующем порядке бытия (государство-нация и другие), и «невозможной» грядущей общностью, основанной на верности событию Истина, подобно тому, как общность верующих основана на вере в Христа. По словам Жижека, есть лица, которые вынуждены признать

несравненную силу мысли Бадью, но при всем том они очень скептически относятся к его «радикальной» политической позиции. Они любят противопоставлять классическую красоту его метафизических построений и его открыто революционную политическую ангажированность [5].

Обращаясь к анализу взглядов Бадью, О. Фелтхам задается вопросом: «Если вся истина – это что-то новое, в чем же тогда действительная философская проблема отношения к истине?» И отвечает, ссылаясь на позицию Бадью: «Это проблема ее появления и становления. Истина должна передаваться мысли не как суждение или предложение, а как процесс в реальности» [22, с. 89]. Бадью называет истину реальным процессом верности событию. И развивая эту идею по отношению к политическому событию, Бадью утверждает, что политическое событие – это то, что изменяет ситуацию.

По словам А. Салгано, социальная философия Бадью призвана ответить на вопрос о том, что есть политическая жизнь общества и какое место занимает в нем человек и политическое сознание этого человека. Социальная философия в этом понимании сближается с философской теорией исторического процесса [см.: 20, с. 56]. И он рассматривает взгляды Бадью в решении вопросов взаимоотношения политики и истины, соотношения коллективного и индивидуального, творческого и консервативного в политической истине, места события в развитии истины [см.: 21, с. 5-7].

Н. Хьюлет в своей книге о состоянии социальной философии Бадью обсуждает центрированность события для Бадью и показывает, что субъект и концепция универсальной истины извлекаются из события. Субъект есть тот, кто лоялен к событию, и истина есть то, что создается через верность событию [см.: 24, с. 39]. Подобная трактовка истины через верность событию вызывает у Хьюлета сомнение, тем более для него необъяснима она по отношению к истине политического события, возможность понимания верности которому приходит позже, после совершения этого события [см.: там же, с. 55].

Значимой для понимания социальной философии Бадью является работа П. Холлварда [23], который как ученый испытал серьезное влияние идей Бадью, высказанных в его книгах «Бытие и событие» и «Этика: Очерк о понимании зла». Холлвард пытается проанализировать ряд проблемных задач: он рассматривает общие принципы философии онтологии, или онтологический спор Бадью; глубоко анализирует концепции события и субъекта в философии Бадью; критически оценивает определения и основные особенности политики и политической истины у Бадью; подробно рассматривает категорию бытия и его отношения к истине в трактовке Бадью. Кроме того, им прокомментированы основные методы решения проблем этики в доктрине Бадью. Холлвард убежден, что Бадью полагает, что нет никакой истины вообще; есть только специфическая истина в специфических ситуациях. По словам Холлварда, политика истины Бадью согласуется с его представлением о политическом событии. Холлвард пишет, что для Бадью политическое событие является коллективной приверженностью субъектов к тому, что неизвестно и что не имеет определения в рамках существующей идеологии. Кроме того, отдельное политическое событие – это то единственное, в котором все лица действуют на равных, где стремление к равенству является аксиомой выбора [23, с. 235-241].

Анализ существующих исследований свидетельствует о том, что философская и социально-политическая программа Бадью принципиально не может быть сведена ни к одному из направлений современной философской мысли, а также показывает значительное влияние идей Бадью на современную французскую и европейскую философию. Бадью, безусловно, является новатором в своей трактовке политики и политического, нагружая данный концепт онтологическим содержанием. И этим ракурсом определяется *общая социально-политическая тональность его философии*.

Основными концептами философии А. Бадью в их отношении к политике являются *бытие, событие, истина, субъект*. Связь между *бытием и событием*, как известно, определяющая для философии Бадью, конкретизируется им в форме связи между чисто формальной концепцией онтологической презентации и экстра-онтологической реальностью события как центрального понятия в учении философа [см.: 18, с. 66]. Названные основополагающие философские категории в их взаимосвязи с истиной политического события Бадью обсуждает во многих трудах (книгах, статьях) и устных выступлениях, интервью. К его фундаментальным работам следует отнести «Можно ли мыслить политику?» (1985), «Бытие и событие» (1988), «Манифест философии» (1989), «Условия» (1992), «Век» (2005), «Логика миров» (2006).

В программных работах философа «Манифест философии» и «Бытие и событие» перед теорией ставится задача – обеспечивать со-возможность четырех областей деятельности, полностью описывающих присутствие человека в мире. Это – любовь (сцена для двоих), искусство и наука, в которых индивидуальное неотделимо от общественного, и политика – реальность коллективного. «Манифест» в сжатой и энергичной форме представляет собой проект глобальной «философии события» – небывалый по дерзости замысел: в эпоху пресловутого «конца философии» в нем сделан «контршаг», шаг в противоположном направлении: повторив жест Платона, «Манифест» провозглашает не менее чем возрождение философии в качестве универсальной доктрины, обусловленной положениями науки, искусства, политики и любви и обеспеченной со-возможностью их гармоничного сосуществования.

Существенно новый взгляд Бадью на политику и политическое, «освеженный» его новым проектом философии нашел отражение в книге «Бытие и событие». Этот *opus magnum* Бадью крайне труден для понимания и поэтому снабжен примечаниями и глоссарием. Здесь Бадью уточняет трактовку сути событийной ситуации: она уже понимается не просто и не только как множественность, но и как сеть завязываемых в ее ткани отношений.

В «Логиках миров» – как продолжении «Бытия и события» – Бадью сдвигает ось (*axis*) с «бытия-события» к «мир-событию». Это означает, что в «Логиках миров» бытие, мир и событие не образуют триаду: есть либо оппозиция «бытие и мир», либо оппозиция «мир и событие». Приходим к неожиданному выводу: поскольку истинное событие не только негативный жест, но и открытие положительных аспектов нового (Бадью подчеркивает этот момент снова и снова), событие является введением, началом нового мира [см.: 13, с. 442-445].

Для Бадью истина, субъект и событие являются аспектами одного процесса: истина возникает посредством субъекта, который ее эксплицирует, и, сделав это, утверждает себя как субъект в верности событию. Таким образом, путь к истине совпадает с самой истиной.

Фундаментальное положение философии Бадью, которое отличает его от современников (как представителей аналитической философии, так и постмодернистов), – это его утверждение бескомпромиссной универсальности истины и его последовательное выделение истины из законов суждения или интерпретации. Истина у Бадью определяется как «родовая», в том смысле, что она не сводима ни к какому логическому правилу или признаку, но «пробегает» все возможные в данном контексте правила и признаки. Истина – это субъективное развитие того, что одновременно ново и универсально. В этом смысле сама философия есть мыслительное средоточие, в котором провозглашается, что «имеются» истины, а также возможность их со-бытия. Чтобы добиться этого, она выдвигает оперативную категорию – истину, которая вскрывает в мысли действительную пустоту.

С точки зрения Жижека, усилия Бадью направлены на реанимацию политики универсальной истины в сегодняшних условиях глобальной непредвиденности. Он готов восстановить с учетом множественности и непредвиденности обстоятельств не только

філософію, но, по суті, її метафізический аспект: бесконечная истина «вечна» и относительна во времени существования Бытия, она есть проявление Другого Измерения, превосходящего позитивность Бытия [см.: 11, с. 131-132].

Одним из основных положений Бадью является то, что «истина» может быть достигнута только через *событие*, через процесс, решительно разрывающий отношения со всеми установленными критериями суждения (или интерпретации), действительности (или основательности), мнений (или пониманий).

В своей философии Бадью указывает на событие как на место порождения истины и основания субъекта. Событие не существует вне субъективной верности: оно одновременно объективно и субъективно. Бадью полагает, что событие может быть неразрешимым, и это ведет к предположению, что должен появиться субъект события. Согласно Бадью, субъект начинает с того, что фиксирует нерешенное событие, так как имеет шанс решить его. Это дает начало бесконечной процедуре определения истины. [см.: 6, с. 211-215]. В таком случае, как считает Жижек, с точки зрения Бадью, событие является самоочевидным, потому что включает в себя свои собственные обозначения: например, символическое название «Французская революция» является частью самоназначенного содержания, поскольку, если мы вчитаемся в это название, то увидим, как содержание превращается во множество положительных фактов, имеющих в распоряжении нашего знания. Это означает, что любое событие предполагает субъективность: участие «субъективной перспективы» в явлении есть часть самого явления [см.: 31, с. 136-137].

В книге «Логика миров» Бадью сначала развертывает три «направления субъективного» в отношении к событию: верность, реактивность, скрытность. И добавляет еще одно, а именно – «воскрешение», субъективное повторение активации события, следы которого были стерты, «подавлены» в историко-идеологическом бессознательном: «Каждый верный подданный, таким образом, вновь включается в свое событийное настоящее фрагмента истины, которое в прошлом было под завесой затмения. Это реинтеграция, которую мы называем воскрешением» [31, с. 75-76]. В этой связи необходимо сказать об эволюции, или самокоррекции социально-философского поиска Бадью, выразившейся в развитии его взглядов от книги «Бытие и событие» к последнему его фундаментальному труду «Логика миров». Хотя второй задуман в качестве непосредственного продолжения первого, тем не менее, ему предшествовала нашедшая отражение в нем существенная коррекция взглядов, которую следует в полной мере учитывать и в анализе социально-философской проблематики.

Для Бадью философские понятия «истина», «событие» и «субъект» являются концептуальными параметрами *политики*. Бадью отказывается воспринимать политику как осуществление властных полномочий элиты, функцию государства, господство силы, авторитета и т.п. Сущность политики сопряжена со свободным мыслительным процессом, в котором осуществляет себя событие истины [см.: 7, с. 211]. Реализация политики как события возможна лишь в процессе производства политической истины как свободной, множественной и самодостаточной мысли. Но такая политика для Бадью не есть дело государства. По оценке Холлварда, понимание Бадью политики истины радикально и ситуативно: истинностные, родовые процедуры бывают только в ситуации, и всякая истина есть родовое подмножество, реализующее истину той ситуации, в которую оно включено [см.: 28, с. 133-136]. Бадью согласен, что политику нельзя мыслить без истины и новой субъективности. Он утверждает, что нет такой большой вещи, как История: не происходит реализации чего-то одного, так как речь идет не об осколках одного механизма, а о политической множественности [см.: 16, с. 83-89]. Но сущность политики, рассматриваемой подобным образом, есть коллективная эмансипация, или же проблема человеческой свободы в бесконечных ситуациях. Иначе, говоря,

согласно новаторскому подходу Бадью, политика самоопределяется в пространстве коллективной эмансипации, высвобождаемом «из консенсуальных фигур государства».

Когда Бадью говорит о политике истины, он говорит о возможности – логической и реальной возможности политики автономии. Хьюлетт считает, что, по Бадью, в области современной политики, которая скорее напоминает поле битвы без армий, мы часто противопоставляем реакционную политику – на его взгляд, к ней следует отнести либерализм (и ему подобное), наиважнейшей концепцией которого в области политики являются закон и порядок, то есть защита силы и богатства, – революционной политике, наиважнейшей концепцией которой является коллективное желание мира во всем мире, справедливости и т. д. [см.: 24, с. 11-19].

Закономерно, что политика истины Бадью согласуется с его представлением о политическом событии. Холлвард пишет, что для Бадью политическое событие является коллективной приверженностью субъектов к тому, что неизвестно и что не имеет определения в рамках существующей идеологии. Кроме того, отдельное политическое событие – это то единственное, в котором все лица действуют на равных, где стремление к равенству является аксиомой выбора.

Бадью относит к политическому событию действия, направленные против государства. И государство, демонстрируя свою мощь, «позволяет» индивидуумам количественно оценить власть государства. Эмпирически, это означает, что государство проявляет себя всякий раз, когда есть действительно политическое событие. Это приводит к возможному превышению власти и свидетельствует о наличии в ней репрессивной составляющей. Но власть, как правило, устанавливает также меру этого превышения, поскольку оно имеет значение для нормального функционирования государства. Власть при этом остается безграничной, всеохватывающей, непередаваемой другим. Политическое событие кладет конец этому, выявляя превышение государственной власти [см.: 6, с. 135-139].

Политическое событие имеет топологически коллективную природу. Социально-коллективный характер политического события обуславливает ту особенность политики, что она является родовой (генерической) истинностной процедурой не только по эффекту действия, но и по пост-событийному способу формирования субъекта политики.

Для Бадью несомненна взаимосвязь категорий политики и *субъекта* в их отношении к событию истины, в рамках которой субъект представляется как личность, видоизмененная истиной, которую она провозглашает. Субъект Бадью – это нечто весьма отличное от человека в традиционном его понимании. Политические взгляды Бадью акцентируют внимание на роли субъекта как агента перемен. И в этом смысле субъект политики формируется событием, которое придает ему историческую ориентацию, дает время и пространство для познания действительности, преобразует его представление о прошлом и будущем. Но Бадью противоречиво утверждает, что в политике так же, как и в других областях, субъект появляется только после того, как событие произошло, оставляя потенциальный субъект в достаточно пассивной роли до того, как событие свершится. Реальная цель существования человечества для Бадью – это создание и изобретение истин. Субъект – это только локальное проявление бесконечности истины. Политика истины, по Бадью, всегда проявляется как коллективное действие, сопоставимое с мыслью.

Для понимания системы французского философа имеет принципиальное значение понятие «верность политическому событию». В концепции Бадью отсутствие верности событию является формой социального зла. А зло у Бадью может проявляться как предательство, как террор, как катастрофа [23, с. 66-71]. По Бадью, нельзя говорить о чистом зле: «...если Добро всегда соотносится с процедурой истины, то есть всегда связано с конкретной и уникальной ситуацией, то чистого, вневременного зла быть не может. Потому что

Зло зависит от Добра, и не наоборот. Нацизм – это Зло революций XX в. Его нельзя заставить играть роль абсолютного Невыразимого Зла. А чтобы понять это Зло, нужно понимать сложную политическую историю его века, его мира: фашизм, коммунизм, либерализм и т.д. Скажем даже более жестко: чтобы понимать политику нацистов как политику уничтожения европейских евреев, нужно одновременно понимать сионизм как революционную политику создания еврейского государства за пределами Европы». «Не забудем о том, что первоначальная идея Гитлера состояла как раз в депортации евреев из Европы. Он думал о депортации на Мадагаскар. «...» Зло можно осмыслять исходя из истин. Нацизм – исходя из революций. Истребление – исходя из основоположения. Иначе мы впадаем в фетишизацию Зла» [11, с. 212].

Теоретическая концепция социальной философии Бадью формируется в процессе анализа социально-политических событий современной цивилизации. Бадью мыслит неожиданно, неординарно, не всегда последовательно, давая оценки политическим событиям вразрез с установившимися мнениями и доминирующей пропагандой. Так, в сборнике «Полемика» (2003), состоящем из нескольких статей, ранее опубликованных на французском языке в серии обстоятельств («Обстоятельства» I, II и III), Бадью дает блестящий анализ событий времен Парижской коммуны и китайской культурной революции, отношений антисемитов к евреям, а также рассматривает недавние события в Косово и в Ираке, акты терроризма в США, результаты выборов во Франции в 2002 году [14, с.43].

Так, например, третьи «Обстоятельства» – это составленная самим автором подборка статей на тему холокоста и нынешней израильской политики. Ее цель – лишить слово «еврей» той поистине глобальной значимости, которую придал ему Гитлер. И если проделать эту операцию, то милитаристская политика Израиля, полагает Бадью, потеряет последний минимум оправданий, а всечеловеческая проповедь апостола Павла будет понята как необходимость строить единое палестинское государство без деления на арабов и евреев [2].

В четвертых «Обстоятельствах», более близких по времени написания, говорится о приходе к власти во Франции Николя Саркози и о том, что может означать это явление для самой Франции, мира в целом и – в особенности – для европейских левых. О Саркози Бадью пишет хлестко и не стесняясь в выражениях. Избрание президентом «человека-крысы» – это симптом полной дезориентации французов, их добровольный отказ от права на собственное мнение [3]. В этой связи Бадью пишет о социально-политической «трансцендентали» своей родины – петенизме, то есть моральном кризисе и капитуляции перед обезличенными, приходящими со стороны глобальными тенденциями. В случае с самим Петеном это был немецкий национал-социализм, в нынешней ситуации – это неоимпериалистический капитализм, сопровождаемый страхом перед нашествием иммигрантов. Бадью предлагает воздавать честь иммигрантам и сотрудничать с ними, потому что именно они сейчас являются воплощением марксистского «слабого звена», тем классом, который имеет незашоренный взгляд на происходящее в Европе. А ориентиром, который нужно вернуть в поле зрения, является наследие мая 1968 года и шире – то, что Бадью называет «коммунистической гипотезой», то есть существовавшей во все времена идеей освобождения человечества. Здесь он вспоминает слова Жан-Поля Сартра о том, что «всякий антикоммунист – сволочь»: сегодня это утверждение, по мнению Бадью, звучит с новой силой [3].

Критикуя в лице президента Саркози политику современной Франции, Бадью продолжает «осмысливать политику», политические «события», происходящие во Франции. Субъективная поддержка массами Саркози, приведшая его к победе на выборах, является реакцией масс на проблемы Франции, прежде всего, на миграцию иностранных рабочих из Африки и Ближнего Востока, на экономическую и интеллектуальную депрессию. Социальные рецепты Саркози, по мысли Бадью, являются неопетэнизмом, защитой интересов глобального капитализма, утратой политической и военной независимости Франции (возврат в НАТО),



наступлением на интересы трудящихся и на социальные завоевания. Экспансия капитала проникает даже в образование (в форме приватизации университетов). Исходя из этого, Бадью подчеркивает необходимость поддержки коммунистической гипотезы всеобщего освобождения человечества как единственно истинной идеи общественного развития [3].

Что касается террора как формы проявления зла, Бадью убежден, что террор – это политический инструмент, использовавшийся столько, сколько существует человечество. О нем следует судить как о политическом инструменте, не впадая в инфантильное морализаторство. Следует добавить, что существуют различные виды террора, и наши либеральные страны хорошо знают, как использовать их должным образом [29, с.12]. Огромная американская армия, считает Бадью, производит террористический шантаж в мировом масштабе, тюрьмы и казни оказывают не менее насильственный внутренний шантаж [1, с.38].

Здесь мы обратимся к восьмой главе книги Бадью «Бесконечные мысли» под названием «Война против терроризма». В ней предпринимается «критическое рассмотрение господствующих наименований». Бадью начинает с имени «терроризм». Изначально это имя характеризовало особую форму отправления государственной власти, однако со временем «террористами» стали называть всех тех, кто «... подручными средствами ведет борьбу с тем порядком, который считает неприемлемым» [17, с.232]. Слово «террористический» обозначает «... уже не политическую ориентацию или возможность той или иной ситуации, а исключительно форму действия. Такое понимание близко к моральному формализму Канта. Впредь определение «террористическое» к действию Бадью квалифицирует как формальную фигуру Зла» [17, с.232]. Переход от этой выраженной прилагательным формальной характеристики к существительному «терроризм» означает возникновение новой сущности из пустой формы. А поскольку «... всякая субстантивация формального прилагательного требует господствующего предиката» [1, с. 37], постольку терроризм становится «исламским». Далее, «... когда предикат прилагается к формальной субстанции «...», единственное его обоснование – в придании кажущегося содержания его форме». Бадью утверждает, что в «исламском терроризме» предикат «исламский» не имеет других функций, кроме как придавать кажущееся содержание слову «терроризм», самому по себе всякого содержания (в данном случае, политического) лишенному» [15, с. 149]. Речь идет об искусственной историзации, которая превращает реальное событие («нью-йоркское преступление») в неосмысляемый «..исток своего рода иллюзорной истории открывающегося нового периода». Эта новая история мыслится в форме войны: «...имперская американская власть в том формальном представлении, которое сложилось у нее о самой себе, видит в войне привилегированную, а то и единственную форму подтверждения своего существования» [1, с. 45].

Бадью говорит, что сегодня от конвенционального именованья «война демократии против исламского терроризма» остается не слишком много вразумительного. На деле имеет место разъединительный синтез двух нигилизмов: «... главные действующие лица с обеих сторон относятся «...» к одной и той же породе. Да, бен Ладен, он же – заказчик преступления, с одной стороны, и устои американского сверхмогущества, с другой, принадлежат одному и тому же миру – нигилистическому миру денег, слепой мощи, циничного соперничества, скрытого золота природных ископаемых, и при этом полного презрения к обычной человеческой жизни, самоуверенного высокомерия, основанного на пустоте. И плюс религиозная и этическая болтовня, навешенная на все это: Добро, Зло, Бог, – целиком и полностью служат всего лишь риторическим украшением этим схваткам финансовой кровожадности, этим заговорам гегемонистского могущества» [8, с. 11-13], которые, по сути, являются попытками через насилие, с помощью насилия установить собственное превосходство, свой мировой порядок.

И здесь необходимо остановиться, чтобы увидеть отношение Бадью к насилию. А. Тоскано пишет, что для Бадью вопрос насилия – очень сложный. Он говорит, что насилию

невозможно сказать «нет», «... потому что, как известно, есть ситуации, в которых насилие, например, является формой защиты, является необходимостью. Но известно также, что у насилия есть реальная разрушительная сила против политики как таковой. Например, использование насилия во время большевистской революции, заведомо перечеркнуло значение непосредственно революции» [29, с.18]. По оценке Бадью, это стало явным не столько во времена Сталина, но, прежде всего, во время гражданской войны. После революции во время гражданской войны в течение многих лет с двух сторон наблюдалось ужасное насилие. Когда имеется такое большое насилие, то происходит преобразование субъективности. Это – очень важный пункт. Это не только вопрос о насилии – хорошо ли оно? Ведь постоянное использование насилия преобразовывает личность, субъективность. Наконец, с точки зрения Бадью, субъективность, становится слишком простой и слишком агрессивной идеей тогда, когда возникает проблема. Для ее решения можно уничтожить людей и тем самым избавиться от проблемы. Действительно, в таком контексте террористическое государство как бы обрело во времена Сталина свое новое рождение – это было следствие гражданской войны. Конечно, большевики должны были выиграть гражданскую войну, но средства были действительно ужасны [30, с. 43].

Иначе говоря, для Бадью в конкретной ситуации нет дилеммы – использовать насилие или не использовать его? Это зависит от обстоятельств. Заранее ничего нельзя сказать об этом. В некоторых случаях насилие – это необходимость. Но проблема не в этом. Проблема состоит в том, что насилие – также субъективная коррупция. Это – большая политическая проблема. Постоянное использование насилия – это саморазложение, саморазвращение. Поэтому, мы должны придать меру насилию, чтобы уменьшить его настолько, насколько возможно. Есть известное правило: если мы можем решить проблему без насилия, лучше решить ее без него. Насилие не осуждалось во время большевистской революции. Осуждалось другое, а именно: решение проблемы путем насилия как лучшее, правильное решение [27, с. 144].

В свете этого провозглашается *новая стратегия освобождения политики*, которая предполагает выход из поразившего всю политическую сферу смертельного кризиса, дефикционизацию (de-fiction) ее и выведение на уровень истины политического события. Бадью утверждает, что освободительная политика – это единственная политика, которая может быть со-адекватна с философией. Этим же обстоятельством определяется основополагающая значимость политики освобождения как в отношении других истинностных процедур, так и в качестве необходимого условия возрождения философии после ее так и не состоявшегося, хотя и многократно провозглашавшегося конца [24, с.162-164]. Бадью считает, что только «активная концепция политики может связать политику и мысль» [11, с.187-191], только такая концепция может воспрепятствовать направлению мысли в сторону неверного соотношения теории и практики: «Безусловно, в политике существует «действие», но оно одновременно является чистым и простым опытом мысли, её воплощением. Они не могут быть обособлены» [16, с.93-97].

В связи с этим А. Бадью ставит вопрос, который он считает «великой загадкой века»: «Почему наиболее героические народные движения, самые упорные освободительные войны, самые неоспоримые мобилизации во имя справедливости и свободы заканчиваются «...» непрозрачными государственными конструкциями, где уже нельзя увидеть ничего из того, что наделяло смыслом их исторический генезис и делало его возможным?» [1].

По оценке Бадью, коммунистические революции XX века были грандиозными попытками создать альтернативный, полностью отличный исторический и политический универсум. Теперь стоит задача попытаться понять и осмыслить, что же, собственно, произошло, в чем заключалась ошибка коммунистов. В новой политической ситуации необходимо учитывать уроки того, что случилось в Советском Союзе, и искать пути

освобождения человечества другими средствами и способами, опираясь на иные взгляды и оценки [10].

Характер своих философских размышлений о современных событиях Бадью обозначает как «метapolитика». В отличие от понятия «политическая философия», понятие «метapolитика» предполагает, что политика сама по себе уже является мыслью. Поэтому метapolитика, или осмысление политического, есть то, что следует *после* политики и находится под ее влиянием. У политической философии, считает Бадью, вполне определенное политическое лицо – лицо буржуазного парламентаризма [9, с. 21]. Признание тождества между мыслью и политикой означает иное отношение к политическим событиям, нежели их отстраненное созерцание. Основная мысль Бадью, постоянно повторяемая в книге «Метapolитика», состоит в том, что не человек идет туда, где делается политика, а политика «нарастает» вокруг активистов [9, с. 21].

Благодаря такой концепции метapolитика Бадью предполагает ограничения в процессуальных формах правосудия совещательной модели демократии, а также органическое противоречие между справедливостью и свободой [24, с. 43]. Европейские исследователи, А. Тоскано (A. Toscano), Р. д'Аллоэ (R.d'Alloes), Ж. Рениэл (J. Reinelt), Жак Рансьер (J. Ranciere), О. Маршарт (O. Marchart), а также такие российские переводчики и исследователи В. Софронов, Д. Скопин, Н. Сосна и др. изучали теоретические аспекты мысли Бадью и выявили природу его понимания метapolитики.

Для анализа творчества Бадью очень важно понять и использовать принятые или разработанные им *методологические процедуры*. По мнению Бадью, имеется два методологических правила, применение которых к социальной философии позволяет говорить о ее честности. Во-первых, социальная философия никогда не должна переходить на аффекты, сколь бы многие члены общества их не разделяли. Преступление независимо от почвы, его порождающей (фашизм, сталинизм или даже государственная демократия), всегда преступление. Во-вторых, социальная философия не должна принимать без критического рассмотрения господствующие наименования, какими бы общепринятыми они ни были.

Критическое отношение философа к господствующим идеологиям (капитализм, демократия, гуманизм, тоталитаризм, терроризм, антисемитизм и пр.) не является данью текущему историческому моменту или выражением политической риторики, но отражает суть социальной философии Бадью.

По Бадью, общим моментом для обществ Востока и Запада было отождествление политики и государства, единственного существующего для этих обществ места реализации политической процедуры, поскольку последняя сводилась к вопросам власти. Но сущность политики (так, как этот концепт определяет философия в качестве условия своего существования) есть свободный коллективный мыслительный процесс, вызываемый к жизни всегда единичными, особенными событиями. *Такая* политика ни в коем случае не есть власть или вопрос власти. Сущность политики, как было отмечено ранее, составляет коллективная эмансипация, или же проблема свободы *в бесконечных ситуациях*. Однако бесконечность ситуаций, в которых на кону стоит судьба коллективной мысли, не соизмерима с авторитетом ни правил, ни какой-либо части общества, ни партии [19].

Политика не есть менеджмент власти государственной власти. Политика, в первую очередь, есть изобретение и исполнение абсолютно новой и конкретной реальности. Политика – это создание мысли. Политика эмансипации и равенства, естественно, не могла разрешить проблему государственной власти, ее приверженцы использовали тактику террора, оказавшейся бесполезной. Но это должно побуждать нас продолжить решение этого вопроса с того места, на котором они остановились, а не поддерживать своего врага – капиталиста и империалиста [15, с.48-51].

В связи с этим у Бадью созрели некоторые новые мысли. Во-первых, Бадью предполагает, что общество должно отказаться от концепции «партии» как таковой, которую выдвинул и отстаивал Ленин и развивали и защищали его последователи. Парадоксальность ситуации заключается в том, что новые формы организации необходимо найти, однако сделать это крайне сложно. И здесь Бадью не решается давать рекомендаций. И, во-вторых, по Бадью, мы не должны допускать даже мысли о применении способов, которые использует государство, то есть насилия над личностью в своем стремлении к освобождению той же личности. Так что тут возникает одна проблема – выбор новой формы организации, вместо партии, и другая проблема – выбор способов борьбы, не связанных с авторитарными практиками, применяемыми властями [12, с.62-66]. Бадью считает, что сейчас нет возможности сказать что-либо существенно новое по поводу этих двух проблем, так как мы находимся в стадии интенсивных поисков. Возможно, как это уже было в 19 веке, нам опять придется приложить огромные усилия по выработке теории, поскольку нужны новые идеи, нужно попытаться все заново переосмыслить, выработать новые концепты по всем принципиальным вопросам: эксплуатации, или же, к примеру, отношения к иностранным рабочим и т.д. Но, по мнению Бадью, парламентские государства Запада не могут претендовать на какую-либо истину. С философской точки зрения они являются, если можно так выразиться, государствами релятивистскими и скептическими, которые не следуют какой-либо идеологии, поскольку суть их – создание свода законов. Это причина, по которой государства представляются скорее как «менее плохие», чем как лучшие. «Менее плохие» означает, что, во всяком случае, мы находимся в области (государственного функционирования), которая не имеет непосредственного отношения к какой-либо положительной норме, как например, Истина или Добро [4].

*Выводы.* Проведенное исследование взглядов Бадью свидетельствует о многосторонности его исследовательских интересов в плане осмысления современной мировой социально-политической ситуации и важнейших трансформационных процессов в свете разрабатываемого им проекта философии истины-события. При этом воззрения Бадью не есть нечто застывшее, раз навсегда данное, а представляют собой развивающуюся систему взглядов необычайно смело и оригинально мыслящего философа. Специальный анализ его работ и широкого круга, посвященных им исследований свидетельствует о том, что философская и социально-политическая программа Бадью принципиально не сводима ни к одному из направлений современной философской мысли.

Мы можем сказать, что радикальный подход Бадью к политике истины и истине политического события выдвигает его как фигуру, игнорирующую какие-либо непреодолимые границы для себя и проливающую дополнительный свет на границы чужих мыслей. Политика истины возникает и реализуется в реальных и крайне динамичных ситуациях. И для Бадью правильная политика истины является революционной или, по крайней мере, «насыщенной событиями», новыми событиями, а не повторяющимися. Мы склонны считать, что в концепции Бадью истина политического события – это постоянно обновляющийся эмансипационный процесс. Реальная истина политического события была и есть новая истина, а теория истины политического события – это всегда теория созидания, это процесс творчества.

Напряженный поиск новых решений этой проблемы века, боевой радикализм в оценке западного капитализма, освободительный пафос выдвигаемого проекта политики, получившего высокую степень систематической разработки благодаря вовлечению в сферу анализа огромного массива наиболее трудных парадоксов современности и конкретных, но очень болезненных и острых проблем (истинная демократия, терроризм, смерть коммунизма, искусство и политика) – всё это позволяет акцентировать особую актуальность социально-политической философии Бадью.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Мир в войне: победители/побежденные. 11 сентября 2001 глазами французских интеллектуалов / А. Бадью; пер. с фр. В. Лапицкого, С. Фокина. – М.: Фонд «Прагматика культуры», 2003. – 203 с.
2. Бадью А. Обстоятельства, 3: Направленности слова «еврей» / А. Бадью. – СПб.: Академия исследования культуры, 2008. – 144 с.
3. Бадью А. Обстоятельства, 4: Что именуется именем Саркози? / А. Бадью. – СПб.: Академия исследования культуры, 2008. – 192 с.
4. Бадью А. Тайная катастрофа: Конец государственной истины / А. Бадью // Социологос: Альманах / Рос.-франц. центр социологии и философии Ин-та социологии РАН. – М.: Ин-т эксперимент. социологии; СПб.: Алетейя, 2002. – С. 269-299.
5. Жижек С. Бадью (по) думает обо всем [Электрон. ресурс] / С. Жижек; пер. И. Кушнарера. – Режим доступа: <http://www.censura.ru/articles/logiquesmondes.htm>. – Заглавие с экрана
6. Badiou A. Being and Event. , trans. Oliver Feltham, – London: Continuum, 2000. – 526 p.
7. Badiou A. Conditions / A. Badiou; transl. by S. Corcoran. – New York: Continuum, 2009. – 314 p.
8. Badiou A. Ethics: An Essay on the Understanding of Evil / A. Badiou; transl. and introduce. by P. Hallward. – London: Verso, 2001. – 224 p.
9. Badiou A. Metapolitics / A. Badiou; transl. by J. Barker. – London, Verso, 2004. – 204 p.
10. Badiou A. On The Idea of Communism: Badiou on Politics, Economy and the State [Electron. resource] / A. Badiou. – Available at: <http://mikeely.wordpress.com/2009/03/27/on-the-idea-of-communism-badiou-on-politics-economy-and-the-state/> – The title from the screen.
11. Badiou A. Polemics / transl. and with an introd. by Steve Corcoran. – London: Verso, 2006. – 256 p.
12. Badiou A. The Century / A. Badiou; transl. by A. Toscano. – New York: Polity Press, 2007. – 248 p.
13. Badiou A. The Logic of Worlds: Being and Event 2 / A. Badiou; transl. by A. Toscano. – New York: Continuum, 2009. – 640 p.
14. Badiou A. The meaning of Sarkozy / A. Badiou; transl. by D. Fernbach. – London: Verso, 2008. – 160 p.
15. Badiou A. War against Terrorism in Infinite Thought: Truth and the Return of Philosophy / A. Badiou; ed. and selec. by O. Feltham and J. Clements. – London: Continuum, 2003. – P. 141-163.
16. Barker J. 'The Politics of Truth' in Alain Badiou: a Critical Introduction. – London: Pluto, 2002. – 200 p.
17. Billias N. Terrorism: Within and Without in Territories of Evil / N. Billias; Ed. B. V. Rodopi. – Amsterdam; New York, 2008. – P. 224-233.
18. Brassier R. Presentation as anti-phenomenon in Alain Badiou's Being and Event / R. Brassier // Continental Philosophy Review. – 2006. – Vol. 39. – №1 (March). – P. 59-77.
19. Brown N. Alain Badiou and Slavoj Žižek: Waiting for Something to Happen: Rev. essay / N. Brown // The New Centennial Review. – 2004, – № 4.3. – P. 289-319.
20. Calcagno A. Badiou and Derrida : politics, events and their time / A. Calcagno. – London: Continuum, 2007. – 136 p.
21. Calcagno A. Can Alain Badiou's Notion of Time Account for Political Events? / A. Calcagno // International Studies in Philosophy. – 2005. – Vol. 37. – №2. – P. 1-14.
22. Feltham O. Alain Badiou: live theory. – London: Continuum, 2008. – 89 p.

23. Hallward P. A. Badiou: subject to truth: Foreword by Slavoj Žižek / P. Hallward. – Minneapolis: Minnesota University Press, London. – 2003. – 333 p.
24. Hewlett N. Badiou, Balibar, Rancière: rethinking emancipation. – London: Continuum International Pub, 2007. – 179 p.
25. Kemp P. Språk och Existens: Moderna franska filosofer / P. Kemp. – Översättning: S. Hansson. – Stockholm: Liber Förlag, 1999. – 145 s.
26. Ranciere J. The politics of Aesthetics / J. Ranciere; transl. with an introd. by G. Rockhill. – London: Continuum, 2004. – 116 p.
27. Smith B. A. The Limits of The Subject in Badiou's Being and Event / B. A. Smith // Cosmos and History. – 2006. – Vol. 1, №. 1-2 – P. 134-158.
28. 28.Think Again: Alain Badiou and the future of philosophy, continuum / eds. P. Hallward. – London, 2004. – 201 p.
29. Toscano A. The bourgeois and the Islamist, or, the other subjects of politics / A. Toscano // Cosmos and History. – 2006. – Jan.-July. – P. 1-22.
30. Toscano A. The Philosophy of Restoration: Alain Badiou and the Enemies of May / A. Toscano, N. Power. – Boundary .–2009–№ 2 .– P. 27-46.
31. Žižek S. The Ticklish Subject / S. Žižek // The Absent Center of Political Ontology. – London: Verso, 2000. – 432 p.

© Азад Абдулла, 2009.

УДК 111:141.1Бадью А.

*Шевченко М. А.,  
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина*

### **ПОНЯТИЕ «GÉNÉRIQUE» В ФИЛОСОФИИ АЛЕНА БАДЬЮ (ОТ «БЫТИЯ И СОБЫТИЯ» К «ЛОГИКАМ МИРОВ»)**

Статья посвящена исследованию роли понятия «générique» в философском проекте А. Бадью («платоновский жест»), направленном против «софистики» современной философии. Обнаруживается динамика изменения значения/значений этого понятия от работы «Бытие и событие» к работе «Логика миров», что позволяет проследить развертывание проекта в переходе от антологии избыточных истин к логике «мира», являющегося сетью «точек» неразличимого и связей между ними. Проводится анализ математического обоснования понятия «générique» в осуществлении «платоновского жеста», и проблематизируется вопрос роли математического условия в проекте.

**Ключевые слова:** платоновский жест, générique, партикулярное, универсальное, формализация, шов, сеть.

Стаття присвячена дослідженню ролі поняття «générique» у філософському проекті А. Бадью («платонівський жест»), спрямованому проти «софістики» сучасної філософії. Виявляється динаміка змін значення/значень цього поняття від роботи «Буття та подія» до роботи «Логіка світів», що дозволяє простежити розгортання проекту в переході від онтології надмірних істин до логіки «світу», який є мережею «точок» нерозрізненного та їх зв'язків. Проводиться аналіз математичного обґрунтування поняття «générique» у здійсненні «платонівського жесту», та проблематизується питання ролі політичної умови у проекті.

**Ключові слова:** платонівський жест, générique, партикулярне, универсальне, формалізація, шов, мережа.

The article deals with an investigation into the issue of the role which concept «générique» plays in Alain Badiou's philosophical project («platonic gesture»), directed against contemporary sophistry. The dynamics of signification alteration of this notion from «Being and Event» to «Logics of worlds» is revealed, which enables tracing the development of the project from the ontology of the excess-truths to the logics of «worlds» as networks of indiscernible «points» and their connections. The analysis of mathematical validation of the concept «générique» in the «platonic gesture» is carried out and utterance is given to the question of the «main referent» in the project.

**Key words:** platonic gesture, générique, particular, universal, formalization, suture, network.

В работе «Манифест философии» (1989) Алан Бадью формулирует основные положения своего философского проекта: возвращение систематичности в мышление и разрыв с историцизмом. Годом ранее выходит труд «Бытие и событие» (1988), который, как мы видим спустя практически два десятилетия, представляет собой обоснование новой онтологии возводимого заново здания философии. И лишь в 2006 году завершается работа над вторым томом «Бытия и события» – текстом «Логика миров», который раскрывает иную грань проекта Бадью и предоставляет настроенному на диалог читателю новые аргументы, подтверждающие твердость намерения последовательного преобразования философии. Философский проект Бадью предполагает построение новой критической конфигурации современной философии и целью предлагаемой статьи является анализ понятия «générique» в контексте этого построения. Актуальность такого подхода обусловлена необходимостью осуществления исследования двухтомника не столько как произведения, постулирующего положения философии самого автора, сколько как осуществляющего философский жест, необходимость которого диктуется самой эпохой в философии.

Бадью утверждает, что проект может быть реализован лишь посредством осуществления «платоновского жеста», направленного против современной философской «софистики», стремящейся провозглашать, эстетизировать тупики, укореняя «антисистематичность мышления». Она «игнорирует» трансверсальную полноту условий философии (математы, поэмы, политики и любви), а значит и «истину», которая обнаруживает себя в со-отношении данных условий с мыслью. Софистика уводит философию в сторону от задачи построения пространства возможности ее условий, производя «подшитие» лишь к одному из них. Исходя из этого, задача философии определяется как создание верной конфигурации, соотношения между ее четырьмя условиями. Осуществление «платоновского жеста» призвано стать тем философским действием, которое прервет цепь софистических, уклончивых по отношению к реальности исторических рассуждений европейской философии XX века. По сути своей он направлен не столько на преодоление чего бы то ни было, сколько на осмысление ряда понятий, связывающих философскую мысль с «историческим»: «...предстоит разобраться, что означает сделать еще один шаг. Шаг в современную конфигурацию, ту, что со времен Декарта связывает условия философии с тремя узловыми понятиями, каковыми являются *бытие, истина и субъект*» [2, с. 13, курсив мой – М. Ш.]. Их исключение из философии обеспечивает возможность осуществления «подшития». Становясь «декларативной», философия исполняет роль «гласа, изрекающего истины», единственной же «истиной», провозглашенной философией XX века, становится истина её «завершения/конца». В такой ситуации Бадью изменяет акценты. Он противопоставляет софистическому «утверждению» о парадоксальности существования философии указание на «парадоксальность» положения самой «софистики». «Парадоксальность» заключается в том, что, находясь под давлением «натяжения» собственных «швов», софистика отказывается от

осмысления фундаментальных категорий и тем самым лишь демонстрирует свою ограниченность.

Построение онтологии бытия как множества (в противоположность Единому) становится первым шагом в осуществлении проекта. В значительной степени именно обращение к «историческому», как множеству из века в век порождающему «новое», приводит к постановке вопроса о существовании множеств, содержащих в себе элементы особого порядка [8]. В соответствии с этим первым действием в осуществлении «платоновского жеста» становится *обоснование* понятия «*générique*». В «Манифесте философии» Бадью определяет необходимость введения понятия «*générique*» тем, что «оно указывает на статус определенных множественностей, которые одновременно вписываются в ситуацию и вполне обоснованно затевают в ней неизбежно свободный от любого именованного случай» [2, с. 68]. Этот случай определяется как «неразличимое ситуации», из чего следует, что «*générique*» в этом контексте реализует себя в онтологических рамках и указывает на особый статус «истины» как «избыточности» ситуации, потенциальной возможности развертывания события/случая. Бадью дает следующую дефиницию «неразличимому»: «Эта часть, в которую истина вписывает свою процедуру как бесконечный результат, является *неразличимым ситуацией*» [5, с. 338]. Каждая из таких частей «принадлежит» той или иной «*procédure générale*», философия же «*запускает*» ее, позволяет быть осуществленной в пространстве совозможности. Условие философии определяется именно через понятие «*la procédure générale*» (родовая процедура, истинностная процедура), и если в первой части понятия («*la procédure*» – процедура) находит свое выражение его раскрытие через «действие», то во второй («*générique*») непосредственно обнаруживается связь между «условием» и триадой «бытие-истина-субъект». В первую очередь Бадью интересуется выражением связи понятия «*générique*» с «истинной», как категорией, в наибольшей степени «дискредитированной» философией, на которую направлен «платоновский жест». Отметим, что Бадью определяет изучение родовых процедур как изучение различных типов формализации [1, с. 201]. В свою очередь диалектика формализации выражается в понятии «модель»/формализм, которое, схватывая партикулярность определенной сферы, конструирует универсальность в возможности (потенциальности) новой формализации [1, с. 203], что имеет особое значение для целостности осуществления проекта.

Обосновывая понятие «*générique*», Бадью обращается к его укорененности в условии «математы». Обозначая ту роль, которую она играет для осуществления «платоновского жеста», он пишет: «Конечно, математика не может помыслить истинностную процедуру, так как она исключает событие. *Но она может решить, совместимо ли с онтологией существование истин*» [5, с. 341, курсив мой – М. Ш.]. При этом речь идет именно об *истине избыточного в множестве* ситуации. Уточняя, Бадью замечает, что именно математика может легитимировать существование неразличимых частей множеств [5, с. 341]. Благодаря принятию философией аргументов матемы XX века *истина* становится процессуальной, а мысль о бытии как таковом рождается вновь. «Родовая (*générique*) мысль полагает, что неразличимое является типом бытия всякой истины, и *принимает блуждание избытка в качестве реальности бытия*, в качестве бытия» [2, с. 49].

Использованное для выверения онтологических основ философии математическое обоснование участвует в *пере*-основании «платоновского жеста» не в терминах «отрицания» (отрицания софистики), а в терминах «утверждения» (осуществление шага вперед) новой онтологии. Бадью отмечает, что именно «путь, ведущий от Кантора к Коэну» (путь теории множеств), подрывает уверенность в том, что «рациональная мысль о бытии как бытии подчиняется верховенству языка» [2, с. 48], стремящегося именоваться, вписывая в свою установившуюся «энциклопедию» историческое событие. Ресурсы энциклопедии всегда оказываются недостаточными для *восприятия* событийности, и этот «недостаток» она способна



компенсировать лишь «игнорируя» истинное, *избыточное* по отношению к ней самой в именуемом событии. Софистическая мысль, «игнорируя» истинное, конструирует «правдоподобие» (его можно обозначить как «суждение-о» события) – знание о событии, вписанное в «энциклопедию» средствами ее же языка. Создание пространства *совозможности* условий философии посредством «суждения-о» невозможно. В то же время именно благодаря его использованию осуществляется процедура «подшития»: препоручение философией всего мышления, осмысления реального, одному из своих условий. Производя подмену «истины» «правдоподобием», отказываясь от единственной возможной для себя процедуры («la procédure générique») в пользу «суждения», философия оказывается «пленницей сети швов», глухой к призывам истины.

Отметим, что русскоязычный перевод *проявляет* целый «ряд» возможных *значений* понятия «générique». В математическом контексте они выражаются через «общее» и «генерическое». Так, А. С. Есенин-Вольпин, переводчик работы П. Дж. Коэна «Теория множеств и континуум-гипотеза», обосновывает необходимость перевода понятия «generic» (англ.) *с помощью специального слова* «генерическое». Он подчеркивает, что слово «общее», отражая такое свойство «генерических» множеств как «не связанность никакими условиями, кроме указания на *существование* как подмножества», парадоксальным образом оказывается недостаточным, будучи «ограниченным» набором разнообразных связей-коннотаций. «Генерическое» же, минимально *определенное*, достаточно [3, с. 208]. В свою очередь В. Лапицкий, переводчик работ самого Бадью, использует слова «родовое» и «истинностное». При этом он обосновывает целесообразность перевода «générique» как «родового» более широким, нежели сугубо математический, контекстом употребления понятия у Бадью. Он также отмечает «порождающую потенцию» данного понятия и отсутствие иной, нежели ограничение «как бы логическим родом», предикативности [4, с. 182]. Особый интерес представляет «диалог», возникающий между значениями «генерическое» и «родовое», так как, возможно, именно в нем выражает себя (*взаимо*)движение значений от «Бытия и события» к «Логикам миров», а также «выделенность» в понятии «générique» собственно математического и привнесенного Бадью элементов.

В «Логиках миров» Бадью утверждает, что переходит к иному типу обоснования существования «избыточных» истин. Если в первом томе оно осуществлялось с позиции утверждения особого статуса множеств («des multiplicities génériques»), способных породить истину, то во втором – через изучение структуры их возникновения/являния («l'apparaisance»). Вопрос преобразования неопределенности множественного бытия истин в топологичность их являния становится основным. Бадью отмечает, что от математической онтологии чистых множеств первой работы он переходит к логике как «более топологичному вопросу бытия-тут и локализованности бытия в становлении-неопределенным» [1, с. 197]. В «Логиках миров» мы находим следующее утверждение: «Наша траектория вписывает генерическое бытие истин, которое «Бытие и событие» изучало в рамках онтологии чистого множества, в логику являния» [7, с. 194]. Таким образом, философ переходит от изучения формализмов к изучению связей в становлении истины как таковой. В соответствии с этим меняется и роль понятия «générique» во втором томе, и обращение к содержащемуся в «générique» значению «родовое» может подчеркнуть роль этого понятия для «Логик миров». Оно так же дает понять, почему Бадью, не осуществляя радикального пересмотра данного понятия, использует его уже в ином контексте – построения «логики», которая выявляет связь между *бытием как таковым* и *бытием-в-мире* (в англ. пер. being-there-in-a-world), устремленным к «определению-себя», установлению. Бадью оговаривает в Предисловии к «Логикам миров», что математическое обоснование, использованное ранее в «Бытии и событии», оказывается недостаточным для разрешения новых задач. Он пишет: «Если

фундаментальним концептом онтології являється *множество* (математического целого), то фундаментальним концептом логіки становяться *мир* (логіка мира) и *объект* (атомическая логика)» [7, с. 587]. Связь между двумя томами заключається в следующем: истина, пронизывая «мир» (множественное), обнаруживает себя в форме логической устойчивости (определенности). Сопоставление значений «генерическое» (делающее акцент на существовании неопределенного множества как таковом) и «родовое» (акцентирующее контекстуальную локализованность данного существования) демонстрирует подобную связь. Истина, как процессуальная (*являющаяся/appearing*), онтологически представляет собой следствие «генерической процедуры», логически же осуществляется в серии «выборов» субъекта в пространстве *родового*. И именно данная серия является тем «существованием», которое обосновывала онтология, но лишь сама логика может объяснить то, каким образом и в соответствии с действием каких механизмов будет осуществляться выбор/структурирование и каким будет его значение (возможности) для обоснования истины. Соответственно, логика миров представляется *логикой являвания истины* и, располагаясь в пространстве пост-событийного, руководит становлением последней. Обозначенная выше «контекстуальная топология» обретает свое значение, раскрывая заложенную в ней «потенциальность», определенную роль субъекта в триаде с бытием и истиной. Субъекта, порожденного (формализованного) «бытием истины», способного осуществить потенциальность и дать событию «горизонт бесконечности» в осуществлении. «Истина как бесконечна, так и генерична. Она является радикальным исключением настолько же, насколько и возвышение (elevation) анонимного существования до Идеи» [6, с. 34].

Что же представляет собой *мир* в логике Бадью? Его можно представить как набор «точек» (Бадью вводит это понятие в «Логиках миров»), в которых встречаются бесконечная полнота мира (как множества) и «запрос» выбора *субъекта-истины* (*subject-truth*). В этих «точках» может осуществиться истина как таковая. Они не являются абсолютно разрозненными и не связанными между собой, напротив, продвижение «тела» в пространстве «пост-событийной истины» приводит к формированию сетей истинностных процедур и существованию «мира» как *сети* тождеств и различий. Но в том случае, если в «*продвижении*» и построении отсутствует связь с настоящим, а значит и с избытком истины, то результатом продвижения становится лишь создание «сети швов». Именно оно представлено, по убеждению Бадью, в форме антиплатоновского движения в западноевропейской философии. Бадью противопоставляет суждениям софистики «доказательство существования» истин, которые не только пребывают (есть), но и являются (осуществляются), и «доказательство присутствия» субъектов-истин (*subject-truths*), которые дополняют пару множественность/единичность. Подытоживая, он пишет: «Универсальность истин покоится на субъективных формах, которые не могут быть ни индивидуальными, ни коммунитарными» [7, с. 9].

«Платоновский жест» Бадью приобретает новые очертания в триаде «бытие-истина-субъект», не потеряв при этом своего прежнего значения. Будучи обращенным на «софистику» современной философии, острое своей критики он направляет на софистику политического. В контексте рассмотрения критики софистики политического отметим: еще в «Манифесте философии» Бадью, говоря о философии, все еще находящейся в процессе осуществления возможности своих условий («*les quatre procédures génériques*»), отмечает, что на этом этапе она оказывается не способной апеллировать ко всем четырем из них. Складывается ситуация, в которой одна из процедур становится «*главным референтом* для разворачивания возможности», и таким референтом станет та из них, которую можно будет определить как «наиболее близкую к своему исходному *событийному* местоположению, или как натолкнувшуюся на тупики собственного упорства» [2, с. 19]. Как мы видим, «матема» XX века, удовлетворяет данному определению и, соответственно, мы наблюдаем

осуществление данного положения в философии Алена Бадью. Однако, если принять, что в «Логиках миров» «матема» становится «недостаточной», то можно предположить, что «главный референт» не исчезает, но лишь меняется. И только учитывая то, что осуществляемый проект, сам автор назвал «платоновским жестом», мы сможем увидеть возможный «ключ» к анализу происходящей трансформации в том вопросе, который Бадью задает «от имени» Платона. В «Манифесте» вопрос звучит следующим образом: «Как математика и политика онтологически совозможны?» [2, с. 20]. Соответственно: возможно, следуя «за» Платоном, Бадью избирает следующим «главным референтом» политику? И в таком случае, как можно будет различить данное обращение к «референту» и «подшитие»? Сам Бадью пишет: «Проблема со швами заключается в том, что они делают слабо различимыми свои два края (edges): философию и привилегированное условие» [7, с. 160].

Для Бадью *сеть истинностных процедур* никогда не может приобрести форму ставшей конструкции, данная структура представляет собой своеобразный идеал динамичности, который позволяет триаде «бытие, истина, субъект» быть осуществленной, получить конфигурацию. Такая *сетевая структура* должна исключать из себя возможности возникновения «швов», так как именно она представляет собой пространство *совозможности* всех четырех условий, а значит и реализовавшуюся философию. В «Манифесте философии» Бадью, формулируя проблему совозможности математики и политики, обозначает необходимость снятия с философии шва ее политического состояния. И уже во введении к «Логикам миров» читатель обнаруживает, что решительность намерений «Манифеста» не только не блекнет, но и реализуется в рамках «систематичности», к созиданию которой призывал философ. Следует подчеркнуть, что помимо изменения роли «матемы» во втором томе, обнаруживается ее «недостаточность» для того, чтобы оставаться «главным референтом» развертывания совозможности. В этой «точке» обнаруживается, что философский проект Бадью *оказывается балансирующим* на тонкой грани между «снятием шва политического» и использованием политического как «основного референта».

Подводя итоги, отметим: анализ текстов показал, что в переходе от первого тома «Бытия и события» ко второму «Логике миров» Бадью лишь меняет свой подход к разрешению вопроса о возможности появления принципиально новых элементов множества Бытия (в частности «исторического») и обоснования категории Истины. Этот новый подход характеризуется обращенностью не собственно к неопределенности бытия истины, но к бесконечности ее становления в локализованном мире, что меняет и роль понятия «*générique*» на этом этапе. При этом обнаружение динамики преобразования значений понятия лишь приближает к пониманию структуры изменения и новой систематичности в философии. Анализ так же приводит к постановке вопроса о возможности использования одного из условий философии как «главного референта» в построении пространства совозможности и, соответственно, к вопросу разграничения (его возможности или невозможности) использования «главного референта» и «подшития» к одному из условий.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Концепт моделі. Вступ до матеріалістичної епістемології математики / Бадью А.; пер. з франц. А. Репа. – Київ: Ніка-Центр, 2009. – 232 с.
2. Бадью А. Манифест философии / Бадью А.; сост. и пер. с франц. В. Е. Лапицкого. – СПб.: Machina, 2003. – 184 с.
3. Коэн П. Дж. Теория множеств и континуум-гипотеза / Коэн П. Дж.; пер. с англ. А. С. Есенин-Вольпин. – М.: Изд-во «Мир», 1969. – 347 с.
4. Лапицкий В. Е. Продолжение следует / Аллен Бадью // Манифест философии. – СПб.: Machina, 2003. – С. 172-182.
5. Badiou A. Being and Event / Badiou A.; tr. by O. Feltham. – Continuum, 2006. – 526 p.

6. Badiou A. Conditions / Badiou A.; tr. by S. Corcoran. – Contonuum, 2008. – 314 p.
7. Badiou A. Logics of worlds: Being and Event / Badiou A.; tr. by A. Toscano. – Continuum, 2009. – 617 p.
8. Feltham O., Clemens J. An introduction to Alain Badiou's philosophy / Alain Badiou // Infinite thought. Truth and the Return to Philosophy; ed. and tr. by O. Feltham, J. Clemens. – Continuum, 2004. – P. 1- 38.

© Шевченко М. А., 2009.

УДК 130.123.2

*Лойко В. В.,  
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина*

### ГЕНЕАЛОГИЯ «МЕТОДА ДРАМАТИЗАЦИИ»

В статье предпринимается попытка установить отношение преемственности между теорией «новой драмы» Фридриха Ницше и «методом драматизации» Жюль Делеза. Вместе с прояснением вопроса о происхождении «метода драматизации» станет ясно, можем ли мы, вслед за Мишелем Фуко, говорить о существовании отдельной традиции «театральной философии».

**Ключевые слова:** метод драматизации, философия «различия», катарсис, действие по ту сторону сцены, теория «искусственного искусства».

В цій статті ми вдаємося до спроби встановити відносини наступності поміж теорією «нової драми» Фрідріха Ніцше та «методом драматизації» Жюль Дельоза. Разом із проясненням питання щодо походження «методу драматизації» має стати зрозумілим, чи можемо ми, слідом за Мішелем Фуко, зазначити існування окремої традиції «театральної філософії».

**Ключові слова:** метод драматизації, філософія «розрізнення», катарсис, дія по той бік сцени, теорія «штучного мистецтва».

In the article we make an attempt to establish a successive connection between Friedrich Nietzsche's theory of «new drama» and Gilles Deleuze's «method of dramatization». Clarification of the origin of the «method of dramatization» could help us clarify whether we can follow Michel Foucault and assume that there is an independently existing tradition of «theatrical philosophy».

**Key words:** method of dramatization, philosophy of difference, catharsis, action behind the scene, the theory of «artificial art».

*Чужие драмы всегда невыносимо банальны.  
О. Уайльд*

Метод драматизации заявлен в одноименном докладе Жюль Делеза, который был прочитан для Французского философского общества в 1967 году [16]. В нем Делез попытался лаконично изложить возможные основания «неклассического философствования». Однако все упоминания об этом докладе возникают, главным образом, в узкоспециализированных исследованиях или семинарах из области «делезоведения». Скорее всего, свой маргинальный статус доклад получает из-за того, что в нем еще не присутствуют те концепты, с которыми принято отождествлять «зрелого» Делеза (напр. «различие», «ризома», «номада» и т. д.) [\* 1]. Основную цель нашей статьи мы видим в том, чтобы обозначить поле историко-философских референций метода драматизации, другими словами – проследить его генеалогию.

В то же время, очевидно, что понятие «метода», которым оперирует Делез, вступает в явную полемику с тезисом Лиотара о конце «метанарраций». Описывая состояние постмодерна как «паралогию языковых игр», Лиотар тем самым исключает какое-либо общее основание (дискурсивные правила), по которым эта паралогия осуществляется. Однако уже в заглавии своего выступления Делез намекает на то, что традиция «различия» прямо связана с «драматизацией» («театрализацией») классических философских текстов. То есть, «философия различия» возникает, как ни странно, из повторения определенного метода. Драматизация, таким образом, приобретает проблемный статус «последней структуры» текста — правила, которое «отменяет» *все* правила. Отсюда – *актуальность* исследования драматизации, т. к. с ним связано разрешение вопроса о *самой возможности метода* в философии «различия» [\* 2].

Истоки метода драматизации мы предлагаем искать в теории драмы Фридриха Ницше. И начать, как нам кажется, следует с работы Мишеля Фуко «*Theatrum philosophicum*», т. к. именно здесь Фуко устанавливает особый род преемственности между работами Ницше и Делеза. Такая преемственность сказывается, прежде всего, в особом стиле письма, благодаря которому «философия выступает не как мысль, а как театр» [14]. Здесь сразу можно возразить, что замысел Фуко посмотреть на Ницше сквозь призму «театрального» не так уж нов. Напротив, имя Ницше стало синонимом философского актерства, с помощью которого произведение выводится на границу философии и литературы и подготавливается одновременно для элитарного и массового потребления. Минуя все эти общие места, Фуко делает ударение на том, что «стили Ницше» обозначили линию «театральной» или, как ее в дальнейшем назовет Петер Слотердаjk, «сценической философии». И главным наследником этого драматического стиля Фуко считает Делеза. Однако в работах Ницше мы не находим последовательного изложения «драматической теории». Теория драмы здесь складывается из многочисленных фрагментов и высказываний, которые мы предлагаем условно разделить на три части: **1)** критика «старой драмы», **2)** драма как «действие по ту сторону сцены», **3)** концепция «искусственного искусства».

**Критика «старой драмы».** Несмотря на то, что драма буквально означает «действие», уже в древнегреческой культуре драматическое произведение возбуждает одни лишь аффекты «реакции». Рассуждая о природе трагедии, Аристотель в «Поэтике» выводит структуру драматического катарсиса: *подражание – страх – сострадание – наслаждение* [\* 3]. Однако, такое соотношение аффектов, по мнению Ницше, имеет ресентиментальную природу. Происходит это из-за того, что актер в трагедии всегда выступает в амплуа «страдальца». Разумеется, что в трагедии есть и другие роли — так называемые «вторые» и «третьи» (девторагонисты и триагонисты), но они всегда только обрамляют «страдательное действие» главного героя. Свою позицию Ницше ясно обозначает в письме к Францу Овербеку: «Я должен отучиться писать письма, в которых выступаю страдальцем. Страдалец – это легонькая добыча для кого угодно, по отношению к страдальцу каждый мудр. (Если смотреть совершенно объективно: сколько же удовольствия доставляет страждущий тем, кого этим словом никак не назовешь!)» [10]. Здесь же можно заметить, что *в театральном действии актер не может в буквальном смысле «страдать»*, речь идет о безобидном для него самом притворстве (в терминах Аристотеля – «подражании»). И все же действие актера на трагической сцене является «страданием» не потому, что страданию оно подражает, а потому, что, в категориях Ницше, это действие *самоотвержения*. Катарсис обращен только к зрителю, а для актера драма превращается в «ремесло». В рамках классической драмы такое положение актера никак не изменить, потому что он не может позволить себе вместе с исполнением своей роли испытывать её же переживание в качестве зрителя. Катартическая разрядка аффектов посреди спектакля (будь-то плач, крик или смех) для актера просто недопустима.

В то же время двусмысленно выглядят переживания зрителя. С одной стороны в них, безусловно, акт очищения и возвышения аффектов. С другой стороны, *аффекты, которые очищаются в ходе представления, самим этим представлением и вызываются* — трагедия становится своего рода провокацией, «подстрекательством» к страху и состраданию, которое затем сменяется на их очищение [\* 4]. В «Заратустре» Ницше задается вопросом, может ли «зрительский» аффект сострадания иметь активную форму? Для этого он описывает случай с нищими: «Поистине, сердисься, что даешь им, и сердисься, что не даешь им» [13, с. 77]. Нищий устраивает спектакль страдания, и его поощрение недопустимо, поскольку оно будет поощрением страдания как такового. С другой стороны, равнодушие будет поощрением пассивности самого зрителя. Заратустра приходит к выводу, что сострадание как помощь возможно только в кругу равных, где оно не будет связано с принижением или возвышением одной из сторон. И для страдающих друзей нужно сделаться «местом отдохновения, но также и жестким ложем» [13, с. 77]. Интересно, что эту позицию относительно «благородного сострадания» дублирует Шарль Бодлер в своем стихотворении «Избивайте нищих!». Сюжет его таков: раздираемый противоречиями о том, как должно относиться к беднякам (то ли как к «рабам», то ли как к «свергнутым королям»), Бодлер приходит к выводу, что выбор следует предоставить самому бедняку. Поэтому он начинает избивать нищего, который попросил у него милостыню, и, наконец, добивается результата – нищий избивает его в ответ. В заключение Бодлер восклицает: «Сударь, вы мне равны! окажите мне честь разделить со мной мои деньги; и помните: если вы действительно филантроп, что нужно применять ко всем вашим братьям, которые станут просить у вас милостыню, теорию, которую я имел несчастье опробовать на вашей спине» [2]. Сострадание здесь понимается как *усугубление страдания с терапевтической целью*. При этом такая терапия становится двунаправленной: страдающий выходит из порочного круга «подавать или не подавать?», а страдалец возвышается своим собственным усилием. В этом случае зритель получает удовольствие не *только* за счет собственного действия, но еще больше – за счет того, как он этим своим действием поощрил действие *другого* (что касается совпадения этих двух сюжетов — оно кажется неслучайным, т.к. Ницше проявлял большой интерес к Бодлеру, а в письме к Генриху Кезелицу называет его наследником вагнеровского «драматического стиля» [11]). Однако театральное оформление драмы лишает зрителя возможности сострадать активно.

Таким образом, истолкование трагедии и катарсиса, которое Аристотель дает в «Поэтике», становится своеобразной апологией реакции в искусстве. Вот что говорит по этому поводу сам Ницше: «Я уже столько раз разъяснял величайшее заблуждение Аристотеля, когда тот полагал познание трагического аффекта в двух угнетающих аффектах – в ужасе и сострадании. Будь он прав, трагедия была бы искусством, опасным для жизни... Искусство, этот великий стимулятор жизни [...], оказалось бы здесь на службе нисходящего движения, на службе пессимизма, попросту *вредным для здоровья*» [8, с. 462]. В модели, которую предлагает Аристотель, сострадание ведет лишь к усугублению страдания и препятствует выздоровлению. При ближайшем рассмотрении оказалось, что аффекты зрителя только ошибочно связываются с удовольствием, т.к. форма сострадания, на которую зритель «обречен» в стенах театра, ресентиментальна по своей сути. Развивая критику аристотелевской теории катарсиса, Ницше параллельно пытается смоделировать ситуацию, в которой актер и зритель будут получать равные символические дивиденды от разыгрывания драмы.

В «Рождении трагедии» Ницше указывает на особую черту греческого театра, которая ставит под вопрос аристотелевский образ зрителя-*созерцателя*. Это – хор. Именно в связи с присутствием хора в театре изменяется диспозиция актера и зрителя, поскольку хор становится «идеальным зрителем», зрителем, который *участвует* в драме, а не наблюдает ее. «...нужно всегда иметь в виду, что *публика аттической трагедии узнавала себя в хоре*

*орхестры*... Публика зрителей в том виде, как мы ее знаем, была незнакома грекам; в их театрах... каждый мог безусловно отвлечься от всего окружающего его культурного мира и в насыщенной созерцании мнить себя хоревтом» [курсив – В.Л. 12, с. 500]. Зрителю в греческом театре отводится особая роль на сцене, хор комментирует действия актера так, как если бы зритель получил в театре «право голоса». Вместе с тем хор часто дублирует те или иные реплики актера, то есть буквально включается в действие наряду с протагонистом. Отсюда же новое, как считает Ницше – активное состояние зрителя в театре. По этой же причине греку столь чужда роль пассивного созерцателя («потребителя»), которая отводится зрителю в европейском театре (разумеется, что под словами «европейский театр» подразумевается современный Ницше театр, или скорее то, каким он его видел).

В качестве альтернативы классической теории драмы Ницше предлагает **концепцию «искусственного искусства»**. В ней драма связывается не с действием как таковым, а с «бегством» от действия (сродни тому, как искусство вообще есть «бегство от истины»). Сцена должна воплощать *нарочитое отсутствие всякой акции*, в связи с этим – побуждать к ней зрителя. Поэтому Ницше критикует драматический стиль Вагнера. Как ни странно, он упрекает Вагнера в излишней «жизненности» его произведений; они настолько экспрессивны, что принимаются зрителем за само действие. Другими словами, театру Вагнера не хватает самой «театральности»: «Драма требует суровой логики – но какое было дело Вагнеру вообще до логики! [...] Известно, к какой технической проблеме драматург прилагает все свои силы...: дать завязке, а также и развязке *необходимость*... Он [Вагнер] был уже недостаточно психологом для драмы; он инстинктивно уклонялся от психологической мотивировки – чем? – тем, что всегда ставил на ее место идиосинкразию» [9, с. 280].

Логика здесь становится синонимом искусственности, ведь именно завязка и развязка с очевидностью дают понять, что действие *закончилось*; более того – в рамках театра оно и не начиналось, на сцене присутствует один лишь рассказ о нем. Борис Костелянец замечает, что именно *рассказ о действии* является особенностью греческой драмы: «на сцене нет или почти нет самих действий,... тут рассказы о них – о событиях, совершающихся *за сценой*, и переживание этих событий... роковые поступки героев не совершаются даже за сценой. Они уже давным-давно свершились» [курсив – В.Л. 6, с. 47]. В трагедии такую «логику» действия драме сообщал рассказ, это и есть та «психологическая мотивировка», о которой говорит Ницше. Рассказ, конечно, уступает место действию как главному выразительному средству трагедии. Но именно в рассказе сообщается «завершенность» действия, его обрамление завязкой и развязкой. Хороший театр должен быть «плохим» постольку, поскольку в нем очевидно представлено *отсутствие всякого действия*; умелая драматургия должна создать иллюзию действия, которая бы, вместе с тем, в глазах зрителя оставалась *иллюзией*. Конечно, речь идет не о бездарной игре со стороны актеров или низкосортной режиссуре; главная задача «новой драмы» заключается в перемещении акцента со сцены на жизнь. Здесь воссоздается не простое «подражание действию», а сама *напряженность между действием и бездействием* с очевидным намеком для зрителя: поле акции – сама жизнь. Слишком экспрессивные произведения Вагнера выходят за границы «театрального» и замещают жизнь; зритель переживает здесь не «подражание действию», а действие как таковое (хотя драма должна вызывать идиосинкразию именно к сцене). Ницше предупреждает здесь об опасности, когда **искусство перестает быть «искусственным»**. Слишком жизненный спектакль «истощает» силы зрителя, как если бы он сам был его героем. Поэтому «жизненное» искусство является для Ницше формой декаданса: оно уже не является «бегством от истины», а только умиранием активности. Как драматург, Вагнер вызывает у зрителя отвращение к жизни и к собственному действию (так художнику из рассказа По отвращение внушает оригинал портрета [\* 5]). С этим же связана благосклонность, с которой Ницше относится к драматургии Бизе. Такая музыка

вызывает *возвышенную скуку*, ее не слушают «затаив дыхание», а только лишь терпят. Терпят с тем, чтобы с еще большим увлечением *жить*, покинув театр. Не случайно здесь Ницше замечает: «Как совершенствует такое творение! Становишься сам при этом «шедевром» [9, с. 263]. Драма как *отсутствие действия* становится своеобразным духовным упражнением, которое возрождает и в зрителе, и в актере волю к акции.

Как достигается такой эффект *идиосинкразии к сцене* в греческой драме? Ответ на этот вопрос Ницше дает в одном многозначительном примечании: «Было истинным несчастьем для эстетики, что слово «драма» всегда переводили словом «действие»... *Античная драма имела в виду великие сцены пафоса – она исключала именно действие (переносила его до начала, или за сцену)*. Слово «драма» дорического происхождения, и по дорическому словоупотреблению оно означает «событие», «историю», оба слова в гиратическом смысле» [курсив – В.Л. 9, с. 280]. Итак, действие не просто «отсутствует», но переносится *по ту сторону сцены*. Здесь мы находим явное противопоставление действия как театрального представления и действия как непосредственно акции. Рассказ в трагедии – это доверительное посвящение зрителя в «чужое» действие, которого *здесь* или *уже* нет. В театре такую роль должны исполнять завязка и развязка: именно они превращают драму в ретроспекцию акции (собственно, делают театр «театральным»).

Драма становится тем действием, для приобщения к которому зрителю недостаточно одного театра – необходимо выйти за пределы сцены. Но и там действие давно стало «историей»; в этом случае драма не удовлетворяет «жажду действия» у зрителя, а становится бесконечным *обещанием акции*. В театре это «рассказ» о действии, которое переносится «за сцену», за сценой же действие превращается в историю. Так что в драме, о которой говорит нам Ницше, *первым аффектом зрителя будет скука*, которую навеивает «искусственность» театрального действия. А следующим – *разочарование*, поскольку, покинув театр, зритель обнаруживает что *здесь* (в самой жизни) действие уже прошло и именно поэтому стало моделью для своего драматического портрета. В этом смысле театр порождает одну только неудовлетворенность.

Катарсис драмы Ницше связывает не с очищением аффектов, а с изменением статуса самого зрителя. Драматическое произведение уже не приносит мгновенного удовольствия, здесь удовольствие как действие *откладывается* и переносится «за сцену». Клаудия Кроуфорд в работе «К Ницше: Дионис, я люблю тебя! Ариадна» прямо указывает на этот принцип «отложенного действия»: «Ницше пишет свою трагедию и в четвертом акте неожиданно «сходит с ума» *за сценой*... Пятый и заключительный акт, свадьбу Диониса и Ариадны, Ницше оставил на волю случая и будущего. Ницше был прекрасным драматургом!» [курсив – В.Л. 15, с. 71]. Ницше пишет *свою* трагедию, в которой действию читателя нет места; «пятый акт» не только переносит место действия («по ту сторону сцены»), но изменяет самого протагониста драмы. Пародируя Ницше, можно заключить, что *ницшеанец был только один, и он сошел с ума*.

Делез придерживается этого истолкования драмы как «действия по ту сторону сцены». Драматизацию он понимает как *технику усугубления «различия»* между авторским тестом и его интерпретацией. Основные положения «Метода драматизации» Делез продолжает развивать в работе «Ницше и философия» [3]. Начиная с «Рождения трагедии», Ницше непрестанно критикует аристотелевскую теорию трагедии и катарсиса, которая объясняет трагическое, исходя из роли страдающего зрителя. В свою очередь, Делез говорит о «радости и множественности» *новой* драмы, за счет которых утверждается новая роль зрителя. «Веселый», «игривый» зритель трагедии уже не переживает угнетающих аффектов ужаса и сострадания, более того, к сценическому действию он относится предельно *несерьезно*, театр становится «театральным» (ср. это с положением об «искусственности» искусства у Ницше). В зрителе



возрождается «инстинкт игры», благодаря которому он начинает соперничать с героем драмы, утверждаясь в желании действовать. Делез цитирует Ницше: «Герой радостен – вот что ускользало до сего дня от авторов трагедий» [3, с. 64].

Если зритель видит радость действия героя и не подменяет ее «скорбью о поступке», то трагедия перестает выступать для него в роли *предостережения и предупреждения акции*. Этот принцип «радости и множественности» Делез применяет к концептуальным персонажам, которые, будучи героями ницшевской драмы, должны подтолкнуть читателя к действию и «различию». «Проживание» концептуальных персонажей философии Ницше, о котором часто говорит Делез, становится предельным *«различием»* читателя и исключает *повторение* этих персонажей.

Однако если у Ницше драматизация выступала в качестве *философской пропедевтики*, то Делез видит в ней отдельный *историко-философский метод*. Игорь Карцев во «Введении в постмодернизм» комментирует историко-философский подход Делеза: «“Адская троица” — автор, его труд и комментатор – так интерпретирует один из разделов философии Ницше сам Делез в “Критике и клинике”... историк философии, претендующий на “повторение” в другой форме того, что говорит автор, рождает “дурное повторение”, в сущности пустое по отношению к тому, что уже сказано до него» [4, с. 37]. Дело драмы, таким образом, разрушить структуру философской преемственности, сделать читателя (историка философии) *посторонним* по отношению к правилам того или иного дискурса, разрушить его наивную «веру в истинность» какого-либо философского произведения. Драматизация превращает философский труд в произведение искусства, в котором процессуальность истины безвозвратно утрачена: «Понятие истины наделяет мир качеством правдоподобности... Понятие истины, в соответствии с ницшевским методом, нужно *драматизировать*» [курсив – В.Л. 3, с. 201]. Превращение «чужой» философии в драму, лишает ее «правдоподобия»; она становится *одним из* притязаний на истину, к которому читатель может присоединиться, но уже на равных основаниях с автором.

Критикуя Вагнера, Ницше анализирует драму с позиции автора: чаще всего, это замечания по поводу того, как правильно *писать* драматическое произведение. Делез, в свою очередь, задается вопросом о том, как драматизировать тексты *уже* созданные в традиции «фалло-фоно-логоцентризма». Поэтому он определяет драматизацию как особый род чтения, в котором воссоздается динамика текста и его концептов. «Пространственно-временные динамизмы обладают некоторыми свойствами: 1) они создают специфические пространства и времена; 2) формируют правило спецификации для концептов, без которого невозможно их логическое распределение 3) определяют двойной аспект *различения*, качественный и количественный [...] 4) они включают в себя или обозначают субъекта, но субъекта как “личинку” или “эмбрион” 5) они конституируют особый театр 6) они выражают идеи. – Во всех этих аспектах очерчивается движение драматизации» [перевод – В.Л. 16, с. 79]. По своему «Метод драматизации» очень напоминает литературный манифест, только в нем речь идет не о том, как писать текст, а о том, как его следует *читать*. Драматизация является *олицетворением* текста, выведением фигуры Автора на первый план (пусть и в «эмбриональной» форме). Поскольку *различение* возникает на границе столкновения Автора и Читателя — так важно сделать фигуру Автора очевидной для читателя. Поэтому в самом общем виде драматизацию можно обозначить как *обнажение нарративных признаков текста*, благодаря которому становится возможным само «различение».

*Вывод.* Драматизация Делеза становится продолжением критики «старой драмы» у Ницше, драмы, которая подавляет действие актера и зрителя (автора и читателя). Делез изменяет это отношение в пользу активности читателя, для которого произведение, понятое «драматически», становится поводом для «различения». В связи с этим, драматизация

представлена у Делеза в качестве своеобразного метода историко-философского исследования, с которого начинается игра в «различие и повторение».

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. Хотя «Метод драматизации» и относят к числу ранних работ Делеза, Денис Скопин в своей рецензии отмечает, что здесь очевидно заявлены основные мотивы «Различия и повторения», которое будет издано два года спустя [7].
2. Мы предлагаем использовать философию «различия» как альтернативу достаточно неоднозначному понятию «философия постмодерна». Под философией «различия» здесь подразумевается направление, которое группируются вокруг концепта «difference», противопоставляя себя западноевропейской традиции «философии тождества» (Делез, Фуко, Барт, Деррида).
3. «Об искусстве подражать в гексаметрах и о комедии мы будем говорить впоследствии, а теперь скажем о трагедии, извлекая из только что сказанного определение ее сущности. Итак, трагедия есть подражание действию важному и законченному, имеющему определенный объем, [подражание] при помощи речи, в каждой из своих частей различно украшенной; посредством действия, а не рассказа, совершающее путем сострадания и страха очищение подобных аффектов. “Украшенной речью” я называю такую, которая заключает в себе ритм, гармонию и пение; распределение их по отдельным частям трагедии состоит в том, что одни из них исполняются только посредством метров, а другие, посредством пения» (1449b21) [1].
4. Ср. высказывание Шарля де Сент-Эвремона относительно катарсиса: «...разве есть что-нибудь более смехотворное, чем создать средство, которое обязательно вызывает болезнь, а затем предложить другое, которое, может быть, но не наверное, принесет исцеление; разбередить душу, а затем попытаться успокоить ее рассуждениями, заставляя ее понять, в каком постыдном состоянии она пребывала?» [цит. по 5, с. 18].
5. Как иллюстрация к этому тезису – фабула одного из рассказов Эдгара По («В смерти — жизнь»). Его главный герой, художник, начинает писать портрет прекрасной девушки. Портрет получался удивительно хорошо, однако, в упоении работой художник все реже отрывал взгляд от своего холста, а когда закончил портрет – воскликнул: «Да ведь это сама жизнь!». Затем он посмотрел на модель, и, обнаружив, что она мертва, добавил: «Но разве это – смерть?».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Поэтика / Аристотель – СПб.: Азбука, 2000. – 347 с.
2. Бодлер Ш. Избывайте нищих! / Парижский сплин. Стихотворения в прозе [Электронный ресурс] / Бодлер Ш. – Режим доступа: [http://www.morganaswelt.ru/beaudelaire\\_story50.html](http://www.morganaswelt.ru/beaudelaire_story50.html)
3. Делез Ж. Ницше и философия / Делез Ж. – М.: Ad Marginem, 2003. – 382 с.
4. Карцев И. Жиль Делез: введение в постмодернизм / Карцев И. – М.: Огни, 2005. – 230 с.
5. Катарсис: метаморфозы трагического сознания. – СПб.: Алетейя, 2007. – 384 с.
6. Костелянец Б. Драма и действие / Костелянец Б. – М.: Совпадение, 2007. – 501 с.
7. Скопин Д. Vita post mortem, или О двух последних книгах Делёза [Электронный ресурс] / Скопин Д. – Режим доступа: <http://sinjdivan.narod.ru/sd8rez5.htm>
8. Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Ницше Ф. – М.: Культурная революция, 2005. – 880 с.
9. Ницше Ф. Казус Вагнер// Сборник / Ницше Ф. – Мн.: Попурри, 1997 – С. 259-297
10. Ницше Ф. Письма 1880-1885г.г. [Электронный ресурс] / Ницше Ф. – Режим доступа: [www.nietzsche.ru/books](http://www.nietzsche.ru/books)

11. Ницше Ф. Письма 1885-1888г.г. [Электронный ресурс] / Ницше Ф. – Режим доступа: [www.nietzsche.ru/books](http://www.nietzsche.ru/books)
12. Ницше Ф. Рождение трагедии / Ницше Ф. – М.: Ad Marginem, 2001. – 735 с.
13. Ницше Ф. Так говорил Заратустра; К генеалогии морали; Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм: Сборник / Ницше Ф. – Мн.: Попурри, 1997. – 624 с.
14. Фуко М. Theatrum philosophicum [Электронный ресурс] / Фуко М. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/fuko](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/fuko)
15. Crawford C. To Nietzsche : Dionysus, I Love You! Ariadne / Crawford C. – State University of New York Press, 1995. – 308 p.
16. Deleuze G. the Method of dramatization / Deleuze G. // Bulletin de la Societe francaise de Philosophie, vol. LXII, 1967, pp. 89-118.

© Лойко В.В., 2009.

УДК 130.121

*Голубенко О. В.,  
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*

### **КОНЦЕПТ ВТЕЧІ: ПРОБЛЕМНЕ «ФОКУСУВАННЯ», «ПІДСТУПИ-ДО» ТА ІСТОРИЧНА РЕТРОСПЕКТИВА ТЕМАТИЧНИХ АРТИКУЛЯЦІЙ**

У статті здійснюється спроба ретроспективної фіксації базисних тематичних артикуляцій, які на концептуальному рівні прояснюють/розкривають окремі елементи загального феномену втечі; обґрунтовуються відповідні принципи історико-філософського підходу до цієї проблематики. Орієнтація пошукової роботи на здобуття адекватного теоретико-філософського інструментарію для «виведення-у-показ» підрунтя, структури та сенсу зазначеного феномену результативно втілюється у ствердженні доцільності екзистенціально-феноменологічного «підступу-до» щодо глибинних *під*-основ останнього.

**Ключові слова:** втеча, феноменологія, фундаментальна онтологія, екзистенціально-феноменологічний аналіз, екзистенціальна структура, фрейдизм, шизоаналіз.

В статье осуществляется попытка ретроспективной фиксации базисных тематических артикуляций, которые на концептуальном уровне проясняют/раскрывают отдельные элементы общего феномена бегства; обосновываются соответствующие принципы историко-философского подхода к данной проблематике. Ориентация поисковой работы на получение адекватного теоретико-философского инструментария для «выведения-в-показ» основ, структуры и смысла указанного феномена результативно воплощается в утверждении целесообразности экзистенциально-феноменологического «подступа-к» относительно глубинных *под*-основ последнего.

**Ключевые слова:** бегство, феноменология, фундаментальная онтология, экзистенциально-феноменологический анализ, экзистенциальная структура, фрейдизм, шизоанализ.

The article contains the attempt of retrospective fixation of basic thematic articulations that explicate separate elements of general escape phenomenon at the conceptual level. The article also contains the reasoning of principles historico-philosophical approach to this problem. Search which focuses on obtaining the relevant philosophical tools for demonstration of basics, structures and meaning of escape phenomenon implemented in the approval of the feasibility of phenomeno-existential «approach-to» referring to underlying sub-bases of this phenomenon.

**Key words:** escape, phenomenology, fundamental ontology, phenomeno-existential analysis, existential structure, freudianism, schizoanalysis.

*Метою* даної статті є спроба ретроспективного огляду способів тематичної фіксації проблеми втечі у формі відповідних концептів у заданому історико-філософському просторі, що здійснюється із орієнтацією на пошук адекватного інструментарію для прояснення його підґрунтя у якості загального феномену та виявлення позитивних аспектів як самого зазначеного феномену, так і його теоретико-філософської аналітики.

*Актуальність дослідження.* Введення у площину запропонованої до розгляду статті питального знаку/погляду, яким охоплюються ті чи інші концептуальні фіксації феномену втечі у історико-філософській перспективі, видаються ані позбавленими значимих мотивів здійснення, ані значимості отриманих результатів. Проблематичне «поле тяжіння», до якого потрапляє у даному випадку наш теоретичний «рух-кризь-і-до», формується тією обставиною, що потреба для такого теоретичного прояснення настійно дає про себе знати у просторі філософської думки ХХ століття, симптомом чого виступає вплетеність у текстуальну форму існування останньої проблеми/концепту/мотиву втечі. Навіть у «контурній» формі можна констатувати, що такі провідні філософські течії, як екзистенціалізм, феноменологія, фрейдизм, неомарксизм, постструктуралізм тощо – всі ці «модуляції» загальної розгорнутості/явленості, у якій перед нами постає філософія сьогодні та «після-сьогодні», містять у собі ті чи інші відмітини цікавлячої нас проблеми, причому – напряду, без жодних потреб у (ре)інтерпретуючому «під(при)тягуванні-до».

Певним ін(ініцію)(спіру)ючим «імпульсом» у даному випадку виступає також і те, що навіть у попередньому, «чорновому» підступі до зачепленої проблематики ми стикаємось із загальною «латентною» «перед-баченістю» та «вже-вирішеністю» стосовно цілковито «негативної» сутності всього, що може охопити «собою-і-у-собі» як концепт втечі, так і його феноменальна «іпостась». Максимум, на який ми можемо розраховувати при наших теоретичних спробах досягнення певних аспектів цієї проблеми із *іншими* «сутнісними інтонаціями», полягає у розгляді втечі у якості особливої «стратегії», яка може виступати реалізацією тих чи інших загальних «сенсожиттєвих» орієнтації та у якійсь мірі «звільняти простір» для власної (само)реалізації (стоїцизм, релігійна «перспектива» розгляду, ніцшеанський погляд на сутність аскетизму тощо).

Проте ми маємо зазначити, що у межах запропонованої статті нас цікавлять не форми практичної реалізації якихось «стратегій», що за формальною ознакою можуть бути кваліфіковані у якості «втечі-від-чогось», але пошук концептуалізацій, які б у своїй фіксуєчій спроможності «працювали» на більш «глибинному» рівні, сягаючи певних *під-основ*, по відношенню до яких всі «практично-стратегічні» форми втечі як такої розглядалися б як певні модифікації її загальної «основобудови».

Стосовно *ступеня розробки* обраної проблематики варто відзначити, що у даному випадку, намагаючись здійснити ті чи інші характеризуючі підступи до кола відповідної тематичної літератури, ми вихідним чином опиняємось у ситуації, коли такий «під-ступ» у прямій, безпосередній своїй формі є неможливим. Зумовлюється така ситуація відсутністю чітко окресленого «до», до якого, власне, наш «під-ступ» має підступитися. Саме так, адже заявлена тема саме у такій своїй постановці та із необхідним рівнем акцентуації цікавлячих нас теоретичних аспектів безпосередньо не локалізується у вигляді тих чи інших спеціальних досліджень. Така ситуація, втім, не є безвихідною, адже вона лише слугує певним «корекційним моментом», що виводить нашу аналітично роботу на, з одного боку, непрямі обхідні шляхи щодо пошуку відповідного текстового матеріалу, а з іншого – змушує як раз до більш «щільного» контактування із комплексом наявних першоджерел.

Загальний простір останніх окреслюється колом відповідних робіт ряду західних та вітчизняних фахівців. Ключовий для нас екзистенціально-феноменологічний «базис» та близькі до нього теоретичні «продукти» представлені тут прізвищами таких видатних західних

мислителів, як Е. Гуссерль, М. Гайдеггер, М. Шелер, П. Рікер, Г. Г. Шпет, Х.-Г. Гадамер, Ф.-В. фон Херрманн, Р. Ингарден, Е. Левінас, Н. Аббаньяно тощо, а також спектром досліджень таких відомих у нас авторів, як Є. В. Борисов, П. П. Гайденко, І. Михайлов, М. Міхальський, В. І. Молчанов, І. С. Плотніков, К. А. Свас'ян, С. М. Ставцев, О. І. Ставцева, Г. М. Таврізян, А. Н. Тіпсіна, А. З. Черняк та інші. Рухаючись у горизонті зачепленої тематики, слід також звернути увагу на те, що під час здійснюваної «діагностичної роботи» щодо відповідного історико-філософського простору у фокусі нашої уваги опинилися як власне праці «центральнопозиційних» у цьому випадку авторів (Е. Фромм, З. Фрейд, Ж. Дельоз, Ф. Гваттарі, М. Гайдеггер), так і досить широкий спектр «біля-перебуваючої» за тематикою літератури, яка виступає у ролі певного тематичного «проявника», залучаючись до рельєфної прорисовки цікавлячих нас концептуальних аспектів. Отже, Г. Блум, Д. Браун, Ф. Виттельс, Р. Грінсон, Е. Джонс, Р. Ф. Додельцев, В. В. Зеленський, В. М. Лейбін, А. Лоренцер, В. А. Мазін, Ч. Райкрофт, А. М. Руткевич, Х. Томе, М. Г. Ярошевський, Х. Хартманн виконують у нашому випадку роль «постачальників» допоміжного прояснюючого матеріалу при русі у площині фрейдівської психоаналітичної теорії. Підступ до критичного осмислення нео(марксистського)фрейдистського теоретизування Е. Фромма забезпечують Л. Альтюсер, Г. Маркузе, Г. К. Уеллс, М. С. Кельнер та К. Е. Тарасов. Праці ж таких авторів, як Ж.-Л. Нансі, К. Парне, А. В. Д'яков, П. П. Ільїн, М. Риклін, Г. К. Косіков, А. С. Кравець, А. С. Колесников, Е. А. Маковецький та Л. А. Марков, у свою чергу, виступають в якості «пошук-скеровуючих» факторів при орієнтації у просторі шизоаналітичної теорії Жіля Дельоза та Фелікса Гваттарі.

*Наукова новизна статті* полягає у тому, що у її межах фактично вперше у рамках вітчизняної філософії та у відповідному мовному полі здійснюється тематизація проблеми втечі із орієнтацією на виявлення її екзистенціальної «основоструктури» та застосуванням відповідного екзистенціально-феноменологічного «інструментарію». При цьому здійснюється акцентування уваги на евристичній цінності екзистенціально-феноменологічного підходу до проблеми втечі з огляду на можливість отримання нових теоретичних «підступів» для актуальних філософських проблем сучасності.

Таким чином, розпочинаючи наш послідовний історико-ретроспективний рух у справі здобуття певного концептуального «плацдарму», маємо визнати, що початок такого просування потребує попереднього орієнтування, яке у даному випадку буде виконувати не тільки функцію завдання тих чи інших напрямків зазначеного руху, але й відіграватиме роль додаткового прояснення його сутності взагалі. Отже, відмітимо, що заявлена тема, яка маркує собою певну текстуальну спробу теоретичного «сягання-до», є *питанням* у самому широкому розумінні цього слова. «Питальність» такого питання не є, у свою чергу, позбавленою можливості для тих чи інших модуляцій, проте у найсуттєвіших рисах вона є цілком підлаштованою під кваліфікуюче термінологічне схоплення, яке нам ніщо не заважає здійснити тут-і-зараз. Отже: «Всякое спрашивание есть искание» [21, с. 20]. Так розуміючи суть справи, треба також усвідомлювати і те, що «всякое искание имеет заранее свою направленность от искомого» [21, с. 20]. Таким чином, у межах даної статті наш розгляд має скеровуватися, насамперед, тим, у *що* розгортається поставлене питання стосовно втечі як такої і втечі як концептуальної фіксації. Мова йде про те, аби максимально чітко встановити, *що саме* у випадку нашого «вдивляння-що-ви(о)питує» є, власне, тим, що питається, тим, що опитується і тим, що випитується.

Отже, аби мати чітке уявлення про спосіб, у який ми будемо здійснювати задеклароване ретроспективне осягнення тематичних артикуляцій концепту втечі, зафіксуємо зараз наступну теоретико-стратегічну «диспозицію»: *опитуваним* у нашому випадку є текстуальна «тотальність» загального історико-філософського «простору існування» європейської думки; *тим, що питається*, у такому випадку, буде теоретично схоплений та концептуально

зафіксований феномен втечі (тут – поки що не у феноменологічному сенсі), а *те, що випливає*, становитиме при цьому в тій чи іншій мірі прояснену та «виведену-у-показ» «структурність» останнього. Слід відмітити, що зазначена проясненість має виступати у якості певної «проясненості-роз(від)критості», яка, у свою чергу, охоплює собою досить широкий спектр конотативних «призвуків», які, втім, не повинні (за будь-яких аналітичних «обставин») опинитися у ситуації втраченості. Зробимо зараз акцент на тому, що у нашій справі видається найбільш важливим, а саме: «прояснювати-роз(від)кривати» тут і так буде актуалізуватися для нас як піднімання або знімання покровів, що робить вільним доступ усередину цікавлячого нас «щось»; як скидання, зривання, усування верхніх шарів, обгорток тощо; як розмикання чогось замкненого, як розтискання, розчіплювання; розкривання, як розкривання обійм, як ліквідування будь-якої прихованості чого-небудь, що робить останнє невидимим, недоступним зорові; як постачання чого-небудь у формі фактичного «ось», досяжного для кого(чого)сь; як віддавання у чиєсь розпорядження, експлуатування чи користування.

Але потрапляння у поле нашого зору текстуального «щось» із зазначеними «характеристиками», втім, не гарантує останньому того, що воно обов'язково буде нами підхоплене та вплетене до загальної тканини запропонованої статті. Тому в якості ще одного необхідного для цього потрапляння критерію ми повинні прописати сягання будь-якими зустрічними формами текстуальної «явленості» феномену/концепту втечі певного теоретичного рівня, а не самого лише непрямого чи випадкового влучання у тематичну «зону-біля», яка утворюється зачепленою нами проблематикою. Також у наших ретроспективно-пошукових спробах ми будемо керуватися «прикметою» прямої кваліфікації феномену/концепту втечі саме як втечі. Максимально допустимим відхиленням від такого стратегічного принципу становитиме взяття до уваги дуже близьких формально-змістових «модуляцій» цікавлячого нас концепту.

Зазначені обмеження життєво необхідні з огляду на наявність певної небезпеки, яка актуалізується при здійсненні всіх подібних ретроспективних оглядів і від якої не застраховані будь-які варіації «руху-розшуку» чи «розшуку-гри» у всій багатоманітності практичних реалізацій останніх. Мова йде про те, що у загальному плані можна артикулювати як *штучно-діагностичну спокусу* (або спокусу штучної діагностики). Зазначене явище за своєю сутністю є певним «зісковзуванням» адекватних діагностичних (у філософсько-теоретичному сенсі) процедур у потенційно нескінченний рух від(ви)криттів як чергу своєрідних «підтягувань-до» та «підлаштувань-під», здійснюваних по відношенню до того, що вихідним чином для таких під(лаштувань)притягувань не є придатним. При цьому така штучна діагностика окрім своєї суто процесуальної «іпостасі» має проміжні «фактично-статичні» форми, тобто форми, що можна представити у якості локальних постановок тих чи інших «діагнозів-вироків» (у нашому випадку таким теоретичним «вироком» буде виступати діагноз втечі). Отже, зазначена штучна псевдо-діагностика у конкретності свого здійснення виступає як процесуальність «діагностики-діагностування», яка під маскою перетвореної форми теоретично-пошукового руху здійснює «тоталізацію» історико-філософської симптоматики і подає останню у якості певного «матеріалу» для остаточної «діагностики-маркування», що здійснює жорстку фінальну прив'язку-примус того чи іншого діагнозу/вироку до так отриманого матеріалу.

Саме з огляду на таку «небезпеку» ми й ввели вище певні «ознаки», якими має бути скероване наше шукаюче вдивляння у історико-філософський простір. Ці «ознаки-орієнтири» у своїй трискладній комбінації висувають вимогу «вже-даності/роз(від)критості» феномену втечі у модусі загального теоретичного схоплення при концептуально-понятійній зафіксованості останнього саме як втечі (чи у якійсь близькій формі). Звичайно, що повнота окреслених вимог є певним (практично недосяжним) максимумом, проте навіть у своїй можливій неповноті така їх комбінація в жодному разі не втратить своєї орієнтуючої здатності, перешкоджаючи будь-

яким спробам хибно-кваліфікуючої роботи. Саме так, адже в межах запропонованого дослідження нас цікавить саме «втеча-як-така», явлена у неприкритості власної «основобудови», а не штучні утворення за схемою «щось-як-втеча».

Тож саме з цих причин за межами нашого ретроспективного огляду опинилася «множина» із солідною потужністю, що у сумі конкретно даних ідейних та стратегічно-практичних елементів утворює в історичному сенсі певну «над-протяжність» із «часовим розміром» у майже дві з половиною тисячі років та вражаючою змістовою різноманітністю. Іншими словами, досить «різнобарвна» сукупність практик та практичних настанов різного гатунку (нехай і таких, що в тій чи іншій мірі мають під собою певне теоретичне підґрунтя), а також випадкові «співзвучності» із досліджуваним проблемним полем, що, втім, у достатній мірі не були тематизовані у прийнятній для даного розгляду формі, не були, наразі, залучені до наших теоретичних «препарувань». Прийнятий до розгляду матеріал, у свою чергу, сформував певний «простір-під» для здійснюваного теоретичного *опитування*, що хронологічно замкнувся у межах минулого століття. Проте дотримання зазначених «селективних» критеріїв дозволило нам зупинити наш аналітичний погляд на таких базисних історико-філософських «ділянках» ХХ століття, які у своїй опрацьованій та конденсованій формі результативно становитимуть найбільш адекватну інформативно-ілюстративну цілісність, що якомога точно відповідатиме задекларованій меті даної статті.

Перше, на що натрапляє наше ретроспективне «просування-крізь», є тією «зоною» європейської думки, яка у контексті нашого розгляду виглядає досить складною у плані наявності у ній певних принципових протиріч, але й яка, у той же час, є неминучим «полюсом», на якому так чи інакше замикатимуться майже всі інші аналітичні спроби, прикладені до будь-яких форм текстуальної явленості філософсько-теоретичного (само)розгортання у межах ХХ століття. Мова йде про психоаналітичну теорію Зигмунда Фрейда, яка на початку зазначеного хронологічного відрізка виступила однією з «точок ініціації», що генеративно продукувала і продукує численні лінії власного «після-розвитку» безпосередньо, а у стані «приховано-недовимовленого» підґрунтя та зумовлюючо-спонукаючого «стояння-білля» – справжню безліч неосяжних теоретико-концептуальних сукупностей. Фрейд, являючи собою у філософському горизонті Європи певну *подію*, подію у широкому сенсі, що не позбавлена відтінків унікальності (і навіть певної «сингулярності», якщо завгодно), означив/окреслив певний зсув, що через історичну точку-народження у подальшому мультиплікативно розгорнув цілий простір специфічного способу існування шукаючо-конструюючої думки у різних її теоретичних «іпостасях» та культурних формах [4; 9].

У контексті нашого роз(гляду)шуку, зазначимо, що ключовим поштовхом для теоретичного «взяття-на-приціл» фрейдівських напрацювань є специфічне їх «контактування» із тематичною серцевиною даної статті. Зазначене контактування відбувається через наявність прямої можливості для вважання особливих форм «руху-рухливості», або ж – варіацій психічної динаміки інтраіндивідуальної та орієнтованої на «зовнішність» сфер людської особистості (які не тільки визначають останню у її структурності, але й стають вирішальними факторами для її формування), специфічними формами втечі, адже саме так вони подають себе за загальним змістом та «телеологічною» специфікою (у психологічному сенсі). Не зважаючи на те, що виведена у психоаналізі (принаймні у суто «інструментально-теоретичній» її частині) на перший план опозиційність по відношенню до способів власне філософського осягнення сутності аналізованих у її межах проблем, останні навіть «під-час-і-після» зазначених теоретичних маніпуляцій у результативності отриманих концептуальних фіксацій не лишаться остаточно замкненими для подальшого включення у тканину необхідної нам пошукової роботи саме теоретично-філософського плану. Отже, зазначені форми психологічної динамічності найрельєфніше виявляють себе із відповідними характеристичними рисами

«руху-втечі» у процесуальності того, що концептуально охоплюється в межах психоаналізу під «титолом» *принципу реальності*. Дійсно, концептуально охоплена та теоретично «приведена-у-показ» фрейдівська психічна «топографічність» у своєму «динамічно-кінетичному» аспекті впритул підходить до необхідності введення певних «процес-корегуючих» принципів, які становили б водночас і базисні стратегічні лінії активного існування психіки людини. Останніми і є принцип реальності та пов'язаний із ним принцип задоволення, які Фрейд досить рельєфно виводить у відповідних текстових «ділянках» (див. [18]).

Виходячи зі структурної моделі психіки («триєдина» топографічна модель), тільки Ego, частина якого має свідомість, керується принципом реальності. Super-Ego ж спонукає дотримуватися «імперативів», які хоча і видаються за вимоги реальності, або вимоги соціуму, за своєю суттю є спадщиною вимог з боку батьків. Тож Super-Ego є джерелом тривоги, яка ніяк не обумовлена зовнішніми обставинами. Id, у свою чергу, керується виключно принципом задоволення, являючи собою «тваринну» частину психіки людини, що занурює останню у загальновідомий вир протиборства, полем якого є людська свідомість. «<...> психическое состояние покоя первоначально было нарушено властными запросами внутренних потребностей, – в этом случае желанное выдвигалось просто в виде галлюцинации <...>. И только отсутствие ожидаемого удовлетворения <...> привело к отказу от такой попытки удовлетворения путем галлюцинации. Вместо этого психический аппарат должен был решиться представить себе реальные соотношения внешнего мира и стремиться к их реальному изменению» [18, с. 98-107].

Отже, рух, що тут являє себе, несе певний «призвук» стратегії, яку можна кваліфікувати як особливу форму втечі, адже це є, по суті, «реакции на пережитую опасность», які «ведут к попыткам бегства, которые и спасают жизнь» (тут – радше у психологічному сенсі, тобто як «життя свідомості») [17, с. 274]. Саме таким чином Фрейдом був введений новий принцип душевної діяльності, до якого згодом вчений, фактично, звів цілий спектр різноманітних проблем людської культури в цілому. Проте нас, у контексті досліджуваної тематики, має спонукати до акцентування себе особлива «кінетика», що зумовлена фрейдівською психодинамікою і у формі якої ми можемо фіксувати змістові «відтінки» та сутність охоплених теоретично розгорнутим психоаналітичним принципом реальності процесів. Зазначена «рухомість-рухливість», притаманна психічному виміру в цілому, модулюється у даному випадку в певну *за(у)тримку*, яка у межах фрейдизму спрямовується, переважно, на актуально дану у «життєвому контакті» «зовнішність» (як не-приналежність психічній реальності). Така *за(у)тримка* характеризується продуктивною потенційністю щодо структуризації та динамічного розвитку психіки людини, а також відкриває горизонт для розгортання неосяжного простору «трансформуючо-трансформативних» практичних форм, у яких може втілюватися психічна динаміка людини. Іншими словами, принцип задоволення представлений у якості базисного способу реалізації шляхів та способів психічної динаміки, задає такі види «руху» (у сенсі переміщень психічних «фокусів актуальностей» та обумовлених ними трансформаційних процесів у межах психічної реальності), які характеризуються, попри мультіваріативність конкретних їх «траєкторій», лінійністю та односпрямованістю. У свою чергу, принцип реальності зі всіма проміжними «статичними» модифікаціями у формі *за(у)тримки* та наступними перетвореними динаміко-кінетичними «стратегіями» цілком може бути кваліфікований як *втеча*, у формі якої психічна реальність (само)контактує із широким спектром загроз та «відмов».

Слід відзначити, що принцип реальності у межах фрейдівської теорії знаменує собою щось у теоретичному сенсі нове та вкрай важливе. Актуалізуючи у власному здійсненні функцію передбачення майбутнього, здатності до орієнтировки різноманітних форм діяльності, проведення коректної прив'язки засобів та результатів один до одного тощо, зазначена



структура функціонування Его є у своїй зовнішньо-спрямованій формі унікальним адаптаційним процесом найвищої значимості. Тож введення Фройдом принципу реальності спричинило за собою досить вагомі та показові наслідки. Перш за все, про що зазначає сам вчений (див. [18, с. 98-107]), «вимоги/відкази» у позиції прямого «перед-стояння» зробили неминучими ряд пристосувань психічного апарату людини. Йдеться про зростання значення зовнішньої реальності та підвищення ролі звернених до зовнішнього світу «психо-структурностей», а також пов'язаного з цим трансформування свідомості. Саме зазначеним шляхом формується особлива психічна функція уваги, до завдань якої входить періодична «діагностика» та «зондаж» зовнішнього світу для, так би мовити, «протенційного» контактування з імовірнісною структурністю «зовнішності» у перспективі власних потреб. Ця діяльність, таким чином, «рухається-на-зустріч» безперервній черзі імпресій, замість того, аби у стані «голої» пасивності чекати на їх появу [16; 19].

Одночасно з окресленими процесами у межах психічної реальності формується особлива система, яка призначається для зберігання продуктів цієї періодично здійснюваної діяльності свідомості (частина того, що ми називаємо пам'яттю). Тобто замість ініціації іншого фрейдистського психічного «механізму» – витіснення, у даному випадку актуалізуються процеси, що «перематовують» тиск/навантаження зовнішніх «імпресивних» утворень, які несуть емоційний маркер незадоволення, та розпочинають (само)розгортання процесу неупередженого судження/аналітики/оцінювання, завдяки якому стає можливим кваліфікація того чи іншого (у)явлення в його реальності (в плані «перебування-зовні»). Тобто «співзвучність» будь-якого утворення як явлення-перед «дійсно-реальному» модусу існування відслідковується у даному випадку за допомогою порівняння зі слідами спогадів про «вже-отримані-та-утримані» факти контактування із такого «гатунку» реальністю. Саме звідси Фройд виводить, зокрема, явище затримки моторних «проявів-дій», що здійснюється під керуючим впливом процесів мислення, які, у свою чергу, лише поступово виникають та розвиваються з уявлення (як функції свідомості) [2; 16; 19].

Отже, суть справи повертається у «підпитальному» просторі таким чином, що представляє феномен людського мислення у якості «продукту» певних властивостей/функцій, завдяки яким «душевний апарат» зі своєю психічною «механікою» має змогу «перенести/трансформувати» підвищене психоенергетичне збудження/зусилля, що виводиться в актуальний стан відміченою нами вище за(у)тримкою. По суті, якщо слідувати думці Фрейда, такий адаптаційно-генеруючий механізм є певною «психо-чернеткою», «нарисом-передбаченням», пробною дією із іншим «онтологічним статусом», якщо завгодно. Таке утворення, втім, стає вирішальним чинником, що чинить (як формує) та с-причиняє (як ініціює) актуалізацію феномену мислення, а також онтогенетичне (само)розгортання останнього у над-комплексну динамічну структуру розвинутої людської особистості. Саме у цьому сенсі ми можемо дозволити собі говорити про конститутивну щодо процесу формування особистості (ширше – загальної структури психічної реальності) «атрибуцію» динаміко-кінетичної модуляції психіки, термінологічно схоплену нами у якості за(у)тримки. Остання ж, по суті, є «деріватом» більш загального способу «руху» (тут, знову ж таки, приналежного психічному «виміру»), який кваліфікується нами як *втеча*, що у даному випадку обумовлюється певним контактуванням психічної реальності із «реальністю-дійсністю» (модус «поза-Я») у формі «відмови» у здійсненні прямого «руху-до» стосовно «о-болуючо-загрозливих» зустрічних елементів.

Далі ми зупинимось на тій текстуально зафіксованій «тематичній спробі», оминувши яку ми не мали жодних шансів, зважаючи на контекст, заданий обраною нами проблематикою. Остання передбачає «під-і-за-собою» певний горизонт, у якому зачеплене тут теоретичне роз(гортання)криття є таким, що одразу прагне опинитися у фокусі нашого шукаючого

погляду. Йдеться, як нескладно здогадатися, про дослідження Еріха Фромма, яке у своїй конкретній «явленості» предстало у філософському полі ХХ сторіччя під титулом «Втечі від свободи». Характерною обставиною при цьому є той факт, що особливе розташування, яке передбачає загальний історико-філософський спектр для «елементу» «"Втеча від свободи" Еріха Фромма», подає останній способом особливої «зручності» при ініціюванні пошукової роботи із відповідними інтенціями. Це, у свою чергу, містить деяку загрозу, яка полягає у можливості несвідомого концентрування аналітичних «зусиль» саме на зазначеному «елементі», що у сукупності із намаганнями надати останньому певної предметної (у сенсі «предмету дослідження») «центрально-позиційності» може спричинити зміщення всіх інших тематичних артикуляцій відповідної проблематики у його тінь. Втім, неодмінно пам'ятаючи про таку «небезпеку», ми все ж таки маємо наблизити наш шукаючий погляд впритул до стратегічної сутності фроммівської аналітики.

У загальному плані можна констатувати, що вона втілює у собі прагнення перенести акцент з біологічних мотивів людської поведінки в психоаналізі на певні соціальні фактори, тим самим намагаючись якимось чином зрівноважити ці два «початки». Реалізуючи таку теоретично-стратегічну лінію, Фромм, зокрема, спирається на марксистську концепцію відчуження людини від своєї сутності в процесі праці та життєдіяльності, коли людина використовується суто як засіб, але не як мета. При цьому варто відмітити, що різні варіанти синтезу фройдизму з марксизмом були взагалі властиві багатьом представникам Франкфуртської школи, але останні розходилися у поглядах на роль та ступінь революційності у справі перетворення громадських структур. Так Герберт Маркузе у своїй книзі «Ерос та цивілізація» (див. [12]) звинувачував неофройдистів (перш за все, Карен Хорні та Еріха Фромма) у тому, що вони певним чином переформовують початковий варіант фройдизму, надаючи останньому сутнісну «інтонаційність» моральної проповіді, що пропагує конформістські стратегії, які є непридатними, а подекуди й відверто шкідливими для тих чи інших соціокультурних «хронотопів». Фромм же порятунок від авторитарної «деформації» суспільства бачив (всупереч революційності Маркузе) радше у самостійності та самовдосконаленні людини. Останнє, згідно із Фроммом, потрібно здійснювати у положенні перманентного «балансування-на-вістрі» між двох безодень – агресивності та покірності. Ситуація такого «балансування», втім, у своїй стабільності може бути забезпечена лише людським розумом і нічим іншим [7; 15].

Теоретично позиціюючи себе саме таким чином, Фромм акцентує важливість та дослідно здійснює вивчення явищ, які спостерігаються у психічній реальності невротиків, адже, згідно із думкою вченого, ці явища не відрізняються, в принципі, від явищ, доступних для спостереження у нормальних людей (єдиний критерій розрізнення тут подає себе у мірі гостроти прояву). «Нормальна» людина у Фромма – це людина, яка здатна грати ту чи іншу соціальну роль, відведену їй у структурі суспільства, це індивід, що бере безпосередню участь у регенеративних процесах останнього (тобто є здатним до створення родини). Але оскільки гарна пристосованість досягається, найчастіше, шляхом відмови від власної особистості, а, навпаки, безуспішні спроби врятувати індивідуальність призводять, як правило, до появи невротичних симптомів, то виходить так, що людина, яка є нормальною у сенсі пристосування, досить часто виявляється менш здоровою у плані відповідності загальним людським цінностям, що панують у тому чи іншому соціокультурному просторі [20, с. 121-122].

Тобто суспільство не може бути «невротичним» у сенсі невиконання індивідами своїх соціальних функцій (воно, згідно із Фроммом, у такому випадку просто не змогло б підтримувати власне існування), але інша справа – особлива «невротичність» суспільства з точки зору (загально)людських цінностей. Психологічні механізми, що їх розглядає тут Фромм у зв'язку з аналізом наслідків невротизації цього другого типу, і є, власне, *механізмами втечі*, а

більш конкретно – механізмами «втечі-від-свободи», що породжуються перманентним станом непевності та ізолюваності індивіда та можуть модифікуватися за трьома напрямками, які у своїй результативності призводять до авторитаризму, руйнації або ж конформізму, що автоматизує (у фроммівському їх розумінні) [20, с. 121-122].

Таким чином, повертаючись до розгляду/прояснення загальних особливостей реалізації концептуалізуючої думки Фромма, доводиться визнати, що за своєю сутністю вона принципово не відрізняється від того способу, у який цікавлячий нас феномен втечі набуває своїх теоретично прояснених форм у межах фрейдизму. Як вже було зазначено вище, фроммівській психоаналіз був заснований на спостереженні індивідів і наступному перенесенні отриманих результатів на широкі соціальні групи. Тож фроммівська аналітика демонструє певне зміщення/перехід з одного (індивідуального) на інший (соціальний) предметний рівень, у загальній методичній схематиці, втім, не відрізняючись від фрейдівського підходу. А отже втеча, як її теоретично фіксує та препарує Фромм, у своїй концептуалізованій явленості є приналежною суто (соціально)практичній площині, що зумовлюється задачами, які ставив перед собою вчений. Скажемо навіть більше: фрейдівські «лінії розгортання» видаються таким, що у своїй теоретично-проникній здатності та фіксуючій потужності щодо предмету нашого дослідження є більш влучними, адже «влучність» їх прояснюючих спроб потрапляє у більш (онто)генетично глибинні «осново-структури» феномену втечі, «працюючи» на рівні психоаналітично відрецептованої ментальності більш тонко та, сажімо так, «фундаментальніше». У свою чергу, слід визнати, що формальна прорисовка широкого спектру «практично-дієвих» форм втечі як «життєстратегічних» варіацій (само)роз(з)гортання людської особистості сягає у Фромма вражаючої рельєфності.

Наступна наша «діагностуюча спроба» ініціюється рухом «відповідь-шукаючого» погляду у полі текстуальної явленості європейської філософської думки, який хронологічно окреслюється межами другої половини ХХ століття. Такий спосіб історико-філософського «просування-крізь» обумовлюється не тільки логікою розгортання відповідної аналітичної роботи за «хронотраєкторією» від «там-минулості/віддаленості» до «тут-сучасності/близькості», але й специфічною сутнісною «ін-тонаційністю» цього філософського простору, який у контексті провідної тематичної лінії нашої статті подає сам себе у модусі «точки тяжіння» для відповідних аналітичних інтенцій. Така характеристична особливість/ін-тонація у процесі нашого із нею кон-тактування (у сенсі взаємозустрічного спів-дотику та синхронного «руху-у-такт») змушує до певної локалізації/стягнення «під-питального» простору, що забезпечує якомога «тонально» чисте та концентроване її сприйняття. З цієї причини задекларований аналітичний «рух-крізь» буде у даному випадку здійснюватися по відношенню лише до французької «ділянки» зазначеної історико-філософської «зони», адже саме тут потужна (контр)атакуюча а(нти)системність у «таковості» власних «а-» та «контр-» демонструє на певному етапі екстремум своєї явленості.

Втім, навіть така тактична дія не перешкоджає тому, аби ми раптом опинилися у наших діагностуючих спробах на хибних шляхах штучної кваліфікації тих чи інших теоретичних елементів у якості компонентів, що вписуються до загальних контурів цікавлячого нас концепту. Саме так, адже тотальність «деконструктивістсько-постструктуралістської» дискурсивності (а саме вона і малася на увазі у нашому теоретичному «наведенні-фокусу») досить легко постачає приводи для подібних фіктивних ідентифікацій. Єдиним методичним «запобіжником» у такій ситуації має виступати якомога близьке слідування нашій «критеріальній» до-мовленості, яка у якості повідомляючого «мовлення-до» та передуючого «до-мовлення» з приводу селективних умов історико-філософської аналітики, зорієнтовує наше схоплює «в-дивляння» на філософському «продукті» Жіля Дельоза та Фелікса Гваттарі, який у загальних рисах концентрується під титулом «шизоаналізу».

Останній, у свою чергу, теж не є позбавленим певних дез-орієнтирів, адже при його теоретичному роз(кладі)гляді треба постійно мати на увазі особливу багатовимірність, у якій перед нами предстають ті чи інші концептуальні конструкти, що отримуватимуться шляхом проєцювання наших дослідницьких задач на площину препаративних текстів. Зокрема, у горизонті проблеми прояснення «основобудови» феномену/концепту втечі у кваліфікуючохоплюючі контури останньої можуть потрапити як загальна теоретична спрямованість самих авторів у позиції-«перед» щодо практичної реалізації їх філософських інтенцій у вигляді шизоаналізу як такого, до його конкретної «світо-явленості», так і внутрішні змістові мотиви/лінії/ознаки явленої філософської роботи, які також дають себе побачити у «подвійно-двоїстій» формі. Зазначена подвоєність виражається у потенційності теорії з огляду на можливість кваліфікації її змістових «призвуків» у якості певних модифікацій загального феномену втечі, але таких, що лише непрямо подають себе у такий спосіб в межах шизо(дискурсу)тексту та в їх фінально даній (за)фіксованій/артикульованій *на-явності*.

Отже, для початку зазначимо, що «шизо-аналіз» як «шизо-дискурс» ставить/позиціонує себе як специфічне (контр)теоретизування (по відношенню до класичної «системності») та, більш конкретно, – як певний «рух-опір» щодо структуралістського дискурсу. При цьому його загальна артикуляційна (у широкому сенсі) «техніка» є зумовленою орієнтацією на тотальну ро(зімкнутість)зкутість понять та вивільнення їх внутрішніх ресурсів. Пояснюється це тим, що Гваттарі та Дельоз намагаються у такий спосіб запобігти застиганню концептуальних мереж філософії/метафізики та психоаналізу до стану жорстких обмежуючих контурів/схем. Шизоаналіз, натомість, у ході свого руху-розгортання генерує власну «мережу-мережаність», акцентуючи при цьому таке генерування у якості певної стратегічної домінанти [1; 11]. Дельоз і Гваттарі особливим чином дестабілізують світ, ніби втілюючи у своїх текстах особливий «віртуальний сон» людини у формі нестримного номадичного пере(з)міщення різноманітних понять: одне поняття трансформується у інше, а та чи інша пара понять завжди виявляється неповною та такою, що містить у собі «відсил-прив'язку» до наступної пари (теренізація – детеренізація, молярне – молекулярне, межі – потоки тощо). Така дискурсивна гра є певною провокацією, що начебто має залучити контактуючого із таким текстом до асоціативного його сприйняття, а точніше – ініціювати його зміщ(уюче)ене читання [5; 6]. Власне кажучи, для Дельоза і Гваттарі шизофренія і є нічим іншим, аніж потенційністю певного проти-руху, який за власною сутністю є *втечею від параноїдальної диктатури*. Шизофренія, таким чином, наділяється особливою (у певному розумінні) «позитивністю», а саме – статусом революційного «ухиляння-від/вислизання-зі» стану перебування у просторі капіталістичної параноїдальності.

«Виведення-на-світло» концептуальних «базисів», що уможливають більш чітке розуміння того, як, у якій формі і чому у межах шизоаналізу стає можливою реалізація особливої «стратегії» втечі-від-системи, а також з боку кого/чого вона ініціюється/здійснюється і на яких теоретичних «рівнях» можливе фіксує схоплення такого процесу, розпочнемо з певного передуючого про(роз)яснення. Йдеться про те, що у межах даної статті відповідний шизоаналітичний концепт, який можна було б термінологічно передавати як «де(ре)територізація», буде представлений у «титоло-обгортці» «де(ре)теренізації». Пояснюється це тим, що саме де(ре)теренізація, яка «тоталізуватиме» конотативні «призвуки» терену як території-місцевості (модус приймаючо-зберігаючого «вмістилища») та терену як ґрунту/основи (модус «територіальної» форми/умови існування/творення будь-яких екзистенціальних реальностей), найбільше, на наш погляд, відповідатиме сутності того, що у даному випадку перебуває у фокусі «схоплюючої» концептуалізації Дельоза та Гваттарі. Найцікавішим для нас при цьому є те, що відповідні форми детеренізації виявляються і у філософії, у якій детеренізація набуває абсолютний характер, коли увесь нескінченний простір

«землі/грунту/базису» (у філософському розумінні) цілком переходить в план іманенції. При трансцендентному характері руху, що здійснюється у цьому випадку вищою духовної інстанцією, план іманенції перетворюється на її проекцію і заселяється певними фантазматичними фігурами. Якщо ж це рух іманентний, то виникають вже знайомі нам концепти. Проте коли справа доходить до ретеренізації, у філософії починаються складності. Сучасна філософія, приміром, не знає дефіциту у концептах, однак їй, як зазначають Дельоз та Гваттарі, не вистачає плану (у «шизоаналітичному» розумінні), адже її постійно відволікає/дез-орієнтує трансцендентність [3; 5; 11].

Зазначені процеси завжди відбуваються «поперечно» до тієї чи іншої історичної епохи та відповідної епістеми, саме тому Дельоз та Гваттарі і говорять про їх особливу *трансверсальність*. Останню при цьому можна розуміти ще й як філософську «експлуатацію» (в «інженерному» сенсі) певного математичного терміну, що у загальному плані характеризується у якості «породжуючого» перетину простих дотичних просторів, у результаті якого отримується новий простір, що є дотичним до обох попередніх. У контексті сутності шизоаналітичної концептуалізації, як видається, є можливим поєднання трансверсальності у такій його «слово-формі» із іншим природно-науковим терміном – трансверсивністю, який у конотативних «модуляціях» трансформування/модифікації/*пере*-творення разом із трансверсальністю може утворити більш універсальний та потужніший за своєю «сутність-фіксуною» спроможністю концепт трансверс(ивності)альності. У межах шизоаналізу, втім, мова йде, радше, про певну онтологічну трансверсальність, коли будь-який простір співвідноситься з людською особистістю або соціумом, але не у сенсі платонічної гармонії, а у значенні детеренізаційної інтенсивності, що втілюється у абстрактних машинах. Таким чином, саме онтологічний гетерогенез «породжує» все розмаїття можливих світів, дозволяючи побачити трансверсальність своєрідного (*шизо*)хаосмосу [5; 8; 11].

На думку Дельоза та Гваттарі, поет (чи художник) створює можливість для входження хаосу у повсякдення, тобто мистецтво, так би мовити, «пакує» дозовані «порції» хаос(мос)у у певні творчі форми. Наука ж укладає хаос в систему координат і референції, роблячи з нього такий хаосмос, який стає Природою. Філософія, у свою чергу, пропускає крізь хаос план іманенції. Революційна тенденція у всіх цих трьох областях полягає у супротиві «хаос-уніфікуючим» спробам (через трансцендентну «єдність»), які вихідним чином є орієнтованими на нівелювання хаосу у його «хаотичності», завдяки якій, власне, тільки й можливі індивідуальність та свобода [8; 11].

Хаос є невловимим, він завжди ухиляється від будь-якої дискурсивності, але разом з тим, він являє собою невичерпний резерв можливостей. Уникання дискурсивності при цьому є наслідком віртуальної гіпер-складності дискурсивного хаосу. Саме завдяки цьому він, власне, і здатний генерувати дискурсивні інстанції. Важливим також є і те, що цей процес не ізольований від світу дійсності, адже від віртуальності ми завжди рухаємось до актуальних станів речей, від станів речей ми йдемо до віртуальності, але ані ті, ані інші неможливо ізолювати. Отже, виходить, що божевілля (як хаосмотична віртуальна гіпер-складність) зі всією своєю настійливістю та безповоротною «іншістю» завжди присутня в нашій повсякденності. Запаморочливий хаос настільки яскраво виражається у божевіллі, що його можна ідентифікувати і у дитячому мисленні, і у творчому акті (при виникненні реальності, що передре будь-якій дискурсивній даності). Тож, згідно із Дельозом та Гваттарі, немає жодних підстав, аби стверджувати, ніби є якась стійка «нормальність», яка лише випадково може перетворитися на безлад. Хаос, божевілля живе у людині віртуально, очікуючи на випадок, що дозволить йому вийти на світло.

Таким чином, «світ», із яким має справу людина, виникає лише у тому випадку, якщо останній перебуває в певній точці «розп(аду)оділу» у стані/процесі детоталізації та

детеренізації, що може виступати у формі («результату») певної «втечі-від». Це і є та «перспективність», у якій тільки і може виникнути суб'єктивність та її вільне само-творення. Тільки тут і так можливе с(пів)творення певної номенклатури продуктів «поетичної машини» та формування/конституювання екзистенційних територій та нематеріальних світів, тут виникає та існують простір і час, і саме тут речі перебувають у хаотичному русі, а цей хаос, у свою чергу, є єдиною закономірністю та порядком їхнього існування.

Прояснивши у такий спосіб певні *передумови* та глибинну сутність тієї «втечі-від», яка має своє місце у концептуальному горизонті шизоаналізу, можна більш ясніше побачити певну «проекцію» зазначеного процесу на інший вимір побудов Дельоза та Гваттарі (а саме – на їх «номадологічний» аспект), у якому він набуває рис певної «стратегії», яка атрибутивно належить особливим «парціальним» об'єктам у загальній «машинерії» соціальності. Дельоз та Гваттарі нагадують нам про дві ідеї суб'єктивності: одна – картезіанського гатунку, суб'єкт якої володіє певною (само)ідентичністю, інша ж передбачає виробництво («машинне» у шизоаналітичному розумінні) суб'єктивності на самих різних рівнях. «Наприклад, во сне, чья логика, проанализированная Фрейдом, является совершенно иной. Кроме того, ныне во все возрастающих масштабах осуществляется масс-медиальное производство субъективности на телевидении, проходящее через информатику; урбанистическое, этническое производство субъективности также работают по своим правилам» [14, с. 43]. А отже питання про суб'єктивіацію – це ще й питання про владу, панування і можливості *опору/втечі-від* останній(ньої).

Важливим моментом при цьому є те, що соціальних машин без машин бажання на «мікрорівні» немає: суб'єкт бажання тяжіє до двох полюсів «соціального агрегату». Один полюс характеризується поневоленням/с(у)триманням виробництва та підпорядкуванням машин бажання стадним сукупностям, інтеграцією та теренізацією. Інший полюс характеризується орієнтацією на ліквідацію «с(у)тримуючо-репресивної» влади, а отже – на *втечу від системи*, тобто детеренізацію. У «дієво-практичній» проекції реалізацією такого полюсу є «істинно-вільний», здатний у максимальній мірі актуалізувати зазначену «втечу-від-системи» «шизо-індивід», який являє собою певний деконструйований суб'єкт, що породжує сам себе як людину, позбавлену відповідальності, і у своїй радикальній самотності кидає виклик будь-яким формам репресивності. Це є індивід, який реалізується саме зазначеним способом втечі-від-систем(ності)и, що є особливим «позитивно-ін-тонованим» процесом актуалізації та практичної реалізації «ретеренезаційної» свободи на ґрунті трансверс(ального)ивного стану детеренезованої хаосмотичної потенційності.

Отже, отримавши у результаті проведеної діагностичної роботи певним чином роз(глянутий)горнутий матеріал, що (з огляду на пошук-орієнтуючі «селективні» критерії та окреслену мету) подав себе із акцентуацією тих своїх зрізів/аспектів, які якомога ясніше дають побачити сутність та можливі «проекційні» (щодо тих чи інших теоретичних площин) варіації «текстуальної явленості» цікавлячого нас концепту втечі. При цьому ми маємо констатувати, що наш наскрізний аналітичний «рух-до» у своїй продуктивності результативно надав нам певну текстову «протяжність», яка змістовно характеризується особливою «екстракційною» щільністю введених у показ концептуал(ізуючих)ьних «спроб». Останні ж у своїй принциповій «проекційності» та «не-влучності» щодо глибинних *під-основ* загального феномену втечі змушують нас до контактування із «текстовим полем», яке демонструє нам постановку таких питань, «питальність» яких не тільки несе ознаки задекларованої «фундаментальності», але й за своєю сутністю теоретично влучає у всі «до» і «під» щодо зачеплених нею проблемних зон. Мова, власне, йде про фундаментально-онтологічний проект Мартіна Гайдеггера, який з огляду на контекст поставленої перед нами мети потрапляє у фокус

нашої уваги із певним стягненням/локалізацією останньої безпосередньо на тексті «Sein und Zeit».

Отже, констатуємо неможливість у межах даної статті здійснити повну та рельєфну прорисовку всієї фундаментально-онтологічної «комплексності» феномену втечі, у якості загального окреслення контурів зазначимо, що Гайдеггер у «Sein und Zeit» намагається прояснити тему буття, актуалізуючи «споконвічне», але «втрачене у забутті» теоретичне надбання грецьких філософів, яке полягає у «виведенні-на-світло» тимчасового характеру сутності буття. На думку Гайдеггера, питання про «буття та час» було вже тоді певним чином *затемнене* і «транслявалося» у такому стані *прихованості* до нашого сьогодення, при чому така «трансляція» призвела до того, що не тільки час, але й буття як таке сприймається нами, переважно, як *на-явне* сутне [21]. Тема ж екзистенції у творчості німецького філософа інспірується, по суті, ідеєю конкретного існування, яке є вихідним чином «під-*ви-мовлення-підлаштованим*», проте не потребує будь-яких зовнішніх ви(о)значень з боку людської думки, що й виводиться у рельєфній поданості у екзистенціально-феноменологічній розробці теми *присутності* (Dasein). Тобто Гайдеггер за допомогою свого методу намагається розв'язати питання не про зміст особливого роду сутнього, що виступає під титулом «людської екзистенції», але саме про зміст *буття* цього сутнього [21; 22].

Тому саме у якості фундаментальної аналітики *присутності як буття-у-світі* і розгортається у своїй текстовій «так-поданості» гайдеггерівський проект фундаментальної онтології. Гайдеггер у «Sein und Zeit» в контексті проблематики, що становить «точку сходження» будь-яких наших «тематично-тематизуючих» ліній, із феноменологічно «гострим» зором та влучністю фіксуючих прийомів виводить втечу у якості феномену на рівень, що характеризується максимальним ступенем її теоретичної *проявленості*. У відповідних структурних складових своєї праці (див. зокрема § 38, § 40 «Sein und Zeit» [21]) він феноменологічно схоплює втечу у якості певної *буттєвої можливості* присутності, що фундується екзистенціальною основобудовою останньої (як буття-у-світі). При цьому гайдеггерівські експлікації подають справу таким чином, що результативно ми отримуємо не тільки прямим шляхом (тобто із відповідною сутнісною ідентифікацією та термінологічною фіксацією) схоплену екзистенціальну «структурність» втечі, але й опиняємось у позиції «перед» щодо феноменологічно «виведеної-на-світло» сутнісної просторовості та «кінетичності» присутності, які, у свою чергу, хоча й непрямо, але теоретично ґрунтовніше дають побачити буттєві передумови, які дозволяють присутності мати *можливість* «бути-способом-втечі» [13; 21].

Отже, у просторі гайдеггерівських експлікацій, що у своїй конкретній втіленості постають у формі «філософського продукту» під назвою «Sein und Zeit», втеча демонструє свою феноменальну явленість, крізь сутнісну єдність якої просвічує її специфічна екзистенціальна структурність, що подає себе у «від-чого», «до-чого» та «хто» втечі. При цьому слід мати на увазі, що Гайдеггер працює на таких теоретичних (тут – екзистенціально-феноменологічних) рівнях, на яких радикальним чином відкидається можливість для будь-якої тривіальної трактовки виведених у показ екзистенціальних структур. Тож основобудова феномену втечі, яка *ви-мовляється* і у своїй *ви-мовленості* термінологічно (у формі комплексу екзистенціалів) фіксується в тексті «Sein und Zeit», дає змогу для більш «глибинного» розуміння як самого феномену втечі, так і будь-яких його зовнішньо *на-кинутих* концептуалізацій, що дають себе побачити у «під-прицільному» для нас просторі європейської філософської думки.

Таким чином, можна зробити *висновок* про те, що з огляду на стратегічну орієнтацію на теоретичне здобуття «втечі-як-такої», явленої у не-прикритості власної «оснобудови», найдоцільнішим та найефективнішим видається вибір саме форми методологічного «підступу-

до», що реалізується у межах гайдеггерівського «*Sein und Zeit*» та надає як початкову «диспозицію», так і способи подальшого прояснюючого роз(микання)гортання із сутнісною екзистенціально-феноменологічною «ін-тонацією» та вимогою відповідної «фіксаційної техніки». На наш погляд, «пошукова робота» подібного плану не тільки здатна здійснити певні прояснення стосовно зачепленої тут проблематики, не тільки шляхом суто «конденсуючої» історико-філософської ретроспекції тематично рельєфно «вивести-у-показ» вже існуючі «фіксаційні варіанти» у вигляді тих чи інших концептів тих чи інших авторів, але й у своєму теоретичному розгортанні дозволяє надати певного контурного окреслення тих можливостей, які потенційно містяться у теоретично «прискіпливому» погляді на феномен втечі як такий, та отримати певні в(и)ходи/під(до)ступи до інших актуальних у загальному філософському просторі (пост)сучасності проблемних зон.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Парне К. Азбука Жюльєн Делёза / Клэр Парне [пер. с фр. А. В. Дьякова]. – М.: Изд-во РГСУ «Союз», 2004. — 84 с.
2. Блюм Г. Психодинамические теории личности / Геральд Блюм [пер. с англ. А. Б. Хавина]. – М.: КСП, 1996. – 243 с.
3. Делез Ж. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари [пер. с фр. Д. Кралечкина]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
4. Додельцев Р. Ф. Фрейдизм: культурология, психология, философия / Р. Ф. Додельцев. – М., 1997. – 284 с.
5. Дьяков А. В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности: [монография] / А. В. Дьяков. – Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. – 246 с.
6. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм: [монография] / И. П. Ильин. – Москва: Интрада, 1996. – 255 с.
7. Кельнер М. С. Фрейд-марксизм о человеке / М. С. Кельнер, К. Е. Тарасов. – М.: Мысль, 1989. – 211 с.
8. Колесников А. С. Ф. Гваттари о формах производства субъективности / А. С. Колесников, С. Н. Ставцев // Формы субъективности в философской культуре XX века. – СПб.: Издательство СПбГУ, 2000. – 112 с.
9. Лейбин В. М. Фрейд, психоанализ и современная западная философия / В. М. Лейбин. – М.: Политиздат, 1990. – 397 с.
10. Мазин В. А. Паранойя: Шребер – Фрейд – Лакан / В. А. Мазин. – СПб: Скифия-принт, 2009. – 207 с.
11. Маркова Л. А. Философия из хаоса: Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии / Л. А. Маркова. – М.: Канон, 2004. – 384 с.
12. Маркузе Г. Эрос и цивилизация / Герберт Маркузе // Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества [пер. с англ. А. А. Юдина]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 526, [2] с. – (Philosophy).
13. Молчанов В. И. Онтология и обоснование феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера / В. И. Молчанов // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига: Зинатне, 1988. – С. 81-100.
14. Рыклин М. Машины желаний и просто машины. Беседа с Феликсом Гваттари / Михаил Рыклин // Деконструкция и деструкция. Беседы с философами. – М.: Логос, 2002. – 270 с. – (Ессе homo).
15. Уэллс Г. Крах психоанализа: от Фрейда к Фромму / Гарри Уэллс [пер. с англ. И. Т. Татагощиной, М. Е. Холодовской, М. И. Лисиной.]. – М.: Прогресс, 1968. – 287 с.



16. Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции / Зигмунд Фрейд [пер. с нем.]. – М., 1997. – 479 с.
17. Фрейд З. Интерес к психоанализу: [сборник работ разных лет] / Зигмунд Фрейд [пер. с нем.]. – Мн.: Попурри, 2006. – 592 с.
18. Фрейд З. Положение о двух принципах психической деятельности / Зигмунд Фрейд // Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа: [сборник]. – СПб.: Алетейя, 1998. – С. 98-107.
19. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия: [сборник] / Зигмунд Фрейд [пер. с нем.]. – М.: Прогресс, 1992. – 569 с.
20. Фромм Э. Бегство от свободы. Человек для себя / Эрих Фромм [пер. с англ.]. – М.: Аст, 2006. – 571, [5] с. – (Philosophy).
21. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер [пер. с нем. В. В. Биbihина]. – Харьков: Фолио, 2003. – 503, [9] с. – (Philosophy).
22. Хайдеггер М. Семинар в Ле Торе, 1969 / Мартин Хайдеггер // Вопросы философии. – 1993. – № 10. – С. 123-151.

© Голубенко О. В., 2009.

УДК 130.2:159.923.2

*Куликова Т. Н.,  
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина*

### **УЯЗВИМОСТЬ Я В ЭПОХУ ЕГО ЭМФАТИЗАЦИИ**

Текст статьи представляет на рассмотрение разные аспекты и отличия между историческими формами идентичности и идентичности периода постистории, когда появляется эмфатизированное Я. Описывается один из наиболее ярких парадоксов социокультурного бытия эмфатизированного человека – одновременное стремление принадлежать к культурной группе, которая снабжает человека большими смыслами бытия, и стремление избежать постоянной принадлежности к определенному большому смыслу. Раскрывается причина возникновения феномена экзистенциальной пустоты в период постсовременности.

**Ключевые слова:** идентичность, смысл, эмфатизация, топофобия, филопатия, постсовременность, постистория.

Текст статті представляє до розгляду різні аспекти та відмінність ідентичності періоду історії та постісторичного періоду, коли з'являється емфатизоване Я. Описується один з найважливіших парадоксів соціокультурного буття емфатизованої людини – одночасне прагнення причетності до культурної групи, що надає людині великий смисл буття, та прагнення запобігти постійної приналежності до певного великого смислу. Розкривається причина виникнення феномену екзистенціальної порожнечі в постсучасний період.

**Ключові слова:** ідентичність, смисл, емфатизація, топофобія, філопатія, постсучасність, постісторія.

The text of the paper submits for consideration the different aspects and distinctions between historical forms of identity and posthistorical identity, arising in time the emphasize Ego has been appeared. One of the most vivid socio-cultural paradox of emphasize person's being is described: aspiration for belonging to cultural grope allowing the big sense of being to person as well as aspiration for avoiding of belonging to fixed big sense. The cause of appearing the phenomenon of existents' void in postmodern period is exposed.

**Key words: identity, sense, emphasizing, philotopia, topophobia, postmodern, posthistory.**

*«Я – человек. Не сгибать, не бросать и не скручивать»*  
Ж. Липовецки [3, с. 41].

*Постановка проблемы.* «Эмфатизация» как возвеличивание человека, понятие по значению близкое к «персонализации». Отказ от дисциплинарных методов социализации, поиск себя, «свободный выбор» и «личное желание» человека в сфере политики, культуры, ценностных ориентиров породили cool человека, безразличного, спокойного. Новый индивид получил право на удовольствие и наслаждение, которые раньше должны были быть принесены в жертву общему благу. Человек равнодушен, поверхностен особенно в пространстве общественной жизни, в трансцендентных и коллективистских сферах. Это Нарцисс, человек, занятый только собой и заботящийся только о своем благополучии, человек, находящийся в постоянном поиске своей идентичности, а не универсальности [3, с. 20-28]. Что происходит с идентичностью человека в этих новых условиях эмфатизации?

Понятие идентичности уже давно превратилось в такое, без которого трудно представить антропологический или социально-философский дискурс и при столкновении с которым уже, как бы, не требуется пояснений. Стало также трюизмом и то, что современный нам мир, мир постсовременный, превратил идентичности в маски: мимолетные ли и одноразовые, привычные ли и универсальные – их количество становится более обширным, оно растет с лавинообразной скоростью, они – это инструмент, без набора которого, кажется, трудно приступить к работе, называемой жизнь. Идентичность теперь не представляет чего-то целостного – это легио-идентичность, фрагментированная, состоящая из взаимозаменяемых разнородных элементов. Но в состоянии постсовременности все больше становится очевидным и тот факт, что игра идентичностями являет собой процесс, в котором игровой аспект представляет собой скорее форму, но не содержание. Более глубокий анализ показывает, что та легкость, которая должна быть присуща игре идентичностями скрывает за собой глубокий экзистенциальный кризис, сущность которого заключается в невыполнимости двух важных экзистенциальных потребностей человека: потребности в смысле (смысле, который, по словам Б. Хюбнера, создает уверенность человека в том, что он есть не напрасно [7, с. 35]) а также потребности в признании. Уже Э. Фромм обращал внимание на депрессивное состояние, сопровождающее современного человека всю его жизнь. И объяснял это свободой, полученной человеком, неспособным справиться с ней в одиночку. Б. Хюбнер говорит об одиночестве и тоске современного человека, лишенного больших смыслов, создающих иллюзию цельности и осмысленности человеческого существования, отвечающих на основные метафизические вопросы [7, с. 141-142]. Игра, которая должна была даровать человеку легкость бытия и свободу, превратилась в тяжелое бремя. Мало того, игра идентичностями в постсовременном пространстве трансформировалась в игру «в идентичность». По сути игровая ситуация удвоилась и теперь мало сказать, что мир – театр, в котором мы актеры, скорее следует сказать, что мир – это место, где мы пытаемся выдать себя за актеров, исполняющих ту или иную роль. И только по инерции мы продолжаем говорить об идентичностях, о возможности сосуществования разных видов этих идентичностей в субъективном и социальном пространстве, мы говорим о толерантности, культурных формах, мультикультуре, другом и инаковости, как будто не замечая, что говорить-то уже, в общем, и не о чем, ибо данные рассуждения, так или иначе, привязаны к понятию идентичности. Сегодня появилась возможность, по выражению П. Рикера, быть бессмысленным для утверждения «Я есть ничто» [4, с. 1]. Идентичность в качестве референта уже давно выскользнула. И мы должны были бы здесь уподобиться Кратилу и, не рассуждая об идентичности, просто молча указывать

на неї пальцем, если вдруг нам показалось, что она *есть*, учитывая эфемерность, неуловимость, легучесть подобного состояния. Пустота и бессмысленность, ставшие характерными чертами социального бытия в постсовременном мире, явились также неотъемлемыми характеристиками субъективного пространства.

Подобно тому, как новые для человека условия лесостепи заставили его в свое время, быстро передвигаясь от одной лесной зоны к другой, стать на ноги, так постмодерное состояние заставляет его теперь скрываться перебежками то в одной, то в другой идентичности, нигде не останавливаясь надолго и, чувствуя себя везде чужим и везде в опасности, находить покой только в беспокойном движении. Что принесет такое бегство от себя для человека – станет ли оно спасительным для Я или разрушит его до основания, подведя к последнему пределу решений, за которым открывается истинное ничто, не связанное предикативно с Я, вечное небытие? И откуда взялась эта страсть к бегству? Собственно на эти два вопроса я и собираюсь по мере сил ответить в данном тексте.

Однако метафоры... Их очарование не дает нам покоя и, находя дополнительные коннотации, отыскивая тайные смыслы в одномерных, казалось бы, смысловых конструкциях, мы снова и снова восхищаемся объемом картин, иным видящимися лишь плоским детским рисунком. «Водитель, относись уважительно к пешеходу! Помни, что, выходя из автомобиля, ты сам становишься пешеходом!» – гласит бегущая строка электронного табло перед одним из пешеходных переходов в нашем городе. Трудно придумать лучшую иллюстрацию к данному тексту, в котором делается попытка раскрыть уникальность постсовременной ситуации для человека. Человек, который, находясь за рулем автомобиля, является менее уязвимым по сравнению с пешеходом (менее уязвимым, но не абсолютно таковым), и для которого данное состояние не является перманентным: напротив, есть некая цикличность в переходе от одного состояния в другое – ты то распознаем и неуязвим, то нераспознаем, безлик и уязвим, то повествователь, то автор, то третье лицо, то персонаж... То одно, то другое, по сути, не являясь ни тем, ни другим...

Следует определиться, однако, с чего начать рассуждение. И здесь в толковании понятия идентичности хотелось бы опереться, прежде всего, на Рикеровское понимание данного термина, представленное им в «Повествовательной идентичности». Действительно ли трудно, а, может быть, и невозможно представить себе человека без идентичности? Является ли идентичность чем-то атрибутивным по отношению к субъекту, так что оказывается без идентичности обойтись ни в коем случае нельзя? П. Рикер говорит о некой «семантической двусмысленности», угрожающей понятию идентичности. Идентичность в его характеристике предстает чем-то «максимально сходным», «аналогичным» (*idem*) тому, что есть «непрерывным», «постоянным и устойчивым во времени» (*ipse*). Идентичность, таким образом, предстает как сочетание изменчивости и статичности, непрерывности и разорванности, в котором субъект предстает как целостный, равный, тождественный самому себе. Рассуждения об отсутствии «ядра идентичности» вполне оправданы в том смысле, что в постсовременном мире отсутствует единый принцип, упорядочивающий идентичность, превращающий её в статичную и неизменную форму проявления себя самого. Однако при таком понимании Я, где оно может соотноситься как с самостью, так и с формой её проявления в качестве идентичности, устраняется представление о невозможности существования субъекта без идентичности. Кто-то же способен произнести «Я – это некто» (как и уже упоминавшееся «Я есть ничто»). При этом предикат, как правило, не совпадает с субъектом, а является общим понятием в отличие от субъекта (конечно с учетом прагматики), так что и кое-кто другой может о себе сказать то же самое. Только в редких случаях предикат здесь будет так раскрывать характеристику «я», что не останется никаких сомнений в том, о ком, собственно, идет речь. И далеко не каждому везет подобным образом в жизни, что он может о себе сказать,

что он «первый в мире космонавт», «первый советский президент» или еще что-то в этом роде. Согласно Рикеру, *Я* – это не идентичность, *Я* – это самость, именно самость, имеющую в качестве атрибутивных характеристик телесность и психику, и можно определить как нечто способное произнести «Я»; идентичность же – это непрерывная самоидентичность этой самости. Кем бы я ни был, я остаюсь самим собой. Идентичность – это равенство себе в различных жизненных ситуациях, когда несмотря на смену обстановки и условий действия, действие все же подчиняется логике самости, логике Я. Идентичность, таким образом может быть понята через сочетание оппозиций «статическое – динамическое», «непрерывное – разорванное». Разведение «Я» и «идентичности» влечет за собой то, что, по выражению Рикера, «Не-субъект, если сравнивать его с категорией субъекта, не есть ничто». Никто – в смысле отсутствия идентичности – не есть пустота. Никто, ничто – это возможность всего, подобно *tabula rasa*. Зато ктойность – это реальность чего-то и невозможность, закрытие всего остального. «Отрицательный ответ на вопрос «Кто я?» свидетельствует не столько о никчемности, сколько об обнаженности самого вопроса» – пишет П. Рикер [4, с. 5].

Если все это так, то как можно не заметить парадокса в одновременном утверждении жизненной важности идентичности для человека – и поэтому необходимой толерантности и признания различных способов жизни – и утверждении, что современный мир представлен субъектами, легко меняющими свои идентичности, как маски? Это действительно парадокс или речь ведется не о том же самом, или не в том же самом смысле?

#### *Идентичность как дом*

Помнится на одном из занятий по психологии, когда я была еще студенткой, нам предложили посчитать количество ответов на вопрос «Кто ты?». «Я – дочка, спортсменка, сестра, затем – гражданка, студентка, украинка и т. д. и т. п.» – писали мы, стараясь набрать как можно больше ответов на этот вопрос, подозревая, что от количества ответов на него будет зависеть наша характеристика как разносторонне развитой личности. И тогда я только единожды в жизни пожалела, что не могу еще вписать что-нибудь вроде «комсомолка» или «партийная», не подозревая, конечно, что такие роли сразу же вносили бы некую иерархию во все перечисленное мною, выстраивали бы все мои идентичности таким образом, что все они становились бы несущественными по сравнению с одной-единственной... Существенное отличие между этими формами проявления самости будоражат и мешают поставить их в один ряд. В данном контексте речь будет идти о таких формах идентичности, которые вносят большой смысл в существование человека. Смысл, о котором говорит Б. Хюбнер в работе «Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время», смысл, который превращает существование человека не в просто-существование, а существование ради чего-то. Человек, обретая такой смысл, обретает уверенность в том, что он существует не напрасно [7, с. 38].

Может быть, именно такая и только такая форма одна достойна носить гордое имя «идентичность», устраняя всех возможных своих конкурентов, по сути своей таковыми не являющихся? Это ли идентичность, если её можно игнорировать или избежать, когда это выгодно или необходимо? Человек не может быть одномерным уже в силу того, что он вписан в сложные родственные взаимоотношения. Но он может быть одномерным в социальном пространстве, в том случае, когда появляется эта сильная, статичная, всеподчиняющая и иерархизирующая идентичность. И если это так, то что тогда представляет собой человек? Он может с гордо поднятой головой сказать, что возвысился над самим собой, что он – более человек, чем кто-либо другой? Или он ограниченный, он заперт, как в тюрьме в одной-единственной роли, которой невозможно избежать и которую нужно исполнять даже в ущерб другим ролям и даже в ущерб самому себе без надежды на лучшее? Может быть, это фанатик (в лучшем или худшем смысле этого слова)? Может быть. Но только то, что способно укрывать

нас от невзгод и сомнений, то, что может диктовать нам, кто мы в этом мире и что поэтому должны делать и как поступать, и есть идентичность. В таком случае калейдоскопичность ролей и масок в постсовременном мире может ли рассматриваться как множественность идентичностей? Идентичность – не тот ли это центр, к которому привязан маятник Фуко нашей личности? Все остальное – это всего лишь квази-идентичность, её субститут, симулякр?

Как хорошо, уютно и надежно в доме, который нам предназначен или – что крайне редко, практически невозможно – который мы сами выбрали! Конечно, иной раз можно поплатиться и жизнью, но безболезненно, ибо с осознанием важности этой жертвы... А если человеку так хорошо, то что может быть лучше? Идентичность определяет поведение и самосознание. Будучи симметричной, по крайней мере, стремясь к симметрии, имея внешнюю и внутреннюю стороны – она защищает и определяет тебя для других снаружи, помогая другим распознать тебя и относиться соответственно твоему статусу; подсказывая, как *правильно* поступить, и успокаивает изнутри, нашептывая, что *правильный* поступок был единственно правильным.

Идентификация изнутри и идентификация снаружи, будучи направленной на субъекта, имеет, тем не менее, некоторые отличия. Идентификация изнутри начинается, по словам П. Рикера, с отождествлением себя (самости) с неким героем, вымышленным или реальным, но в любом случае повествовательным [4, с. 7]. Прежде чем начать действовать как некто, происходит отождествление себя с качествами идеального героя. Отличие здесь между историческими формами идентичности, отвечающими на метафизические вопросы привнесением большого смысла в действия и самосознание человека, от современных форм в том, что современный герой выбирается самим актором, субъектом, и может быть замещен другим, более удобным или более симпатичным в данный момент героем. Исторические формы идентичности формируются без участия индивидуального выбора. Образ героя существует до и будет существовать после тебя для таких же, как ты. Исторические формы идентичности, таким образом, метафорически можно сравнить с домом, в котором мы рождаемся, а современные её формы как дом, в который мы приходим погостить. Так или иначе, идентификация изнутри направлена, в первую очередь, на «обретение себя», получения правильных ответов на любые вопросы, которые ставит перед человеком жизнь, следовательно, на обретение *покоя, равновесия*. Внешняя идентификация важна для человека в том смысле, что нам хочется, чтобы с нами обращались в соответствии с тем, «что мы есть». Внутренняя идентификация имеет целью убедить себя в том, что ты есть, внешняя – убедить окружающих в том, что ты есть по твоему убеждению, или в том, что ты есть тот, кем не являешься. Можно стремиться ввести в заблуждение окружающих, возможно ли стремиться к этому по отношению к самому себе?

Идентичность – это покой и кров; идентичность с другими людьми, по мнению Э. Фромма, спасает от изоляции [6, с. 26-37]. От самого страшного недуга человеческого духа – одиночества. И от его неизменных спутников – ощущения бессмысленности жизни, скуки и безысходности. Простота жизни крестьянина в средние века, неприхотливость и одновременно способность преодолевать немислимые трудности вызывает восхищение и ощущение невозвратности потерянного покоя. (И как яркая противоположность – детский суицид сегодня. Ты – опутанный информационной сетью маленький человек, который никогда не остаешься совсем один, почему ты одинок в этом мире? Кто сказал тебе, что у тебя нет другого выхода, кроме этого, последнего, отчаянного и немислимого для твоих предков?) Почему *тогда* мысль о бессмысленности жизни не приходила в голову: человек без средств массовой информации, без средств сообщения и, будучи просто неграмотным, не умирал от тоски длинными зимними вечерами где-нибудь в российской глубинке... Это ли не счастье? Покой и отсутствие ощущения изоляции при её манифестационном присутствии. И если уже древние понимали, что *solamen miseris socios habuisse doloris* [\*1], так можем ли мы сомневаться в том, что

идентичность – это дом, убежище, спасительный приют от сомнений, страха и одиночества. Исторические формы идентичности, лишавшие человека свободы, в первую очередь свободы выбора, делали, тем не менее, его спокойным и уверенным. Будучи несвободным, человек в средние века, например, по мнению Фромма, не был несвободным, ибо понятия не имел о том, что значит *быть свободным, быть индивидом* [6, с. 45].

Уже ставшая банальной метафора кочевника намекает на то, что состояние оседлости, статичной идентичности высвобождает силы для новых свершений. Кто же скажет, что идентичность – это плохо, если в истории мы оцениваем народы по способности их вести оседлый образ жизни? Одно дело безумный кочевник, разрушитель, завоеватель, приходящий и уходящий с исторической сцены, как ветер, только унося с собой кое-что, но, никогда не принося ничего, кроме горя, страданий и отчаяния. Другое дело оседлый труженик, прислушивающийся к ритмам Земли и в ожидании ответов на поставленные ей вопросы осмысляющий мудрые наставления своим потомкам, которые когда-нибудь станут кольцом крепко сомкнутых рук *целого народа...* Историческая идентичность наделяет человека качествами. «Человек, обладающий качествами» – это субъект действующий, зная *зачем*. Он *может* быть несчастен, но *может* быть и счастливым, именно потому, что он *не-безразличен* и определен.

Так было на протяжении довольно долгого исторического времени. Самость ощущала свою солидарность с группой или с разными группами, пока однажды мы не встрепенулись оттого, что человеку больше не по себе от такой простой, но и, конечно же, уютной принадлежности к группе, от отождествления себя с идеальными героями. Эмфатизация Я – возвеличивание Я до божественных высот, когда смыслы определяются не гетерономно – с небес или из партийного аппарата, приходя к нам по праву сословной принадлежности – а изнутри тебя самого, автономно достигла ныне невиданного размаха [7, с. 11, 15]. Произошло это не вдруг, и заметным стало не сразу. Но трудно не заметить, что отправившись в тяжелое путешествие из Просвещения в поиске свободы, человек, постепенно превращаясь в индивида, становился все более несчастным и одиноким. Вдруг осознав себя личностью и не желая более двигаться далее в толпе, человек открыл поиск собственных дорог, но они оказались для него трудными и почти непосильными... Топофобия – боязнь укорененности, определяет беспокойное движение человека в бегстве от больших смыслов, в бегстве от самотождественности Я.

Однако человек без идентичности – человек, не обладающий качествами, но обладающий свободой. Эмфатизированное Я – это грустное зрелище. Человек без качеств – одинокий и несчастный, это безразличный cool-человек, спутниками которого являются одиночество и тоска. Депрессии, стрессы, невротические состояния, болезнь юппи – все это знаковые места человека, начиная с конца периода модерн. Человек не чувствует себя счастливым в культуре – таков окончательный приговор, вынесенный Фрейдом человеку в «Недовольстве культурой» [5, с. 5]... Но «*быть несчастным*» совсем не то же самое, что «*страдать*». Cool-человек не страдает, он тоскует. Нарцисс не способен испытывать сильные чувства, он отгораживается от них. И, как бы замечая уже на горизонте пустое место, вместо ожидаемого рая там, куда он страстно стремился ранее, почувствовав, что слишком далеко зашел в своем одиноком движении, человек начинает с тоской оглядываться назад, уже сомневаясь в своем решении быть свободным и отыскивая для самого себя убедительный предлог для возвращения. Филотопия – стремление к месту, которое потеряно и которое желанно для обретения, порыв человека к смыслу, который снова будет определять его не напрасное существование, будет давать надежду и снимать ответственность за поступки, прочь от своего Я, вперед-отсюда [7, с. 35]. «Повсюду мы видим неприкаянность, пустоту, неспособность оказаться на седьмом небе, отсюда стремление мчаться вперед, приобретая

«опыт», который в действительности представляет собой потребность однажды испытать сильное чувство» [3, с. 119].

«Проходя через пустыню в одиночку, не имея никакой сильной поддержки, современный человек отличается своей уязвимостью» [3, с. 75]. Однако вернуться в уютный дом-идентичность, где длительный период истории самость укрывалась от других и от самой себя, оказалось не таким уж простым шагом. Ведь, начав однажды принимать решения и неся за них всю ответственность, наш свободолюб оказался в ловушке, о которой говорил Кьеркегор, утверждая, что, какой бы выбор человек ни сделал, он все равно пожалеет. Ты хотел свободы в принятии решений? Ты её получил! Но эпифеномен не заставил себя ждать: ты обречен на вечное движение и никогда более не найти тебе покоя, который ты так гордо отшвырнул вначале своего движения к свободе. То, что мы имеем сегодня – это уже даже не плоды Просвещения с его панегириками личности и индивидуализму. Жалкое подобие, мутант – то ли форма без содержания, то ли содержание без формы, теперь уже и не разобрать! А как красиво все начиналось с верой в разум и просвещение! Наконец-то человек обрел свободу, о которой не мог даже и мечтать, но что делать с этой свободой ему, одинокому путнику? Свобода его оказалась невыносимее рабства, она обременила его плечи лишними заботами поиска личных ориентиров, и человек заблудился... И даже Дух счастливой утопии, так долго паривший над нашими головами, кажется, только что растворился в воздухе, оставив после себя невыносимый запах гари и разлагающихся трупов... И произошло это в тот самый момент, как беспризорная личность казалось бы, наконец-то, нашла приют в заманчивом самовыражении через современные формы коллективизма. Национализм и интернационализм – два полюса «мы-солидарности», закрепившись в тоталитарных условиях, продемонстрировали иллюзорность надежды на возвращение человека в лоно большого Смысла. И ожидаемое человеком счастье так и осталось счастьем ожидания, как говорит Б. Хюбнер [7, с. 82], ибо оно тут же сменилось ужасами физического истребления и духовного унижения (неведомыми для обществ премодерна даже в условиях религиозных войн), а личность навсегда утратила надежду на какое-то постоянное пристанище... Прав был Э. Фромм, говоря, что свобода индивида не ограничивалась в период до Нового времени, ибо личность тогда еще не родилась.

Национализм, партийная гордость, классовая борьба – современные формы центрации, построенные на «великих рассказах» – что сделали вы, последние пристанища потерянной самости, с гордым человеком Просвещения? Вы спровоцировали саму идею свободы, сфальсифицировали её, заронив зерно сомнения по поводу того, не являются ли эти последние современные формы коллективизма прямым результатом Просвещения?

Но удалось ли нам действительно рассмотреть в этом непримиримость свободы личности и принципов центрации и гомогенизации, невозможность идентичности там, где стартует процесс *поиска* идентичности – и наоборот. Коллективные формы самовыражения в соединении с личностным пониманием человека явили на свет взрывоопасную смесь стигматизации. Неспроста, видимо, понятия, выражающие эти последние (да и другие) самые статичные и надежные в смысле предоставления Смысла жизни формы идентичности, схватываются именно при помощи собирательных понятий – *конфессия, партия, народ, нация?* Толпа! «Мы-солидарность». Как бы заманчиво это не звучало, но страх снова оказаться в плену у логики толпы, отпугивает человека от постоянных пристанищ... С тех самых пор, как освобожденная Просвещением, выставленная за порог идентичности личность в поисках счастья обманулась в последней надежде на обретение дома в современных, доведенных до абсурда формах центрации и коллективизма, она окончательно оказалась за порогом любого дома.

Состояние странника, описанное Ю. Кристевой как психологическое состояние иммигранта, чужого всем и самому себе [2, с. 19], стало метафорой для понимания личности в

постсовременном мире вообще. Мы, как иммигранты из её описаний, любим встречу и не отказываемся от коллективных праздников, но не потому, что это и есть подлинность существования, а потому, что сами для себя решили, что участвовать лучше, чем не участвовать; встретить кого-то лучше, чем не встретить. Индивиды модерна представляют собой грустно разбредающих зрителей после феерического празднества. И хотелось бы еще немного пробыть вместе, но там больше нечего делать... Вернуться... но куда и зачем? «Стадо баранов!» - гневно говорила когда-то моему классу его руководительница, когда коллективно был пропущен урок, тем самым преподнося нам другой урок – мы молча всматривались в свое такое же коллективное шествие на субботник – и делали для себя неожиданные открытия, впоследствии, конечно, не прибавившие нам счастья бытия... И то и дело потом многие из бывших пионеров возвращались к вопросу, не лучше ли все-таки «бить батька гуртом», чем вот так маяться в поиске *себя* среди дорог, которые «давно исхожены»...

Мультикультурализм – как последняя попытка вернуть невозвратно ушедшее время покоя, с его обоснованиями преимуществ групповой солидарности в новых условиях множественности и терпимости. Однажды в приватном разговоре с американцем, сбежавшим когда-то из СССР, я услышала англоязычную грубость в сторону мультикультурализма. И затем в качестве пояснения на русском: «Это – промывание мозгов, классовая борьба наизнанку!». Может быть прав он, близко знакомый и с тем и с другим? И эта последняя идеология представляет собой предписывание дробления современных форм коллективизма в желании объединить их в хороводе разнообразия? Чтобы не разбредаться после праздника по одному, не лучше ли разбредаться маленькими группками? Спасти же от нервного неприятия другости тут должна была толерантность. Но она не спасла. Толерантность как условие разнообразия – сплошной абсурд. Закрытый в группе индивид не может быть терпим; свободный же индивид не знает групповой солидарности, а значит не причастен к толерантности. Терпимыми мы могли бы быть в *осознании относительности* различий, но это самое осознание есть не что иное, как признание нашей принадлежности, идентичности с группой в качестве игры, а значит, в качестве временного, ненадежного, ненастоящего пристанища. Об этом ли мечтает утомленный выбором маршрута и пункта конечного предназначения путешественник? Но мечтать-то может он и мечтает о чем-то более постоянном, надежном и подлинном, но снова и снова попадая в рамки ограничения свободы движения, индивидуальной свободы, не желает расстаться со своей тяжелой ношей. И даже в угоду покою и умиротворенности человек не согласится отказаться от свободы; свободы, которая тяготит его и приносит страдания, но без которой больше немислимо его существование. «Мы хотим остаться одни, все более отдалиться от окружающих, и в то же время не желаем остаться наедине с собой» [3, с. 77]. Топофобия и филопатия одновременно характеризуют экзистенциальное состояние современного человека. Движение не ради пункта прибытия, а ради самого движения. Из всей лавинообразно надвигающейся теоретической неразберихи по этому вопросу стало понятно только одно: налицо имеется противоречие в самой неприкрытой его форме: *человек одновременно и хочет и не хочет принадлежать к группе. Не сошел ли ты с ума, умник, если в пароксизме рационализма допускаешь абсолютно невозможные ошибки в своем мышлении?!*

### ***Идентичность в условиях эмфатизации Я***

Каждый сам себе Бетховен, если каждый представлен эмфатическим Я. Это началось с Просвещения. Развивающее обучение, гуманизация образования, личностный подход – уже выросло, по крайней мере, целое поколение на постсоветском пространстве, в воспитании которого применялся метод, по которому ребенок становился личностью до того, как он вообще кем-то становился. Фактически личность и самость стали тождественными.



(Интерпретации, умножение смыслов и новые схемы коммуникации, в которых отправленное сообщение не равнозначно полученному – как часто и много говорят сейчас об этом). Эмфатическое выпячивание Я происходит тогда, когда смыслы приходящие из вне перестают определять человека и его идентичность с ними, «перестают вводить Я в иллюзию и тем самым нагружают его, вместо того, чтобы экзистенциально разгрузить» [7, с. 38]. И человек в процессе эмфатизации Я сошёл с ума: он выпячивает достоинства, которых часто у него на самом деле нет, старается быть оригинальным и неповторимым, даже если это происходит в *ущерб* смыслу деятельности или высказыванию. Он прикладывает невероятные усилия для того, чтобы показать, что обладает качествами, которыми не обладает, подобно тому деревенскому персонажу, который, выковыривая соломинкой из зубов несуществующее мясо, сидя у ворот дома, пытается ввести в заблуждение односельчан по поводу своей зажиточности. Что и говорить о качествах, которые можно рассматривать как действительно имеющиеся в наличии.

Э. Фромм писал, что свободный человек больше всего нуждается в признании: быть узнаваемым, знаменитым, известным [6, с. 107-108]. Самовыражение стало главной задачей, осуществление которой порой абсурдно и невозможно в постмодерном обществе. Особенно если речь заходит об оригинальности в невербальных способах манифестации своего Я. Как, например, отнестись к рекламе самовыражения через новую, эксклюзивную модель телефона или рингтона, тиражируемого в сотнях тысяч экземпляров? Приобретая подобную вещь, при помощи которой ты должен бы выразить свою индивидуальность, попадаешь в ловушку и неловкое положение, когда пассажир напротив в маршрутке отнюдь не столичного города пользуется той же эксклюзивной моделью. Как трудно быть оригинальным и индивидуальным в подобную эпоху! И все бы ничего, если бы личность не нуждалась в этом самовыражении на экзистенциальном уровне. Но окруженное такими же оригиналами, не признающими авторитета, авторами текстов, которые не хотят также выступать читателями, Я распято эпохой между желанием самовыражаться и отсутствием возможности этого действия.

Нарцисс никому не интересен в своем самовыражении и в своих открытиях на личном фронте. Может быть, поэтому мы сталкиваемся с устойчивым стремлением найти единомышленников, в чатах, организовывающим группы по интересам. «Коллективы с узкими интересами: объединения вдов, родителей, гомосексуалистов, алкоголиков, обжор...» [3, с. 29]. В постмодерной ситуации каждый превращается в автора, не желая одновременно играть роль читателя. Интернет переполнен текстами. Текстами авторскими, но неинтересными и неоригинальными, порою пошлыми и бессмысленными или текстами, подписанными именами, но не являющимися авторскими. Человек ощущает себя оригинальным автором, не являясь таковым на самом деле! Но это еще полбеды. Может быть, интуитивно чувствуя, что оригинальность часто приходит вместе с потерей смысла, многие ощутили озабоченность по поводу того, как бы это показаться беззаботными относительно бессмысленности? «...Чем больше люди стараются выразить себя, тем меньше смысла находим мы в их выражениях... сообщение, не имеющее ни цели, ни слушателей... автор сообщения, ставший его же главным слушателем» [3, с. 31]. Как бы это к оригинальности прибавить еще и безразличие к тому, что по поводу твоей оригинальности думают другие? Решение пришло, и оно, ничего не скажешь, великолепно! Эмфатическому Я ничего не остается более, как принять позицию *безразличия* к тому, что о нем и о его открытиях думают другие гении. Изобилие сообщений и самовыражений Нарциссов превратилось с бессмысленное жужжание, никому не интересное, фон, на котором разворачиваются события личной жизни.

Попробуйте-ка теперь заманить такое Я в группу! Человек блуждает от топоса к топосу, от идентичности к идентичности (которые есть всего лишь квази-идентичности), страдает от одиночества, развлекается выпячиванием отсутствующих качеств, наполняет жизнь

маленькими банальними смыслами вроде домашних животных и комнатных растений, мебелирует тишину пустым говорением, занимаясь хроноцидной, времяубивающей деятельностью (как выразился Б. Хюбнер [7, с. 65]), но больше не может жить под одной крышей с другими людьми. Как когда-то давно в истории пришел конец большим патриархальным семьям, так и теперь идентичность с другими людьми, наполнявшая смыслом жизнь человека извне и спасавшая его от одиночества, утратила свою власть над индивидом. «Пустыня – символ нашей цивилизации... все социальные институты, все великие ценности и конечные цели, создававшие предыдущие эпохи постепенно оказываются лишены их содержания... наука, власть, рабочий класс, армия, семья, церковь, партии... никто в них больше не верит, никто в них больше не вкладывает ничего» [3, с. 58].

Однако здесь остается незамеченной другая проблема: человек гоним не только новой целью из очередного топоса, он гоним самим топосом. Место не принимает его, такого «великого», отторгает, выталкивает. Эмфатическое Я, слишком тяжелое, не может быть принято в лоно идентичности, поэтому оно гонимо. Укорененность отныне – это борьба и работа с самим собой. Что может быть труднее, невыносимее и сомнительнее, чем необходимость бороться с самим собой, особенно, когда ты – личность и, без сомнения (ибо это интериализировано с детства), самый лучший её образчик. Топос и ранее предписывал ответственность и самопожертвование, но тогда, в условиях отсутствия эмфатического Я, такая работа была неотделима от самого смысла деятельности. Она выполнялась молча и механически, страдания могли доводиться до абсурда, но, несмотря на это, они имели Смысл, а поэтому были неоспоримыми. И, кто знает, может быть, именно они делали человека счастливым?

Теперь же человек неспособен больше на выполнение такой роли. Не нужно и ходить далеко. Просто посмотрим, что стало с таким институтом как брак? Кто же теперь скажет, что Ф. Энгельс был неправ, когда в «Происхождении семьи, частной собственности и государства» утверждал, что парной моногамной семье пришел конец? Еще десяток лет назад такое утверждение, выглядевшее сомнительным, сегодня становится все более и более четким в отражении существующего положения вещей. Мужчины и женщины, прикованные к своему эмфатическому Я, больше не хотят отдавать, зато хотят получать: удовольствия, материальные блага, выгоды заботы обо мне и восхищения мною... Даже забота о ребенке перестала быть чем-то естественным (можно было бы гордиться, что этот последний инстинкт, роднивший нас с животным миром преодолен – теперь даже в заботе о потомстве мы не похожи на братьев наших меньших). Один из мобильных операторов в Украине пару лет назад нашел способ, как заполучить себе нового клиента, зацепив его за глубокие сокровенные, может быть, последние оставшиеся подозрения, что что-то происходит с ним неправильно, и создал рекламу, в которой девочка, обращаясь то к маме, приготавливающей обед, то к папе, занятым чем-то за ноутбуком, и не найдя в них себе собеседника, наконец, спрашивает расстроенным голосом, что если действительно правда, будто её купили в магазине, то стоило ли это делать, в условиях, когда с ней не хотят разговаривать. И в духе времени нам предлагают самое простое решение этой проблемы – просто купить ей мобильный телефон... Здесь мы имеем пример цинизма, с которым эмфатическое Я хочет исправить свои ошибки, связанные с самовозвеличиванием и самолюбованием, но прибегает при этом ко все более глупым средствам, не понимая, что исправить ничего уже нельзя... Нельзя купить заботу о собственном ребенке. Именно поэтому заботливый родитель – редкость в наше время, ибо эта забота становится работой, за которую платят деньги...

Выходит, что человек в современном мире бесприютен не потому, что *хочет* этого. Б. Хюбнер описывает ситуацию, в которой скука *вынуждает* нас к топофобии, *заставляет* нас наполнять пустоту времени событиями – без разницы, какими. «Целью эстетической

деятельности, мотивированной скукой, является достижение не в мире, а в душе чего-то вроде волнения, возбуждения, эмоции, экстаза... движение само становится целью его деятельности: движение ради движения, действие ради действия, искусство ради искусства, революция ради революции, насилие ради насилия [7, с. 25]. Топофобия заставляет человека избежать заточения Я=Я. Будто человек боится быть кем-то, будто оседлость для него означает закрытие осуществления новых возможностей, приобретения новых мимолетных идентичностей. Это страх приобрести такой дом, случись с которым что-то, человек окажется не просто на улице, он окажется неспособным привыкнуть к другому пристанищу.

Но, как мы видим, оседлость, идентичность для человека это еще и работа, борьба, ответственность перед самим собой и перед другими людьми. Зачем человеку такое «счастье»? И избегая таких невзгод для себя, отторгнутый местом, в котором он не может и не хочет оставаться, Я продолжает бегство. Стремление вперед – филопатия, не дает человеку отстанавливаться на месте. Только беспокойное движение снимает ощущение одиночества и тоски – остановка смерти подобна. «Счастливы те, кто еще в пути к далеким целям, кому не нужно постоянно убежать от своего Я, как тем, кто не знает, не имеет «куда» [7, с. 197]. Осев на месте, эмфатическое Я не успокаивается, как это было в период преמודерна и модерна, оно не может просто принять смысл извне и согласиться с ним, ибо теперь в этом механизме сломалась главная деталь – человек больше не может соглашаться, он должен *сам* выбирать и самостоятельно принимать решения. Обольщение, «не имеющее ничего общего с обманчивым изображением и отчуждением сознания», становится главным фактором действия в современный нам период, по мнению Ж.Липовецки [3, с. 35-36]. Если движение прекращается, беспокойство Я нарастает, оно остается наедине с собой, его ничто больше не отвлекает от постоянных размышлений о правильности смысла, которому следует посвятить себя, и подобные размышления невыносимы ему. Бессмысленное движение оказывается легче и лучше переносимым, чем осмысленная оседлость.

Что же говорить об исторических формах идентичности, если они требуют от человека полного подчинения и отказа от своего Я? Если они требуют окончательной укорененности, оседлости, что является совершенно невозможным для эмфатического Я? Однажды проснувшись, личность более не может найти покой и вновь избавиться от себя самой. Беспокойное движение и временные пристанища – отныне удел человека. Возможно ли предложить ему что-либо взамен?

### ***Идентичность как борьба***

Однако, как бы мы ни делали вид, что нас не касается то, что думают о нас другие, избежать необходимости признания, особенно в эпоху эмфатизации Я невозможно. Не в этом ли еще один парадокс постсовременного мира? Необходимость признания, которое невозможно.

Но что стало с метками идентичности? Что бы заставило, например, водителя признать во мне также водителя в тот момент, когда, выйдя из автомобиля, я перехожу улицу? Так ты и не водитель в этот момент – скажите вы. Автомобиль – это метка, признак того, кем меня должны воспринимать другие.

Что могло бы выступить признаком того, что некто пришел в бутик делать покупку, а не просто поглазеть или еще чего лучше – украсть что-нибудь? Где тот признак, по которому можно было бы идентифицировать человека до того момента, как он вытащит наличные? (Водитель, отошедший от своего дорогого автомобиля всего на несколько метров – уязвим, как любой пешеход, даже если он демонстративно вертит в руке пульт иммобилайзера). Чтобы убедить окружающих в том, что их подозрения или опасения по поводу тебя напрасны, ты должен выдержать борьбу... Я должно доказать, что я – это я. Во многих ситуациях

современного мира, идентичность представляет собой борьбу за неё, борьбу в которой можно и не одержать победу, борьбу, на которую может и не хватить сил. И хорошо, если для победы нужно всего лишь обнажить содержимое бумажника или, превзойдя все мыслимые для себя возможности, приобрести дорогую вещь – и уже больше не напрягаться в борьбе за признание и уважение к самому себе. А если доказательства касаются не материального положения, а чего-то менее наглядного и убедительного, то борьба эта может стать борьбой не на жизнь, а на смерть. Смерть – в смысле отказа от борьбы вообще, а, значит, отказа-от-себя.

Во все времена, особенно до эпохи Просвещения, когда рождается индивидуализм на Западе, существовала особая система знаков, по которым, не вымолвив ни слова, человек мог заявить о своей принадлежности к тому или иному сословию, о своем социальном статусе и даже образовании. Вообще идентичность была статичной и почти на сто процентов передаваемой по наследству, подобно имуществу или набору генов. (Каждый сверчок знай свой шесток! – говорили наши предки. И сверчок знал свой шесток и не особенно мучился тем, что множество других, подобных ему существ, знают куда более уютные и куда более высокие шестки. Как не похоже это на нынешнюю ситуацию, в которой человек никогда не сможет смириться с тем, что кто-то лучше, выше, успешнее...) Крестьянин, например, в те далекие времена преמודерна оставался крестьянином, он не требовал другого к себе отношения, но он имел самоуважение на основании своей принадлежности, во всяком случае, он был распознаваем как таковой. Это достигалось при помощи все тех же знаков. И не нужно ходить далеко: на Руси, например, люди низкого происхождения не имели права носить одежду из дорогих видов тканей, как бы они ни были богаты, зато богатство свое можно было продемонстрировать, надев одновременно не только все платья, но и шапки, какие только у тебя имеются [1, с. 40-42]. Одежда и аксессуары во все времена были самыми простыми знаками для выражения статуса человека. Вспомним хотя бы, как в средние века на Западе была мода, описанная Рабле в «Гаргантюа», делать прорезы в одежде, чтобы показать дорогое белье... Стоит ли говорить о разного рода форменной одежде, пристрастии людей к ней и умелое использование этого пристрастия к знаковому выражению, например, фашистами или коммунистами с их военизированными детскими организациями.

Не так давно в советском обществе некоторые виды аксессуаров говорили нам о том, что человек принадлежит к тому или иному коллективу. Поколение моего отца в послевоенные годы сочинило поговорку: «Спортсменом можешь ты не быть, но чемодан носить обязан!», и долгое еще время у нас дома хранился маленький чемоданчик, с которым отец ходил на тренировки по волейболу и который в свое время служил знаком, отличавшим его от множества других сверстников, не задействованных в спортивной деятельности. А очки! Героиня фильма Гайдая по пьесе Булгакова, возмущаясь неподходящим, по её мнению, поведением молодого ученого, в порыве негодования выкрикивает: «А еще очки надел!». У одного моего знакомого, который, не имея никакого специального образования, ухитрился заработать много денег в переходный период, есть, как он говорит «умные очки». И когда он отправляется на переговоры, важные для его бизнеса, он непременно надевает очки, чтобы в них отражалась его прозорливость и образованность. Свидетели Иеговы, желая придать больший вес своим словам и тем самым сильнее впечатлить кандидатов в неофиты, носят черные костюмы и белые рубашки под галстук. Трюк, обезоруживающий своей простотой. В самом-то деле: разве станут несерьезные люди носить такую одежду?! Красиво одетый молодой человек, при галстукке и белой рубашке заслуживает всяческого доверия!

Однако, несмотря на эти наивные попытки влиять на окружающих при помощи внешних эффектов – все меньше остается людей, склонных доверять им. Одежда (и аксессуары) теперь не является признаком чего-либо, особенно если учесть, что одни и те же виды одежды можно приобрести очень дорого в модных магазинах и дешево в магазинах,

рассчитанных на широкую публику. А чисто внешне иногда только специалист способен отличить дорогую одежду от кутюр от одежды, сшитой дома талантливым умельцем. Очень дорогая одежда может выглядеть более чем скромно, а очень дешевая может смотреться фешенебельно. Все смешалось. Дорогие часы и дешевая под них подделка – кто может с ходу отличить их? Папка для бумаг может оказаться и в руках жулика, промышленяющего в общественном транспорте воровством, английский костюм не говорит о том, что перед нами серьезный человек с серьезными намерениями, даже дорогая машина уже не говорит о том, что за рулем сидит богатый человек (кредиты на авто и распространение привычки брать на службу водителей все чаще заставляют нас относиться критически к чисто внешним признакам богатства или социального статуса). Добавим сюда причуды, которыми полнится наш мир – причуды богатых людей носить дешевые вещи или причуды профессоров в университете носить только джинсы... Стремление одних людей за счет внешних признаков идентифицировать себе с группой, к которой они не принадлежат и стремление других, не идентифицировать себя со своей группой при помощи все тех же внешних признаков внесли полную неразбериху в этот вопрос. Процесс распознавания усложнился и запутался в эпоху эстетизации. «Благодаря своему равнодушию к мотивам, к смыслу гиперреализм становится чистой игрой, предлагаемой ради одного лишь удовольствия создавать обманчивую внешность...» [3, с. 62]. Не хочешь попасть впросак – будь начеку! Подозревай! Не доверяй! Но учти, что так же относятся и к тебе! И разгорается борьба!

И все же визуальные знаки проще, чем вербальные. Отношение к тебе находится в прямо пропорциональном отношении к стоимости автомобиля, на котором ты подъезжаешь на АЗС. В вербальных знаках разобраться, порой, сложнее. Я не имею в виду, конечно, прямое непосредственное именование. Это слишком просто и, как правило, не распространено. Только если тебя спросят, кто ты, можно так прямо дать формулировку своей идентичности, не рассчитывая, правда, на то, что данная характеристика будет воспринята как перформативное высказывание – то есть я являюсь *тем*, кем сказано, только в силу того, *что* сказано. Или же обо мне расскажут мои знакомые и друзья. Но и здесь нас подстерегает множество интересных ситуаций, близких по форме к комическому сюжету. Что-то наподобие простецки одетого профессора на пикнике в фильме Меншова «Москва слезам не верит».

Речь о том, что пара редко употребляемых слов в бессмысленном контексте может сбить с толку многих и принести большие дивиденды. Запутать можно многих, но далеко не всех. То же самое может иметь обратный эффект. Если человека не просто сбить с толку подобной чепухой – то в общении с ним легко показаться еще более глупым, чем ты есть на самом деле. Понимают это не все, поэтому так легко «умничают» звезды и политики в своих интервью и публичных дебатах, не замечая, что ярче, чем они это делают, трудно было бы выставить напоказ свою непроходимую глупость. Правда, уличить их в глупости не так-то просто. Молчи! Глупец умничает, мудрец не спорит, ширя тем самым дискурс недомыслия. Шариков из известной пьесы М. Булгакова имеет право на свое собственное мнение, потому что никто более не имеет авторитета объяснить ему, почему он не прав. Принцип кастовой компетентности, о которой говорил П. Козловски, нарушен и теперь каждый освобожден от обязанности говорить не больше того, чем ему следует сказать. И само понятие мудрости утратило смысл. «Мудрость – это положительное понятие в стабильных и неизменных обществах, где истины вечны, в противоположность современности, в которой истины ржавеют все быстрее» – писал Б. Хьюбнер [7, с. 96].

Крест на груди не означает, что перед нами правоверный христианин. Новость в Интернете может быть ложью или интерпретацией давно свершившегося факта. Литература, продающаяся у входа в университет, может не иметь ничего общего с интеллектуальными достижениями человечества, и быть простой подделкой. Процесс распознавания усложнился и

запутался в епоху інтерпретації. «Смена ролей і закріпившихся характерних особливостей, «класических» роз'єдиненій і виключеній робить наше час ненадійним театром дійсвий, ізобилуючим складностями і особливостями» [3, с. 73]. І тут знова розгорається боротьба, замешанная на підозренні і недовірчивості. Боротьба, в котору легше не ввязуватися, чим вийти із неї перемітєлем.

Отстоять Я оказывається, таким образом, не таким уж простым занятием в нашем мире. Идентичность перестает быть просто домом, в котором можно отдохнуть от забот становления и преобразования; домом, который снимает ответственность за поступки и решения, предоставляет нам смысл нашего существования и объясняет сложные взаимоотношения человека с окружающим миром каким-нибудь одним–единственным принципом (принципом-функтором, в терминологии Ж.-Ф. Лиотара). Прошли те времена, когда дом-идентичность мог позвать тебя на подвиг в экстренных ситуациях, и когда, в основном, целым поколениям удавалось прожить, растворившись в топосе без забот и хлопот. Идентичность превращается в крепость, которую нужно оборонять от постоянных выпадов эмфатических критиканов. Идентичность утрачивает свою первоначальную функцию материнского лона. О том, что там хорошо, у нас остаётся только память. Желание вернуться туда может выглядеть как безумие. И тут возникает вопрос: если ты постоянно находишься за воротами осаждаемой крепости, осада которой никогда не прекратится, а если прекратится, то не принесет с собой желаемого покоя, то не проще ли покинуть её и уйти восвояси?

В качестве вывода в подобной ситуации напрашивается один простой тезис: нарушается симметрия самовосприятия и признания. По мнению П. Бергера и Т. Лукмана именно на основе выстраивания этой симметрии (которая, конечно же, никогда не бывает полной) и происходит социализация личности [8, с. 217]. Человек входит в общество только тогда, когда его воспринимают в качестве того, кем он является или хочет являться. В современном же нам мире выстраивание, и даже не выстраивание, а просто стремление к такой симметрии происходит через постоянную борьбу. Уже Э. Фромм обращал внимание на то, что качества человека превратились в товар и, если некие качества не пользуются спросом, то человек вообще не имеет никаких качеств. «Эта зависимость самоуважения от успеха предполагаемой «личности» объясняет, почему для современного человека популярность стала настолько важной...» – пишет Фромм в «Бегстве от свободы». Популярность – единственный способ избежать постоянной борьбы [6, с. 107]. Альтернативой популярности является то, что эмфатизация Я приводит ко все большему желанию изоляции. Мы постоянно ощущаем потребность признания, и борьба, в которую мы втягиваемся желанием добиться этого признания, травматична. Болезненность непризнания порождает чувство отчуждения от самого себя, мы ищем покоя, но уже никогда не сможем его отыскать. Эмфатическое Я – уязвимое Я, несмотря на гордо поднятую голову. В этом смысле реклама личных автомобилей – это реклама способа передвижения от одного места, где ты узан к другому такому же месту без лишніх для себя стрессов борьбы. «Большие люди», ВИПы устраивают уже закрытые тусовки и селятся отдельными кварталами... Избежать борьбы за признание, уютно и легко существовать в мире без-идентичности путем ограничения топоса в пространстве – единственный выход для многих из нас. (Современные случаи дауншифтерства не являются ли прямым результатом усталости от борьбы, которая не приносит удовлетворения).

*Выводы.* Ох и долгим же был, твой путь, человек, к обретению свободы и возможности представлять свои собственные интересы, а не интересы группы, бога, короля, Отечества, партии... Но движение это оказалось для тебя движением в никуда, вечным движением ради самого движения. Это движение обрело тебя на вечное стремление вернуться туда, откуда ты ушел странствовать в надежде стать счастливее, и вечное невозвращение... Ты горд, свободен, но одинок и уныл. Ты уязвим, ибо неприкаян и даже чувствительность твоего тела к боли стала

сильнее, ибо ты утратил анестезирующее действие смысла [7, с. 38-39]. Тебя больше нельзя обмануть пустыми иллюзиями надежды на счастье где-нибудь на острове Утопии или в гавани коммунизма, и ты более не склонен посвящать свою жизнь отложенным целям, ты хочешь жить и наслаждаться здесь и сейчас. Ты узнал, что никому не обязан собственной жизнью, но ты не учел, что жизнь, которой ты не обязан никому – даже своим детям – становится пустой и ненужной. «Хотя мы теперь уже и не знаем, для чего жить, зато мы можем жить человечнее» [7, с. 71]. Такая жизнь становится излишеством, ты носишься с ней, не зная как лучше ею воспользоваться, но, к сожалению, чаще не находишь ей достойного применения. Ты маешься в бесполезной борьбе, чтобы доказать, что ты достойный и важный – и мучаешься болью непризнания, уязвимый и нервный, понимая, что никогда не достигь тебе и малой степени того признания, которое снизошло когда-то на Муция Сцеволу.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

1. утешение несчастных – иметь товарищей в скорби.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Василевский И. М. Романы: портреты и характеристики / Василевский И. М. – Петроград – Москва: «Петроград», 1923. – 333 с.
2. Кристева Ю. Самі собі чужі / Кристева Ю. – К.: Видавництво Соломії Павличко «ОСНОВИ», 2004. – 262 с.
3. Липовецки Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Жиль Липовецки; [пер. с фр. В.В. Кузнецовой]. – С-Птб.: «ВЛАДИМИР ДАЛЬ», 2001. – 332 с.
4. Рикер П. Повествовательная идентичность [Электронный ресурс] / П. Рикер. – режим доступа: <http://www.filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000966/st000.shtml>
5. Фрейд З. Недовольство культурой [Электронный ресурс] / Фрейд З. – Режим доступа: <http://www.countries.ru/library/texts/freidnkf.htm>
6. Фромм Э. Бегство от свободы / Фромм Э. – М.: Прогресс, 1989. – 272 с.
7. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Бенно Хюбнер; [пер. с нем. А.Б. Демидов]. – Мн.: Экономпресс, 2006. – 384 с.
8. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман – М., 1995 – 305 с.

© Куликова Т.Н., 2009.

УДК 101.1

*Перепелица О. Н.,  
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина*

#### МЕДИАЛЬНОЕ ПОСЛАНИЕ

В данной статье рассматриваются различные способы обращения с посланием. Актуализируется проблема субъекта послания, который раскрывается в перспективе адресата. Показан характер истолкования послания и установления субъекта в контекстах потребления и архива культурных

ценностей. В качестве основной перспективы современности, в которую помещаются любые знаки, определяется историческая память. Проблематизируется современная ситуация в философии и обозначаются возможные требования к философскому посланию.

**Ключевые слова:** послание, медиум, архив культуры, адресат послания.

У даній статті розглядаються різні способи поводження з посланням. Актуалізується проблема суб'єкта послання, який розкривається в перспективі адресата. Розкрито характер тлумачення послання і встановлення суб'єкта в контекстах споживання та архіву культурних цінностей. Історична пам'ять визначається, як основна перспектива сучасності, в яку поміщаються будь-які знаки. Проблематизується сучасна ситуація у філософії і позначаються можливі вимоги до філософського послання.

**Ключові слова:** послання, медіум, архів культури, адресат послання.

In this article the different ways of handling with message are examined. The problem of subject of message considered in the prospect of addressee is actualized. Character of interpretation of message and establishment of subject is shown in the contexts of consumption and archive of cultural values. Historical memory is determined as a main prospect of in modernity which any signs are entered. Contemporary situation in philosophy is viewed and possible requirements to the philosophical message are accented.

**Key words:** message, medium, archive of culture, addressee of message.

Революция – это не когда ты дерешься с кем-то,  
революция – это когда ты не принимаешь бой  
и тем самым не даешь им себя сломать...  
(К. Кизи «Гаражная распродажа»).

В ботсванской комедии «Наверное, боги сошли с ума» («The Gods Must Be Crazy», реж. Дж. Юас, 1980) одна из сюжетных линий связана с упавшей с неба пустой бутылкой от кока-колы. На территорию архаического народа бушменов, живущих в пустыне Калахари, падает бутылка, и они воспринимают этот «похожий на короткую палку из застывшей воды», не плавящийся под солнцем и «тверже всего на земле» странный предмет, как послание или дар богов. И хотя у них нет приватной жизни и свободного времени, каждый представитель племени пытается использовать бутылку как бы отмежевываясь от всех остальных (кто-то раскатывает тесто, кто-то молотит колоски злаков, кто-то выделывает шкурки зверей, кто-то просто дует в горловину, производя забавные звуки), – что в итоге вызывает в общеплеменной ситуации, по сути, первый социальный конфликт, разрешить который и берется маленький герой фильма Хи, решивший отнести полоумный подарок богов на край света и выбросить.

Проблема бушменов состоит в том, что это послание они не могут принять как медиум (а ведь медиум, как известно, есть послание), бутылка не способна выполнить для них обобщающей функции медиума. Она разобщает бушменов в силу того, что они не могут использовать ее сообща и не имеют соответствующего института (собственности), чтобы ее присвоить. Приняв послание от богов, они пытаются использовать его применительно к самим себе, и, во-первых, не находят единственной интерпретации, поскольку не имеют институтов власти, а во-вторых, – не могут распределить пользование бутылкой во времени, ибо не знают времени. Именно это и вызывает проблемы, разрешить которые они пытаются, просто избавившись от предмета.

Чем интересна эта ситуация? И в чем проблема бушменов? Во-первых, упавший предмет связывается с неким для нас неизвестным субъектом, коего они именуют «богом». Во-вторых, – послание богов воспринимается исключительно применительно к их жизненной ситуации, ибо, в отличие от фрейдовского судьи Шребера, они не знают, что боги тем и характеризуются, что ничего не смыслят в бытовой сфере. Далее, к посланию они относятся без всякого подозрения, так, словно верят, что боги не допустят ничего злого. Но самое главное,



что ни удивления Шребера, ни картезианского сомнения, ни христианской веры тут вовсе нет, как нет и символического обмена с богами (нет системы даров). Мы вообще можем упрекнуть их в недостатке религиозности, которая позволила бы превратить бутылку в фетиш (или агальму) для всеобщего поклонения. Поэтому и единственным выходом оказывается избавление от злого подарка богов. Но именно это желание и становится причиной увлекательного путешествия [\*1] на край света, расширившего горизонт жизни обычного бушмена. Вся история же становится следствием одного судьбоносного решения: принятия бутылки как послания, а себя – как адресата послания.

Поэтому стоит поставить под вопрос если не саму склонность человека являть себя в качестве адресата послания, то те способы, при помощи каких он это делает. По пути проблематизации оставим в стороне историческую и антропологическую правдивость и попытаемся представить, что сообщается этим комическим фильмом. Оставим в стороне и тот политический подтекст, что заключается в пустой бутылке от культового напитка общества потребления, будем пока считать его не существенным (хотя и соблазнительным) для внутренней ситуации маленького племени.

Я предлагаю остановиться на факте самого послания. Вопрос в том, почему нечто случайно упавшее воспринимается как некий знак, как послание? Почему все, в конце концов, воспринимается как послание, несущее некий смысл? Мое подозрение, однако, состоит в том, что на подобные вопросы (почему есть нечто, а не ничто?) нельзя найти ответа, который носил бы всеобщий (или объективный) характер. Но можно попытаться определить различные способы обращения с посланием, различные способы его понимать или даже (что в отдаленной перспективе то же самое) не понимать и, наконец, конституировать те или иные способы бытия. А стало быть, речь должна идти о субъекте послания, который раскрывается именно в *перспективе адресата*, и как это актуализируется нынешней философской ситуацией.

\*

Раз уж речь зашла о кока-коле, попытаемся взглянуть на этот знак в обществе потребления и определить субъекта послания под именем «кока-кола». Что такое, в сущности, бутылка кока-колы? Кроме того, что это бутылка с неким напитком, она, наряду с джинсами или жевательной резинкой, выступает в качестве одного из знаков вестернизации. С. Жижек тайну кока-колы раскрыл через лаканианское понятие *objet petit a* [3, с. 47-57]. Мы потребляем и хотим потреблять кока-колу (тем более, когда она диетическая) потому, что она – чистое ничто (нехватка, пустота), формирующее фантазм желания.

Однако, так же, как прибавочная стоимость паразитирует на потребительной, желание отсылает к ничто, как неизгладимому остатку истории. На самом деле (хоть сегодня в ней нет ни коки, ни колы, ни кофеина), мы потребляем с каждым глотком кока-колы саму историю – тот факт/образ, что некогда, когда ее еще продавали в аптеках, она доставляла некий приятный эффект (кайф). Таким образом, в знаке «кока-кола» мы потребляем историю нашего желания. Точнее, – просто удовлетворяем наше желание, что интересно в психологическом смысле, поскольку это удовлетворение не реально, а симулятивно. И в этом смысле кока-кола – это фантазм чистого потребления. Если, как отмечает тот же Жижек, идеальный потребитель – это наркоман, то кока-кола – это воспоминание об идеальном потреблении, которое симулируется потреблением ничто как памяти о реальном удовольствии. Знак «кока-кола» вызывает легкое опьянение от воспоминания, что здесь – в знаке – присутствуют кока и кола. Воспоминание о некогда пережитом удовольствии в прошлом оставляет надежду на удовольствие в будущем. Наркоманы хорошо знают это переживание эффекта возвращения прошлого кайфа в момент столкновения с любым из знаков, отсылающих к наркотику. «Кока-кола» именно такой знак. И даже те, кто никогда не нюхали и не жевали коку и не пробовали колу, знают, что в кока-коле

«что-то» есть. Чистый кайф – это отсутствие физиологических (действительных) оснований для его получения, при полном удовлетворении от ничто. Производители кока-колы, вероятно, также знают эту психологическую особенность человека. Поэтому для нас кока-кола является посланием из прошлого, которое стимулирует наши рецепторы удовольствия, заставляя постоянно быть подключенными к матрице потребления, несмотря на то, что иногда мы просто хотим утолить жажду.

Далее, если мы понимаем кока-колу, как послание, то есть медиум, мы ставим ее в поле подозрения, ибо, как говорит Б. Гройс, субъект медиума – это подозрение [см. 1, с. 49-56]. То, что мы одновременно с чистым потреблением кока-колы ставим ее под подозрение, как раз и разоблачает ее как медиум. Поэтому столкновение с кока-колой приводит к нескольким различным результатам: просто жадное ее потребление, отказ от ее потребления, требование делать кока-колу из коки и колы. Короче говоря, мы стремимся расшифровать и разоблачить нашу страсть к кока-коле и одновременно вписать ее в мир либерально-демократических требований.

Само же послание здесь предполагает совершенно определенного адресата – потребителя. Неважно, кому это на руку и кто шлет эту благую (или дурную) весть, – она не может существовать без потребителя. Адресат-потребитель и есть субъект, и, как ни парадоксально, – (*ре*)активный субъект: он реактивен в том, что отвечает на послание своим желанием, в силу того, что покупает (или даже нет) кока-колу, активен в том, что требует все больше (или даже наоборот) кока-колы. В этом смысле представляется абсолютно верной политэкономическая модель «спрос – предложение», ведь именно спрос потребителя определяет предложение производителя. Но адресат-потребитель становится субъектом этой модели только в силу того, что отвечает на послание-предложение и, наконец, осознает свою идентичность как потребителя, то есть субъекта желания.

Это хорошо представлено Э. Уорхолом, когда он говорит о сущности Америки и, соответственно, своей собственной сущности: «Делать покупки – гораздо более американское занятие, нежели думать, а я – самый что ни на есть настоящий американец. В Европе и на Востоке люди любят торговаться – покупать и продавать, продавать и покупать – они по натуре торговцы. Американцев не так интересуется продажа – на самом деле, они скорее выбросят, чем продадут. Что им действительно нравится делать, так это покупать – людей, деньги, страны» [4, с. 208].

\*

Интересно, что из этой логики проистекает и творчество Уорхола. Он – типичный потребитель – создает «Фабрику», производящую эквиваленты/симулякры товарных марок, разрекламированных обществом удовольствия/потребления: от Мэрилин Монро до доллара и, естественно, кока-колы. Именно здесь мы сталкиваемся с совершенно другим контекстом послания «кока-кола», здесь этот знак обращается, как включенный в «архив культуры» [\*2]. Кока-кола, изображенная Уорхолом, – это, вне всякого сомнения, послание, однако оно отличается как от простой бутылки с напитком, так и рекламного бигборда. Чем же? Прежде всего адресатом. В то время, как обычный потребитель кока-колы тут не может найти существенной разницы и отметить различие между действительностью и изображением действительности, настоящий адресат послания Энди четко представляет и даже конституирует принципиальное различие, ибо он включает кока-колу Уорхола в архив культуры, поскольку он и есть архиватор культурных знаков.

Здесь важно понимать, что корреляция с исторической эпохой (действительностью) или, как говорит Гройс, обмен с профанным миром, вторичны, – все определяется отношением к другим, включенным в этот архив, знакам. Хоть и товары, произведенные «Фабрикой» Уорхола, могут также потребляться обычным (профанным) способом, они, тем не менее,

принципиально отличаются от обычных товаров (той же кока-колы) тем, что включены в совершенно другой топос, а вместе с тем – характером и направленностью послания.

Чтобы это ясно себе представить, стоит обратиться к знаковому (революционному) событию в истории искусства, связанного с жестом М. Дюшана. Писсуары под именем «Фонтан», подписанные художником и включенные в архив, как раз лишаются нормальных своих свойств и социальной целесообразности. Они выведены из своей среды и включены во внутреннее стерильное и отфильтрованное пространство музея и, таким образом, становятся культурным посланием, которое куда больше соотносится с Моной Лизой, чем сантехникой и туалетом. Такая нарочитая архивация писсуара как раз и противится его обычному использованию. В этой связи показателен акт итальянского хэппенингиста П. Пиночелли, который однажды пытался помочиться в творение дадаиста, заявляя, что это соотносится с самой идеологией Дюшана. Он, собственно, вел себя так, словно не понимает смысла культурного послания, спутав музей с сортиром [\*3].

Короче говоря, в случае с потребителем знаков культурного архива, речь идет уже не о кока-коле. Он потребляет значения, которые соотносятся с памятью самого архива. Послание отсылает не просто к исполнению/симулированию желания/удовольствия, а к расширению архива. Адресат здесь всегда только интерпретатор (даже если это рыночный галерист или куратор) культурных ценностей. Именно он определяет, стоять ли бесполезно писсуару-кока-коле в музее или за его пределами.

\*

Впрочем, этим наша субъективность не ограничивается. И потребительская, и архивистская логики разворачиваются в историческом контексте. На самом деле, единственная перспектива, в которую мы помещаем любой знак – это историческая перспектива, перспектива памяти. В случае с бушменами, проблема как раз и состоит в том, что они хотят поместить бутылку в свой социальный контекст, понять послание из своих бытовых потребностей, короче говоря, они не знают истории. Их понимание послания ограничено их средой обитания и культурными, трудовыми практиками, которые они сами и осуществляют. Есть общества, в которых всякое послание включается в религиозный контекст и соответственно наделяется исключительным статусом формула типа «бог велел» или «бог дал». А вот, что касается исторической перспективы, то любое послание обретает не столько пространственный контекст, сколько временной, даже если перспектива обращена к бесконечности (ретроспективной или ретроактивной).

О чем все это говорит? Или, если уж попадать в поле влияния той же логики подозрения, каково послание такой модели послания?

Во первых, речь идет о существовании субъект-объектной модели, которая предполагает невидимого Субъекта послания, скрывающего смысл своего послания, который, тем не менее, вы(с)казывается самим посланием и, стало быть, может и должен быть вскрыт. Короче говоря, это вводит нас в познавательные практики, отвечающие на вопросы типа «кто говорит?» и/или «что говорится?». Если постановка вопроса «что говорится?» выясняет значения, свойственные самим посланиям, и тяготеет к объективистской (научной) модели понимания, то вопрошание «кто говорит?» пытается обнаружить субъекта послания. Причем парадоксальность ситуации состоит в том, что первая модель уже предполагает субъекта и проверяет только объективность (истинность, обычно конвенциональную) его вы(с)казывания, в то время как вторая – не предполагает наличия четкого субъекта и подозревает, что в дискурсе не вы(с)казывается никакой истины, тем не менее, предписывает искать субъекта (подобно тому, как поздний М. Фуко занимается онтологией нас самих). Но и в той, и в другой

моделях, равно как и в их совмещении, мы всегда увязаем в дискурсе или, говоря языком Гройса, застреваем на медиальной поверхности.

Отсюда, на самом деле важно дешифровать, кому адресовано послание, ибо мы всегда находимся в позиции тех или иных адресатов. Я подчеркиваю, что речь не идет об интерпретации послания. Интерпретатор находится в плену все тех же *кто* и *что* говорит(ся), подобно архиватору культурных ценностей уже сам помещен в структуру вы(с)казываний архива. Или, что и того хуже, оказывается самым заурядным потребителем. Но парадокс в том, что именно адресат и является настоящим субъектом послания: с каждым глотком кока-колы и критическим текстом мы длим бытие послания. Рыночный активизм или интеллектуальная активность на самом деле самодостаточны. Можно даже сказать, что успех производителя или художника случайны, и, выражаясь диалектически, смысл производителя в потребителе. Или, если развивать гройсовскую логику [\*4], по настоящему понял послание только тот, кто выпил кока-колу.

Поэтому проблема, которая стоит перед нами, может быть заключена в постановке под вопрос саму модель медиального подозрения. – А что, если, возможно, адресатом-то как раз быть и *не* стоит?

Как кажется, юмор нашей (человеческой) ситуации состоит в том, что мы готовы ответить на любое послание, вообще все воспринимаем как послание. Но, когда мы реагируем на нечто как послание, мы попадаем под действие медиума, говоря языком Ф. Ницше, мы становимся (или заведомо являемся) реактивными. Самым сложным является не коммуникация, а способность не реагировать, не вступать в связь. Точнее, самое сложное определить себя *не* как адресата некоего послания, а как автономного (или суверенного) субъекта [\*5]. Проблема состоит в диффузности нашего любопытства, направленного на объекты Другого. Аристотель как раз пытался ограничить ее, определить, добравшись до конечных причин и таким образом ликвидировать всяких субъектов послания. В сущности, у него больше никакой Логос не глаголет и не нуждается в интерпретации в силу своего субъектного и объектного отсутствия.

Однако пойдем дальше. Кому собственно адресована кока-кола? Мы уже отметили, в одном случае – потребителю, в другом (Уорхол) – интеллектуалу. А в случае с бушменами – никому. Ведь как мы знаем из истории, преподнесенной в фильме, там на самом деле нет ни субъекта-отправителя, ни адресата. Короче говоря, всякое послание изначально отсутствует. И у бушменов нет никакой модели знания, они в полном неведении относительно неизвестного им предмета. Это принципиально отличается от нашей ситуации, которая, как уже отмечалось, определяется научно организованными институциями.

Отсюда, давайте смоделируем подобную ситуацию для нас. Положим, некие НЛЮ, пролетая над нами, случайно сбрасывают некий предмет непонятной формы и состава. Что мы сделаем? Мы, вероятно, либо просто «сделаем ноги», либо отнесем в соответствующие органы, или, к примеру, вызовем милицию, позвоним в НИИ или уфологический центр и т.п. В любом случае, мы не воспримем себя как адресатов этого гипотетического послания. Ведь только трансцендентное (место мертвого теперь Бога) превращает нас в адресата, а стало быть, конституирует подлинного субъекта действия [\*6], у которого, все еще сохраняется надежда быть услышанным, а вместе с тем, шанс хоть на какое-то со-общение с Другим. Нашим же субъектом всегда является некая институция: архив, супермаркет и т.д. [\*7]. Так что субъект не умер, он просто окончательно стал Другим, большим Другим, точно так же как любое послание – всего лишь маленьким манящим объектом *a*.

И здесь важно заметить, что в отличие от простодушных бушменов, мы уже не объект/послание подстраиваем под свое бытие/желание, а наоборот – себя. Мы (я + соответствующая институция) хотим понять его из его же сущности (здесь мы, настоящие

наследники И. Канта, сталкиваемся с эффектом присутствия ноуменального), а уж потом использовать. Короче говоря, наука, медицинские, правовые и т.п. институции должны его протестировать, легализовать и, конечно, выпустить на рынок, сказать, как его потреблять, а уже затем мы массово станем его потреблять. В обратном случае он станет предметом информационных споров с мистическим оттенком. Или, другими словами, нам попросту будут продавать саму тайну, скрытую за посланием, которое изначально нам и не адресовано. Вероятный субъект, таящийся за посланием, само послание – только объекты-товары информационного рынка.

\*

И, наконец, обратимся к современной философской ситуации. Как эти два модуса преломляются сегодня в философии? Во-первых, всякое философское послание, как кажется, больше не адресуется по ту сторону философии, а философы кокетливо умалчивают о претензиях своего топоса на всеобщий статус. И если, как отмечал П. Слотердаjk, М. Хайдеггер в силу своего политического грехопадения и не знал, найдет ли его послание адресата, мы точно знаем, если философское послание его и найдет, то только внутри философской институции, на рынке циркуляции философских знаний. И это тем более интересно, чем навязчивее расширяется сфера обращения самого знака «философия», который можно обнаружить везде: о своей философии говорят коммерческие компании, поп-артисты, порно-магнаты, политические демагоги, – да почти все. Послание под именем «философия» циркулирует по тем же самым правилам, что и послание под именем «кока-кола», и не замечать это нынешние философы могут только потому, что такое положение позволяет добывать хлеб свой насущный. И тем лучше это получается, чем интенсивнее дискредитируется истина, рассеивается субъект, деконструируется послание и опустошается место трансцендентного.

Что делать в такой ситуации? Возможно, остается апеллировать к исконному философскому самолюбию, которое выражается знаменитой формулой «Платон мне друг, но истина дороже». А вместе с этим, на горизонте вновь появляются классические сюжеты, маркированные как «истина», «субъект», «смысл», «трансцендентное», реанимация которых становится не только возможной, но и необходимой (о чем свидетельствует, например, философствование А. Бадью), по крайней мере, до тех пор, пока мы не придумаем чего-нибудь нового и не менее сильного.

Вся современная (или постмодерная) философия была философией желания, вернее – философией подозрения желания. Не случайно ее ключевые темы – это потребление, спектакль, секс, кино, фантазм и т.д. Кроме того, все это разбиралось, анализировалось, деконструировалось в исторической перспективе. Желание и все его субституты (такие как потребление), таким образом, включилось в архив культуры, по сути, подключив философию к матрице потребления в качестве рекламного послания.

А что, если именно здесь, в этой точке, необходимо следовать уроку бушменов, только в обратной логике? Что, если стоит отказаться от позиции адресата послания рынка? Что, если альтюссеровскую логику отсутствия предмета философии следует понять буквально? Что, если подозрение в отношении кока-колы – это совсем не философская задача? Что, если философия должна реанимировать жест Аристотеля, заявляющего о принципиальной *неутилитарности* философии, и, более того, – радикализировать его? Возможно, перед нами стоит рискованная задача: с одной стороны, необходимо избежать очевидного герметизма ситуации, когда философское послание циркулирует только внутри философского дискурса и адресуется тому, кто уже заведомо погружен в философию; а с другой, – не реагировать на послания, которые не адресованы философу вовсе. Если, как говорил А. Пятигорский, философ не реагирует, то это значит, что он *посылает*, или, вернее, скажем так: философ отвечает на послания, которые

имманентны философии (ну, *той*, вечной философии), а свои ответы адресует миру (*этому вот* историческому миру). При этом, не стоит забывать, что философия начинается с (пере)определения (своих) оснований, с позиций которых и совершается то, что А. Бадью называет «пробоиной во времени».

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\*1. Заметим, это путешествие Хи в определенном смысле противоположно путешествию Одиссея. Одиссей отправляется *за* Золотым руно, но это оказывается лишь прелюдией настоящего клада – субъективности. А вот Хи, наоборот, отправляется в путь, чтобы избавиться *от* ненужного предмета и отказаться от зловещей субъективности. В истории Хи нет никакой манящей вещи, вызывающей страстное желание обладать ею.

\*2. «Архив культуры» – понятие, разработанное Б. Гройсом – это некое пространство, в котором собираются хранятся и циркулирует ценные и релевантные для определенной культуры вещи. Характерной чертой архива является постоянное его обновление за счет вещей, которые изымаются из профанного мира [см. 1, с. 7-16].

\*3. Кстати, когда Пиноччелли совершил третье покушение на «Фонтан» и все же расколол его молотком, по его словам, таким образом, превратив копию в оригинал, то был приговорен к штрафу за «умышленную порчу предмета общественного пользования», что только подчеркивает то, что судебная машина также может легко соскальзывать с музея на сортир.

\*4. В одной из своих статей Гройс цитирует своего друга художника, который говорил, что «ни один художественный критик не может понять произведения искусства, ведь по-настоящему понять произведение, значит купить его – а отнюдь не написать о нем». Отсюда: «Называние цены, которую ты готов заплатить из собственного кошелька за произведение искусства, – вот единственная герменевтика, адекватная искусству» [2].

\*5. Не случайно и сегодня проекты таких философов апологетов индивидуализма, как М. Штирнер, Ф. Ницше, Ж. Батай, звучат как чарующие провокации, а сколько-нибудь академические и социально приемлемые их интерпретации тяготеют к поиску в их теориях разумного, доброго, вечного, или, одним словом, всеобщего.

\*6. Это хорошо понимал С. Кьеркегор, определяя возможность достижения экзистенциальной единичности только перед ликом Бога, логика которого немислима (абсурдна) с точки зрения социального (этического) порядка.

\*7. Стоит обратить внимание на такое состояние субъекта, которое структурировано особым пониманием этики – этики, лишенной трансцендентного. Дж. Ваттимо подчеркивает это различие между классической философской позицией относительно этики, отсылающей к вневременному (вечному) измерению, и современным толкованием этики, которое определяется государственными границами и исторической перспективой/ретроспективой. Более того, как отмечает Ваттимо, индивидуальные решения (те, что касаются так называемой прикладной этики), по сути, конституируются безличными субъектами (правительством, страховыми компаниями, больницами и т.п.) [см. 5]. Все это словно воспроизводит ситуацию несовершеннолетия, которую подверг критике И. Кант уже более двух сотен лет тому назад. Применимо к нашей ситуации это значит, что мы можем обрести свою субъективность в качестве адресата только в ограниченных ситуативных мирах: например, послание медицины нас касается только во время болезни или медиального нагнетания потенциальной опасности заражения. Мы принуждаемся к положению адресата, и вынуждены принять послание институции как неукоснительное предписание.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гройс Б. Под подозрением. Феноменология медиа. / Б. Гройс; [пер. с нем. А. Фоменко]. – М.: Художественный журнал, 2006. – 199 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. Жижек С. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие. / С. Жижек; [пер. с англ. В. Мазин]. – М.: Художественный журнал, 2003. – 178 с.
4. Уорхол Э. Философия Энди Уорхола (от А к Б и наоборот). / Э. Уорхол; [пер. с англ. Г. Сверская]. – М.: Изд. Д. Аронов, 2002. – 223 с.
5. Vattimo G. Ethics without Transcendence? [Electronic resource] / G. Vattimo; [Trans. of ital. S. Zabala] // Common Knowledge. Volume 9, Issue 3, Fall 2003. – P. 399-405. – Access mode to mag.: [http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/common\\_knowledge/v009/9.3](http://muse.jhu.edu/login?uri=/journals/common_knowledge/v009/9.3).

© Перепелица О.Н., 2009.

УДК 17.021.3.

*Евдошенко А. Л.,  
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина*

### СУВЕРЕННОСТЬ СУБЪЕКТА В ЭПОХУ МЕДИА

В статье рассматриваются проблемы этической коммуникации в медиальном пространстве. Само медиальное пространство, а также изменения, приведшие к его возникновению, также должны быть поставлены под вопрос. Высказаны гипотезы относительно толкования данного термина в связи с его генезисом. Медиальность как качество общественного бытия может быть характеризована как сила, противодействующая суверенизации субъекта. Это противодействие приводит, однако, не к «смерти» субъекта, но к его радикализации и детерриторизации. Исходя из этого, можно заключить, что тенденция к усилению медиальных средств контроля и «новой мифологии» хотя и изменяет, но не снимает вопрос об этической суверенности субъекта.

**Ключевые слова:** суверенность, субъект, медиа, медиальная революция, миф, сообщество.

У статті розглядаються проблеми етичної комунікації у медіальному просторі. Сам медіальний простір, а також зміни, що призвели до його виникнення, також повинні бути поставлені під питання. Висказані гіпотези стосовно тлумачення даного терміну у зв'язку з його генезисом. Медіальність, як якість суспільного буття може бути характеризована як сила протидіяюча суверенізації суб'єкту. Ця протидія призводить однак, не до «смерті» суб'єкту, але до його радикалізації та детериторізації. Виходячи з цього, можна зробити висновок, що тенденція до посилення медіальних засобів контролю і «нової міфології», хоча і змінює, але не знімає питання щодо етичної суверенності суб'єкту.

**Ключові слова:** суверенність, суб'єкт, медіа, медіальна революція, міт, спільнота.

In the paper is considered problems of ethic communication in the media space. Media space itself and their previous circumstance, depending its appearance are calling in question. There were framed hypothesis concerning interpretation this term in the connection with its genesis. Mediality, as a quality of human being can be defined as power, counteracting sovereign of subject. This counteraction lead in spite of everything not to the «death» of subject, but radicalize and deterritorisize it. Hence, we can make a conclusion, that tendency to intensification medial means of control and «new mythology» can change, but can't take a question about ethic sovereign of subject of.

**Key words:** sovereign, subject, media, meda revolution, myth, community.

Сегодня много говорят об эпохе медиа, и, даже не давая пока никакого определения, мы вынуждены признать, что речь идет о некоем маркере, отмечающем происходящее. *Актуальность* обращения к данной теме вряд ли может вызвать сомнения исходя из бурного развития средств медиа. Мы наблюдаем также некоторую связь между тем, что происходит с «миром» (он «медиализуется», становится «обществом всеобщей коммуникации» [5, с. 7]), и тем, что происходит с субъектом («смерть», трансформация т. д.). Характер этой связи между тем неочевиден. Проблемой здесь является отнюдь не недостаток, а скорее переизбыток авторитетных высказываний по данному поводу. *Разработанность данной темы* в отечественной литературе, однако, оставляет желать лучшего. Наша *задача* состоит в том, чтобы, пользуясь концептом суверенности, происхождение которого будет показано ниже, наметить своё концептуальное видение относительно нынешнего положения субъекта. *Новизна* подхода состоит в том, что мы помещаем вопрос об этическом суверенитете субъекта в контекст теории медиа. Цель нашей работы в выяснении, того, каковы предварительные следствия подобной постановки вопроса.

Жиль Делез говорит о смерти человека [8, с. 135], как о смене исторической формации и мысль эта, судя по всему, конкретизируется позднее в концепте «общества контроля» [8, с. 226], которое связано с «медиализацией» вполне однозначно. Было бы несправедливо, впрочем, начинать обзор темы именно с этой линии мысли (которая была развернута в наиболее фундаментальном на сегодняшний день виде М. Хардтом и А. Негри [16]), поскольку этот пессимизм относительно медиальности не всеми разделяется. Напротив, многие даже в восторге от этой самой медиальной среды – она представляется (или даже следует сказать, представляет себя в себе самой) территорией освобождения – мы еще вернемся к этому.

Следуя определенной логике, весьма формальной, суверенность и медиальность прямо противоположны. Если мы продолжаем говорить о суверенности как об автономии (способности не зависеть от окружающих обстоятельств), то медиальность, как явствует из названия, способствует напротив все большей гетерономии, связи, коммуникации, общению. Рассуждение это, надо признать, достаточно примитивно в такой форме, но именно из-за его очевидности мы должны удержать его в памяти в качестве пригодного к использованию в споре о медиа-аргументе, ведь он может оказаться вернее многих более утонченных рассуждений или во всяком случае действеннее. Данный аргумент применим к рассуждению обо всех видах суверенитета (так например, глобализация, неразрывно связанная с медиа, «оскорбляет» суверенитет и достоинство национального государства, как это утверждают многие патриоты), хотя нас здесь интересует суверенность в качестве этической характеристики субъекта.

Есть еще одна тема, которой мы не сможем избежать – это экономика. В вопросе о влиянии экономических причин на субъективность мы все являемся в той или иной мере, наследниками Маркса. Как бы ни старались мы об этом забыть, марксова постановка вопроса остается для нас, по выражению Деррида [11], призраком. Следуя логике того же Деррида, не является ли сегодняшние «общеизвестные» высказывания о виртуализации и медиализации экономики (преобладание третичного сектора, информационная экономика, цифровые экономические операции и т.д.) лишь способом скрыть, что экономика остается как никогда реальной? Это же относится и к внутренней экономике самой медиальной среды. На наш взгляд, не имеет смысла рассматривать «медиальную экономику» (Б. Гройс) [6] изолированно, не признавая того, что она является только частью «экономики тотальной» (Ж. Батай) [2, с. 15]. Например, такие классические объекты медиальной экономики как товарные знаки (или брэнды), развиваясь, вполне конкретно влияют на многие сферы «обычной» экономики. Батай важен для нас еще и потому, что именно он проблематизировал этическую суверенность,



оставаясь при этом, по его собственному выражению, «в полном согласии с учением марксизма».

(Заметим в скобках, что слишком «прекраснодушные» высказывания об исключительно медиальной экономике, порождают и провоцируют также прямо противоположное отклонение от истины в виде редукции всех происходящих процессов к банальным соображениям экономической и политической стратегии [6, с. 31-33]).

Батаю принадлежит также, во всяком случае, отчасти, постановка вопроса о сообществе [4, с.10; 13, с. 51]. Речь идет о том *особом* роде сообщества которое единственно позволяет субъекту оставаться суверенным. В самом понятии сообщества кроется предположение в каком-то смысле обратное высказанному выше: субъект для собственного существования нуждается в некоторого рода общении. Это утверждение принадлежит к очевидным. Однако же его необходимо уточнить для того, чтобы в полной мере характеризовать интересующее нас сообщество. Опыт сообщества неразрывно связан с опытом смерти, (моей собственной смерти, как неполноценности и смерти Другого, как свидетельства [4; 13]) поскольку сообщество бессмертных существовать не может (нигде, кроме как в мифе, но к этому мы еще вернемся). Именно поэтому сообщество описывается как неопишное, непроектируемое, пустое и невозможное. Истина этого сообщества состоит в том, что сообщества не существует, просто не может существовать. Традиционное сообщество, связанное узами общности, общего происхождения, истока, иначе говоря, мифа предстает с этой точки зрения как иллюзорное или фантомное (хотя его действия более чем реальны). Итак, мы видим два толкования необходимости коммуницировать с Другим для индивида. Важным признается или сообщаемое (будь то информация или ощущение причастности), или несообщаемое, пропуск, негативность, смерть. Такой представляется цена сохранения суверенности. В той или иной мере все авторы, обращающиеся к теме сообщества в данной перспективе (Ж.-Л. Нанси, М. Бланшо, Ж. Деррида, Дж. Агамбен), оказываются заражены некоторым родом косноязычия, невозможности дать сообществу позитивное определение. Окончательная суть того, что есть сообщество, неизменно ускользает от дефиниции и вынуждает к речи в модусе предположения или надежды. Это свидетельствует о некотором пробеле в самом дискурсе, невозможном при помощи коммуникации.

Сообщество заключает в себе неразрешимое противоречие. С одной стороны, оно наделяет каждого из причастных к нему суверенностью, с другой стороны, оно обладает ею лишь в той мере, в которой оно рассматривается как целое. На самом деле суверенность всегда является делом риска, а не гарантии, она подвержена риску или, возможно было бы сказать соблазну. Соблазн этот состоит в тоске по мифу, по образу целостного утраченного сообщества [13, с. 39]. Тоска эта, сопровождаемая тягостным ощущением распада, является такой же характерной приметой нашего времени, как и кризис классического субъекта. Суверенность же субъекта возможна лишь тогда, когда он отказывается следовать этому зову мифа и принимает невозможность единства со всей возможной трезвостью, «выявляя некую точку где сухое здравомыслие совпадает с чувством сакрального» [2, с. 173].

Вернемся, однако, к противопоставлению (возможному) суверенности субъекта и медиальности. Для того, чтоб разобраться в этом вопросе, следует уточнить статус самого дискурса о медиа. Он существует как бы в двух смыслах одновременно: во-первых, как гипотеза, описывающая процессы происходящие в культуре с середины XX века и особенно к его концу; во-вторых, как новая теория функционирования культуры как таковой, культуры с самого начала. Исходя из буквального значения слова «медиа» - «посредник», вся культура оказывается по своему способу функционирования медиальной, посреднической. Таким образом, оказывается возможным выстроить классификацию средств медиа, начиная с возникновения устной речи, до самого последнего времени. Примером подобной системы

может быть работа Н. Лумана «Медиа коммуникации» [12]. Основной вопрос, занимающий Лумана – это способ самовоспроизводства, «аутопойэзиса» общества. Именно через различные медиальные конструкции с разной структурой Луман объясняет разнообразные общественные феномены, начиная с таких, как религия и мораль. Кстати, Луман в определенной мере разделяет пессимистический взгляд на вещи, поскольку, согласно его теории, с развитием технических средств медиа моральные структуры перестают выполнять определяющую функцию. Их роль (поддержание целостности общества) начинают исполнять так называемые «медиа успеха», код которых является кодом предпочтения, а не долженствования. Впрочем, в системной социологии и не должно было бы оставаться места для рассуждений о субъекте в смысле его суверенности. С точки зрения теории медиа, субъект не только не существует в современности, но и никогда не существовал. В этом смысле медиа-теория в полной мере наследует «теоретический антигуманизм» постструктуралистских теорий. Вся человеческая деятельность сводится к коммуникативным актам, воплощенным в конкретных медиальных носителях, являющихся зримым воплощением «знаковых потоков». Иными словами, мы наблюдаем ту же самую логику изгнания «призрака», только в роли призрака выступает теперь субъект (возможно, следовало бы проследить связь между этим «исчезновением субъекта» и тем о чем ведет речь Деррида в своей работе [11]). Как иронично замечает Б. Гройс, без субъекта, текстуальное поле становится безопасным [6, с. 35]. Впрочем, если верить тому же Гройсу, от подозрения, что за медиумом скрывается некоторая непрогнозируемая свободная воля субъекта, от этого радикального подозрения мы никогда избавиться не сможем.

Что касается ограниченного применения медиа-теории и осмысления с ее помощью тех специфических изменений в культуре, которые сделали актуальным сам этот разговор, то здесь мы стоим перед необходимостью определить относительно концепта «медиаальная революция». Мы должны задать себе вопрос – а на каком основании мы применяем здесь именно термин «революция»? Вопрос этот не является риторическим, поскольку основания для оперирования этим термином могут быть различными в зависимости от того, как употребляется термин революция.

Во-первых, речь может идти о революции в техническом смысле, как говорят, например, о революции в автомобилестроении или в технологиях мобильной связи. Речь идет о скачкообразном изменении применения технологий в той или иной области человеческой жизни. Данное предположение базируется на том, что изменение в технологии производства неизменно влечет за собой изменение в устройстве социальной жизни. Как например, мануфактурное производство служит предпосылкой буржуазной революции.

Именно исходя из этой логики, во-вторых, употребление термина «революция» свидетельствует здесь о некотором, по выражению Дж. Ваттимо, «медиаальном оптимизме» [5, с. 85], который был свойственен целому ряду мыслителей XX века. Предполагалось, что распространение технологий коммуникации приведет к возникновению общества качественно отличающегося от всех предшествующих – таков классический дискурс постиндустриализма (Д. Белл, Э. Тоффлер и др.). Сюда же следует отнести также многих левых теоретиков 60-х и 70-х годов для которых утверждение о смерти субъекта, растворение его в потоке знаков было поводом для оптимизма. Этот специфический дискурс позволил истолковать «медиаальную революцию» как условие революции, касающейся всего уклада жизни в целом. Как мы знаем, революция не увенчалась успехом. Сегодня нам не остается ничего, кроме как вместе с Делезом признать, что «каждая революция неизбежно заканчивается провалом». Это, на наш взгляд следует понимать в том смысле, что ни одна революция не оправдывает тех надежд на освобождение, которые на нее возлагаются. Напротив, за революцией следует наиболее жестокий период реакции, что ни в коей мере не делает революцию напрасной, ведь ее смысл в самом ее движении. Что касается применимости этой теории к медиаальной революции, то

сегодня мы еще не способны ясно разглядеть, какие формы являются подлинно освобождающими, и выносить о ней окончательные суждения преждевременно [8, с. 26].

Но на этом вопрос об употреблении термина «революция» не исчерпывается. Термин этот сегодня употребляется в том же медиальном пространстве весьма часто и по самым ничтожным поводам. Претензия на революционность во многом стремится к тому чтобы совпала с претензией на искренность при коммуникации. Гройс указывает на повсеместное подражание стратегии авангарда [6, с. 186], направленной на устранение подозрения в неподлинности посредством устранения всего «устаревшего». Нам представляется, что следует четко разграничить употребление термина «революция» в качестве подобной стратегии и использование его в описании реально происходящих изменений. Сама возможность словоупотребления «медиальная революция» обусловлена тем ожиданием (пессимистическим или оптимистическим), которое возлагается на развитие технических средств коммуникации в плане трансформации самого субъекта медиа (будет ли он окончательно освобожден или не менее окончательно похоронен). Возможно, речь идет о трансформации концепции суверенитета вообще, как это, кажется, предполагают Хардт и Негри [16, с. 75-175].

Эта потеря субъектом его былых привилегий может быть осмыслена как отчуждение в рамках марксистской теории, поскольку то, что субъект «теряет» переходит в плоскость свободного обмена. В этом смысле развитие медиа совпадает с развитием капитала. Происходит, выражаясь языком Делеза, «детерриторизация» субъекта [9, с. 110-148]. Когда любое достижение человеческого духа может быть «оцифровано» и распространено в неограниченном количестве, упование на «чистые» от расчета сферы деятельности представляется тщетным. Массовая воспроизводимость (вспомним В. Бенямина [3]) произведений искусства лишает их особой мистической ауры почитания. При этом последняя никуда не девается, но, похоже, переходит на деньги за которые данное произведение искусства можно приобрести. В этом смысле развитие технических средств губительно для целостности субъекта. Есть однако и обратная сторона этой динамики – то же самое развитие упрощает и обратное присвоение субъектом своих творческих способностей. С тех пор как медиальное пространство стало цифровым оно претендует на отображение всех возможных форм культуры. Условно говоря, пользуясь компьютером, мы пользуемся одновременно печатной машинкой, мольбертом, карманным симфоническим оркестром и киностудией. Так во всяком случае обещают рекламные плакаты. И в некотором смысле так оно и есть. Существует, однако, и ряд нюансов, которые омрачают эту цифровую идиллию. Не имея возможности останавливаться на этом вопросе здесь подробно, охарактеризуем их как копирайт и код. Бурное развитие авторского права в последние два десятилетия может рассматриваться как реакция на развитие медиа технологий, поскольку именно посредством соответствующего законодательства ограничивается динамика распространения информации, возросшая благодаря вышеупомянутым технологиям. Данное ограничение оказалось делом настолько выгодным, что крупнейшие на сегодняшний день состояния делаются подобным образом (пример «Майкрософт»). Что касается кода, то опасность здесь в предзаданном ограничении выбора предложенными вариантами, что порождает новые формы контроля [8, с. 226]. Обращаясь к конкретным примерам – физически реальный музыкальный инструмент можно настроить в любой тональности либо вообще обойтись без строя, а, при использовании соответствующей программы для моделирования звука, подобная возможность исключена. Фактически, эти два фактора объединяются в том случае, когда копирайт обеспечивается на уровне кода. Речь идет, например, о текстовом файле, который из-за программных ограничений невозможно скопировать на другой компьютер, хотя никаких технических препятствий здесь, естественно, нет. Компьютеризация жизни означает также ее кодификацию, что обеспечивает невиданные ранее возможности контроля, прежде всего за тем, что мы привыкли расплывчато

называть сознанием. Все это не может не внушать подозрение. Одним из фундаментальных страхов нашей эпохи является иллюзорность мира обеспеченная цифровыми технологиями (в самом широком смысле, начиная с человеческих реакций и заканчивая физическими объектами). Повышенное внимание к разнообразным «реальностям», альтернативным или параллельным существующей, вкпе с сомнением в прочности реальности воспринимаемой является одной из характерных особенностей нашего века вообще [1, с. 154]. Как пример, можно привести концепт «общества Спектакля» [7].

Гройс называет подозрение универсальным медиумом [6, с. 189-197], тем, что позволяет медиальному полю функционировать. Субъект, согласно Гройсу подозрителен. Пользуясь игрой слов, мы можем сказать, что он одновременно находится под подозрением и испытывает подозрение. Несмотря на весь скептический настрой Гройса, мы не можем не отметить, что заявление о подозрении, как о сущности субъекта продолжает традицию мышления о субъекте, берущую начало еще с Декарта, т. е. он затрагивает весь новоевропейский дискурс о субъекте. Нельзя также не вспомнить в этой связи мысль Рикера о Марксе, Ницше и Фрейте как о «философах подозрения» [14, с. 230]. Подозрения именно по отношению к целостному и автономному субъекту самосознания. По утверждению П. Рикера, невозможно понять наш век, не поняв сущности этого подозрения. Если медиация, по Гройсу, совершается благодаря подозрению, то интенсификация медиального обмена должна совпадать с радикализацией подозрения. В определенной мере тематика нашей собственной работы тоже определена этой постановкой субъекта под вопрос. И именно в этом смысле субъекту тяжелее чем когда-либо доказать свое право на суверенность, на кантовскую нравственную автономию [10, с. 234], поскольку его обусловленность внесознательными (экономическими, социальными, биологическими) влияниями становится все более очевидной и интенсивной с развитием медиапространства.

Любопытно отметить также, что интерес к проблеме подозрения совсем с другой стороны проявляет и мысль, которая может считаться наиболее верной медиальному дискурсу. Мы имеем ввиду книгу Ф. Фукуямы, которая так и называется – «Доверие» [15]. Речь идет о том, что доверия для стабильного функционирования «либеральной демократии» нам катастрофически не хватает.

Ситуация, отметим это еще раз, парадоксальна. С одной стороны, субъект функционирует исключительно благодаря подозрению, воплощенному в медиальной деятельности. С другой стороны, именно подозрение его «разрушает», предлагая схемы функционирования медиального пространства не учитывающие такой вещи как субъект. Мы условно можем назвать процесс, происходящий с субъектом по мере его включения в медиальное пространство, его радикализацией. Поясним о чем идет речь: субъект как бы «уменьшается в размерах», раз за разом отдавая те или иные признаки, которые ранее ассоциировал с собственной сутью, под контроль внешних обстоятельств, но вместе с тем, не исчезая окончательно. Суверенный субъект оказывается в данном случае величиной бесконечной малой и не поддающейся определению. Как в физике не представляется возможным с уверенностью назвать «мельчайшую неделимую частицу», так и в этике фактор свободной воли никогда не возможно исключить полностью, поскольку никаких исчислимых «квантов мотивации» не существует, если вообще такая аналогия уместна. Именно поэтому вызывает сомнения приведенная нами выше постановка вопроса о том, может ли развитие технических средств медиации ограничить или, напротив, освободить субъект. Все вышеизложенное верно при условии, что субъект бессмертен. Это, однако, не соответствует истине. Бессмертна возможность субъекта, но не он сам. Сам же он является смертным в каждом единичном случае. (О непреодолимости факта смертности в данном контексте см.: [13]) Мы знаем, что существует некий минимум медиальных средств — устная речь [12, с. 27]

— необходимых для того, чтобы человек оставался человеком. У нас нет гарантии, что человек остается человеком по мере развития медиальных средств. Мы не можем знать наверняка, присутствует ли он или нет. Мы можем исключительно подозревать кое-что о субъекте. Это одновременно включает в себя, что мы «подозреваем, что он существует» и «подозреваем, что его не существует». О радикализации субъекта мы говорим именно в смысле радикализации этого подозрения. То, что ранее считалось неотъемлемой частью субъекта, его «суверенным владением», например язык или тело, сегодня представляется всего лишь знаковой поверхностью, объектом социального воздействия.

Это движение саморазрушения субъекта, постановки самого себя под подозрение противоположно тому, что Луман называет аутопойезисом, самоописанием [12, с. 8]. Если последнее является основной функцией медиа коммуникаций и способом функционирования общества, то суверенность в нашем понимании явно противостоит этому. Аутопойэтический текст всегда является текстом мифа и служит поддержанию функционирования общества. Сегодня, когда общество по всеобщему мнению находится не в лучшем состоянии наиболее логичным кажется обращение к активизации подобных механизмов. Если общество нестабильно, преисполнено риска, раздираемо противоречиями, то наиболее логичным выходом будет обеспечить ему стабильность посредством инструментов управления медиальным пространством. Почему бы не дать обществу новый миф, более реальный, чем когда-либо, поскольку он будет обеспечен технологией неизмеримо более совершенной, чем это имело место во всей предшествующей истории? Такова современная версия легенды о Великом Инквизиторе и, судя по широкому распространению конспирологических теорий, она сегодня стала в некотором смысле очевидностью (что безусловно не означает, что она верна и тем более реальна).

Несмотря на то, что мы утверждаем, что тяга к мифу сегодня как никогда более сильна, нужно четко отметить, что миф в классическом понимании сегодня невозможен [13, с. 87]. То, что называют современной мифологией поражает нас своей скоротечностью, в той же мере, в которой мифы древности поражают нас своей претензией на вечность. Благодаря скорости медиального обмена, сегодняшнее общество также скоро разуверится в своих мифах, как и начинает в них верить. Искать в мифе спасения от отчуждения современного общества абсурдно, поскольку миф как раз и отчуждается в первую очередь. В том, что скрывается под «мифом, обретенным вновь» [5, с. 35] нам еще предстоит разобраться. Это дает нам основания надеяться, что перспективы, основанной на ценности свободы демифологизации, иначе говоря, Просвещения не столь мрачны, как могло бы показаться.

Что касается суверенности субъекта, то мы попробуем подытожить все вышесказанное, *выводом* о двух пониманиях совершеннолетия. Нам известен кантовский концепт совершеннолетия [10, с. 25], как способности пользоваться собственным разумом, невзирая на любые авторитеты. Однако, нам известно из культурологии, что совершеннолетия индивид в традиционном обществе (а многое ли изменилось?) достигает в процессе социализации. Совершеннолетие здесь достигается через причастие. Индивид достигает совершеннолетия когда он обучен всем необходимым для существования в обществе мифам и доказывает их знанием свое право в этом обществе находиться. Вместе с мифами приобретает он и все необходимые для выживания навыки. Называя это социализацией, предполагают что, достигнув определенного возраста, индивид обязан в этом обществе найти свое место. Как мы видим, эти толкования совершеннолетия противоположны. Проект Просвещения же, согласно Канту, состоит в отыскании возможности их соединения, что будет означать и возможность существования суверенного субъекта в медиальном пространстве. Это возможно лишь при условии отказа от представления о всемогуществе медиа (связанного с аффектом восторга, страха или иронического отчаяния) и четкого определения границ.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Антонова О.А. Теория и практика виртуальной реальности: логико-философский анализ / О.А. Антонова, С.В. Соловьев – СПб.: Изд-во Санкт - Петербургского ун-та, 2008. – 168 с.
2. Батай Ж. Проклятая доля / Жорж Батай; [пер. с фр. Б. Скуратов]. – М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос», 2003. – 208 с.
3. Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. // Озарения / Вальтер Беньямин, [пер. с нем. С.А. Ромашка]. – М.: Мартис, 2000. – С. 122-153.
4. Бланшо М. Неопишемое сообщество / Морис Бланшо; [пер. с фр. Ю. Стефанова]. – М.: МФФ, 1998. – 180 с.
5. Ваттимо Дж. Прозрачное общество / Дж. Ваттимо; [пер. с ит. Дм. Новикова]. – М.: Издательство «Логос», 2002. – 128 с.
6. Гройс Б. Под подозрением: феноменология медиа / Борис Гройс; [пер. с нем. А. Фоменко]. – Издательство «Художественный журнал», 2006. – 199 с.
7. Дебор Г. Общество спектакля / Ги Дебор; [пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович]. – М.: «Логос», 1999. – 224 с.
8. Делёз Ж. Переговоры / Жиль Делёз; [пер. с фр. В.Ю. Быстрова]. – Санкт-Петербург «Наука», 2004. – 240 с.
9. Делёз Ж. Что такое философия? / Жиль Делёз, Феликс Гваттари; [пер. с фр. С.Н. Зенкина]. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с.
10. Кант И. Сочинения в шести томах / Иммануил Кант; [пер. с нем. под ред. А.В. Гулыги ]. – Академия наук СССР Институт философии, издательство социально-экономической литературы «Мысль», Москва – т. 4. ч. 1. – 1963 – 450 с.
11. Деррида Ж. Привиди Маркса / Жак Деррида; [пер. з франц. І. Донченка]. – Х.: Око, 2000. – 272 с.
12. Луман Н. Медиа коммуникации. / Никлас Луман; [пер. с нем. А. Глухов, О. Никифоров]. – М.: «Логос», 2005. – 280 с.
13. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество [новое издание, пересмотренное и дополненное] / Жан-Люк Нанси, [пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого]. – М.: Водолей, 2009. – 208 с.
14. Рикёр П. Конфликт интерперетаций. Очерки о герменевтике / Поль Рикёр, [пер. с фр. И. Сергеевой]. – М.: Akademia-центр, 1995. – 412 с.
15. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Френсис Фукуяма; [пер. с англ. Д. Павлова, В. Кирющенко, М. Клопотин]. – М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 730 с.
16. Хардт М. Империя / Майкл Хардт, Антонио Негри; [пер.с англ., под ред. Г.В. Камеской, М.С. Фетисова]. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.

© Евдошенко А. Л., 2009.

УДК264-76:330

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

**ЭКОНОМИЯ И ДАР**

Статья посвящена обсуждению отношений между *экономией* и *даром*. Актуализация проблемы разделения экономического и символического обменов в философских текстах XX века дает возможность подвергнуть анализу эти разновидности обмена по отдельности. Вместе с тем, к концу тысячелетия, некоторые авторы поставили вопрос о гармонизации экономики и дара. В статье представлен вариант сосуществования экономики и дара, принадлежащий перу Ж. Деррида, а также предлагается возможное развитие его идей. Произведена попытка раскрыть потенциал концепта «экономика дара» как новой регулятивной идеи.

**Ключевые слова:** дар, экономия, экономический (эквивалентный) обмен, символический обмен, необходимое время, прибавочное время.

Стаття присвячена обговоренню відносин між *економією* та *дарунком*. Актуалізація проблеми розділення економічного і символічного обмінів у філософських текстах XX століття дає можливість піддати аналізу ці різновиди обміну окремо. В той же час, до кінця тисячоліття, деякі автори поставили питання про гармонізацію економії і дару. У статті представлений варіант співіснування економії і дару, що належить перу Ж. Деррида, а також пропонується можливий розвиток його ідей. Вироблена спроба розкрити потенціал концепту «економіка дарунку» як нової регулятивної ідеї.

**Ключові слова:** дар, економія, економічний (еквівалентний) обмін, символічний обмін, необхідний час, прибавочний час.

The article is devote to discussing of relations between *economy* and *gift*. Actualized in 20<sup>th</sup> century problem of symbolical and economic exchanges dividing gives us possibility to analyze this types of exchange separately. At the same time, by the end of a millennium, some authors have raised the question about harmonization of economy and gift. The version of coexistence of economy and the gift belonging to J. Derrida and one of the possible developments of his ideas are offered in this article. An attempt is made to reveal the potential of the concept «economy of gift» as new regulative idea.

**Key words:** gift, economy, economic (equivalent) exchange, symbolical exchange, necessary time, additional time.

Преизбыточествующая деятельность является основополагающей для природы человека (если таковая имеется). Этому учат как новозаветная весть, так и вся история философии свободы. Об этом говорит и современный немецкий философ Б. Хюбнер: «Все мегаистории о мире, его происхождении и цели (будущее, назначение, конец), о роли человека в нем исходят из ГЕТЕРОНОМНЫХ, вне- и сверхчеловеческих сил, власти, воли и законов, которые создали мир и/или управляли происходящим в нем. При этом особая роль отводилась человеку, который все более сам соопределял это происходящее благодаря своим умственным способностям и *мета-физической потребности действовать избыточно* (курсив Е.Ф.), т. е. больше, чем нужно для удовлетворения своих физических потребностей» [16, с. 12]. Приятие как данности того, что человек нуждается в *мета-физической потребности действовать избыточно*, должно стать, как сказал бы Карл Маркс, всеобщим предрассудком, то есть тем, что живет как само собою разумеющееся в каждом отдельном сознании. И тогда с полной ясностью можно утверждать, что ничего в интеллектуальном смысле не прояснят утверждения об иной, темной стороне человеческой природы. Той стороне, которая не имеет никакого отношения к духовности. Но именно на этом утверждении выстраивал свою антропологию Н. Макиавелли, полагая, что «<...> люди скорее простят смерть отца, чем потерю имущества» [12, с. 94]. В какой-то мере, так видел человека и К. Маркс, когда говорил, что «<...> высокая англиканская церковь скорее простит нападки на 38 из 39 членов ее символа веры, чем нападки на 1/39 ее денежного дохода» [13, с. 8]. Остается только ожидать, когда такое понимание человека потеряет свой вес в самой жизни. И даже если большинство населения планеты Земля по сей день полагает, что человек человеку волк, что инструментальное экономическое

мышление неискоренимо, то не стоит забывать, что наша современность, в которой только ленивый интеллеktуал не критиковал такое видение человека, наконец, обрела теоретическое орудие в борьбе с этим всеобщим экономическим принципом *du ut des* (даю тебе, чтобы ты дал), который самовоспроизводит себя во все новых и новых сферах человеческой жизнедеятельности. Этим орудием является феномен ДАРА. Рассмотрение этого феномена и является *целью* данной статьи.

Для начала, имеет смысл остановиться на истории концептуализации феномена дара, чтобы выйти на его проблемное понимание для нашей современности. Ведь логика дара, в чем и его *актуальность*, – это единственная альтернатива логике экономического обмена капиталистического способа производства, логике, в которой все и вся перемалывается через индустрию оценивания, обретая, тем самым, стоимостное выражение и товарную форму на рынке эквивалентного обмена. Поэтому, «<...> понятие дара фактически является одной из самых серьезных проблем, представших современной антропологии. Оно лежит в основании деятельности различных институтов, ритуалов, репрезентаций, управляемых логикой символического обмена, и которая совершенно отличается от того, что именуется торговлей и прибылью, экономическим обменом. Эти два уровня необыкновенно важны, и различие между ними рассекает все цивилизации» [17], – говорит современный французский философ М. Энафф.

Сама проблема дара широко разработана, как в гуманитарных науках (социология, культурология, антропология), так и в религиозном и феноменологическом дискурсах. Для гуманитарного корпуса общим истоком послужила работа М. Мосса «Эссе о даре». Как известно, М. Мосс, проведя полевые исследования жизни американских туземцев, пришел к выводу о том, что дар – это базовая доминанта культуры, замещающая собой все формы обмена. Экономический, символический и прочий обмены, структурированы в едином социальном поле, которое первоначально очерчивается древнейшей формой тотальной трансляции дара – потлачем. Мосс выделил три взаимосвязанных типа обязанностей, которые и составляют обмен в форме дара: *давать*, *брать* и *возмещать*. Несмотря на то, что дар, и его взаимная компенсация – отдаривание, – предстают для самих жителей как нечто добровольное, на самом же деле, для глаз исследователя, дар и отдаривание, будучи вписанными с саму «онтологию общественного бытия», являются принудительными, а потому, нарушение циркуляции дара необходимым образом ставит под угрозу само общество. Причина в том, что этот «постоянный обмен духовного вещества, заключенного в вещах и людях», свое бытие возводит именно на факторе не принадлежности никому и, в тоже время, принадлежности всем, а потому, – на невозможности его прекращения, как если бы остановка обмена немедленно лишила бы всех чего-то такого, что делает самую жизнь возможной, чего-то, что можно было бы назвать недостающим, *нехваткой*. Ведь «подарить нечто кому-нибудь – это подарить нечто от своего “Я”», – говорит Мосс, поэтому «<...> надо возвращать другому то, что реально составляет частицу его природы и субстанции, так как принять нечто от кого-то – значит принять нечто от его духовной сущности, от его души. Задерживать у себя эту вещь было бы опасно, смертельно <...>» [14, с. 100]. Мосс обострил проблему нехватки, вписав ее в самую онтологию нашей жизни. И именно так следует понимать слова С. Жижека о том, что «<...> нехватка (представление о недостатке чего-либо, о том, что «всем не хватает») – это не простой факт, а структурная необходимость: прежде чем стать недостатком чего-то определенного, существует совершенно формальный недостаток – недостаток, который возникает во всей своей фрустрирующей чистоте именно тогда, когда наши потребности с избытком удовлетворены <...>» [9, с. 53].

Представитель французского экзистенциального марксизма К. Лефор ставил в заслугу Моссу его открытие антропологического «Я». Эта духовная субстанция, которая постоянно



циркулирует в обмене дарами, на самом деле, есть сама субъективность. «Я» одариваю Другого не просто некоей вещью, нет, здесь присутствует что-то мистическое, – «Я» одариваю уже не просто Другого, а Другое «Я» самую свою субъективностью, которая, в то же время, есть субъективность Другого. Как будто *сама субъективность саму себя транслирует в постоянной передаче самой себя в самой себе*, что для глаз исследователя выглядит как дар одного человека другому. Поэтому приостановка этой трансляции есть угроза самой субъективности. Ведь в даре его участники видят друг друга, тем самым – самих себя, и, потому, поддерживают постоянный обмен дарами, дабы поддерживать самое свое существование. «Дарить – значит не столько ставить другого в зависимость от себя, сколько делать зависимым самого себя, принимая то представление, которое этот другой даст. <...> идея, что дар должен быть возвращен, предполагает, что другой есть другое “Я”, которое должно действовать, как мое “Я”; и этот взаимный жест должен подтвердить мне истинность моего собственного жеста, то есть мою субъективность. <...> Дарят не для того, чтобы получить дар; дарят, чтобы дарил другой» [11, с. 25].

Другой французский мыслитель П. Бурдьё, в каком-то смысле, дает ключ к исследованию пары нехватка-субъективность. Предлагая реанимировать московский аспект *времени* при анализе категории дара, Бурдьё осуществляет важный социологический поворот. Еще ранее, К. Леви-Стросс предлагал рассматривать феномен «потлача» как некую континуальную структуру. И в этом есть свой смысл. Как уже говорилось, само бытие общества, которое исследовал Мосс, поддерживает свое существование на постоянном пополнении, постоянном замещении нехватки. То есть, от интенсивности динамики обращения даров напрямую зависит легитимация субъективности. Время, которое фиксирует разорванность обмена, то есть до того момента, когда дар будет передан в другие руки, должно быть сведено к минимуму. То есть здесь даже неуместно говорить о времени, которое всегда отсылает к дискретности. Это настолько очевидно, что открытие Бурдьё, на первый взгляд, кажется абсурдным. Это открытие заключается в том, что, как сказал бы он сам, *illussio* самого социального пространства зиждется не на непрерывной циркуляции дара, а именно на самом разрыве, когда сама нехватка, вступая в свои права, стремится к самопогашению. Не дар есть основание общества, но нехватка, которую он и должен заместить. Поэтому субъективность свое бытие возводит именно на нехватке, и «<...> дело все в том, что время, отделяющее, как говорят, дар от ответного дара, делает возможным коллективно поддерживаемый и апробированный самообман, составляющий предпосылку функционирования обмена» [6, с. 207-208].

Как Мосс, так и его интерпретаторы очертили контуры концептуального понимания дара. И, естественно, это только первый шаг. Ведь Мосс все же исследовал первобытное общество, в котором экономический и символический обмены слиты в единое целое. Поэтому справедливы слова Ж. Бодрийяра о том, что только капиталистический способ производства «<...> основан на возможности разделить и автономизировать два полюса обмена: отсюда вытекает либо эквивалентный обмен (договор), либо неэквивалентный обмен без возмещения (дар)» [4, с. 98]. Поэтому, основная задача современной философии свободы состоит в разработке теоретического материала, который бы овозможил новое слияние экономического и символического обменов. Как и в случае с Ф. Ницше, который ни в коем случае не выступал против апологонического начала, и, уж тем более, ни в коем случае, не апологетизировал начало дионисического, а лишь выступал за их союз, так и мы не должны впасть в иллюзию, будто начало освободительного движения за справедливое общество лежит в отказе от экономического обмена, с одной стороны, и одной лишь манифестации обмена символического, с другой. Ведь только капиталистический способ производства, который возвел на пьедестал голую прибыль, развил уровень производительных сил до такой степени,

что они уже сами начинают противоречить современным производственным отношениям. Это необходимо понимать, ведь если остановиться на одном лишь анализе символического обмена, то выводы, какими бы доброжелательными бы они ни были, просто не найдут себе материального воплощения.

Колоссальную по масштабу критику экономического обмена произвел К. Маркс, указав пределы, границы капиталистического способа производства. Из его наследия не просто выуживается, но именно выстреливает проблематика дара. А именно, анализ категории прибавочной стоимости, которая «<...> возникает не на ступени простого обмена, а на ступени товарного обращения, которое совершается при посредстве денег, и что прибавочная стоимость появляется на сцену в виде избытка денег» [10, с. 54], дает определенную разгадку поставленной задачи.

Что есть товарное обращение? Вспомним, как начинается первый том «Капитала»: «Богатство обществ, в которых господствует капиталистический способ производства, выступает как “огромное скопление товаров”, а отдельный товар – как элементарная форма этого богатства» [13, с. 41]. Парадоксально, но изучение этого труда дает ясное понимание абсурдности этой фразы. А ведь именно с этого Маркс и начинает свой анализ. Но, возможно, это и есть провокация, скорее «ухмылка» над господствующими производственными отношениями. Богатство в капиталистическом обществе – это фикция. *Богатство, кем бы оно ни присваивалось, в своем родовом смысле есть категория общественная, то есть такая категория, которая указывает на возможность доступа к общественному результату труда (и не имеет значения, физический ли это труд, или же умственный) всей трудовой силы, а не отдельной ее составляющей.*

Капитализм, с одной стороны, зажат тисками общественного характера потребления (всегда определенный масштаб производства необходимого: сверх того допустимо, но никак не меньше), с другой – постоянно жаждет порвать с ними, превратиться в «вечный двигатель», в-самой-себе-замкнутую систему, требующую от потребителя «сверхпотребительства». «Потребление и сверх того» возможно, только если это позволяет определенный тип общественных отношений, точнее – капиталистических общественных отношений. «Сверхпотребление» поэтому есть изнанка другого процесса – «товар и сверх того избыток», «преизбыточествование товара», постоянная жажда, стремление товара лишиться своей «разорванности» на потребительную и меновую стоимости.

Вся метафизичность бытия товара раскрывается после анализа его жизни в период от производства до потребления. Как известно, производство потребительной стоимости есть приемлемая уступка капиталиста самому себе, так как производство ее не является для капиталистической системы самоцелью. Капиталист производит потребительную стоимость не для себя, а для другого, для того, кто нуждается в ней. Его целью есть производство меновой стоимости, точнее – прибавочной стоимости. Когда продукт труда изготовлен, но еще не выпущен на рынок, он вообще не представляет из себя ничего, ни потребительную стоимость (поскольку потребительной стоимостью он станет лишь после завершения обмена, то есть когда попадет в руки того, для кого он собственно и производился), ни меновую стоимость (поскольку меновой стоимостью он станет только в момент обмена). Вспомним формулу Д – Т – Д. Одна потребительная стоимость сталкивается в акте обмена с другой потребительной стоимостью. Почему возможен обмен, если речь идет о капиталистическом способе производства? *Обмен возможен именно потому, что продукту труда быть потребительной стоимостью в самом миге обмена просто невозможно*, то есть не существует обмена потребительных стоимостей при капиталистическом способе производства. В продукт труда изначально заложено нечто такое, что побуждает его к стремительному отчуждению от возможности быть потребительной стоимостью.

Естественно, что акт обмена мгновенен, но, в этом мгновении есть один *зазор*. Именно в этом зазоре продукт труда превращается в товар. Продукт труда не есть товар, когда его произвели, он не есть товар, когда его несут на рынок, он не есть товар, когда он лежит на прилавке или помещен в колонку рекламы, и он не есть товар, когда обмен уже произошел. *Продукт труда есть товар тогда и только тогда, когда он выпущен из одних рук, но еще не попал в другие*. Ведь его произвели, если быть еще более точным, не для того, чтобы другой его потребил, его произвели, дабы обменять, а то, что с ним будет после обмена, употребят его или снова продадут, для товаропроизводителя не имеет значения. И эта вневременная и внепространственная меновая действительность и порождает товар, то есть «здесь и сейчас» актуализированную меновую стоимость. И это возможно только потому, что в этой действительности он встречается другой уже-товар и узнает в нем самого себя. Два товара приветствуют друг друга, глядя один на другого будто в зеркала. Не имеет значение здесь ни вес, ни цвет, ни размер, ни материал. Здесь вообще нет ничего материального. Единственно, что здесь есть, так это чистое вообще, труд вообще, то, ради чего вообще и т.д. Это единственно возможная жизнь товара. Она начинается в этом зазоре, там же и заканчивается. Когда же деньги стали всеобщем эквивалентом, то в этом зазоре, теперь-товар встречается со своей идеей, товаром вообще. Товар смотрит на деньги как на самого себя. Иными словами, в акте обмена товары узнают самих себя, себя предельное, себя единственно возможное.

Итак, акт обмена есть разрыв, то есть дабы сам обмен был возможен, сама циркуляция продуктов труда каждый раз при их встрече разрывается, и в этом разрыве, до восстановления циркуляции, продукты труда на мгновение обретают товарное бытие. И именно в этот момент разрыва, момент благоволения своим непосредственным бытием уже-ставшего товара, продукт труда в качестве товара встречается со своей изнанкой, то есть категорией *общественного*. В этот момент разрыва в товаре отчетливо выстреливает истина общественного бытия: быть для себя вообще есть быть вообще для других.

Общественное бытие всегда содержит в себе в снятом виде всю предшествующую историю. Это означает, что общественное бытие как производная от производительных сил содержит в себе историю труда предшествующих обществ. Любое общество по определению ничего не сделало для того, чтобы предшествующее общество развивалось тем или иным способом. В историческое прошлое невозможно вмешаться. Это аксиома. История принадлежит всем. Весь современный уровень развития производительных сил стал возможным только потому, что некогда ученые люди делали открытия, иные люди постоянно развязывали войны, третьи рисковали своими жизнями, открывая новые географические пространства и т. д. Во всем этом нашей заслуги нет. Но *мы получаем в Дар все* то наследие, весь тот опыт, который столетиями накапливался и продлевал жизнь человека. Мне могут сказать, что я лишен возможности приобщиться к конкретному материальному результату всего труда, то есть современному уровню развития производительных сил (технике), но никто не запретит мне приобщиться ко всему предшествующему опыту этого развития. Капитализм исторически ограничен не потому, что присваивает только материальные результаты труда, он ограничен, в первую очередь, потому, что пока еще успешно узурпирует весь предшествующий опыт труда.

Что означает то, что капиталист частным образом присваивает себе результаты труда, средства производства, предшествующий опыт, иными словами, – возможность общественного? Это означает то, что он экономит эту возможность общественного. Что означает экономить? Это означает частным образом распределять доступы к этой возможности. Иными словами, категория общественного некогда была выпущена капитализмом на свободу только для того, чтобы сам этот капитализм получил возможность быть. Однако категория общественного есть в тоже время непримиримый враг капитализму, поскольку фиксирует его

историческую ограниченность. Поэтому, капиталистическое сознание есть сознание разорванное, которое свое собственное основание возводит на своей собственной смерти. Из этого следует, что *противостояние потребительной стоимости и стоимости меновой есть противостояние общего и частного, дара и экономии*. А наиболее интенсивно это противостояние актуализируется именно в товарообмене.

Как же тезис о разорванности товарообращения напоминает мысль Бурдьё о том, что *illusio* самого социального пространства зиждется не на непрерывной циркуляции дара, а именно на самом разрыве этой циркуляции. Как товар в капиталистическом способе производства, так и дар в архаическом обществе едины в том, что подпитывание самой жизни происходит в разрыве самого акта обмена, то есть во вступлении на арену категории *времени*. Дело в том, что любому товару предшествует жизнь самого фундаментального товара капиталистического способа производства, а именно, – рабочей силы. Разрыв времени жизни на производстве рабочей силы на необходимое и прибавочное время есть базовая константа не только капиталистического общества, но и любого последующего.

*Капитал*, то есть стоимость, приносящая прибавочную стоимость, который после Бурдьё более немисливо рассматривать только экономически, *есть*, в своем родовом смысле, *избыток*, который и может, точнее обязан стать даром. Когда Маркс говорит, что только пролетарий создает прибавочную стоимость, то это означает, что только пролетарий создает избыток, то есть перспективу дара. Иными словами, в прибавочное время, когда пролетарий работает не на себя, он, как бы парадоксально это ни казалось, уже-одаривает своим трудом. Сегодня, естественно, марксова категория пролетария устарела, возможно, категория Множества (над которой работают Хардт, Негри, Вирно, Бадью и др.) более подходит для идентификации массового субъекта производства, потенциально и революции. Но одно останется неизменным: разделение труда на необходимый и прибавочный. Вспомним разделение Маркса прибавочной стоимости на относительную и абсолютную. «Прибавочную стоимость, производимую путем удлинения рабочего дня, я называю абсолютной прибавочной стоимостью. Напротив, ту прибавочную стоимость, которая возникает вследствие сокращения необходимого рабочего времени и соответственно – изменения соотношения величин обеих составных частей рабочего дня, я называю относительной прибавочной стоимостью» [13, с. 321]. Очевидно, что категория относительной прибавочной стоимости поможет многое прояснить. Именно в сокращении необходимого рабочего времени, а не, напротив, в его удлинении, Маркс видит великую логику самореволюционизации капитала, связанной с подчинением неудержимой логики развития производительных сил, которая уже в наше время приобрела очерченный концептуальный характер под названием конец труда. Отрыв капитала, начиная от конкретного материального производства, то есть виртуализация и интеллектуализация труда, и, заканчивая его отрывом от конкретного материального эквивалента, то есть сначала материальные деньги перестают быть обеспечены золотом, а в последующем, уже виртуальные деньги перестают быть обеспечены этими же деньгами материальными, знаменует собой высшую стадию капиталистического способа производства. К, тому же, неустанный рост технологий, который постоянно поощряет капитализм, постепенно пробивает проблематике дара закономерное место, как в теоретических дискуссиях, так и в конкретном социальном пространстве. «Призрак бродит в Интернете, призрак коммунизма» [2], – говорит Р. Барбрук. Достаточно вспомнить работу У. Бека «Что такое глобализация?», в которой есть один настораживающий момент. Он приводит длинную цитату З. Баумана, в которой последний говорит примерно следующее: современный капитализм создал такие условия производства, при которых утрачивается жесткая взаимозависимость между капиталистом и пролетарием. Сегодня капиталист более не обусловлен трудом пролетариата, он более не живет за счет него. Конечно же, не у всех капиталистов так

«хорошо» обстоят дела, но мощное развитие технологий просто «выплюнуло» из сферы производства огромную массу, «армию безработных». Бек подмечает, что такая сложившаяся ситуация нивелирует диалектику господина и раба. Если ранее капиталист нуждался в пролетарии и на этом выстраивались сложные взаимоотношения, от наглой эксплуатации (безработных много, что давало возможность капиталисту диктовать свои условия) до компромиссов (сокращение рабочего дня, улучшение условий труда и, наконец, внедрение кредитной системы), то современное развитие техники позволяет капиталисту уже-почти обходиться без рабочей силы. Поэтому нет смысла удивляться, что если на рубеже XIX – XX вв. рабочее движение выступало как оппозиционная сила, то глобальные предприятия настоящего времени действуют без (транснационального) оппонента. Это дало возможность Беку вскрыть парадокс современной политической системы Запада. *Нынешнее государство всеобщего благоденствия попало в катастрофическую ситуацию и, без какой бы то ни было революции, само начинает отмирать.* Транснациональные корпорации либо вследствие развития технологий увольняют рабочих, либо вывозят свое производство в государства третьего мира, где и рабочая сила дешевле, и юридическая система несовершенна и дика, и условия производства сами по себе благоприятны (пр. теплый климат) и т. д. Поэтому в развитых государствах рост безработицы является закономерным процессом. А подобная ситуации вынуждает их за счет увеличения налогов и иных резких мер, как-то помогать безработным. Но в итоге страдает та часть населения, которая мало какое имеет отношение к мощным корпорациям, однако обеспечена материально. В итоге государство порождает еще большее количество своих противников. Но логика эта неумолима. Как говорит сам Бек: «Именно потому, что занятость в сфере труда может и должна сокращаться во имя повышения прибыли, нынешняя политика превращается в свою противоположность. Кто подстегивает экономический рост, тот в конечном счете плодит безработицу» [3, с. 11]. Безусловно, что западные государства уже не могут в одиночку справляться с подобными проблемами, им приходится каким-то образом консолидироваться, но, очевидно, что подобные действия лишь отсрочивают их катастрофический финал.

Итак, категория общественного (или всеобщего) не мыслима в координатах экономии распределения, напротив, она мыслима исключительно в координатах дара. Так как экономия всегда отсылает к логике эквивалента, то есть экономия возможна только в обмене, который действует по принципу «я тебе столько же, сколько и ты мне», что всегда есть манифестация избранных, приобщенных с одной стороны, и недопущенных, с другой, то она и по определению вступает в противоречие с Всеобщим, Универсальным. *Экономия не способна понять дар, трактуя его исключительно через логику растрачивания, расходования, проедания.* Иначе и быть не может, поскольку категория экономии – это исторически ограниченная категория конкретной общественно-экономической формации. Со своей стороны, категория дара – это категория «подлинной истории», истории, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех.

Несколько разобравшись с экономическим срезом, переход к символическому требует несколько предварительных замечаний. Во-первых, уже не мыслимо трактовать символический обмен, взятый сам по себе, если речь идет об общественных отношениях. Символические отношения, лишённые какого-либо экономического содержания, конечно же, возможны, но только как локальные феномены (семейные отношения, отношения дружбы, любовь и т. д.) и не более. Во-вторых, сама формулировка дара исключительно в контексте символических отношений, как противоречива, так и нет. То есть, с одной стороны, не смотря на колоссальную работу по концептуализированию проблематики дара, все же есть определенные сомнения относительно того, что обмен дарами вообще возможен. С другой стороны, нет никаких оснований сомневаться в том, что дар возможен только как его постоянная безостановочная

циркуляція. Поэтому необходимо рассмотреть вызывающее сомнение понимание дара как обмена.

Тот же Бурдьё в статье «Поле литературы» утверждал, что «наперекор всем формам экономического редукционизма, литературный мир, устройство которого складывалось в течение длительного и постепенного процесса автономизации, представляет собой «мир экономики наоборот»: входящие в него заинтересованы в незаинтересованности» [5]. Иными словами, деятельность писателя, как тому учат Флобер и Малларме, не может быть оценена каким-либо экономическим образом. Если писатель не преследует своей целью прибыль, то, возникает простой вопрос, который задавался не раз: зачем он пишет? И если возможными ответами будут: «ради признания» и в том же духе, то это уже есть экономия. Как учит Бурдьё, эквивалентом экономическому капиталу может выступать капитал символический, следовательно, в самом символическом обмене, все же, есть истоки обмена экономического, где стоимостным выражением могут выступать не деньги, а, скажем, слава. И, как справедливо замечает А. Бадью: «Чтобы эквивалентность стала процессом, требуется видимость неэквивалентности» [1].

Совсем другое дело, когда писателю ничего не нужно за его труд. Но возможно ли подобное? Когда Ж.-П. Сартр предлагает любое произведение начинать с мысли: «А что, если все прочтут то, что я сделал?» [15, с. 22], то не является ли подобное также экономикой. Ведь для Сартра очевидно, что «ангажированный» писатель «<...> осознает, что его слово – действие. Он отдаёт себе отчет в том, что обнажать означает – изменить, и что нельзя обнажать, не имея целью изменить. Он забыл неосуществимую мечту о непредвзятом изображении Общества и судьбы человека» [15, с. 21]. Поэтому, когда он «<...> разговаривает – он стреляет. Он мог бы молчать, но, раз уж решил стрелять, надо стараться это сделать это как мужчина, целящийся в мишень, а не как ребенок, который стреляет, закрыв глаза и наугад, только ради удовольствия услышать грохот» [15, с. 22]. То есть, писатель для Сартра не имеет своей целью экономическую прибыль, не имеет он своей целью и всеобщее признание. Единственное, ради чего он начинает писать, так это ради изменения мира. Но, очевидно, что изменение мира возможно только тогда, когда на вызов писателя ответят массы. Следовательно, он нуждается в символическом, культурном или политическом капитале. И если строго следовать Сартру, то «ангажированный» писатель это также должен осознавать. И даже при условии, что ему безразлична слава, ему, все же, не безразлична всеобщая поддержка. Конечно, проблему можно закрыть простым тезисом о том, что деятельность «ангажированного» писателя – это дар, ответ масс – это принятие дара, а восстание масс – это уже его трансляция.

Но возникает простой и самый главный вопрос: а является ли даром то, что самим одаривающим ясно осознается как дар? Единственный мыслитель, который остро поставил проблему дара в такой формулировке, был Ж. Деррида.

Он резко противопоставил обмен и дар, заявив, что не только обмен дарами аннулирует дар, но, для самой аннуляции дара достаточно одного лишь желания дарить. «Как только дар появляется как дар, как таковой, как то, чем он есть в своем явлении, своем значении и сущности, его тут же присваивает символическая, жертвенная или экономическая культура, которая уничтожит дар в ритуальном круговороте долга» [7, с. 33]. То есть дар можно помыслить только за пределами какой бы то ни было экономики, что означат: нет места для дара, если одариваемый знает, что его одаривают, одаривающий знает, что он... именно одаривает. Деррида «спасает» дар от прерогативы сознания, поскольку там, где есть сознательное улавливание дара, дар аннулируется. Первый вывод таков: *нет и не может быть никакой экономики дара, никакого обмена дарами*. Деррида порывает со всей традицией в исследованиях дара, начиная от Мосса. И он предельно резок в своих высказываниях: «<...> такая монументальная книга, как Эссе о даре Марселя Мосса, говорит обо всем, кроме дара

<...>» [7, с. 34]. Но, есть и другой справедливый вопрос: можно ли помыслить общество вне отношений обмена? Поэтому Деррида пытается найти место для дара там, где по его словам, он не может существовать. Если ничего невозможно дать, дабы дар имел место быть, то, что вообще может быть дано? И он находит ответ: «То единственное, что дано давать, зовется временем» [8, с. 145]. И речь идет уже о совсем другом измерении времени. Если у Бурдьё, в его трактовке моссковского «потлача», время, когда совершается дар, всегда улавливается одариваемым, и, поэтому, возможно отдаривание, то есть обмен, и главная проблема, поэтому, состоит в сокращении времени на циркуляцию даров, то у Деррида, времени на фиксацию дара, а посему и воспоминания о даре, просто нет, так как время уже-всегда-свершилось до какой-либо деятельности сознания. Это и дает, по утверждению Гройса, возможность построить новую символическую экономику, которая «<...> лишается своей замкнутости – в основе ее лежит дар, который приводит ее в движение, но сам к ней не принадлежит» [8, с. 145-146]. То есть, если дар – это то, что уже-всегда-свершилось, то сами символические отношения возможны только как обмен тем, что было привнесено даром, но не им самим. Так и хочется сказать, что символический обмен – это ready-made Дар.

Но отстаивание принципа единственности дара времени исходит не из одного лишь желания изъять дар из экономики, какого-либо обмена. Время как таковое не выступает здесь чем-то овнешненным. Время – это сама возможность, возможность заполнения. Иными словами, когда Деррида говорит о времени, то он говорит о том, что может быть им заполнено. «Если время может кому-то принадлежать, то через метонимию: слово время означает не столько время, а сколько то, чем его заполняют, то, чем заполняют форму времени, время как форму; в этом случае речь идет о том, что делают в это время, или что имеют в своем распоряжении на протяжении этого времени. Итак, время как таковое не принадлежит никому, его нельзя ни забрать, ни отдать» [7, с. 9-10].

Уместно вновь вспомнить категорию прибавочного и необходимого времени. Пролетарий обменивает свое время капиталисту на заработную плату. И если капитализм учит, что обмениваться могут только те товары, которые равны в стоимостном соотношении, то есть равны в количестве затраченного времени, то, сам обмен между капиталистом и пролетарием в принципе честен. Здесь действительно работает логика эквивалентного обмена. Однако категория прибавочного времени, несмотря на то, что капиталистом присваиваются результаты труда в это время, отсылает к чему-то более значимому. Если ни капитализм частный, ни капитализм государственный, не смогут присваивать себе результаты труда в прибавочное время, то очертится набросок общества экономики дара. Ведь прибавочное время заполняется трудом-для-всех.

*Выводы.* Экономика дара – это такая экономика, которая выстраивает отношения обмена не самого дара, а того, что им привносится. А единственное, что дар может привнести, так это время, точнее *время на что-то*. В «Проклятой доле» Ж. Батай утверждал, что не нехватка, а, напротив, изобилие, запускает экономию. Эта мысль хорошо вписывается в тезис о даре времени. Ведь дар уже-состоялся. Время уже-есть. Время на что-то уже-всегда-есть. Бытие всегда переполнено свободным временем, именно поэтому и возможна его экономия... узурпация. И экономия времени (осмелев, можно утверждать, что более никакой экономии нет), как парадоксально бы это не казалось, начинается именно в тот момент, когда человек пытается это время мыслить. Причем мыслить даже не философски, а, всего лишь, как это время распределить, как распределить те занятия, которые помещены во время. И тогда совершенно справедливой будет мысль, что, если не дефицит, а, напротив, изобилие времени (поскольку оно как дар уже-состоялось) запускает экономию, то свободное время одного человека всегда будет чувствовать угрозу в свободном времени другого, потому что само свободное время становится ценностью. Обесценить свободное время, то есть вывести за

пределы мышления, значит запустить экономику (не экономию), домоустройство времени, дара. Некогда А. Бадью заметил, что то, что все мы различны, очевидно на столько, что абсолютно любой разговор об этом ставит под сомнение эту очевидность. И тогда вновь приходится обосновывать различия, а само это обоснование приводит к катастрофическим последствиям. Не имеем ли мы ту же проблему и с даром, когда пытаемся его возвеличить. Ведь его манифестация, требования ценить его, просто сводит на нет весь тот потенциал, который им привносится. Возможно, коммунистическое общество, вообще не будет содержать в своем словаре такое слово как дар, а, так же как и свобода, ответственность и т. д., так как эти феномены будут настолько самими собою разумеющимися, что не найдут своего воплощения не просто в словах, но и в самой мысли.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью Ален. Апостол Павел. Обоснование универсализма. [Электронный ресурс]. / Ален Бадью. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/badyu/index.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/badyu/index.php).
2. Барбрук Ричард. Киберкоммунизм: что американцы готовят на смену капитализму в киберпространстве. [Электронный ресурс]. / Ричард Барбрук. – Режим доступа: <http://www.kinnet.ru/cterra/350/24.html>.
3. Бек Ульрих. Что такое глобализация? / Бек Ульрих; [пер. с нем. А. Григорьева и В. Сидельникова; общая редакция и послесл. А. Филлипова]. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
4. Бодрийяр Жан. Символический обмен и смерть / Бодрийяр Жан; [пер. с фр. С.Н. Зенкина]. – М.: Издательство «Добросвет», 2000. – 387 с.
5. Бурдьё Пьер. Поле литературы. [Электронный ресурс]. / Бурдьё Пьер; – Режим доступа: <http://bourdieu.name/content/pole-literature>.
6. Бурдьё Пьер. Практический смысл / Бурдьё Пьер; [пер. с фр. А.Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. Зенкин, Н.А. Шматко; отв. ред. пер. и послесл. Н.А. Шматко]. – СПб.: Издательство «Алетейя», 2001. – 562 с.
7. Дерріда Жак. Дарувати час / Дерріда Жак; [пер. с фр. М. Ющенко]. – Львів.: Видавництво «Літопис», 2008. – 208 с.
8. Гройс Борис. Под подозрением. Феноменология медиа / Гройс Борис; [пер. с нем. А. Фоменко]. – М.: Издательство «Художественный журнал», 2006. – 200 с.
9. Жижек Славой. Ирак: История про чайник / Жижек Славой; [пер. с англ. А.В. Смирнова]. – М.: Издательство «Праксис», 2004. – 224 с.
10. Каутский Карл. Экономическое учение Карла Маркса / Каутский Карл; [пер. с нем.]. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1956. – 232 с.
11. Лефорт Клод. Формы истории / Лефорт Клод; [пер. с франц. В.Ю. Быстрова]. – СПб.: Издательство «Наука», 2007. – 344 с.
12. Макиавелли Никколо. Сочинения / Макиавелли Никколо; [пер. с ит.]. – М.: Издательство «ЭКСМО-Пресс»; Харьков: Издательство «Фолио», 2001. – 656 с.
13. Маркс Карл. Капитал. Критика политической экономии. Т. I. Книга I: Процесс производства капитала / Маркс Карл; [пер. с нем. И.И. Степанова-Скворцова]. – Ленинград: Государственное издательство политической литературы, 1951. – 794 с.
14. Мосс Марсель. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах / Мосс М. Общество. Обмен. Личность / Марсель Мосс; [пер. с фр.]. – М.: Издательство «Восточная литература», 1996. – С. 83–223.
15. Сартр Жан-Поль. Что такое литература? Слова / Сартр Жан-Поль; [пер. с фр.]. – Мн.: ООО «Попурри», 1999. — 448 с.



16. Хюбнер Бенно. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведения счетов / Хюбнер Бенно; [пер. с нем. А.Б. Демилова]. – Мн.: Издательство «Экономпресс», 2006. – 384 с.
17. Энафф, Марсель. Дар, деньги, философия. [Электронный ресурс]. / Энафф Марсель; – Режим доступа: <http://old.polit.ru/documents/114233.html>.

© Фунтусов Е.В., 2009.

УДК 141.32

*Жижко Н.А.,  
Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина*

### **ЛЮБОВЬ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ**

В статті проведено аналіз феномену любові як екзистенціалу людського буття. Така її інтерпретація не є загальноприйнятною у сучасній повсякденній свідомості. В роботі акцентується, що розгляд любові як екзистенціалу дозволяє подолати її одностороннє розуміння. Актуальність дослідження зумовлена його практичною значимістю в ситуації сучасних культурних трансформацій як в світі в цілому, так і в Україні зокрема.

**Ключові слова:** любов, екзистенціал, повсякденність, культурна трансформація.

В статье предпринят анализ феномена любви как экзистенциала человеческого бытия. Такая ее интерпретация не является общепринятой в современном повседневном сознании. В работе акцентируется, что рассмотрение любви как экзистенциала позволяет преодолеть ее одностороннее понимание. Актуальность работы определена ее практической значимостью в ситуации современных культурных трансформаций как в мире в целом, так и в Украине в частности.

**Ключевые слова:** любовь, экзистенциал, повседневность, культурная трансформация.

This article contains the analysis of love as an existential of human being. Such an interpretation of love is not generally accepted by usual consciousness. This article accents that consideration of love as an existential allows us to overcome the one-sided comprehension of love. The relevance of this article is determined by its practical significance in the situation of contemporary cultural transformations in the world in general, and in Ukraine in particular

**Key words:** love, existential, ordinariness, cultural transformation.

*Актуальность* исследуемой проблемы состоит в том, что феномен любви в современном обществе является одним из наиболее значимых феноменов общественного сознания. Он представлен в философии, религии, художественной литературе, кинематографе, других формах культуры, а также в различных сферах человеческой деятельности. Однако, несмотря на то, что феномен любви играет такую важную роль в жизнедеятельности современного общества, глубокое и философски содержательное понятие этого явления еще не получило должного развития. Общественным сознанием в настоящее время феномен любви воспринят на уровне обыденной действительности, что существенным образом обедняет его и лишает научно-теоретической глубины и содержания. Для теоретического осмысления феномена любви в рамках современной культуры возникает необходимость рассмотреть его как фундаментальный элемент человеческого бытия.

*Степень разработанности.* Первый подход к проблеме любви как к философской связан с работами античных мыслителей (Платон, Аристотель, Овидий), которые высказали огромное разнообразие мыслей о понимании и интерпретации любви, как ощущения, в котором

чувственность и телесность находятся в неразрывной связи. Существует ряд исследований, связанных с изучением феномена любви, которые послужили отправным пунктом для нашего исследования. Среди них можно выделить следующие подходы: философско-религиозный и религиозно-мистический в русской философии (В. Розанов, В. Соловьев, Н. Бердяев); философско-антропологический, реализуемый в контексте историко-философского анализа (К. Любутин, К. Василев, А. Ивин, Ю. Рюриков, В. Харитонов, А. Чанышев); этико-социальный (А. Хомяков, Б. Вышеславцев, С. Франк, Н. Лосский, П. Тиллих). Среди зарубежных исследований, в которых исследуется проблематика любви, можно отметить следующие направления: концептуальный анализ дискурсивных практик в приложении к проблематике содержания сексуальной идентификации и концепциям порядка дискурса (Р. Барт, Ю. Кристева, М. Фуко, М. Шелер); представление «ситуации нелюбви» в коммуникативной сфере (К. Брентано, Т. Манн, Х. Ортега-и-Гассет и др.); рассмотрение любви как товара (Ж.-К. Мильнер).

В украинской философии исследования феномена любви связаны с философскими размышлениями Г. Сковороды, которому принадлежит идея преображения человеческого сердца – места, в котором сосредотачивается любовь. После Г. Сковороды исследование любви продолжали П. Юркевич, В. Табачковский, В. Шинкарук, О. Забужко, Н. Хамитов и др.

*Цель* статьи состоит в том, чтобы показать, что любовь является существенным экзистенциалом бытия человека, его смыслообразующим фактором. Как феномен переживания индивида, любовь постоянно сталкивается с конкретной историко-культурной ситуацией, и становится той сферой переживания, которая прежде других нуждается в понимании способов своего обновления и специфики упорядоченности.

Тема любви возникает всегда, когда заходит речь о смысле жизни, природе человека, о смерти и бессмертии. Уже античные философы говорили, что любовь – это преодоление смерти, так как благодаря любви человек продолжает жить в других людях, в других поколениях, уходя, таким образом, от трагизма личной, индивидуальной смертности. Не менее напряженно европейская философия осмысливала тесную связь любви с познанием. Именно на этой почве родилась концепция платоновского эроса, в которой любовь трактуется как путь «эротического знания», как восхождение к истине, к универсальным ценностям человеческого существования.

В античной философии любовь была неотъемлемой составляющей красоты и ее проявлением в человеке. Точнее, подчеркивалась тесная связь любви и красоты. На этот момент обратил внимание Платон, для которого любовь была ничем иным, как жаждой красоты. Это, впрочем, означало и обратное, а именно то, что красота является выражением потребности в любви. Любить в этом смысле – значит находить в любимом образ истинной красоты, истинного совершенства. Интересна в этом контексте точка зрения Жан-Клод Мильнера, который анализируя философское осмысление любви в античности подчеркивает, что «филия останавливается там, где начинается соитие. Но она способна очертить, огородить, сдержать, сократить извне мгновение неизбежного варварства» [4, с. 64].

Идея связи любви и красоты в различных вариациях разрабатывалась европейской философской мыслью и в дальнейшем. В эпоху средневековья тема любви концентрируется вокруг взаимоотношений человека и бога. Область проявления любви сужается до человека и бога. В связи с этим классификации видов любви, предлагаемые средневековыми философами, основываются, прежде всего, не на различных формах ее проявления, а на «ранговых» отношениях между людьми, любовь высших существ к низшим (одно из проявлений – опекунство).

Эпоха Нового времени, впитав в себя опыт предыдущих исторических этапов развития человеческой мысли, породила целую плеяду философов, каждый из которых высказал свою

оценку сущности любви. Рене Декарт попытался подвергнуть любовь научно-теоретическому анализу. «Любовь есть волнение души, вызванное движением духов, которое побуждает душу по доброй воле связать себя с предметами, которые кажутся ей близкими, а ненависть есть волнение, вызванное духами и побуждающее душу отделиться от предметов, представляющихся ей вредными» [2, с. 514]. Декарт считает, что есть у человека определённый возраст, когда каждый человек чувствует себя лишь половинкой единого целого, и обладание другой половинкой кажется ему наивысшим благом. Причем человек хочет обладать не многими половинками, а лишь одной единственной, так как по природе этого достаточно. И Декарт замечает, что именно эта страсть к одной половинке называется любовью, которая вдохновляет писателей и поэтов. Иммануил Кант считал, что любовь и уважение являются главными обязанностями людей друг перед другом. Он дает такое определение любви: «Любовь мы понимаем здесь не как чувство (не эстетически), т.е. не как удовольствие от совершенства других людей, и не как любовь – симпатию (ведь со стороны других не может налагаться обязанность питать чувства); любовь должна мыслиться как максима благоволения (практическая), имеющая своим следствием благодеяние» [3, с. 389]. Так же Кант отмечает, что человек по природе своей двойственен и одновременно принадлежит двум мирам: миру природы и миру разума. Если бы человек подчинялся только своим природным влечениям, то есть стремился бы к чувственным удовольствиям, жизнь бы превратилась в хаос, так как каждый думал бы только о личном удовольствии. Такие люди были бы не моральные, но так как человек помимо того, что принадлежит миру природы, принадлежит и к миру разума, то он может разумно оценивать поступки, и выбирать поступки которые не противоречат морали. Разум человека велит ему следовать долгу, в том числе любви и уважению. Каждая из философских концепций глубоко индивидуальна, однако их всех объединяет общая идея антропоцентризма, ставшая ведущим мотивом всей идеологии Нового времени.

Развитие общества и его технологии поставили новые вопросы в философском осмыслении любви. Технологическая культура обозначила проблему любви как проблему техники тела, секса, виртуальной любви (Р. Мэй, Ж.-К. Мильнер, С. Голод, Ф. Альберони, А. Бадью).

Не исключая разнообразия философских интерпретаций любви представляется, что они могут быть обобщены в представлении любви как экзистенциала человеческого бытия. Экзистенциал как философская категория вошел в философский обиход недавно. Ее авторство принадлежит М. Хайдеггеру. В работе «Бытие и время» он отмечает: «Экзистенция определяет присутствие, онтологическая аналитика этого сущего всегда уже требует принятия во внимание экзистенциальности. Последнюю же мы понимаем как бытийное устройство сущего, которое экзистирует. В идее такого бытийного устройства уже лежит опять же идея бытия» [12]. Далее продолжает М. Хайдеггер: «Экзистенциалы и категории суть две основовозможности бытийных черт. Отвечающее им сущее требует всегда разного способа первичного опроса: сущее есть кто (экзистенция) или что (наличность в широчайшем смысле)» [12].

Определение экзистенциала представлено в работах В. Табачковского, О. Забужко, Л. Газнюк, Н. Хамитова. Прежде всего, они отмечают, что экзистенциал и экзистенция не являются равнозначными понятиями. «Экзистенция определяется, как одно из основных понятий экзистенциализма, означающее способ бытия человеческой личности» [11, с. 222]. Экзистенциал имеет другую смысловую нагрузку. Н. Хамитов определяет экзистенциал, в контексте философии существования человека, «как бытие в пограничных состояниях – тоске, страхе, отчаянии и т.д.» [11, с. 222]. Одним из первых к такому аспекту подошел В. Шинкарук, указав на такие экзистенциалы человеческого бытия как: любовь, вера, надежда.

Негативным следствием нивелирования экзистенциального смысла любви является «сексуальная революция» второй половины 70-80 г.г. XX столетия, которая имела своей целью

раздвинуть рамки жестких культурных нормативов и открыть дорогу новым культурным формам любовного переживания, позволить индивиду ощутить себя свободным и в этой форме бытия. Но эффект, которого она достигла, был обратным. Ситуация в культуре в середине 70-80 гг. XX века характеризуется предельным сужением сферы чувственности, переживания человека становятся, по мнению Г. Маркузе, «одномерными».

Трансформации любви как экзистенциала человеческого бытия способствует техническое развитие средств коммуникации и появление виртуальной реальности. Любовь реальная, земная подменяется виртуальной любовью. Это особым образом отражается на культуре общения в обществе: большую часть общения занимают рассмотрение несущественных проблем, обсуждение телепередач и разговоры ни о чем. В результате чего мы становимся еще более одинокими. В своей работе «Любовь и воля» Р. Мэй отмечает: «...современные парадоксы любви и секса отличаются одной общей чертой, а именно, банализацией и секса, и любви. Притупляя чувства во имя улучшения показателей, используя секс как орудие самоутверждения, пряча чувствительность под слоем чувственности, мы выхолостили и опустошили секс. В банализации секса нам активно помогают средства массовой информации, которые нас к этому и подстрекают. У переполняющих полки книжных магазинов книг о сексе и о любви есть одна общая черта – они предельно упрощают и любовь, и секс, представляя эти явления, как что-то среднее между игрой в теннис и страхованием жизни. В ходе этого процесса мы лишили секс его силы, потому что обошли стороной эрос; в итоге мы дегуманизировали и то, и другое» [5, с. 33]. Из этого следует, что современные формы коммуникации входят в нашу экзистенцию и не могут не менять экзистенциалы, в частности, любовь. Однако мы не вправе утверждать, что виртуальная любовь несет только разочарование, наоборот, и тут есть примеры подлинной любви. Так же и знакомства «классическим» способом (в институте, библиотеке, парке) – могут развиваться как в высокое чувство, так и в разочарование, современные формы коммуникации могут привести к тем же результатам.

Истоки философского осмысления любви как экзистенциала содержатся в работах В. Соловьева, В. Розанова, Э. Фромма, хотя этот термин они не употребляли.

Любовь для В. Соловьева не только составляющая различных сторон человеческого бытия, но в каждом из них она приобретает свою ценность и смысл. Человеческая любовь, прежде всего любовь половая, есть одно из проявлений любви космической. Именно половая любовь, по мнению великого русского философа, лежит в основе всех других видов любви – любви братской, родительской, любви к благу, истине и красоте. Как замечает сам Соловьев: «Любовь родительская – в особенности материнская – и по силе чувства, и по конкретности предмета приближается к любви половой, но по другим причинам не может иметь равного с нею значения для человеческой индивидуальности» [8, с. 22]. Любовь для Соловьева – не только субъективное переживание, но активное вторжение в жизнь. «Как дар речи состоит не в говорении самом по себе, а в передаче через слово мысли, так истинное назначение любви не в простом испытывании чувства, а в том, что благодаря тому совершается, в деле любви, в преобразении социальной и природной среды» [7, с. 43].

Преобразование социальной среды можно трактовать как создание нового человека. Это следует понимать и в переносном смысле – как рождение нового духовного облика у человека, так и в прямом – как продолжение человеческого рода. Соловьев первым показал трагизм любви как расщепление человеческого бытия, как абсолютизацию одномерности любви.

Идеи Соловьева нашли продолжение у В. Розанова. Любовь есть неотъемлемая, если не главенствующая составляющая розановского мировоззрения. Любовь-дружба, любовь-смирение, любовь-всепрощение и всепонимание, любовь-духовный труд, она никогда не мыслится Розановым отдельно от пола.

Значительной составляющей любви-чувства есть для Розанова взаимное тяготение полов. «Любовь есть взаимное пожирание, поглощение. Любовь – это всегда обмен – души-тела. Поэтому, когда нечему обмениваться, любовь погасает. И она всегда погасает по одной причине: исчерпанности материала для обмена, остановки обмена, сытости взаимной, сходства-тождества когда-то любивших и разных» [6, с. 159]. Подобный подход разделял Ж.-К. Мильнер. Он отмечает, что: «...единственной реальной инкорпорацией является пожирание. Конечным горизонтом не только соития, но и любой встречи между существами, наделенными телами, оказывается каннибализм – по крайней мере, если эту встречу должно предписывать наслаждение» [4, с. 62].

Любовь, по Розанову, абсолютный критерий нравственности. Пол же – воплощение положительного, природного начала, некая магическая основа, через которую личность связуется с Богом. Для В.В. Розанова вся жизнь, так или иначе, вращается вокруг пола. Незримые, но прочные нити от всех розановских тем тянутся к полу, к той основе, из которой и вырастает розановское мироощущение, мировоззрение.

Вместе с тем, отдавая должное половой любви, Розанов выделяет и второе измерение любви – трансцендентное как божественное и идеальное. Итак, основной пафос его философии любви состоит в том, что любовь поистине божественна и космична, но человеческим пристанищем ее является семья, и поэтому нет большего служения богу, чем создание семьи на основе любви и гармонии. Бог, как любовь живет в семье.

Таким образом, основным результатом философского анализа феномена любви В. Соловьевым и В. Розановым является мысль, что бытие человека не полноценно, если в нем отсутствует любовь и в таком понимании любовь предстает у них как экзистенциал, как то, что присуще бытию каждого человека.

Согласно Э. Фромму, зрелая любовь – это единение при условии сохранения собственной целостности, собственной индивидуальности. «Любовь – это активная сила в человеке, сила, которая рушит стены, отделяющие человека от его ближних; которая объединяет его с другими. Любовь помогает ему преодолеть чувство изоляции и одиночества, при этом позволяя ему оставаться самим собой и сохранять свою целостность» [9, с. 36]. Далее продолжает Э. Фромм: «В любви имеет место парадокс, два существа становятся одним и остаются при этом двумя» [9, с. 36]. Однако, любовь – великая сила, которая требует высокой степени морального развития и ответственного отношения к объекту любви. «Любовь как взаимное сексуальное удовлетворение или любовь как «слаженная работа» и убежище от одиночества – это две «нормальные» формы псевдолюбви в современном западном обществе, социальные модели патологии любви. Существует много индивидуальных форм патологии любви, которые приводят к страданию, вызывающему неврозы» [9, с. 113]. Любовь – это действие, реализация человеческой силы, которая может быть реализована только в свободе и никогда в принуждении.

Страсть любить, отмечает Э. Фромм – это самое существенное проявление человеческих положительных, жизнеутверждающих влечений. «Любовь – ответ на проблему человеческого существования» [9, с. 23]. Однако, продолжает он, большая часть людей не способна развить ее до адекватного уровня возмужания, самопознания и решимости. «Если человек испытывает любовь по принципу обладания, то это означает, что он стремится лишиться объект своей «любви» свободы и держать его под контролем. Такая любовь не дарует жизнь, а подавляет, губит, душит, убивает ее» [10, с. 215]. Любовь вообще – это искусство, требующее опыта и умения концентрироваться, интуиции и понимания, словом, его надо постигать. Причиной того, что многие не признают этой необходимости, являются, по мнению Э. Фромма, следующие обстоятельства: большая часть людей смотрит на любовь с позиции «как быть любимым», но не «как любить», не с позиции возможности любви; представление, что

проблема в самій любові, а не в способності любити; смішуються поняття «влюбленність» і «состояние любви», в результаті чого домінує представлення про те, що немає нічого легше любові, в той час як на практиці це зовсім інакше.

В сучасних культурних реаліях феномен любові обществу видіється по-іншому. Новий поворот філософського осмислення любові, що відповідає цим реаліям, представлений Ж.-К. Мільнером. Він робить висновок, «...що в сучасній всесвіті не буває насладжень, крім телесних, не буває насладжень, крім сексуальних. Що знову ж гласить: не буває насладжень, крім товарних» [4, с. 85].

Впроти сложившомуся на протязі історичного розвитку цивілізації возвищеному розумінню любові, сучасна тенденція «переробки» будь-яких людських відносин в товарно-грошові значимо вплинула на любов. В сучасних умовах любов виникає з симпатії, яка будується в першу чергу не на почуттях, а на положенні людини в системі цінностей його як товару: наявності модної одягу, гарної роботи або навчання в престижному університеті, машина, квартира і т.д. «Товари без якостей – ніщо, але якості в прямому значенні слова враховуються в них тільки упущеними і розчиненими в рівноцінності» [4, с. 83]. Саме матеріальна сторона сімейного життя стає одним з головних факторів, що визначають роль, права і обов'язки кожного з подружжя в побуті. Це в першу чергу пов'язано з тими принципами, які панують в економічному житті сучасного суспільства, що не може не впливати на формування і зміну життєвих цінностей людей. Матеріальні суперечності зазвичай стають головною причиною розпаду сім'ї і девальвації любові. За словами А. Бадью: «... любов знаходиться під владою події і її суб'єктивізації в вері – одне тільки подія дозволяє суб'єкту не бути мертвим «Я», якого неможливо любити» [1].

*Висновки.* Сфера духа завжди включала в себе світ людських переживань, найбільш важливі з яких пов'язані з феноменом любові. В різні історичні епохи любов завжди містила в собі екзистенціальну складову, але з настанням кризових явищ в сфері духовної культури, в зв'язі з збільшенням амбівалентності екзистенціальних переживань людини відбулися зміни в екзистенціалі любові. Під впливом сучасної людської екзистенції любов як екзистенціал трансформірується і приймає форму, яка далека від тієї форми любові, про яку говорили В. Солов'єв і В. Розанов. В сучасному суспільстві і культурі любов як екзистенціал людського буття все більше втрачає свої створювальні і значущі функції і замінюється любов'ю як одним з способів споживання.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / Ален Бадью [Электронный ресурс] [пер. с французского О. Головой] М. – С-П. Московский философский фонд. Университетская книга – 1999. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/badyu/index.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/badyu/index.php)
2. Декарт Р. Сочинения в 2 Т.: Т. 1. / Рене Декарт; [пер. с латинского и французского С.Ф. Василева, М.А. Гарнцева, Н.Н. Сретенского, С.Я. Шейнман-Топштейн и др.]. – Москва: Мысль, 1989: – 654 с.
3. Кант И. Сочинения в 6 т.: Т 4, Ч 2. / Иммануил Кант; [под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана]. – Москва: Мысль, 1965: – 477 с.
4. Мильнер Жан-Клод, Константации / Жан-Клод Мильнер; [сост. и пер. с французского и прим. В.Е. Лапицкого]. – Машина: СПб, 2009: - 160 с.
5. Мэй Р. Любовь и воля / Ролло Мэй; Москва: Рефл-бук – Киев: Ваклер, 1997: – 384 с.
6. Розанов В. Опавшие листья: Лирико-философские записки / Василий Розанов; [сост., вступ. ст. А.В. Гулыги]. – Москва: Современник, 1992: - 543 с.

7. Соловьев В. Сочинения в 2 Т.: Т. 1 / Владимир Соловьев; [сост., общ. ред. и вступ. статьи А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги]. – Москва: Мысль, 1988: - 892 с.
8. Соловьев В. Смысл любви / Владимир Соловьев; [сост. В.А. Романец]. – Киев: Лыбидь-АСКИ, 1991: – 64 с.
9. Фромм Э. Искусство любить: Исследование природы любви / Эрих Фромм; [пер. с англ. Л.А. Чернышевой]. – Москва: Педагогика, 1990. – 160 с.
10. Фромм Э. Иметь или быть / Эрих Фромм; [пер. с англ. Войскунской Н., Каменкович И., Комаровой Е., Рудневой Е., Сидоровой В., Феединой Е., Хорькова М.]. – Москва: «Фирма "Издательство АСТ"», 2000. – 448 с.
11. Хамітов Н. Історія філософії. Проблема людини та її меж / Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С.; Київ: Наукова думка, 2000: – 271 с.
12. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер [Электронный ресурс]. – 2002. Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Haid\\_BtVr/01.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Haid_BtVr/01.php)

© Жижко Н. А., 2009.

УДК 130.2.07

*Газнюк Л. М., Карнець Л. А.,  
Харківська державна академія фізичної культури*

### **ОБРАЗ СМЕРТИ ЯК ОСНОВА СПРИЙНЯТТЯ ЖИТТЯ: КУЛЬТУРНО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР**

У статті розглядаються культурно-антропологічні аспекти уявлення про смерть, характерні для культури європейського пізнього середньовіччя, де за моральною символікою приховуються різні смисли. Життя як вища цінність є своєрідний всезагальний еквівалент інших вищих цінностей – свободи, любові, честі, і тому воно наділене здатністю задовольняти їх справжнє соціальне буття. Порівнюється мінорний образ смерті у Й. Хейзинга з мажорною картиною карнавальної смерті М. Бахтіна. Описуються характерні гротескні, амбівалентні образи смерті, типові для карнавальної культури західноєвропейського Середньовіччя.

**Ключові слова:** культура, смерть, європейське середньовіччя, християнство, іморталізація, безсмертя, абсурд.

В статье рассматриваются культурно-антропологические аспекты представления о смерти, характерные для культуры европейского позднего средневековья, где за нравственной символикой скрываются различные смыслы. Жизнь как высшая ценность является своеобразным всеобщим эквивалентом других высших ценностей – свободы, любви, чести, и поэтому она наделена способностью удовлетворять их действительное социальное бытие. Сравняется минорный образ смерти у Й. Хейзинга с мажорной картиной карнавальная смерти М. Бахтина. Описываются характерные гротескные, амбівалентные образы смерти, типичные для карнавальная культуры западноевропейского Средневековья.

**Ключевые слова:** культура, смерть, европейское средневековье, христианство, имморталізація, бессмертие, абсурд.

The article is about the cultural-and-anthropological aspects of the death idea, reflecting the culture of the European late Middle Ages, when moral symbolism conceals different senses. Life as a greatest value is a peculiar universal equivalent of other greatest values – freedom, love, honour, and so it has ability to satisfy their actual social being. Johan Huizinga's death minor image is compared with Mikhail Bahtin's cheerful carnival

death image. Typical for the West Europe Middle Ages carnival culture grotesque and ambivalent death images are described.

**Key words: culture, death, the European Middle Ages, Christianity.**

*Мета статті:* простежити на матеріалі філософських розвідок етико-антропологічний аналіз про смерть, концепції щодо ставлення земного й загробного життя. Проаналізувати смисл смерті під символіку безсмертя (іморталізації).

Проблема смерті, взята у своєму культурно-антропологічному вимірі, є багатопланою. Смерть визначається як кінець життя, його заперечення як вищої цінності. Смерть як і життя несе в собі певний фундаментальний смисл, який задає масштаб справжніх цінностей.

Уявлення про смерть, жах перед її містичною могутністю та відраза до форм її появи, а також прагнення перебороти цей жах за допомогою певних ритуалів і комплексу ідей, що уособлюють безсмертя людської душі чи роду людського в цілому – все це можна назвати родовими, визначальними рисами людини як розумної істоти, що прагне робити умовиводи й передбачати на цьому підґрунті своє майбутнє. Філософ, який звертається до проблеми смерті, безперечно виводить корінні питання буття, і тому вирішувати цю проблему він повинен з точки зору онтології, залучаючи відповідний категоріальний апарат. У цій статті ми, звичайно, не претендуємо на всеосяжне розв'язання цієї важливої філософської проблеми; своє завдання ми формулюємо вужче: спробуємо теоретично обґрунтувати поняття «життєвоорганізований аспект уявлення про смерть» і показати його необхідність для етико-антропологічного дослідження людської культури.

За основу дослідження візьмемо уявлення про смерть, характерне для культури європейського пізнього середньовіччя. Уже найперше поверхневе ознайомлення з літературою цієї епохи викликає у нас непорозуміння і навіть розгубленість, – два найбільш відомих авторитети цієї галузі, Й. Хейзінга і М. Бахтін, подають протилежні трактування пізньосередньовічного образу смерті.

«Жодна епоха не нав'язує людині думку про смерть з такою настирливістю, як у XV столітті, – стверджує Й. Хейзінга у своїй класичній праці “Осінь середньовіччя”. – Життя проходить на тлі безперервного заклику: *memento meri* ... Схоже, що пізнє середньовіччя не могло сприймати смерть ні в якому аспекті, окрім як в аспекті тяжіння усього земного.

Три теми поєдналися в мелодію немовчазної жалоби про кінець усього прекрасного земного.

Перша тема: де усі ті, хто раніше наповнювали світ цим прекрасним? Друга тема – це мотив, який примушує стрепенутися картини тління усього того, що було колись людською красою. І нарешті, мотив танцювання смерті, яка захоплює своїм хороводом людей різного віку й занять» [5, с. 149-150].

Порівнюючи з мінорним образом смерті у Й.Хейзінга, М.Бахтін розвиває такі мажорні картини «карнавальної смерті»: «Учасники карнавалу – народ – абсолютно веселий господар залитої світлом землі, тому що він знає смерть тільки через нове народження, тому що він знає веселий образ стану, й часу, тому що він володіє цим *stert und werde* (помиранням і народженням) уповні. Справа тут не в ступенях суб'єктивного усвідомлення усього цього окремими учасниками карнавалу, – справа в їх об'єктивній причетності народному відчуттю своєї колективної вічності, свого земного й історичного народного безсмертя й безперервного оновлення – росту» [1, с. 271].

На думку М. Бахтіна, середньовічна людина за допомогою сміху святкувала свою перемогу «перед владою божою і людською ... перед смертю й загробним життям, перед пеклом, перед усім, що страшніше землі» [1, с. 102]. «Весела смерть», «смерть-народження»,



«вагітна смерть»: такими термінами й поняттями М. Бахтін описує гротескні, амбівалентні образи смерті, характерні для карнавальної культури західноєвропейського середньовіччя.

Звичайно, протиріччя між позиціями двох найвідоміших медієвістів можна пояснити тим, що Й. Хейзінга орієнтувався у своєму дослідженні на культуру панівних класів, «залякувану офіційну церковну мораль», а М. Бахтін реконструював образ смерті, яка побутувала в народній карнавальній культурі. Проте таке пояснення, по-перше, не дає відповіді на запитання, чому два таких протилежних, виняткових образи смерті мають найбільший розвиток в одну й ту ж епоху, практично в одному й тому середовищі (у міській цивілізації пізньосередньовічної Європи). По-друге, є очевидним, що ці мінорні й мажорні уявлення про смерть мали ледь глибоке внутрішнє поєднання (досить нагадати, що відомий бахтинський карнавал мав тимчасовий характер, після його закінчення середньовіковий мешканець міста повертався до звичайних релігійно-духовних уявлень, у яких переважав саме мінорний, «лякаючий» образ смерті). І нарешті, по-третє, чим можна пояснити той факт, що в епоху загальної релігійності в культурному житті пізньосередньовічних громад стали домінувати образи смерті, які мало були спільні з християнською концепцією загробного життя.

Починаючи шукати відповіді на ці питання, перш за все зазначимо, що уявлення про життя і смерть, що характеризують ту чи іншу культуру, варто розглядати не в статичності, а в динаміці, в історичному розвитку й широкому культурному контексті, з використанням методів порівняння й порівняльного аналізу. Проте порівнювати й аналізувати можна лише на основі точних дефініцій; тому зараз нам необхідно чітко визначити, що саме ми повинні шукати.

На початку статті ми запропонували термін «життєорганізуючий аспект уявлення про смерть»; який же його зміст? Це поняття, на наш погляд, відображає той пласт людської культури (ритуали й стереотипи поведінки, комплекси ідей та уявлень, культурні архетипи тощо), який в решті решт кінці кінців є одним з найважливіших смислоутворюючих факторів життя людини, якщо смерть є онтологічною характеристикою людини як істоти живої, то уявлення про смерть (поняття про свій кінцевий шлях, подальше тління тіла, віра чи безвір'я в потойбічне життя, переселення душ, воскресіння тощо) є один із родових, відмінних ознак людини як істоти розумної, поряд з такими ознаками як праця і мова. Уже неандертальці 100 тисяч років тому мали якісь початкові уявлення про потойбічне життя, про що свідчать їх поховання. Це уявлення народжує прагнення до подолання смерті (оскільки людина не може змиритися зі своєю скінченністю й розчиненні свого «я» в небутті), досить чітко виражене як на рівні свідомості, так і на рівні поведінки в усіх відомих історії людських культурах. Інакше кажучи, нас будуть цікавити такі уявлення про життя, які породжують поняття про смерть («погляд на життя через призму смерті»), й такі форми діяльності, які викликані орієнтацією на досягнення особистого чи колективного (у межах роду, племені, нації, людства в цілому) безсмертя. Взяті в певній цілісній системі, в духовно-практичному комплексі, ці уявлення й стереотипи поведінки й будуть «життєорганізуючим аспектом образу смерті» тієї чи іншої конкретно-історичної культури.

Ще в 1871 році відомий англійський етнограф та історик культури Е.Б. Тайлор поставив ключове для нашої теми запитання: «Як впливала на вчинки й характер людей на різних ступенях культури думка про майбутнє життя?» Його власна відповідь була такою: «Первісна людина, без сумніву, вірила в тій чи іншій формі у майбутнє життя, але на її повсякденне життя ця віра помітно не впливала» [4, с. 308]. Взагалі, це питання потребує більш детального спеціального дослідження. Зазначимо, що первісна людина очевидно мало задумувалася над проблемою посмертного існування. Проте вона не була «філософським дикуном», вона була перш за все людиною дії, ритуалу. Усе її життя було регламентовано звичаями, дотримувалися різноманітні табу, до речі звичаї, пов'язані зі смертю й погребінням, були найважливішими, не виконання яких суворо каралося. Як бачиться, саме в первинній синкретичній свідомості

зароджується те двоє, амбівалентне сприйняття смерті, яке описав М. Бахтін. Смерть виявляється не тільки руйнівним, але й плідним, живильним початком, звідси вже пряма дорога до середньовічного уявлення про «вагітну смерть».

Що ж до наступної стадії розвитку людського суспільства, то можна констатувати, що вже в перехідну від первинних культур до цивілізованого суспільства епоху релігійної свідомості, розробляє моральну концепцію загробної дії, яка з часом стає однією з провідних життєвоорганізуючих факторів.

Доля багатьох давніх і сучасних суспільств, їх історичний шлях і внесок у загальнолюдську культуру виявляється тісно пов'язаним з уявленнями про смерть. Наприклад, для давніх греків сумний Аїд прекрасно відтінював радощі цього життя, породжуючи гедоністичну тенденцію; для давніх єгиптян, навпаки, справжнє, вічне життя починалося після муміфікації й погребіння й тому переважно усе повсякденне життя правдивого єгиптянина виражалося в турботі про померлих і приготуванням до власної смерті. Ми не будемо на цьому зупинятися детально. Зараз для нас головне таке: з розвитком міфологічної концепції посмертного існування відбувається посилення, зміцнення життєвоорганізуючого аспекту образу смерті. Земне буття виявляється переплетеним з уявленнями про посмертне існування, і поряд із цим у деяких культурах напруга, динаміка земного життя виявляється у зворотній залежності від певних показників загробного життя (принцип «дзеркального відображення»).

Християнство запозичило у язичницьких культур концепцію посмертного існування; і, разом з тим внесло і свої специфічні моменти. За думкою апостола Павла, одного з творців християнської моральної доктрини, віруюча людина «уже в цьому житті живе немов по той бік смерті; обряд занурення у воду («хрещення»), яким супроводжувався вступ до християнської громади, трактується як символ причетності до мученицької смерті Христа і його воскресіння: «Усі ми, хто хрестився в Ісуса Христа, у смерть його хрестились». Рятуює саме акт віри як прийнятого прощення від Бога через смерть Христа, хороші справи зрозуміло ідуть від віри, але не є засобом спасіння» [3, с. 331-332]. Тайна хрещення, таким чином, виявляється в християнській системі більш ціннісною подією, ніж тайна смерті як для земного, так і потойбічного існування, оскільки саме хрещення є тут «смертю-народженням», відкриваючи при умові безгрішного життя шлях до райського блаженства. Сам момент смерті уявляється як розлука безсмертної душі з тілом; проте й тіло повинно воскреснути та стати нетлінним під кінець часів, коли після другого пришествя Христа відбудеться Страшний суд.

У межах цієї загальної концепції за два тисячоліття неодноразово змінювалося й варіювалося ставлення між цінністю земного й загробного життя. Наприклад, перші християни, упевнені у своїй вічності, радісно очікували настання кінця Світу. Вірні принципу заперечення земних благ, вони не цінували земного життя і з радістю йшли на смерть. З часом ця картина звичайно змінилася.

Очікування кінця світу й початку царства Божого змінювалися в часи середньовіччя страхом перед суворим покаранням, яке було неминучим для більшості смертних [2, с. 238].

Це перш за все можна пояснити успіхами церковної пропаганди, оскільки «загроза посмертного існування інколи більше впливала, ніж проповідь про необхідність утримання від гріхів ...» [2, с. 185]. Отже, прагнучи встановити свій контроль над повсякденним життям та образом думок мирян, духовенство тероризувало їх картинами пекельних мук і Страшного суду; проте така проповідь мала мати й зворотний ефект. Страх перед смертю й загробними муками якимось чином збільшував цінність саме земного життя.

Зазначимо ще один дуже важливий для нашої теми момент. Християнська концепція загробного життя раннього середньовіччя поділяється на вчення про кінець світу, коли будуть засуджені й отримають за всі свої заслуги люди, які існували коли-небудь на землі, ніж уявлення про індивідуальний Страшний суд, який відбувається над кожною конкретною

людиною після її кінця. «На душу кожного заведені окремі книги, куди заносяться усі гріхи й заслуги, ці реєстри ведуть відповідно демони й ангели, які й пред'являють їх в момент смерті» [2, с. 238]. Уявлення про «персональний» Страшний суд, характерне саме для народного сприйняття. Для нас варто зазначити, що зміна акцентів на сприйняття смерті з останніх часів на близький Страшний суд відображала й важливий етап у становленні індивідуальної самосвідомості.

*Висновок.* У цій статті ми, звичайно, намітили лише загальні контури поставленої проблеми; нашим завданням було дати імпульс додатковим дослідженням у цій сфері, зацікавити в етико-антропологічному аналізі образу смерті. Перспективи подальших досліджень стимулюються як об'єктивною актуальністю теми, так і суб'єктивною цікавістю дослідження. Сенса смерті у християнина і всіх тих, хто допускає безсмертя душі, можливість життя у потойбічному світі відрізняється від смислу смерті для тих, хто у все це не вірить. У першому випадку легко можна обґрунтувати справжній сенс життя, що знімає страх людини перед смертю і тлінністю всього земного, перед весиллям часу, укріплює його надію на спасіння, на залучення до вічного. Такого роду надія, потреба в ній невикорінювана в людині незалежно від її відношення до віри. Можливість залучення до вічності, до Абсолюту – це не лише надія на спасіння, але і гарантія існування нерушимої вищих цінностей і сенсів. Проте в ідеях Бога, безсмертя душі, загробного життя ці непорушні вищі цінності і сенси вже передзадані. Тим самим знімається неймовірна складність творчого пошуку людиною справжнього смислу життя (і смерті!), пошуку трагічного за своєю суттю, оскільки він ніколи не буде здатен дати те, що на релігійній мові означає спасіння. Релігія обнадіює людину тим, що обіцяє людській душі, наповненій страхом абсолютного зникнення, надію на життя вічне, видає «вексель» на безсмертя у вічності. За вічності як нескінченності знижується цінність унікального земного життя окремої людини. Потрібно мати мужність не будувати собі ілюзії про можливість життя після смерті в повному потойбічному світі. Життя кожної людини – «дар випадковий» – єдине, унікальне, неповторне, невідновлюване. І саме це надає йому особливу цінність, яка суттєвою мірою відрізняється від цінності її за умов визнання можливості потойбічного життя, у який-небудь спосіб подовження його після смерті. Проблема сенсу життя суттєво змінюється в залежності від умови відновлюваності або невідновлюваності життя після смерті. Спільним для всіх, в тому числі і для віруючих є таємничість смерті, почуття страху перед нею. Глибоко релігійні люди не квапляться в потойбічний світ, переповнені недовірою до смерті як способу переходу в інший, вищий стан, бажають продовжити своє земне життя. Будучи релігійним мислителем, М.Ф. Федоров вважав смерть «головним злом» і прагнув мобілізувати людство і науку на те, щоб подолати це зло.

За різних життєвих обставин виявляється амбівалентність в бажанні смерті і страх перед нею, коли людина до кінця усвідомлює, що смерть – єдиний засіб позбавлення від болю, тортур, катувань, душевних мук, від нестерпного сорому, і коли твердою рукою позбавляє себе життя, то і тут він переступає страх і страждання. Це – вітальне почуття страху закладене в людській природі, і його подолання, відсторонення вимагає мужності, доблесті та інших соціально відпрацьованих механізмів, причому не лише типу моральних установок, але і різних форм психологічного захисту.

Людина не може постійно перебувати під гнітом усвідомлення неминучості своєї смерті. Вона витісняє це усвідомлення, прагне не думати про смерть, укріпити ту якість свого внутрішнього, суб'єктивного досвіду, завдяки якому вона в ньому начебто вічна, оскільки не має свідомого досвіду про своє народження і не може мати свідомого досвіду про свою власну смерть. Людина як біопсихосоціальна істота розвиває різні способи компенсації, формує у своїй психіці структури відповідної символіки, яку справедливо називають символікою безсмертя або іморталізацією. Ці структури іморталізації як раз і виконують роль якості

психічного захисту, забезпечують людині повноцінне життя в умовах розуміння і очікування власної смерті. Існує п'ять способів іморталізації: біологічне безсмертя як надія на продовження життя в потомстві, творче безсмертя як надія на продовження життя в результатах своєї діяльності, теологічне безсмертя (різні релігійні форми трансцендування смерті шляхом установаження зв'язку з вічними духовними цінностями), натуралістичне безсмертя, як надія на безсмертя шляхом злиття з природою, спосіб іморталізації, розвинений у східних культурах, чуттєва трансценденція, при якій механізм іморталізації базується на безпосередньому особистісному досвіді, що зв'язаний з досягненням різних суб'єктивних станів, таких, як втрата почуття часу, просвітлення, екстаз, розширення свідомості і т. ін. Кожний з цих способів іморталізації базується на відповідних цінностях і пов'язаний зі своєрідною етичною проблематикою. Але всі ці способи ще раз засвідчують те, що етичні проблеми смерті виражають по суті своїй не що інше, як проблему конституювання справжніх цінностей і обґрунтування сенсу життя. Смерть – зворотній бік сенсу життя.

Лише стоячи на порозі смерті людина, зазвичай здатна оцінити справжні цінності і осягнути справжні смисли, вирватись зі звичних пут самообману. Це відноситься не лише до власної, але і до чужої смерті, хоча можливо меншою мірою. Смерть властивий момент особистісно-сокровенного. Вторгнення в це сокровенне, бажання піддавати його розумовій аналітиці виглядає іноді непристойно. Людина наділена нестримним потягом до пізнання всього передсмертного, до всього, що зв'язано з думками, оцінками, переживаннями, бажаннями приреченої на смерть людини, з її останньою волею.

Незаперечною моральною гідністю є збереження гідності перед лицем смерті і в процесі вмирання, у хвилини і миті, які передують приходу усвідомлюваної смерті. Це збереження гідності є спосіб підтвердження гідності особистості як вищої цінності, її автентичності, вірності собі, незалежності від негативних, руйнівних факторів фізичного і соціального середовища. Саме в цьому проявляється демонстрація сили душі, звернена до людей, які залишаються жити. Потрібно вміти не лише гідно жити, але й гідно померати. Римський імператор Отон уславив себе в пам'яті потомків тим, що покінчив життя самогубством заради спасіння життя більшості своїх прибічників. Слід зазначити, що у стародавніх римлян моральний статус смерті надзвичайно високий. Життя залишається вищою цінністю, не дивлячись на те, що Ерос і Танатос йдуть поруч, не дивлячись на те, що життя може бути порожнім і не мати сенсу. Сама по собі смерть як наслідок насилля, злодіянь, нещасного випадку, дурниці, пияцтва виступає символом жорстокості, примітивізму і абсурдності життя. Але і тут смерть перетинає якщо не дійсний сенс, то потенцію такого сенсу, надію на його творіння, оскільки людське життя продовжується завдяки почуттю свого незвичайного призначення, устремління в майбутнє завдяки надії та вірі. Надія та віра явно або приховано таять в собі моральний смисл, оскільки звернені в краще майбутнє. Коли проєкції в майбутнє пересікаються, настає кінець, життя втрачає сенс.

Відсутність, ліквідація сенсу, атрофія здатності творити людський сенс означає абсурд. Нині ми є свідками згубного зростання абсурду у сучасному світі – зростання абсурдності людського життя і діяльності. Замість трагічного апофеозу життя смерть стає банальністю, простим зникненням назавжди.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бахтин М.М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средних веков и Ренессанса, 2-е изд / Михаил Михайлович Бахтин. – М.: Художественная литература, 1990. – 543 с.
2. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры / Арон Яковлевич Гуревич. – М.: Искусство, 1981. – 359 с.

3. История древнего мира : [В 3 кн.]. – 3-е изд., испр. и доп. / Под. ред. И.М. Дьяконова, В.Д. Нероновой, И.С. Свенцицкой. – М.: Наука, 1989. – 470 с.
4. Тайлор Э.Б. Первобытная культура: [пер. с англ. Д. Коропчевского] (серия «Библиотека атеистической литературы») / Эдуард Бернетт Тайлор. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1989. – 576 с.
5. Хёйзинга Й. Осень Средневековья: Соч. в 3-х тт. Т.1: [пер. с нидерланд. Д.В. Сильвестров] / Сост. Сильвестров Д.В., вступит. ст. и общ. ред. Уколовой В.И., заключит. ст. Харитоновича Д.Э. (серия «Памятники исторической мысли») / Йохан Хёйзинга. – М.: Издательская группа «Прогресс» – «Культура», 1995. – 416 с.

© Газнюк Л.М., Карпец Л.А., 2009.

УДК 130.2

*Сероштан С. И.,*

*Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина*

### **МАСКА В «ВЕЧНОМ ВОЗВРАЩЕНИИ» К СЕБЕ**

В статье осмыслена идея реального движения субъекта по отношению к самому себе и место в нём маски. Показывается, что раскрываясь в многомерности образов, у личности может обнаруживаться способность к выходу за пределы собственных границ. Определено, что надевание масок приводит к ситуациям «нового» себя (Я-Другой). Показано, что Я человека как подвижное единство всегда сохраняет определённую целостность, которую каждое «возвращение» к себе обратно, к своему «внутреннему» из любого «внешнего», из любой инаковости (маски) к самостному ядру замыкает.

**Ключевые слова:** маска, иномерность, Я-Другой, Я-Другой-меня-самого.

У статті осмислена ідея реального руху суб'єкта по відношенню до самого себе і місце в ньому маски. Показується, що розкриваючись у багатомірності образів, у особистості може виникати здатність до виходу за власні межі. Визначено, що надягання масок приводить до ситуацій «нового» себе (Я-Інший). Показано, що Я людини як рухома єдність завжди зберігає певну цілісність, яку кожне «вертання» до себе, до свого «внутрішнього» з любого «зовнішнього», з любой інаковості (маски) до самісного ядра замикає.

**Ключові слова:** маска, іномірність, Я-Інший, Я-Інший-мене-самого.

The idea of real motion of the subject to self and the place of the mask in it is depicted in the article. It is discovered that being opened in multiface of the images a personality can discover the ability to the exit of own borders. Putting on the masks always keeps certain integrity which each «returning» to self bach, to his «interior» from any «exterior», from foreignness (mask) to selfness lochs is.

**Key words:** mask, othermeasure, I-another, I- another-me-oneself.

*Актуальность* выбранной темы связана с тем, что в современном философском знании представление о человеке складывается на основе утверждения, что человек множественен и не сводится к одномерной сущности [см.: 8; 9; 10; 14; 15]. Сегодня нельзя определить человека как ставшее бытие, устойчивую субстанциональную форму, в своем развитии он незавершен и открыт, в связи с чем он сталкивается с «иномерностью» собственного бытия. «Для одних людей иномерность – ситуативная реальность, для других – слабая интенция или постоянная жажда инобытия, для третьих – форма существования субъективности и т. д.; но очевидно, что скрыто или явно, бессознательно или осознанно иномерность конституирует человеческое существование, постоянно изменяя его основные константы и экзистенциалы» [15, с. 16].

*Цель* статьи заключается в том, чтобы проанализировать роль маски как иномерности в «вечном круговороте» субъекта по отношению к самому себе, в котором человек «выходит из себя» и «возвращается» к себе.

В широком смысле человеческая жизнь является постоянной экзистенцией, бытием перед лицом Иного, так как подразумевает *постоянное становление* в мире посредством преступления пределов наличного состояния. Человек как незавершенная завершенность, динамически развиваясь, постоянно изменяет своё психосоматическое качество путём переступания меры текущего момента. Он оказывается иномерным по отношению к прошлому опыту и этапам собственного становления. Однако человек тяготеет не только к преступанию меры текущего момента, но и к онтологическому выходу за пределы человеческого – он оказывается способным к выходу за пределы собственных границ. В этом смысле раскрытие личности в нарастающей её многомерности – это не разрушение исходного Я, а его нескончаемая дополняемость.

Человек, по утверждению Ю.В. Шичаниной, «всегда оказывается мерным по факту, многомерным по форме и иномерным по сути» [15, с. 18]. По мнению автора, если человек *одномерный* – это олицетворение массового человека-обывателя в том самом смысле, в котором он фигурирует у Г. Маркузе, Х. Ортеги-и Гассета и т.д., т.е. человека, редуцированного к некому одному измерению (отчужденный, стереотипизированный), а понятие человек *многомерный* связано с размыканием жизненной сферы к иным горизонтам, многовариантным постижением и освоением качественно разнородной действительности себя и мира, с репрезентацией разных вариаций творческого, относительно свободного индивидуума; то человек *иномерный* – это не только динамическая версия многомерного человека, но и человек, способный на онтологические метаморфозы [там же, с. 19, 59, 226-227].

Иномерность, связанная с темой границ, пределов, перспектив человеческих форм существования, многообразия порождаемых человеком реальностей, может пониматься двояко. Во-первых, иномерность может трактоваться как сфера «между» инаковостями, различными измерениями, а во-вторых, как нахождение по какую-либо сторону границ, за которыми начинается «инаковость». Речь может идти о восприятии человеком окружающего мира, даже собственного тела в качестве противостоящего ему Иного (особенно хирургически «модифицированного» тела), об отношении сознания к бессознательному (Иному), а также о восприятии как Иного самого себя в собственных масках.

В основе любых ответов на вопрос «Кто я?», по мнению К. Уилбера, всегда лежит процедура проведения пограничной линии между «собой» и «не-собой» [11, с. 20]. Одной из наиболее фундаментально принятых границ между «я» и «не-я» автор считает границу кожи, т.к. она «окружает организм человека и отделяет внутреннее (психическое) состояние тела от внешней среды» [там же, с. 21]. Т.е. внутри границы всё в некотором смысле является «мною», а снаружи – «не-мною». К. Уилбер также считает, что граница может проходить между разумом и телом, (человек может отождествлять себя с разумом, рассматривая тело в определённом смысле как «чужую» территорию, «моё иное»); и даже внутри Я человек может возводить границу ещё одного типа (свое и чужое в рамках своей собственной психики) [там же, с. 24-25]. То есть граница между Я и не-Я может быть довольно подвижной.

Как противостоящее себе Иное человек может рассматривать и многие из своих масок. Мы постоянно сталкиваемся с Иным. Каждый раз, надевая очередную маску, человек не только «переоблачается» в Иное, но он, «вживаясь» в Иное, неосознанно вбирает его в себя, подвергая себя неким метаморфозам: его Я под влиянием Иного становится другим – Я-Другой. А насколько другим – выступит это временным «переодеванием» или завершится трансформацией Я – будет связано с *мерой* проникновения Иного.

Внутренней мерой, а не механизмом норм и правил, считает К.Б. Сигов, прежде всего, и определяется *игра* [см. 7]. Автор отмечает значение внутренней меры именно потому, что именно она в конечном итоге предотвращает неправомерное перенесение правил с одной жизненной сферы в другую, как раз она отличает театральность на сцене от театрализации жизни [там же, с. 32].

С «мерой» связано и понятие «лицемерие», включающее в себя две составляющие – «лицо» и «меру», что в совокупности даёт значение «мерность лица», в котором мера определяет границу между подлинным и неподлинным, здоровым лицедейством и лицемерием, в ситуации, в которой Иного в человеке становится больше меры и оно способно поглощать Своё.

Иное может быть рассмотрено как онтологически трансцендентное по отношению к человеческому. Иное как онтологически трансцендентное по отношению к человеку – есть Бог. Мере отдаления от этого трансцендентного в рамках христианской культуры можно проиллюстрировать движением от *лика* как «подобия Божьего» (сакрального предела лица), уровня сакральной явленности, через «образ Божий» – *лицо*, к *личине* (профанному пределу лица), являющейся греховной маской, блокирующей явление абсолютного (трансцендентного Иного).

С точки зрения иномерности человеческого существования становится более понятным экзистенциальный спор «самости» и «безличности» М. Хайдеггера и принципиально «свободный выбор» Ж.-П. Сартра, особенно в пограничной ситуации, когда человек готов реализовать себя как *новое измерение*. Мера связана с границами и с тем, что ограничивает – Иное. Когда Иного больше меры, то оно может поглотить Своё, происходит растворение в Ином, потеря себя или изменение себя, и человек говорит: «Я уже не тот, каким я был прежде». Мера отречения от себя подлинного связана с требованиями роли и социальными ожиданиями. По М. Хайдеггеру [см. 13], жизненный мир, относящийся к сфере *Dasein*, необходимо и принципиально должен включать в себя и сферу *das Man*, что в полном объёме охарактеризует существование человека-в-мире. Мир *das Man* строится на практике отчуждения; в этом мире все – «другие», даже по отношению к себе человек может быть «другим» (Иным), индивидуальность может раствориться в усреднённости. Однако забвение бытия возникает не за счёт того, что попадаешь в неподлинное существование, в *das Man*, а потому что *нарушаешь меру* пребывания в той или иной сфере. Мера удаления от себя должна контролироваться, и чем больше в человеке Иного, тем более он уподобляется человеку без сущности. Поэтому так важна мера проникновения в Я Иного, его принятия или безмерного растворения в нём. Игрная роль, можно уподобиться ей, слиться с ней, а возможно посредством масок осознанное сохранение некой дистанции, «завора», чтобы не становится Иным в полной мере. Тогда дихотомия внутреннего/внешнего неизменно будет сохраняться.

Итак, Я человека не статично, оно образует некое подвижное единство во временном модусе. Современная философия ввела образ Другого, как Иного, скрыто или явно конституирующего пространство собственно-человеческого бытия. Жизнь человека, как «незавершенной завершенности» – это постоянное движение. Это движение не обходится без встреч с другими, в которых человек как «отдаёт» себя, так и, вместе с тем, осознанно и неосознанно «вбирает» в себя других, что иногда приводит к собственным трансформациям – ситуации «нового» себя. Поэтому так важно вернуться к себе обратно.

Идею реального движения субъекта по отношению к самому себе и тему возвращения развивает М. Фуко [12, с. 306]. Речь идёт о некоем перемещении субъекта по отношению к самому себе: субъект должен отправиться куда-то совершить что-то, что есть он сам. Перемещение субъекта к самому себе и его возвращение к себе, М. Фуко воплощает в метафоре «мореплавания». Движение субъекта связано с процессом самореализации субъекта, в котором

Я, в сущности, представляется конечным пунктом некоей замкнутой траектории, которая есть ничто иное, как траектория жизни.

Бытует мнение, что вне понятия «Другого» как составной и неотъемлемой части своей собственной идентичности сегодня невозможно ни одно серьезное размышление философского характера. «Другость, – пишет в своей работе «Сам как другой» П. Рикёр, – принадлежит к внутреннему смыслу и к онтологическому конституированию самости» [6, с. 378]. «Другой, – отмечают Ж. Делёз и Ф. Гваттари, – вторичен по отношению к Я лишь постольку, поскольку его концепт – это концепт иного, субъекта, представляющего как объект, особенный по отношению ко мне... Другой, может предстать не как субъект или объект, а как возможный мир... Другой – это и есть прежде всего такое существование возможного мира» [1, с. 26, 27]. Становление меня предполагает становление ситуации Другого, потому что «мне всё время не достаёт полноты моего существования в качестве вещи, моя собственная субстанция изнутри покидает меня, и в любой момент вырисовывается какая-то интенция» [4, с. 219]. И М. Фуко пишет о необходимости Другого в процессе самореализации для того, чтобы форма, которую эта самореализация определяет, действительно достигла своего объекта, т. е. своего Я, на которое она нацелена [12, с. 294]. Человек имеет возможность воспринять себя как себе Другого, т. е. как иного по отношению к себе. Вместе с тем, субъективность способна принимать своё иное или свою инаковость как *своё*. «Субъективность есть *своя собственная предположенность*...: всегда уже данная, не дар, но от-давание, она положена и предположена любому полаганию себя» [5, с. 153]. И что очень важно, так это «... удержание себя в своей самости и постоянный возврат к этой самости из любой инаковости, возврат к своему „внутреннему“ из любого „внешнего“» [там же, с. 153]. Согласно М. Фуко, хотя «возвращение к себе» и противоречит христианско-аскетическому отказу от себя, но «это повторяющаяся тема в нашей культуре, в которой мы всегда стремимся восстановить этику и эстетику своего Я» и ссылается на Монтеня, Штирнера, Бодлера, Шопенгауэра и Ницше [12, с. 306].

Внешнее как изменчивая, скользящая поверхность, не имеет отношения к сущности, а внутреннее – к чему возвращаются из любого «внешнего», оно всегда сохраняет целостность, которую каждое возвращение замыкает. Этот сложный процесс можно описать с одной стороны метафорой некоего *движения по кругу*, сходной с идеей «вечного возвращения» (Ф. Ницше, Ж. Делёз, М. Хайдеггер), в котором «желаемый мир линий образует устойчивый треугольник в сфере жизни (пустое „я“ → Другой → исполненное „я“» [3, с. 156]. С другой стороны, само «круговое движение» субъекта есть частью *целенаправленного движения становления*, которое можно описать метафорой «линии» или «вектора». Вслед за Ж. Делёзом, мы констатируем, что в возвращении к себе возвращается не то же самое, а то, что нужно человеку, что дополняет его, определяя его становление [см. 2]. Так как встреча с Иным (в лице Другого) оставляет свой «след» во мне, поэтому моё Я подвергается неким трансформациям: «каждый оказывается другой и никто не он сам» [13, с. 128]. Результат превращения Я в Другого – это не другой субъект, а тот же, ставший другим – Я-Другой-меня-самого. Формулу «движения» субъекта (движения Я во временном модусе), в котором при наличии основного вектора движения есть и постоянное реверсное движение каждый раз «возвращающегося к самому себе» субъекта, можно представить в следующем виде: (Я → Я-Другой → Я-Другой-меня-самого) → (Я → Я-Другой → Я-Другой-меня-самого) → (Я → Я-Другой → Я-Другой-меня-самого) → ... и т. д.

То, что в указанном целенаправленном «движении» время от времени осуществляется «возврат к себе» подтверждается тем, что «каждый человек обладает тождественным интуитивным ощущением *той же самой* внутренней „Я-йности“, превосходящей разум и тело, есть только *одно* „Я“, принимающее различные внешние формы» [11, с. 237]. То есть человек всегда ощущает себя в основном тем же самым человеком, каким он был вчера, или год назад.



Но на самом деле, полагает К. Уилбер, каждый из нас всё ещё кажется *себе тем же*, кем он был на протяжении всего времени, которое только способен вспомнить, так как что-то в человеке как будто остаётся незатронутым ходом времени, нечто чувствует себя тем же самым, хотя, без сомнения, *всё изменилось* со временем: разум, чувства, тело [там же, с. 239]. Я тот же и вместе с тем Я-Другой, я стал Я-Другим-меня-самого. Таким образом, каждый раз поиск собственного образа – путь, который не имеет конца, вечный круговорот, где конец совпадает с началом, человек «выходит из себя» и «возвращается к себе», к истокам – к собственному образу, поскольку не есть равный себе.

В реализации жизненного проекта человека каждая его маска (ситуация когда он предстаёт как Другой по отношению к себе – Я-как-Другой) выступает в позитивном смысле – как уровень *раскрытия* человека. Всякий раз, когда осуществляется творческий выход Я за свои пределы создается новая граница пределов Я: само Я становится всё меньше и меньше, в то время как не-Я (Я-Другой) становится всё больше и больше. С каждой границей всё новая грань Я проецируется вовне и оказывается внешней, чуждой. «Каждый раз присваивать проекцию – значит растворить границу, так как она становится частью человека, и он прорывает эту границу между „Я” и „не-Я”» [11, с. 157]. В этом контексте каждая новая индивидуальная маска человека (Я-Другой) – это демонстрация, раскрытие *новой* грани личности, это очередной этап в движении-становлении личности, этап *освоения* Иного, что ведёт к «расширению» границ личности. Вместе с тем, маска является инструментом, который позволяет Я-индивидуальному сохранить, сблечь собственную единичность, всегда по-новому утверждая её, т. е. становясь Другим.

*Выводы.* Попытка рассмотреть человека сквозь призму иномерности показала, что человек выступает как «не равный себе», из заданной системы координат он может постоянно ускользать посредством своих масок в Иное. При этом один человек может нивелироваться, «раствориться» в многообразии Иного, другой же, посредством соблюдения меры, в многообразии масочных вариаций может обретать собственную полноту.

Таким образом, не только в искусстве, но и в жизни за маской признается способность «претворения» человека «в нечто новое». В таком понимании маска становится не только способом изменения своего «внешнего бытия» и преобразования лица, но и *раскрытием* внутреннего мира. Эта маска не обязательно «прозрачна», поскольку именно она даёт право «неприкосновенности личности». Создание маски, подчеркивающей индивидуальность, становится важной частью жизни человека. Эти маски являются антитезой «безличных» масок, навязанных обществом и делающих человека от них зависимым. Таким образом, маска обретает позитивное понимание и связано оно с определением важного значения маски для *самого* человека – как постоянный творческий выход Я за свои пределы.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Делёз Ж. Что такое философия? / Делёз Ж., Гваттари Ф.; [пер. с фр. С.Н. Зенкин]. – М.: Изд-во «Институт экспериментальной социологии», СПб.: Изд-во «Алетейя», 1998. – 288 с.
2. Делёз Ж. Различие и повторение. / Делёз Ж. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
3. Кузин И.В. Маски субъекта: Стратегии социальной идентификации. / Кузин И.В. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004. – 312 с.
4. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. / Мерло-Понти М.; [пер. с фр. И.С. Вдовина и С.Л. Фокина]. – СПб.: Ювента, СПб.: Наука, СПбО, 1999. – 606 с.
5. Нанси Ж.-Л. Сегодня; [пер. с англ. Е. Петровской]. // Ad Marginem'93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. – М.: Ad Marginem, 1994. – 422 с. – С. 148-164.

6. Рікер П. Сам як інший. / Рікер П.; [пер. з фр. В. Андрушко і О. Сирцова]. – К.: Дух і Літера, 2000. – 458 с.
7. Сігов К.Б. Людина поза грою і людина, що грає. Вступ до філософії гри. Стаття перша // Філософська і соціологічна думка. – 1990. – № 4. – С. 28-43.
8. Сурова Е.Э. Европейец «отчужденный»: Персоналистская личность. / Сурова Е.Э. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2004. – 284 с.
9. Табачковський В.Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». / Табачковський В.Г. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2005. – 432 с.
10. Тульчинский Г.Л. Постчеловеческая персонология. / Тульчинский Г.Л. – СПб.: Алетея, 2002. – 677 с.
11. Уилбер К. Никаких границ: восточные и западные пути личностного роста / Уилбер К.; [пер. с англ. В. Данченко и А. Ригина]. – М.: ООО «Издательство АСТ» и др., 2003. – 283 с.
12. Фуко М. Герменевтика субъекта // СОЦИО-ЛОГОС: Пер. с англ., нем., фран. / Сост., общ. ред. и предисл. В.В. Винокурова, А.Ф. Филиппова. – М.: Прогресс, 1991. – 480 с. – С. 284-311.
13. Хайдеггер М. Бытие и время. / Хайдеггер М.; [пер. с нем. В.В. Бибихина]. – СПб.: Наука, 2002. – 451 с.
14. Шведов М.Ш. Человек как незавершенная завершенность // Вопросы философии. – 2004. – № 2. – 177-180.
15. Шичанина Ю.В. Феномен иномерности в современной культуре (философско-культурологический анализ). / Шичанина Ю.В. – Ростов н/Д: Изд-во Рост. ун-та, 2004. – 240 с.

© Сероштан С. И., 2009.

УДК 141.7:159.923.2

*Лаптинова Ю. И.,  
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*

## СОЦИАЛЬНОСТЬ КАК КОММУНАЛЬНАЯ ТЕЛЕСНОСТЬ

В статье «Социальность как коммунальная телесность» Лаптинова Ю.И. анализирует сложившуюся в современном обществе общую коммуникативную ситуацию и приходит к выводу, что масс-медийные технологии конструируют принципиально иную форму социальной организации, которая описывается понятием «социальная телесность». Автором статьи рассматриваются актуальные коммуникативные практики коллективного общения, которые составляют общую коммуникативную систему. Социальная телесность как недискурсивная форма общности, по мнению автора, подчиняется определенной логике, которая и определяет ее коммуникативные особенности.

**Ключевые слова:** социальность, коммуникативная ситуация, масс-медийные технологии, социальная телесность, недискурсивная общность.

У статті «Соціальність як комунальна тілесність» Лаптинова Ю.І. аналізує пануючу у сучасному суспільстві загальну комунікативну ситуацію і доходить висновку, що мас-медійні технології конструюють принципово іншу форму соціальної організованості, яка визначається поняттям «соціальна тілесність». Автором статті розглядаються актуальні комунікативні практики колективного спілкування, які складають загальну комунікативну систему. Соціальна тілесність як недискурсивна

форма спільності, на думку автора, підпорядковується певній логіці, яка і визначає її комунікативні особливості.

**Ключові слова: соціальність, комунікативна ситуація, мас-медійні технології, соціальна тілесність, недискурсивна спільність.**

In the article «Sociality as communal corporeality» the author Laptinova Y.I. analyses total communicative situation in modern society and comes to a conclusion that mass-medial technologies construct absolutely different form of the social organization which can be defined by the term «social corporeality». The author examines the actual collective practices which design total communicative system. Social corporeality as nonverbal form of community, in author's opinion, subordinates certain logic which determines its communicative features.

**Key words: sociality, communicative situation, mass-medial technologies, social corporeality, nonverbal community.**

Сдвиг парадигмы общества производства на общество коммуникативное в постметафизической философии XX в. привёл к признанию того, «что разум должен рассматриваться как телесно воплощенный, культурно опосредованный, переплетенный с социальной практикой...» [9, с. 26]. Оказалось, что форма социальной организации не определяется конвенциями и нормами коммуникации, идеологией, руководством или сторонними консультантами т.е. не предписывается организации извне, и не является генетически предзаданной, а конструируется прижизненно повседневными коммуникативными практиками, которые сами по себе способны репродуцировать и легитимировать существующую систему. Анализ таких практик стал новым подходом в социальной философии, принятым на вооружение многими учеными, исследующими социальные взаимоотношения и характер сообществ. Он предлагает ключ к пониманию разума современного человека, так же как по телесным признакам (проявления мимики, пантомимики, характерных поз, жестов и телодвижений, по паузам и интонированию) можно распознать всю систему или конструкцию индивида, так же по социальным практикам ведется диагностика конструкций социума.

Актуальность избранной тематики определяет новая ситуация, сложившаяся в обществе, в которой и сам человек и общество утрачивают многие собственно социальные качества. «Мир сегодня проходит через серию драматических трансформаций, которые представляют основательный вызов социологической теории и классическому пониманию того, что есть «социальное». Невозможно более трактовать социальные отношения как производное от человеческих взаимодействий (по Марксу и Веберу), сводить социальную интеракцию к взаимодействиям лицом к лицу человеческих «агентов», или говорить об обществе в том же духе. Модерн предполагает социальное, детерминированное «интеллектуальной» технологией. Методологический парадокс: социологи способствовали преодолению технологического детерминизма, а пришли к обоснованию интеллектуально-технологического социума, который не кажется вульгарным» [6, с. 62]. В своей концепции «постчеловека» Н. Гаин, социолог из Великобритании, говорит о том, что объекты и технологии до такой степени увеличивают власть над нашими жизнями, что мы более не можем рассматривать людей как полновластных агентов – так возникает «постчеловек», чья деятельность просто немыслима без «интеллектуальных» машин. Если общество это коммуникативное отношение, то взаимодействие индивидов во многом стало определяться новыми средствами коммуникации и новыми коммуникативными технологиями. Средства коммуникации, о которых идет речь — «это не только СМИ, как часто считается. Сюда включаются такие разные вещи, как электрический свет, устная речь, письмо, дороги, числа, одежда, жилище, город, деньги, часы, печать, комикс, книга, реклама, колесо, транспортные средства, автоматическое оборудование,

фотография, игры, пресса, телеграф, пишущая машинка, телефон, фонограф, кино, радио, телевидение, оружие и многое другое» [5, с. 103]. Под технологиями понимаются все масс-медийные технологии, которые создают сети публичных связей, делают коммуникацию возможной. «В социологическом аспекте все коммуникативные технологии означают процедуры, языки и социальные условия, порождаемые «рациональностью» современных социальных институтов, бюрократии и технократических организаций» [5, с. 206]. В ситуации социального коллапса, когда социальные институты недееспособны, коммуникативные, они же масс-медийные технологии берут на себя функцию управления, контроля, администрирования, организации порядка, обеспечивая интеграцию общества. Технология выступает специфической формой господства, организации и манипулирования, которым подвергаются члены общества. По мнению французского теолога Жака Эллюля, «технология воздвигает вокруг мира, в котором мы живем, новые невидимые границы, несущие в себе угрозу катастрофы в структуре бытия и познания, которая поглощает нас, нравится нам это или нет» [5, с. 206]. Объединяет все многообразие технологий то, что их введение вносит существенные изменения в коммуникацию человека с окружающим миром (как природным, так и социальным), реорганизует его способ мировосприятия и образ жизни. Новые коммуникативные технологии побуждают нас говорить о радикальном изменении в устройстве человеческого общежития и социальных условиях. Это означает конец взаимодействию в том виде, в каком мы его знали, сама форма человеческой общности стала другой, с переходом от одной технологической основы к другой. Для описания иной формы организации человеческой деятельности или иной формы человеческой общности появились новые термины: «органическая информационная машина», «технологическое общество», «сетевое общество», «общество спектакля», «общество потребления», «медиа-общество», «тактильное общество» и т.д.

Активное исследование современного состояния общества началось с конца 80-х гг. XX в. Отдельные аспекты социальной организации рассматривались в исследованиях З. Баумана, Ж. Бодрийяра, У. Бека, М. Маклюэна, Ж. Делёза и др.

Появился ряд их работ, посвященных трансформациям всего устройства социальной системы. Ж. Бодрийяр вселенную с четырьмя измерениями, вселенную виртуального, цифрового называет интегральной реальностью, где «все напрямую контактирует со всем, все проникает во все – именно таковы последствия произошедшего технологического сдвига...» [2, с. 126]. З. Бауман вводит термин «текущая современность», обозначающий стадию «плавки твердых тел» [1]. «Вторая современность» У. Бека обозначает стадию, когда современность «зависит от самой себя», эру так называемой «модернизации современности» [1]. Для обозначения иной социальной организации специалист по теории организаций М. Маклюэн предложил термин «интегральное общество» – органическое взаимодействие импловивной, инклюзивной тотальности [7]. Ж. Делёз говорит об обществе контроля, в котором «власть одновременно и индивидуализирует и запрессовывает в массу, т.е. собирает подвластную субстанцию в единое тело, которым управляет, и вместе с тем отливает в законченную форму каждый индивидуальный фрагмент этого тела» [4]. В целом, за последнее десятилетие активизировалось изучение форм организации коммуникативного взаимодействия, форм бытия совместности, проводились «круглые столы», конференции и симпозиумы, появились монографии, статьи, диссертационные исследования.

Современное состояние общества, его проблемы поиска новых путей социального развития в начале нового тысячелетия заставили задуматься об ином восприятии общества. После распада классической метафизической картины общества, социальная философия находится в поиске новой концептуальной модели общественного целого и методик оценки социального устройства современного мира. Формирование возникающих позиций,

представлений, взглядов на происходящие события, теоретическое переосмысление возможностей общественного развития является одной из задач творческой интеллигенции.

*Актуальность* темы конструирования социальной телесности не в последнюю очередь диктуется тем, что в современный период истории, глубоко противоречивый и во многом кризисный, важнейшим условием развития общества является то, насколько человечество способно анализировать ситуацию, в которой оказалось и формировать концепцию своего развития.

Для описания и анализа качественно нового состояния техногенного общества третьего тысячелетия мы вводим термин «социальная телесность».

*Цель статьи:* концептуализировать социальный способ образования общества в модусе его телесных организаций.

Социально-философское исследование формы организации социального взаимодействия имеет большое значение для понимания процессов, происходящих в общественном сознании современного общества, позволяет глубже понять особенности функционирования общества и становится необходимым для осмысления дальнейшего социального развития.

Как уже было сказано выше, новые коммуникативные технологии и средства коммуникации трансформируют самого человека и меняют не только пропорции между нашими органами чувств, но и формы (patterns) взаимозависимости, характер взаимодействия между людьми, помещая человеческое сообщество в новые связи. Эти новые связи позволяют нам говорить о новой форме совместности – социальной телесности или телесной социальности. Термином «социальная телесность» определяется новая форма социального взаимодействия, форма социальной организации, конструируемая коммуникативными технологиями.

Ньютон представил весь мир в образе часового механизма. Мы прибегли к физиологической метафоре, считая, что социальный порядок в настоящее время является аналогом не машины, а «операционных процессов», т.е. физиологии и чувственности. Предыдущий социальный порядок был механистичен, иерархичен, индивидуалистичен, фрагментирован, специализирован, централизован, единообразен, линейный, гомогенный, планированный, взрывчат, экстенсивный, атомизированный и характеризовался диссоциированной чувственностью. Нынешний социальный порядок органический, сетевой, плюралистичен, децентрализован, гетерогенный, нелинейный, стихийный, интегральный, импозитивный, участный, самовоспроизводимый и характеризуется ассоциированной чувственностью. Не механистическая, а физиологическая метафора определяет характер современной организаций. Она становится больше похожа на телесность, чем на машину, потому что можно говорить о: 1. клонировании (вынесении) органов и чувств вовне; 2. взаимной зависимости благодаря электронным технологиям; 3. отсутствии критического измерения.

1) Телесность как форма совместности, генерируемая властными технологиями, понимается в данном случае как пространство коллективного контакта, созданное имиджевыми технологиями средств массовой информации и коммуникации, а также такими родственными с ними практиками, как паблик рилейшнз, реклама и мода. Причем, это коммунальное пространство следует рассматривать не просто как совокупность вербальных и невербальных текстов, а как специфическую форму дискурса постмодерного мира. Сами технологии являются продолжениями и расширениями наших тел. Поэтому, создавая новые и новые технологии, мы расширяем форму своего тела, выносим свою физиологию и свою чувственность вовне и таким образом конструируем не биологическую, частную, а социальную, общественную телесность. «Человечество решило клонировать свою телесность»

[2, с. 32]. Мир вещей и интеракций – это социальный клон нашей биологической телесности (физиологии и чувственности). Телевидение, шопинг, массовая культура, популярные виды спорта, рекламные объявления, диснейленды – средства и формы межличностной коммуникации, существующие в качестве расширений нашей непосредственной внутренней жизни. Это внешние модели внутренней психической жизни, коллективные драматизации внутренней психической жизни, не частной. «Когда мы берем в руки ракетку или садимся сыграть в карты, мы соглашаемся стать частью динамического механизма в искусственно придуманной ситуации» [7, с. 267]. Совокупность повседневных, обыденных практик образует телесность социума – простую, обозримую, наделенную визуально ясными телесными формами, продуктивную, искусственно созданную среду жизни. Не виртуальные, абстрактные социальные связи, а осязаемый, зримый, осязаемо-присутствующий контекст взаимодействия, вымышленные, контролируемые ситуации, придуманные для того, чтобы обеспечить одновременное участие множества людей в каком-нибудь значимом паттерне их корпоративной жизни, структурировать место со-бытия, со-жительства в соответствии с целями сохранения функционирования самого сообщества. Общество как взаимодействие тел постоянно воспроизводит себя, конструируя свою телесность. Эту искусственную среду (социальную утробу), эту социальную телесность надо создавать, она не дана в готовом виде, она строится в совместной коммуникации, во взаимодействии людей друг с другом. Практики (как органы в частной физиологии) – это структурные элементы, конструирующие социальную телесность. Причем, социальная телесность не субстанциональна, а скорее операциональна – это не конструкторский набор практик, а подвижная и изменчивая сеть коммуникаций, сложная, самовоспроизводящаяся система. Социальная физиология функционирует по аналогии с частной физиологией. Телесность индивидуальная – это комплекс телесных знаков (жесты, мимика, позы, голос, улыбка) и функций (человек полимасштабный: и жена и дочь и мать) одного индивида, а телесность социума – это комплекс телесных знаков (органических и неорганических тел, всех материальных объектов, технологий, практик) и функций всего сообщества.

2) Социальная телесность как некая конструкция, собранная из вынесенных вовне наших органов и чувств – это также общество сетевых коммуникаций и компьютерных технологий. Если коммуникация это движение информации, то общество коммуникативное, электронное, информационное – это тактильное общество, т.к. электронные формы связи обеспечивают касание, осязание, тактильность, близость, одновременный контакт всего со всем. Описание предметов, которые меня касаются или не касаются, событий, которые меня «трогают» или «не трогают», дает осязаемую картину моей телесности. Все, с чем Я в состоянии наладить контакт, отношения, определяет границы моей телесности. «Слово touch ("осязание") имеет также значение "общения", "связи", "контакта", "знания", "понимания", а такое, например, выражение, как to be in touch, означает "быть в контакте", "быть в курсе", "поддерживать связь", "знать", "владеть" (например, методами или информацией), и т.п.» [7, с. 123]. Таким образом, в самом слове touch заключен смысл целостного контакта с воспринимаемым объектом. Сегодня с появлением телевидения, телефона, всемирной сети мы переживаем процесс интеграции и взаимного связывания. Электрической связи удается выполнять сложную функцию воспитания навыков целостного осознания и социальной взаимозависимости, которую не могли выполнить предшествующие формы связи. Таким образом, социальная телесность – новая организация общества, такое положение вещей, в котором каждый индивид, хотя и будет изолирован, сможет находиться на связи с каждым другим индивидом в сообществе.

3) Тактильное общество – это общество связи, контакта, взаимного касания, не только виртуального, но и осязаемого. Социальная телесность это, прежде всего близость,

недистанцированность, осязаемая связь, шоковый, мгновенный контакт с действительностью, с Другим. Осязаемый, зримый, осязаемо-присутствующий контекст взаимодействия, конструируемый специфическими коммуникативными технологиями, которые берут в оборот тело. Современные масс-медийные технологии не оставляют без внимания телесную реальность человеческого существования. Общество индивидуумов это реальное, дискретное пространство мира, в котором тела сохраняют свою независимость, свою телесность и трехмерность. В разные исторические эпохи тело используют для того, чтобы удовлетворить специфическим требованиям социальной организации человеческого существования. Работы Фуко показали, что телесное никогда не бывает свободным, каждое общественное устройство использует человеческое тело в той специфической форме, которая необходима для функционирования данного общества. В современном социальном устройстве парадигма коммуникативного действия, ориентированного на взаимопонимание, заменена парадигмой коммуникативного действия, ориентированного на вовлечение, глубинное участие. Главная задача современных коммуникативных технологий состоит в том, чтобы заручиться участием тел, вовлечь тела в процесс строительства со-общества, а не сделать процесс строительства осмысленным. Оказавшись сопричастными, люди создадут совместность, сообщество. Эта тенденция современных социальных практик апеллировать не к сознанию, а к жизни тела в целом достаточно очевидна. Медиа-технологии делегируют часть своих авторских функций самому телу. Тело становится потенциальным творцом, со-автором технологий, производящих социальную телесность – невербальную, коммуникативную сеть или недискурсивный, коммуникативный обмен. «Все социальные практики второй половины XX века – начала XXI века (СМИ, TV, www, система обучения и воспитания человека, новейшие виды арт-деятельности, дизайн, массовая культура) активно перестраивают психофизиологическую систему человека в направлении получения основной массы информации в невербализованном, недискурсивном виде» [3]. Новейшие средства коммуникации и медиа-технологии позволяют сегодня создавать уникальные энвайронменты, перформансы, инсталляции, рассчитанные на массовую аудиторию, которая путем специально организованных аудио-визуальных эффектов и режиссуры активно вовлекается на уровне психосоматической энергии в интерактивное зрелищное пространство. Посредством тела (значит через ощущения) я связываюсь с миром сенсорно и получаю телесное существование в свето-звучо-тактильной среде. Как зеркало или фотопленка, тело только принимает информацию, но само по себе еще ничего не видит. Получать информацию и видеть совсем не одно и то же. Видеть может лишь кто-то, лишь субъект, который строит идеальные образы объектов, его видение – результат гнозических действий, направленных на извлечение информации. Видение есть уже осмысление информации, а значит, и интерпретация, декодирование. «Осмысление видимого может быть как "логическим" (словесным и понятийным), так и "инфралоогическим" (в терминах Пиаже), происходящим на невербальных уровнях психики» [10, с. 638]. Видение формируется наложением на объект помимо логических форм – понятий, еще и инфралоогических форм, которые также как и вербальные направляют ход мыслей. Человек подключается в сообщество индивидуумов когнитивно (понятийно), ценностно и сенсорно. Так же как создатели кинематографа, строят те или иные сенсорные версии кадра, также практики строят и задействуют все виды сенсорного обеспечения своих процессов. Задача коммуникативных технологии, как и задача писателя или кинорежиссера, состоит в том, чтобы создать чувственно-осязаемое пространство коммуникации не только формально-логическими конструкциями, но и какими-то иными «гештальтами», энергетическими квантами, визуальными образами, резким, скачкообразным ритмом, новыми материалами (сталь, пластик, стекло, алюминий), скоростью передвижения и прочими инфралоогическими приёмами. Повседневные, обыденные практики превращаются в звуковые, тактильные и

кинетические события, невербальные формы опыта. Нагрузка дается на зрительный, слуховой каналы восприятия; тактильно-кинестетический, двигательный и аудио анализаторы оказываются востребованными. Предметы потребления структурируют поведение людей посредством своей не знаковой, а какой-то другой функции. Коммуницируют, взаимодействуют, компромиссно или конфликтно вещи, а не значения. «ВЕЩЬ сама по себе и сама в себе со своими вещными (визуальными, слуховыми, гаптическими) энергиями и ТЕЛО, дающее «место такому существованию, сущность которого заключается в том, чтобы не иметь никакой сущности», во всеоружии сенсорики, порвавшее узду духовности» [3, с. 27].

Как невербальная коммуникативная система, социальная телесность (текст с определенными синтаксисом и семантикой) конструируется благодаря семиотизации пространства посредством того или иного кода (специальных семантических, синтагматических и прагматических структур). Специфичность такой телесной организации человеческого существования в том, что взаимодействие ориентировано не столько на взаимопонимание, сколько на взаимоотношение. Речь идет о совместности, осязаемости, тактильности, близости, непосредственном контакте. Практики предполагают такое вовлечение всех участников в процесс корпоративного действия, при котором стираются границы индивидуального сознания, утрачивается ощущение себя самоценной личностью. Люди, переживая невербальные формы опыта, вовлечены в этот осязаемый, зримый, осязаемо-присутствующий контекст взаимодействия без критического осознания. Оказавшись в интерактивном пространстве, индивид подчиняется его психологии, выраженной в регрессии к примитивному уровню поведения, который отличается повышенной внушаемостью, утратой рационального контроля, инстинктивным подчинением «вожаку», идентификацией с ним и др. В случае телевидения, сетевых киберпространств, рекламы, массовых игровых практик, шоппинга, клубной культуры, культуры супермаркетов, коммерческой продукции эффектом становится, вовлечение тела в совместное участие в корпоративной литургии. Глубокое участие аудитории становится своего рода компенсацией изолированности, атомизации и специализации. Акцент во всех этих практиках делается не на частном характере опыта зрителя, не на индивидуальном критическом осмыслении, а на коллективном взаимодействии, на глубинном участии на психосоматическом уровне.

С помощью доминантных форм культурных практик общество стремится обезопасить себя от формирования альтернативных идеологий, не разбивая коллективный опыт на изолированный опыт монад-субъектов, а, наоборот, связывая, вовлекая все монады-субъекты в единый коллективный опыт. Коммуникация, направленная на взаимопонимание, оказывается невозможной, т.к. субъект растворяется в этом недифференцированном пространстве, которое не подчиняется каким-либо системам координат. Под чарами экранных образов (чувственных форм) люди превращаются в грезящих сновидцев. «Коммунальный мир «тесен и гомогенен; в нем не предусмотрено зазоров для обустройства принципа "as if", а также для критических маневров с целью переключения внимания с межличностных оценок на экстраперсональную критику, касающуюся институций. Коммунальное тело тяготеет к целостности и, следовательно, к непредставимости. Эта телесность уже не занимает критической позиции по отношению к действительности, во многом являясь ее продолжением, дубликатом» [8, с. 44]. Социальная телесность характеризуется пассивностью, аморфностью, аффирмативностью, отсутствием критической рефлексии, связанностью, близостью, сенсорностью. Технологии, конструирующие сеть коммуникативных связей, отдают предпочтение скрытой визуальной, а не открытой дискурсивной коммуникации. Текст, образованный сетью недискурсивных, коммуникативных технологий можно рассматривать не как послание от субъекта к субъекту, а как поток конкретной, изменчивой телесной информации, исходящий от тела к телу, не рассчитанный на передачу смыслов и их понимание. В результате мы имеем текст



невербального способу осмислення, ворожий дискурсивному мисленню. Сучасні практики, звертаючись до тіла за ірраціональним, хтонічним, діонісійським, хаосогенним, соматичним, поступово перетворюються в сферу невербальних енергетических дискурсів, сприяючи поступовому руйнуванню критичного свідання.

В результаті ми маємо принципово іншу соціальну організацію, інший соціальний порядок, під яким розуміється чутливо-осязуємий контекст, тілесне простір недискурсивної комунікації. Конструювання соціальної тілесності – це створення вокального, слухового, миметического світу з сукупності чутливих форм: запаху, смаку, кольору, звуку, швидкості, ритму, матеріалу. Така гетерогенна колекція субстанцій і форм, множинність тілесних елементів, тіл органічних і неорганічних утворює невербальний енергетический дискурс. Невербальний характер не означає повну ірраціональність, стихійність, не означає і повернення до сенсорно-інстинктивного хаосу або «кінець соціального» як порядку Отця. Кажущийся зовнішній беспорядок має внутрішню цілісність, зв'язаність. «Логос», якому все підпорядковано, може бути експліцировано в даному випадку як певні «форми бачення» і «форми осмислення», задані самими невербальними практиками. Всередині невербального дискурсу відбувається розпад традиційного свідання і просвічується «нова раціональність», перехід до іншого коду, який несе свої інфралогіческі правила – схеми сприйняття або дії (в вузькому сенсі слова, схема – це сенсомоторний еквівалент поняття), які направляють струмінь думки. Підпорядкування коду стає необхідною умовою «правильного» бачення і осмислення, що забезпечує єдине інтерсуб'єктивне простір тілесного існування.

*Висновок.* На протязі всього ХХ століття і початку ХХІ століття мас-медійні технології радикально перебудували людську психіку, ментальність, сенсоріку, винаймаючи нові чутливі форми і матеріальні рамки майбутнього життя, несвідомо або свідомо формуючи з руху суспільних тіл принципово іншу соціальну організацію. В понятті «соціальна тілесність» визначилося представлення про суспільство, як про нову комунікативну форму колективної спільноти, конструюваної соціальними практиками. Масова культура стає інституціоналізацією соціальної тілесності, під якою розуміється невербальні форми і засоби спілкування, грубе присутство, чутлива насиченість, близькість, недистанційованість тіл, недіалогічність, пасивність чутливої матерії, якою протистоїть активність думки. Коли в суспільстві дискурсивні практики поступають місцем недискурсивним, тілесна форма соціальної організації – недискурсивна форма спільноти – стає неминливою.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бауман З. Текуча сучасність. / Бауман З.; [пер. з англ. під ред. Ю.В. Асочакова]. – СПб.: Пітер, 2008. – 240 с.
2. Бодрийяр Ж. Паролі. Від фрагмента до фрагменту. / Бодрийяр Ж.; [пер. з франц. Н. Сулова]. – Екатеринбург: У-Факторія, 2006. – 200 с.
3. Бычков В., Бычкова Л. – ХХ століття: межові метаморфози культури. – // <http://referat.rin.ru/doc/i/41809p1.html>
4. Делез Ж. Суспільство контролю. – // <http://www.irms.ru/delez.html>
5. Девіс Е. Техногнозис: міф, магія і мистицизм в інформаційну епоху. / Девіс Е.; [пер. з англ. С. Кормільцева, Е. Бачининою, В. Харітонова]. – Екатеринбург: Ультра. Культура, 2008. – 480 с.
6. Кравченко С.А. Соціологія модерна і постмодерна в динамічно змінюючому світі: монографія. / Кравченко С.А. – М.: МГІМО-Університет, 2007. – 264 с.

7. Маклюэн Г.М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека. / Маклюэн Г.М.; [пер. с англ. В. Николаева]. – М.: «Гиперборей», «Кучково поле», 2007. – 464 с.
8. Рыков А.В. Постмодернизм как «радикальный консерватизм»: проблема художественно-теоретического консерватизма и американская теория современного искусства 1960-1990-х гг. / Рыков А.В. – СПб.: Алетейя, 2007. – 376 с.
9. Фурс В. Социальная философия в непопулярном изложении. / Фурс В. – Вильнюс: ЕГУ, 2006. – 184 с.
10. Логос живого и герменевтика телесности. Постижение культуры: Ежегодник. Вып. 13-14 / Федерал. агентство по культуре и кинематографии. Рос. ин-т культурологи; Ред. колл.: О.К. Румянцев (отв. ред.) и др. – М.: Академический Проект; РИК, 2005. – 720 с.

© Лаптинова Ю. И., 2009.

УДК 159.947.5: 141.78

*Божко И. А.,*

*Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина*

## **СТАНОВЛЕНИЕ ПРОБЛЕМАТИКИ ЖЕЛАНИЯ В ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ПОСТМОДЕРНИЗМА**

У даній статті мова йде про виокремлення проблематики бажання як особливого феномена, що заслуговує детальної уваги. Основним моментом звернення філософської думки до феномена бажання можна вважати зміну епістемі західної культури, та виникнення нового порядку думки: класика трансформується у сучасність.

Зсув постмодерністської філософії до проблематики бажання було зумовлено інтересом постмодерністського філософського дискурсу до проблеми суб'єкта та конституювання суб'єктивності в умовах мультикультуралізму та поліцентризму, що характерні для постмодернізму. Акцент робиться на тому, що саме бажання ставиться багатьма мислителями постмодерністського філософського дискурсу у центр людського та соціального досвіду, тому що процес суб'єктивації, генеза еґо, ідентифікація суб'єктивності здійснюється не актами самосвідомості, безпосередньої даності суб'єкта самому собі, а через герменевтику бажання, тобто у процесі розшифрування себе в якості суб'єкта бажання.

**Ключові слова:** бажання, суб'єктивність, фантазм, еґо.

В данной статье речь идет о выделении проблематики желания как особого феномена, заслуживающего пристального внимания. Основным моментом в обращении философской мысли к феномену желания можно считать смену эпистемы западной культуры, и возникновение нового порядка мысли: классика трансформируется в современность.

Поворот постмодернистской философии к проблематике желания был обусловлен интересом постмодернистского философского дискурса к проблеме субъекта и конституирования субъективности в условиях мультикультурализма и полицентризма. Акцент делается на том, что именно желание ставится многими мыслителями постмодернистского философского дискурса в центр человеческого и социального опыта, потому что процесс субъективации, генезис еґо, идентификация субъективности осуществляется не в актах самосознания, непосредственной данности субъекта самому себе, а через герменевтику желания, то есть в процессе расшифровки себя в качестве субъекта желания.

**Ключевые слова:** желание, субъективность, фантазм, еґо.

The problem of the desire as a separate phenomenon deserving of steadfast attention is discussed in given paper. One can consider that the epistemic shift of the occidental culture and the rise of a new order of thought is the basic moment of the conversion of the philosophical thought to the phenomenon of desire. The

classic is transformed into the modern. The postmodern philosophy shift to the desire problem was caused by the interest to the subject and to the constitution of the subjectivity in the conditions of the multiculturalism and polycentrism. It is emphasized that it is the desire that is placed at the centre of human and social experience because the process of subjectivation, the ego genesis, the identification of subjectivity is carried out not in the acts of self-consciousness, immediate presence of subject to itself, but with the help of hermeneutics of desire, i.e. in the process of decoding yourself in the capacity of the subject of the desire.

**Key words: desire, ego, phantasm, subjectivity.**

*Актуальность.* Проблематизация желания в историко-философской традиции XX в. была обусловлена всевозрастающим осознанием того, что желания индивидов в своей системной совокупности являются наиболее влиятельной, равно как и весьма консервативной компонентой общественной жизни, а также одним из способов конституирования субъективности. И, как следствие, социальный и индивидуальный миры в современном философском дискурсе предстают в регистре желания. Поэтому, актуальным является исследовать феномен желания в его постмодернистской интерпретации и попытаться выявить роль и особенности влияния желания на процесс конституирования субъективности.

В связи с этим, *целью* статьи является проследить появление интереса к феномену желания в философии; *задача* статьи – выявить специфику постановки проблематики желания в философии постмодерна.

Феномен желания привлекает к себе внимание, поскольку является настолько многоплановым. Его можно исследовать не только в рамках философии, но также и с позиций психоанализа, лингвистики, литературной критики, структурализма, социологии и экономики, что обуславливает достаточно высокую *степень разработанности* данной проблематики. Разработкой и анализом данной проблематики занимались Ю. Кристева, Ж. Делез и Ф. Гваттари, Р. Барт, Ж. Лакан, Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр, М. Фуко, Э. Левинас. Также большое внимание данному феномену уделяют М. Эпштейн, А. П. Мальцева, С. Жижек, что привлекает к дальнейшему исследованию данной проблематики.

*Новизна* данного исследования состоит в попытке осуществить комплексную постановку проблемы желания; дать ее целостное освещение и общую характеристику; а также продемонстрировать роль желания в процессе субъективации.

Основным моментом в обращении философской мысли к феномену желания можно считать смену основной эпистемы западной культуры, возникновение нового порядка мысли и нового порядка бытия. Бытие как таковое уже не является содержанием мысли, не является рефлексивностью, то есть мыслью, мыслящей самое себя. При переходе от классической к современной эпистеме ясное, чистое и прозрачное мышление заменяется сознанием, которое в принципе не может быть равно собственному содержанию, так как оно направляется извне той метафизической изнанкой, которая обнаруживается как воля или желание, жизнь или смерть, как то, что является условиями и предпосылками мысли. Ключевым здесь является вопрошание о способе бытия человека, о способе соединения в нем мысли и немыслимого.

Таким образом, эпистемологическая трансформация классики в современность есть переход от анализа представления к анализу переживания. Переживание укоренено в индивиде, его теле, биографии, языке, социальном статусе и проч. Индивид – это не только центр и субъект, но и предпосылка, условие, форма всякого переживания. Переживание связано с несубстанциональностью мысли, с ее обусловленностью всем тем, что бессознательно, а потому не дано актуально, содержательно в самом сознании. Сознание предстает обусловленным диспозициями желания. Философия жизни сменила метафизику разума. Фрейдистский дискурс идет еще дальше: философия разума сменяется не философией воли, а

філософией желания, декартовское «Я мыслю...» сменилось фрейдовским «Я желаю...», что и составляет суть постмодернизма.

Феномену желания так или иначе (в разной степени интенсивности) присуща связь с объектами, которые впоследствии могут трансформироваться в образы. Разнообразие человеческих объектов есть мир объектов значимых, есть мир объектов желания. Он возникает не столько в результате труда, обработки вещи согласно характеру человеческой потребности, сколько в процессе либидозного инвестирования предметности. Как объект есть результат интенциональности сознания, так и образ есть результат продуктивности желания. Переживание есть смысловая единица опыта, то, что придает ценность, значимость воспринимаемому предмету. Предмет желания и реальный объект не совпадают. Реальное и воображаемое переплетаются в опыте желания. Первое сталкивает нас с предметами и объектами, второе – с образами и фантазмами. Предметы желания суть виртуальные, а не натуральные объекты. Предмет желания определяется Фрейдом как иллюзия, которая, в отличие от бреда, не совпадая с реальностью, отнюдь не всегда противоречит ей и оказывается неосуществимой. Иллюзия проистекает не из очевидности реальности, а из силы желания. Согласно классическому фрейдизму, влечение (желание) не может быть схвачено как таковое, оно может быть распознано только через порождаемое им представление. Отсюда проистекает важность категории образа в постмодернистской философии, где считается, что субъективность производна от объективности, то есть Я конституируется распознаванием и интеграцией проекций, образов, фантазмов, порождаемых желанием субъекта.

Категория образа в философском осмыслении желания, в общем, контрастна античному эйдосу – виду вещи, прообразу завершеного, гармоничного, прекрасного бытия. Фантазмы желания текучи, ущербно частичны и далеки от гармоничной завершенности. Это безобразные образы. В них выражается бессознательность влечения, незаконченность самоидентификации, различие между умозрительностью мышления и образностью желания, объектом мысли и объектом желания. Я образуется последовательностью идентификаций с предметами желания в процессе распознавания индивидом себя в качестве субъекта, порождающего фантазмы.

Именно желание ставится многими мыслителями постмодернистского философского дискурса в центр человеческого и социального опыта, потому что процесс субъективации, генезис его, идентификация субъективности осуществляется не в актах самосознания, непосредственной данности субъекта самому себе, а через герменевтику желания, то есть в процессе расшифровки себя в качестве субъекта желания. При анализе актов желания, а не актов мысли, происходит проблематизация отношения субъекта к самому себе. Если декартовский субъект совпадает с сознанием и самосознанием, с Я, то психоаналитический субъект желания не совпадает с его или с сознанием. Я – носитель сознания, а субъект желания – это само бессознательное или реальное, переставшее быть объектом мысли. И первоначально Я ничего не знает о желаниях соответствующего ему субъекта. Я конституируется последовательностью идентификаций с предметами своего желания.

Поскольку мир человеческих объектов – это мир объектов значимых, желаемых и именуемых, то их понимание требует процедур герменевтических, психоаналитических и семиотических. Это мир, в котором желание интерсубъективно, распознаваемо лишь в Другом, а объекты желания опосредованы отношениями соперничества.

Реальное связано с символической объективностью предметов желания. Поскольку же речь идет об образности воображаемого, то здесь имеются в виду не только внешние, но и внутренние объекты человеческого зрения, распознавания реальности одновременно субъективной и бессознательной. И в данном контексте ключевой является метафора зеркала. Зеркало порождает иной род видимости, другое зрение, сопровождающееся нарциссическим любованием. Это проявляется в отношениях между мной и отражением в зеркале. Ведь в

зеркале знаходиться хто-то другою, і він смотрит на мене. Он – символ відсутнього, недостаючого мені, нечто жаданне і ідеальне, он той, з ким я себе отождествляю. Між ним і мною виникає відношення любовання, жадання. Нарцисичність зеркального образу заключається не просто в тому, що він мене влечет, і любовання ним доставляє мені задоволення, а зв'язана з сутністю ідентифікації, з залежністю від свого зеркального дубліката, з неможливістю без опори на нього відповісти на запитання: хто я?

Таким чином, основний режим жадання – це режим нарцисический. Це означає, що, во-перших, самореференція приймає форму відношення жадання, еротического процесу самолюбвання, а не самосвідчення, а во-других, що об'єктом первісного еротизму оказується власний образ суб'єкта. Однак особливість нарцисического інвестування заключається в тому, що воно виробляється тільки в тому, що може бути зрозуміто інакше, ніж власний образ нашого Я. Індивід, знятий в площині зображуваного нарцисического відношення, це його розділеність з самим собою. Нарцисический образ має одночасно характером відчужаючим і пленяючим.

Виникає правдоподібне запитання: в якій же площині розкривається відношення жадання? Во-перших, об'єкти жадання – це видимі, оптичні об'єкти. Во-других, відношення жадання будується в реєстрі зображуваного. Зображення окрашено еротически. Зображення рухомо жаданням, а жадання має зображувану предмет. Зв'яз жадання з некими фіктивними об'єктами, належними порядку зображення, відзначає його від потреби. Потреба ми відчуваємо в реальному, існуючому, а жадання нереального, того, чого немає, і, ймовірно, бути не може. Світ жадання носить фантастический характер.

В-третьих, нарцисизм ідентифікації Я зв'язаний з ейдетичністю відношення жадання. Нарцисическе самовідношення отримує характер самолюбвання в силу ідеалізації видимого образу. Зеркало дає цілісність нашому тілу і ідеал нашому Я. Тіло завжди видимо тільки частково в якості мого. Але воно видно як нечто ціле в якості тіла того Другого, який смотрит на мене з дзеркала. Я себе з ним ідентифікую, тому що це значиме для нього Друге, об'єкт любовання, ідеал Я. Еротизм виникає від ідеалізації, а ідеалізація – від конститууючихся при зеркальному відображенні відношень копії і зразка. Причому копія – це Я, а зразок – це Друге. Не во оказується дублікатом, моїм alter ego, а Я конституує себе в якості дубліката, його копії, ібо в дзеркалі Я бачу те, що хочу бачити.

І, нарешті, в-четвертих, відношення жадання інтерсуб'єктивно, зеркально і представляє собою обмін поглядами. Це означає, що нарцисизм не є егоїзмом і я не можу побудувати своє его як чисту самореференцію, мені для цього потрібен образ Другого. В такій ситуації ми смотрим в другого як в дзеркало. Смотра на другого, починаємо бачити себе.

Таким чином, Друге – неотъемлемий компонент жадання. Варіації на тему Другого в його відношенні до жадання присутні в постмодерністському і постструктуралістському дискурсах осмислення жадання.

Тот факт, що Барт, Кристева, Делез, Гваттари, Ліотар, а також, хоча і в меншій ступені, Дерріда практично одночасно розробляли проблематику жадання, свідечує про те, що во на певному етапі розвитку постструктуралістської думки перетворилась в ключову для неї запитання, від рішення якого залежало саме існування постструктуралізму як доктрини. Якщо відійти від конкретностей, то найголовнішим в цих зусиллях по теоретическому обґрунтуванню механізму жадання було прагнення зруйнувати, во-перших, сам принцип структурності як представлення про некий організуючий і ієрархічно упорядкований початок, а, во-других, фрейдівську структуру особистості, ібо жадання мислиться як феномен «категоріально» протилежний будь-якій структурі, системі, навіть «ідеї порядку».

Необходимо учитывать еще один момент в том климате идей, который господствовал в 60-70-е гг. – существенное влияние неомарксизма, в основном в трактовке франкфуртской школы. Под его воздействием завоевала популярность, в частности, идея «духовного производства», доведенная с типичным для этой эпохи экстремумом до своей крайности. Типичное для структурализма понятие «порождения» стало переосмысливаться как «производство», как «механическая фабрикация» духовных феноменов, в первую очередь литературных. Иными словами, заложенная в русском выражении «литературное произведение» метафора была буквально реализована в теории постструктурализма. Своего апогея эта фантастическая идея машиноподобности духовного производства достигла у Пьера Машере в книге «К теории литературного производства» [см. 11] и у Терри Иглтона в его «Критике и идеологии» [см. 10]. Шизоанализ Жюльена Делеза и Феликса Гваттари как раз и относится к подобному роду «фантасциентем», столь популярных в это время, где действие бессознательного желания мыслилось как акт «производства», реализующего себя через посредство «машин желания», оказывающихся, в конечном счете, деиндивидуализированными субъектами, безличностными медиумами, через которые в этот мир просачивается бессознательный мир желания [см. 3].

У Юлии Кристевой, по сравнению с Делезом, несмотря на явно более усложненный язык, все более четко оговорено и образно наглядно; тем не менее, присутствует сходство основных предпосылок и общей направленности мысли. Психосексуальная энергия либидо у обоих ученых предстает как извержение лавы, потоки которой, все сокрушая на своем пути, остывая, затвердевают и образуют естественную преграду своему дальнейшему излиянию и продвижению. Чтобы освободить себе путь потоки лавы должны взломать, взорвать застывшую корку. Либидо порождает либо взрывную деструктивную энергию, разрушающую общественные и государственные институты власти, господства и подавления, либо «косные» социальные и семиотические системы, действующие как цепи – символы духовного рабства индивида и его сознания [см. 4].

В структурном психоанализе Жака Лакана желание скользит по границе потребности и запроса: желание (в отличие от потребности) есть отношение к фантазму, а не к реальному объекту; желание (в отличие от запроса, навязываемого вне обращения к языку и бессознательному иному индивида и требующего абсолютного признания себя этим последним) суть то, что остается после запроса, когда он удовлетворен. Существенно значимым поворотом в концепции Лакана выступила его идея о том, что определяющим в структуре истинного желания правомерно полагать ориентацию на нужду Другого: субъект такого желания стремится сам стать объектом, которого не достает партнерам по социальной коммуникации. Этот процесс разворачивается на символическом уровне [см. 5].

Особое внимание разработке проблемы символическо-знаковой природы желания уделил и Жан Бодрийяр: согласно его концепции, все желания, императивы и страсти современного индивида осуществляются в знаках и вещах – предметах репертуаров покупки, продажи и потребления. Последнее же, по Бодрийяру, отнюдь не сводимо к процессу удовлетворения потребностей, а являет собой многомерный модус отношения индивида к окружающим, к миру идей и вещей, к миру в целом. «Потребление» как таковое Бодрийяр понимает в качестве виртуальной целостности всех вещей и сообщений, составляющих более или менее связный дискурс, как многоуровневую схему того, как все элементы структуры потребностей индивидов (пища, жилье, одежда, информация и т.д.) организуются в единую знаковую субстанцию. Потребление, по мысли Бодрийяра, сводимо к операциям системного и достаточно последовательного манипулирования знаками. В рамках этого концепта потенциальные объекты желания (потребления) – вещи, идеи – должны сделаться знаками,

культовими или символическими фигурами, внеположенными тому традиционному отношению, которое они отныне только обозначают [см. 2].

По Э. Левинасу, желание возникает не из-за того, что индивиду для поддержания жизни чего-то не хватает. Желание другого исходит от существа уже удовлетворенного и в этом смысле независимого, не желающего ради себя. В то время как потребность есть эгоизм, проформа самотождественности, присвоение мира с тем, чтобы совпасть с собой и достичь счастья, желание Другого существа, то есть общительность, рождается в существе, у которого все в достатке. В этом желании Я устремляется к Другому, расшатывая при этом самовластное отождествление Я с самим собой. Отношения с Другим проблематизируют меня, изымают и продолжают изымать меня из меня самого, раскрывая во мне все новые дарования.

Желаемое не исполняет моего желания, а углубляет его, как бы поит меня новой жаждой. Желание являет себя как доброту, обнаруживая тем самым свою приверженность этике.

Подлинное раскрытие Я, по Левинасу, возможно только перед абсолютным ликом Другого, который нуждается в нашем Другом в предельной своей обнаженности, чтобы исполнить свое желание и обрести смирение [см. 6].

У М. Фуко желание не только опосредовано историей, но и может быть конституировано только в ней. В этом контексте Фуко считает, что вопрос не в том, что пол связан с греховностью, а в том, как эта связь возникла, то есть вопрос находится не в ведомстве биологии, а истории.

Фуко анализирует желание в дискурсе знания и власти и пытается определить формы и каналы, которые власть использует, и дискурсы, которые она разрешает, чтобы осуществить индивидуальный подход к «формам» желания и удовольствия [см. 8; 9].

Для Р. Барта желание и наслаждение – в тексте, где читать – значит желать произведения, желать превратиться в него. Вектор желания идет со стороны текста, где живым началом текста (без которого текст оказывается невозможным) является его воля к наслаждению. Для Барта желание имеет эпистемологическую ценность, а удовольствие – нет [см. 1].

В связи с этим следует также отметить, что желание ближе к познанию, чем к наслаждению. Это обусловлено тем, что наслаждение не ищет глубины, а делает акцент на поверхности, возможности ее трансформации. Постмодернизм, таким образом, представляет собой бесконечную способность скольжения по поверхности, касания, соединения, размыкания, а, следовательно, усиливает интерес к внешней развернутости вещей, что способствует повышению роли осязания в культуре.

Таким образом, в качестве *выводов* можно отметить следующее. Феномен желания актуализируется и проблематизируется, поскольку играет важную роль в процессе субъективации.

Мыслители постмодернизма принимают взгляд классического фрейдизма о том, что желание как таковое не может быть «схвачено», но только распознано через порождаемое им представление – фантазм, и в их концепциях желание также бессознательно.

Для постмодернизма характерным стало представление о желании как надличностной силы, лишенной чисто личностного аспекта сексуальных потребностей отдельного индивида. Желание приобретает характер «сексуальной социальности» – стихии, иррационально и непредсказуемо трансформирующей общество.

Из всего вышесказанного можно заключить, что проблематизация конструкта желания на определенном этапе истории философии стала центральной в философском дискурсе.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Р. Барт. – М. : Прогресс, 1989. – 615 с.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 389 с.
3. Дельоз Ж., Гваттари Ф. Капіталізм і шизофренія: Анти-Едип / Ж. Дельоз, Ф. Гваттари. – К. : Карме-сінто, 1996. – 382 с.
4. Крістева Ю. Полілог / Ю. Крістева : пер. з фр. П. Тарашука. – К. : Юніверс, 2004. – 480 с.
5. Лакан Ж. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953/54) : семинары / Ж. Лакан : пер. с фр. М. Титовой, А. Черноглазова (Приложения). – М. : ИТДГК «Гнозис», Издательство «Логос», 1998. – 432 с. – (Ж. Лакан ; кн. 1).
6. Левинас Э. Избранное: Тотальность и бесконечность / Э. Левинас : пер. с фр. – СПб. : Универсальная книга, М. : Культурная инициатива, 2000. – 415 с.
7. Философия желания : [сборник статей / под ред. И.В. Кузина]. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского Государственного Университета, 2005. – 167 с.
8. Фуко М. Забота о себе / М. Фуко. – К. : Дух и литера, М. : Релф Бук, 1998. – 282 с.
9. Фуко М. Історія сексуальності / М. Фуко. – Т.2: Інструмент насолоди. – Х. : Око, 1999. – 212 с.
10. Eagleton T. Criticism and ideology: A study in Marxist lit. theory – L., 1976. – 191p.
11. Macherey P. Pour une théorie la production littéraire. – P., 1966. – 336 p.

© Божко И. А., 2009.

УДК 1.001.361:[791.242:791.228]:7.038.6

*Ландяк О. М.,  
Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*

## **ІДЕНТИЧНІСТЬ У ПОСТМОДЕРНІСТИЧНИХ АНІМАЦІЙНИХ ТЕЛЕСЕРІАЛАХ**

У статті розглядаються стратегії конструювання різних типів ідентичності, репрезентованих у культових постмодерністичних анімаційних телесеріалах, що транслюються на українському культурному просторі. Проводиться аналіз впливу даних конструктивів на гетерогенну українську глядацьку аудиторію. Актуальність дослідження зумовлена культовим характером постмодерністичних анімаційних телесеріалів на українському культурному просторі та гостротою філософсько-антропологічної проблеми, що породжується певними конструктами ідентичності у даних продуктах візуальної медіакультури.

**Ключові слова:** ідентичність, анімаційний телесеріал, культурний простір, глядацька аудиторія.

В статье рассматриваются стратегии конструирования различных типов идентичности, представленных в культовых постмодернистских анимационных телесериалах, которые транслируются в украинском культурном пространстве. Проводится анализ влияния данных конструктов на гетерогенную украинскую зрительскую аудиторию. Актуальность исследования обусловлена культовым характером постмодернистских анимационных телесериалов в украинском культурном пространстве, а также остротой философско-антропологической проблемы, которая порождается определенными конструктами идентичности в данных продуктах визуальной медиакультуры.

**Ключевые слова:** идентичность, анимационный телесериал, культурное пространство, зрительская аудитория.

In this paper the strategies of different identity types construction in postmodernistic animation TV-series in Ukrainian cultural space are considered. The influence of these identity constructs on the heterogenic



Ukrainian audience is analyzed. The topicality of the investigation is conditioned by the cult nature of postmodernistic animation TV-serials in Ukrainian cultural space, and the keenness of philosophical-anthropological problem, engendered by the definite identity constructs in these visual mediaculture products.

**Key words: identity, animation TV-Serial, cultural space, audience.**

*Постановка проблеми.* Сучасні постмодерністські анімаційні телесеріали, що транслюються на українському культурному просторі, репрезентують різні типи ідентичності за допомогою різноманітних стратегій. Найбільш характерним є використання прийому деконструкції традиційних архетипів. Культовий статус даних продуктів візуальної медіакультури свідчить про наявність відповідних ідентифікаційних процесів з боку різних сегментів гетерогенної української аудиторії. Це відображує певний філософський антагонізм, який проявляється, зокрема, у зіткненні традиційного та постмодерністичного типів світогляду, що потребує детального філософсько-антропологічного аналізу.

*Актуальність дослідження* зумовлена культовим характером постмодерністичних анімаційних телесеріалів на українському культурному просторі та гостротою філософсько-антропологічної проблеми, що породжується певними конструктами ідентичності у даних продуктах візуальної медіакультури.

*Метою статті* є дослідити, яким чином у культових постмодерністичних анімаційних телесеріалах, що транслюються на українському культурному просторі, репрезентовані різні типи ідентичності, як репрезентації впливають на українську аудиторію.

*Завданням статті* є розкрити базові механізми, за допомогою яких конструюється ідентичність, а також виявити основні тенденції сприйняття цих конструктів гетерогенною глядацькою аудиторією.

*Предметом* аналізу є стратегії конструювання ідентичності у культових постмодерністичних анімаційних телесеріалах на українському культурному просторі.

*Джерельна база.* Дослідження проводиться на матеріалі культових постмодерністських анімаційних телесеріалів, що транслюються на українському культурному просторі: «Саус Парк», «Сімпсони», «Гріффіни», «Футурама», «Бівіс і Батхед».

*Огляд досліджень з даної проблематики.* Незважаючи на популярність в українській аудиторії постмодерністських анімаційних телесеріалів, що транслюються на українському культурному просторі, конструювання ідентичності у даних продуктах візуальної культури та вплив анімаційних репрезентацій на українську аудиторію і досі є малодосліджуваним феноменом. На сьогодні існує велика кількість публіцистичних публікацій, розрахованих на масового читача, однак в них дається стереотипований «негативний» погляд на постмодерністські телесеріали та репрезентовані у них типи ідентичності. Зокрема у статті «Дитяча психіка під загрозою «Сімпсонів»» (автор анонімний) [см.: 2] наголошується, що ідентифікація з персонажами «Сімпсонів», «Гріффінів», «Бівіса і Батхеда», які є носіями контркультурних цінностей, травмує дітей, заважає виробленню позитивної культурної ідентичності. У статті Б. Мінаєва «Південний парк» [см.: 5] критикується подібний підхід до аналізу постмодерністичних анімаційних телесеріалів, але під час аналізу не відбувається зняття бінарних опозицій. Автор зазначає, що насправді «хаос» у реальному світі є загрозою для зростання контркультурних суб'єктів. У той же час постмодерністичні серіальні репрезентації ідентичності просто віддзеркалюють реальний світ: «діти перевіряють на собі весь цей світ, що намагається «правильно» та «розумно» існувати у загальнокультурному, світовому хаосі» [5, с. 5].

У роботі Д. Рашкоффа «Медіавіруси» [см.: 8], висловлюється протилежна, але також дещо однобічна концепція. Автор праці розглядає зображених у постмодерністичних шоу, зокрема анімаційних телесеріалах «Сімпсони», «Бівіс і Батхед» персонажів як генератор

вірусної зброї, що за допомогою постмодерністичних прийомів пародії бореться з медійним впливом на масову свідомість.

Проте, подібний структуралістський підхід переглядається у суто наукових публікаціях, що не схильні так буквально і однобічно сприймати запропоновані постмодерністськими анімаційними телесеріалами репрезентації та конструкти різних типів ідентичності. Наприклад, глибинний філософський аналіз архетипів, закладених у візуальні репрезентації телесеріалу «Бівіс і Батхед» можна зустріти у роботі А. Козинцева «Фома і Ерема; Макс і Мориц; Бівіс і Батхед: Клоунські (шутовські, трикстерські) пари у трьох культурах» [см.: 3], де у контексті аналізу світової сміхової культури розглядаються крос-культурні архетипічні мотиви «трикстерів-близнюків», що зокрема представлені образами Бівіса і Батхеда.

У дослідженні А. Павлова та С. Сидоркіна «“Сімпсони” як феномен ідеології та політики» [см.: 6], проводиться деконструктивістський аналіз ідеологем та політик репрезентації, що зустрічаються у даному продукті візуальної культури. Дослідники у значній мірі деміфологізують представлені у «Сімпсонах» конструкти ідентичності, незважаючи навіть на те, що постмодерністська естетика передбачає в своїй основі деконструкцію як художній метод.

Грунтовна праця «“Сімпсони” як філософія: Ессе» [см.: 10], написана колективом з двадцяти філософів за фахом, представляє собою найбільш детальний філософський аналіз анімаційного телесеріалу «Сімпсони». В ній проводиться послідовне, іноді досить сміливе, порівняння репрезентацій, механізмів, за допомогою яких сконструйовано ідентичність у «Сімпсонах» з етичними філософемами, представленими у працях різноманітних філософів, як, наприклад, Аристотель, Р. Барт, Ніцше.

Проте, нам не зустрілося досліджень, присвячених аналізу впливу конструктів різних типів ідентичності, репрезентованих у постмодерністичних анімаційних телесеріалах, що транслюються на українському культурному просторі, саме на українську гетерогенну глядацьку аудиторію. У розкритті зокрема цього пробілу в аналітичному дискурсі ми вбачаємо новизну даної роботи.

*Вклад основних результатів.* Теорія щодо специфіки конструювання ідентичності у постмодерністичній культурі, розроблена сучасними філософами, може бути також застосована для аналізу таких продуктів візуальної медіакультури, як постмодерністичні телесеріали. П. Рікер у праці «Наративна ідентичність» вводить поняття «нарративної ідентичності», тобто такої, що конструюється за допомогою прийому ідентифікації реципієнта з персонажем нарративу» [см.: 9]. Фрагментарність, ігрова специфіка постмодерну дозволяє суб'єкту ідентифікувати себе за принципом вибіркової, виключно з уподобаними якостями, рисами репрезентованих у наративі персонажів, таким чином, можна корегувати, або навіть змінювати ідентичність під впливом нових, постійно мінливих, іноді логічно не пов'язаних між собою (згідно постмодерністичної естетики) архетипів, рис характеру персонажа тощо. І хоча філософ досліджував механізми ідентифікації з казковими героями, однак, даний принцип у повній мірі можна застосувати в аналізі ідентифікаційних процесів з персонажами постмодерністичних анімаційних телесеріалів. Подібна вибіркова ідентифікація у формі гри, а також жанр анімації, в якому створено телесеріали, відразу наштовхують на думку про орієнтацію даних теленаративів здебільшого на дитячу аудиторію.

Для пострадянської, зокрема української дорослої глядацької аудиторії мультиплікований телефільм і досі асоціюється з процесом виховання у дитини цінностей, що націлені сформувати прийнятний для суспільства «позитивний» тип культурної ідентичності (стереотипічна установка, сформована в масовій свідомості радянською ідеологією). Проте, в новітніх дослідженнях зазначається, що вже у радянські часи «анімація розглядалася як один з засобів трансляції політичної міфології: радянський мультфільм повинен був не просто

репрезентувати уявлене ставлення індивідів до їх реальних умов існування, але і цілеспрямовано конструювати радянську систему цінностей. Влада авторизувала художників, наділяючи їх повноваженнями агентів влади, а вони, у свою чергу, укріплювали цю владу через практики створення мультиплікаційної продукції, ретранслюючи владні ідеологічні установки» [7, с. 140]. Отже, ще за радянських часів анімаційні репрезентації залишалися впливовим механізмом конструювання не тільки і не стільки дитячого, скільки дорослого «правильного», «позитивного» типу ідентичності. Як механізми конструювання «модерного» типу ідентичності залишалися вмонтовані у наратив соціальні, гендерні міфологеми, що трансливали здебільшого патріархальні цінності. Природньо, постмодерністична естетика конструювання персонажів «Симпсонів», «Гриффінів», «Футурами», «Бівіса і Батхеда», «Саус Парка» багато у чому відображала постмодерністичний характер зокрема підліткової та молодіжної ідентичності пострадянської України, що не приймала традиційного, патріархального уявлення про «позитивну» ідентичність, пропаговану офіційною державною ідеологією. Більш того, субкультура так званих «дитячих дорослих», розповсюджена на Заході, особливо в США [см.: 1], сьогодні є поширеною і на пострадянському просторі, зокрема в Україні. Згідно дослідження Л. Горалик, персонажі «Футурами», «Південного парку», «Симпсонів» відображають цю нову культурну та вікову ідентичність «дитячих дорослих», які граються з модерними «серйозними» культурними архетипами, проголосуючи натомість естетику «пародії», «висміювання» та деконструювання зокрема модерних типів ідентичності, збудованих на цінностях, які зазнали своєї кризи.

Дослідниця аналізує вплив механізмів конструювання ідентичності, задіяних у створенні постмодерністичних анімаційних телесеріалів, на формування «дитячої дорослої» ідентичності. Вона зазначає, що проблеми, пов'язані з кризою модерних цінностей «безробіття, несправджені надії, важкість шлюбу, проблеми виховання дітей, хвороби, смерть близьких подаються [в постмодерністичних телесеріалах] у форматі жорстокої та доволі цинічної комедії, та мають безсумнівний терапевтичний ефект» [см.: 1].

Не даремно, події у телесеріалі «Футурама» переносяться на декілька століть уперед, коли у світі зняті всі моральні, етичні та естетичні табу. Саме у такому світі можлива «самоутілізація» людей та машин, що не можуть відповідати «рухові часу»; також можлива антиетична поведінка машин з людьми. Наприклад, робот Бендер проявляє себе не просто як позбавлена відчуттів машина, але як людина, що сповідує контркультурні цінності. Філософська концепція людина-техніка (М. Хайдеггер) [см.: 11] стає в даному випадку вдалим конструктом постмодерністичної ідентичності.

Таким чином, про аудиторію постмодерністичних анімаційних телесеріалів не слід говорити як про виключно дитячу, а репрезентованих персонажів розглядати з позиції критики анти-культурного впливу на дитячу свідомість. Адже вплив на ідентифікаційні процеси «дитячих дорослих» за допомогою всеохоплюючого сарказму, притаманного головним персонажам досліджуваних наративів (Барта Сімпсона, Бівіса, Батхеда, малюка Гриффіна, робота Бендера) «значущий і різнобічний... достатньо пригадати цінність самоідентифікації з персонажем, що переживає ті ж проблеми... та вироботку спільної мови вербалізації. Навідміну від традиційної культури, ці складові «нової» культури використовують сміх, компактність контенту, гру, відсторонення та іронію для роботи зі стресом, – прийоми, безперечно ефективні у нинішній динаміці життя» [см.: 1].

Парадокс у тому, що подібні деконструктивістські прийоми у репрезентаціях ідентичності є навіть більш дієвими, ніж традиційне катарсичне переживання, адже карнавальні персонажі (шутки, клоуни, більш архічні трікстери) за силою впливу на свідомість є трагічнішими, ніж підпорядковані нещасливому фатуму герої. Прийом «сміху крізь сльози», який застосовується у постмодерністичних анімаційних телесеріалах, радше можна визначити

як механізм конструювання через деконструкцію, відомий не тільки постмодерністичному типу свідомості, але й модерній культурі з її дедактичністю («Гаргантюа і Пантагрюель» Ф. Рабле, «Гулівер» Дж. Свіфта). У праці ««Сімпсони» як філософія» звучить подібна думка: «Наші життя і весь світ не менш хаотичні, ніж часи древніх греків, і, як каже Ніцше, їх комедія була необхідним «художнім звільненням від відрази, що породжується неліпим»... «Сімпсони» можуть слугувати для цієї мети» [10, с. 108].

Можна припустити, що на перший погляд деконструктивістські репрезентації постмодерністичних анімаційних телесеріалів несуть чітко направлений конструктивний ментальний посыл, що передається не прямо, а косвено за посередництвом анімаційних персонажів-трікстерів. Подібної точки зору дотримується, зокрема, Д. Рашкофф у роботі «Медіавіруси» [см.: 8].

Так, наприклад, показовим механізмом конструювання ідентичності у телесеріалі «Саус Парк» є прийом оцінювання з боку дітей культурних кодів та практик, що зумовлюють той чи інший тип культурної ідентичності. Як пише Б. Мінаєв, іронічні діти «крізь міцні окуляри свого показного дибілізму перевіряють на собі усе: релігію, політкоректність, саму політику, державний устрій, сім'ю, любов, дружбу... ті символи та знаки, які дорослі намагаються їм внушити...» [5, с. 5]. Наприклад, коли діти бачать так звані «подвійні стандарти» у ставленні сім'ї, школи до різних типів ідентичності, то починають розуміти розбіжності між офіційними ідеологічними схемами та життєвою практикою. У телесеріалі репрезентується фактична наявність антисемітизму, расизму, гомофобії, що відкидається розповсюдженою у медіакulturі політкоректністю. Врешті решт, діти не знають, як розуміти те, що у сім'ї єврея проступають антисемітські настрої; шкільний вчитель, що пропагує міжстатеві шлюби, на практиці виявляється гомосексуалістом; батько, який люто карає сина за мрію набути нової гендерної, расової або етнічної ідентичності, сам при цьому змінює стать, колір шкіри та мову спілкування. В подібній ситуації іронічний, а часом і саркастичний погляд дітей – єдине усталене в постмодерністичній ситуації відсутності орієнтирів та ідентифікаційних координат (Ж.-Ф. Ліотар) [см.: 4].

Хоча на українському культурному просторі такі практики, як хірургічна зміна статі, або пластичні операції з пересадки шкіри бажаного кольору не є типовими, проте глядач з будь-яким типом вікової, гендерної, соціальної, професійної, класової ідентичності може з достатньою вірогідністю ідентифікувати себе з розгубленими іронічними дітьми, чію свідомість часто «використовують» у насиченій антогоністичними символами та кодами конкурентній інформаційній боротьбі (прикладом може виступати розповсюджена в сучасності споживацька, політична реклама у медіа-просторі).

У схожих за своєю концептуальною ідеєю телесеріалах «Сімпсони» та «Гріффіни» крізь призму постмодерністичного світогляду ключових персонажів відбувається деконструювання ухвалених зразків вікової, гендерної, соціальної, професійної, класової «позитивної» ідентичності (представленої в образах жителів Спрінгфілда), а також владні символічні (здебільшого візуальні) політики їх репрезентації. Поведінка носіїв контркультурних цінностей персонажів Гомера, Барта, Батька та Малюка Гріффінів являють собою досконалий механізм дії прийому висміювання як базової стратегії конструювання нової свідомості, звільненої від патріархальної закостенілості, але водночас здатної до конструктивного саморозкриття, набуття ідентичності, що творить саму себе у ніцшеанському розумінні цього концепту [см.: 10].

Гомер Сімпсон, як і Батько Гріффінін являють глядачеві тип хамської поведінки середньостатистичних представників найнижчого прошарку середнього класу. Вони грубі, здатні до брутальщини, однак ще не мають такої контркультурної свідомості як їх сини. Це відображає розповсюджений міф про те, що старше покоління, навіть у найгірших проявах не

може конкурувати з повним нігілізмом та цинізмом молоді. Гомеру все ще притаманні «любов до життя, та вміння насолоджуватися ним навіть у найпростіших речах... [йому] немає діла до чужої думки, він прагне насолоджуватися життям... Ця любов до життя Гомера стихійна... вона проявляється в безхитрисній, може, навіть інфантильній поведінці» [10, с. 32].

На думку авторів книги «“Сімпсони” як філософія» Барт Сімпсон (сюди ж можна включити і його аналог Малюка з телесеріалу «Гріффіни») – це «не ніцшеанський герой, а приклад нігілістичного упадку... у середовищі, «що стримує» Барт – антивлада, він робить усе, що забороняють батьки та вчителі, в цьому – і ні у чому іншому складається його сутність. За відсутності такого середовища Барт заплутується та шукає сторонньої допомоги, щоб визначити та творити себе... Насправді Барт втілює небезпечність нашого становища у постніцшеанському світі» [10, с. 108, 106]. Сам себе Барт визначає як «чудний маленький безлад», якому треба надати форми. Але у той же час, ця «форма» так і не з'являється: «Барт самостверджується та формує свою індивідуальність не шляхом радісного ствердження власних талантів та здібностей, не завдяки творчому сплетінню воєдино неструнких елементів свого Я» [10, с. 103] навідміну від сестри Лізи (або «правильної» сестри Малюка Гріффіна), він «самостверджується як противник влади» [10, с. 103]. Відсутність форми, невизначеність персонажа відповідає свідомості індивідів, що деконструюючи патріархальні владні архетипи, не можуть запропонувати нового, більш дієвого культурного зразка, або ідентифікаційно-ціннісної стратегії існування. Для американського глядача ідентифікація з нігілістичною контркультурною самістю Барта може асоціюватися з видаленням «нестройних елементів американського життя та їх переробкою, наданням їм форми, стилю, обертанням на щось значиме, а іноді і прекрасне» [10, с. 108]. Однак, для української реальності, хаотичної у своїй нестабільності у багатьох сферах буття, ідентифікація глядача з такими персонажами, як Гомер і Барт Сімпсони означає хоч і у фарсовій формі початок філософської рефлексії, пошуку себе, власних стратегій виходу з будь-яких кризових обставин.

На думку А. Козинцева, головних персонажів анімаційного телесеріалу «Бівіс і Батхед» можна поставити в один ряд з відомими трікстерськими парами Фоми та Яреми, Макса і Морица [см.: 3]. В нових сезонах телесеріалу Бівіс та Батхед – це дорослі, що ведуть себе як підлітки. Вони постійно змінюють професійну ідентичність, але не можуть втриматись ані в ролі працівників фастфуду, ані як робітники супермаркету. Їх «дурачливість» зводить на нівець будь-які спроби ідентифікувати себе професійно, а отже і соціально.

Таким чином, бути «дурнем» у постмодерністичному світі постійних змін є для шутівської пари єдиною сталою ідентичністю, їх самістю, що в умовах кризи ідентичності стає найвищою цінністю.

Як відомо, Макс і Мориц за твором В. Буша – діти, що внаслідок власної шутівської сутності потрапляють під жернова млину. В цьому можна побачити дедактичну орієнтацію модерних текстів, алегорію неможливості соціального існування без набуття «позитивної» ідентичності. Контркультурна поведінка постмодерністичних персонажів Бівіса та Батхеда, навпаки, залишається безнаказаною. Вони щасливі після кожної невдалої спроби соціально самореалізуватися, задоволені опинитися біля телевізору і саркастично висміювати все, що побачать. В телесеріалі немає будь-якої саморефлексії персонажів, або повчання, притаманного модерним нарративам. Складається враження, що подібні контркультурні репрезентації ідентичності деконструктивно впливають на ідентифікаційні процеси глядацької аудиторії. Проте, саме такий спосіб критики культури прийнятних архетипів, зразків поведінки крізь призму свідомості «дурня» розкриває серйозність, трагедійну абсурдність багатьох «позитивних» культурних норм та практик; екзистенційну заброшеність індивіда у світ (М. Хайдеггер) [см.: 11], його самотність особливо в постіндустріальну епоху.

Отже, феномен інфантильної дорослості (властивий також і для українського культурного простору), що виник внаслідок ідентифікаційних процесів зокрема з персонажами постмодерністичних анімаційних телесеріалів, всупереч розповсюдженій критиці примітивності, відсутності рефлексії, можна розглядати як своєрідну захисну реакцію на абсурдність та мінливість світу.

*Висновки.* Деконструктивістські репрезентації постмодерністичних анімаційних телесеріалів несуть чітко направлений конструктивний ментальний посил, що передається не прямо, а косвено за посередництвом анімаційних персонажів-трикстерів.

Про аудиторію постмодерністичних анімаційних телесеріалів не слід говорити як про виключно дитячу, а репрезентованих персонажів розглядати з позиції критики антикультурного впливу на дитячу свідомість. З одного боку постмодерністична естетика конструювання персонажів «Сімпсонів», «Гриффінів», «Футурами», «Бівіса і Батхеда», «Саус Парка» багато у чому відображає постмодерністичний характер зокрема підліткової та молодіжної ідентичності пострадянської України, що не приймає традиційного, патріархального уявлення про «позитивну» ідентичність, пропаговану офіційною державною ідеологією.

Однак, для української реальності, хаотичної, з її нестабільністю у багатьох сферах буття, ідентифікація глядача будь-якого віку з персонажами постмодерністичних анімаційних телесеріалів означає хоч і в фарсовій формі початок філософської рефлексії, пошуку себе, власних стратегій виходу з будь-яких кризових обставин. Це призводить до появи феномену «інфантильної дорослості» (властивому в тому числі для українського культурного простору). Характерною його характеристикою є наявність ідентифікаційних процесів зокрема з персонажами постмодерністичних анімаційних телесеріалів, що всупереч розповсюдженій критиці примітивності, відсутності рефлексії, можна розглядати як своєрідну альтернативну захисну реакцію дорослої людини на абсурдність та мінливість світу.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Горалик Л. Маленький Принц и большие ожидания Новая зрелость в современном западном обществе [Электронный ресурс] / Л. Горалик. – 2009. – Режим доступа: [http://linorg.ru/little\\_prince.htm](http://linorg.ru/little_prince.htm)
2. Детская психика под угрозой «Симпсонов» [Электронный ресурс] // ТВ-Гид. – 2008. – Режим доступа: <http://tv.ukr.net/news/08102008/20873/p0/>
3. Козинцев А. Г. Фома и Ерема; Макс и Мориц; Бивис и Батхед: Клоунские (шутовские, трикстерские) пары в трех культурах / А. Г. Козинцев // Смех: Истоки и функции / [ред. Козинцев А. Г.]. – СПб.: Наука, 2002. – С. 186-210.
4. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна [Электронный ресурс] / Ж.-Ф. Лиотар; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – М: Институт экспериментальной социологии, Спб.: Алетейя, 1998. – 160 с. – Режим доступа: <http://lib.ru/CULTURE/LIOTAR/liotar.txt>
5. Минаев Б. Южный парк [Электронный ресурс] / Б. Минаев // Русский журнал. – 2008. – С. 5-6 – Режим доступа: [http://www.russ.ru/content/download/127730/866854/version/1/file/005-006\\_minaev.pdf](http://www.russ.ru/content/download/127730/866854/version/1/file/005-006_minaev.pdf)
6. Павлов А., Сидоркин С. «Симпсоны» как феномен идеологии и политики/ А. Павлов, С. Сидоркин // Поліс. – М: НП «Редакция журнала "ПОЛИС"» – № 5. – 2007. – С. 81-92
7. Пироженко О. История в картинках: гендерные репрезентации в советской анимации [Электронный ресурс] / О. Пироженко. – 2009. – 139-151 с. – Режим доступа: [www.gender.univer.kharkov.ua/RUSSIAN/pub/g12/10.pdf](http://www.gender.univer.kharkov.ua/RUSSIAN/pub/g12/10.pdf)
8. Рашкофф Д. «Медиавирус» [Электронный ресурс] /Д. Рашкофф. – Электронное издательство «Zaraz.org». – 2009. – Режим доступа: <http://mediavirus.narod.ru/06.html#03>

9. Рикер П. Повествовательная идентичность [Электронный ресурс] / П. Рикер / Розділ «Філософія» бібліотеки «Гумер». – 2009. – Режим доступа: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Rik/pov\\_ident.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Rik/pov_ident.php)
10. «Симпсоны» как философия: Эссе/ [пер. с англ. М. Леоновича]. –Е катеринбург: У-Фактория, 2005. – 432 с.
11. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления/ М. Хайдеггер; [сост., пер. с нем. и комм. В. В. Библихина]. – М: Республика, 1993. – 447 с.

© Ландяк О. М., 2009.

УДК 165.023.1

*Адеева В. В.,*

*Харьковский национальный университет имени В.Н. Каразина*

### **АМБИГРАММНОСТЬ ЗНАНИЯ: ЛОЖЬ ОТКРЫТАЯ И ПРАВДА СОКРЫТАЯ, ИЛИ О ФИЛОСОФИИ ЛЖИ**

Стаття пропонує інше розуміння бінарних конструкцій на прикладі опозиції «правда-неправда» (тому що автор обмежується тільки гносеологічною сферою). Для цього вводиться термін «амбіграммність», що дає змогу розглядати знання водночас з двох позицій – правди та неправди, не як боротьбу протилежностей, а їх гармонійне поєднання. Включення амбіграммності розширює тлумачення, що призводить до того, що знання первісно нейтральне, і тільки наше відношення до нього та зв'язок з буттям роблять його або істинним, або неправдивим. Також висувається теза о доцільності доповнення гносеології філософією неправди, тому що неправда являє собою більший інтерес для дослідження ніж правда.

**Ключові слова:** амбіграммність, правда, неправда.

Статья предлагает другое понимание бинарных конструкций на примере оппозиции «истина-ложь» (т. к. автор ограничивается только гносеологической сферой). Для этого автор вводит термин «амбиграммность», что даёт возможность рассматривать знание одновременно с двух позиций – истины и лжи. Включение амбиграммности расширяет толкование, что приводит к тому, что знание первоначально нейтрально, и только наше отношение к нему, и связь с бытием делают его либо истинным, либо ложным. Также выдвигается тезис о целесообразности дополнения гносеологии философией лжи, потому что ложь представляет намного больший интерес для исследования, чем истина.

**Ключевые слова:** амбиграммность, правда, ложь.

The paper proposes another understanding of binarity using as an example the opposition «truth-false» (because the author is limited only by the gnoseological sphere); and puts the term «ambiguity» that gives us an opportunity to consider the knowledge from the two points at the same time – from the point of the truth and false. The including of ambiguity makes the sphere of interpretation wider; and as the result the knowledge appears as neutral and only our relation to this knowledge and its connection with being makes it true or false. The author also puts forward a thesis on expediency to supplement Gnoseology by the new sphere – Philosophy of lie, because lie is more of interest to investigation that the truth.

**Key words:** ambiguity, truth, false.

Одна лишь познанная истина могла бы  
дать нам основания для догматизма;  
в ожидании такого познания могло быть  
лишь мудрое сомнение [3, с. 79]

Falsum multiplex, veritas una  
(Лжи много, а истина одна)

Истина и ложь, добро и зло, лево и право, материальное и духовное, и т.д. – бинарные оппозиции прочно вошли не только в нашу повседневную жизнь, но и в научный дискурс. И здесь возникает проблема такого характера, как организовать познавательный процесс, который включал бы в себя одновременно **обе** бинарные оппозиции, не нарушая, тем не менее, их личностные границы? Также из этого исходит следующая проблема – при гармоничном слиянии бинарностей, тем не менее, остаётся потребность в различении структурных составляющих бинарных позиций. Каковы в данном случае будут критерии различия первого от второго?

*Актуальность проблемы*, которая поднимается автором данной статьи, заключается в том, что в связи с расширением и углублением процессов глобализации, происходит постепенное слияние границ не только экономических, политических и культурных, но также границ ценностно-мировоззренческих ориентаций индивидов разных обществ, что неизбежно приводит к непониманию и состоянию отчуждения. Возникает потребность в изобретении новых методологий и концепций, которые были бы призваны помогать в формировании мировоззрения последующих поколений, а также служили бы разъяснением современного положения вещей.

Данная статья имеет под собой *цель* путём анализа бинарной оппозиции «истина-ложь» (т.к. автор ограничивается только гносеологической сферой) показать как возможно формирование, своего рода, «открытого» сознания, способного воспринимать данную оппозицию универсально, не привязываясь к определённым культурным, расовым, этническим и др. особенностям, которые оказывают влияние в процессе становления личности.

*Новизна предложенных результатов* состоит в том, что оппозиция «истина-ложь» в основном рассматривается только с позиции логики, тогда как автор предпримет попытку рассмотреть данную оппозицию включённой в мировоззренческую сферу индивида. Таким образом, в данной статье будет предложено другое понимание бинарностей на примере оппозиции «истина-ложь», введён термин «амбиграммность», а также продемонстрирована целесообразность дополнения гносеологии *философией лжи*.

Для этого, *во-первых*, необходимо определить смысл понятия «амбиграммность», *во-вторых*, разобраться со значением понятия истина, и, *в-третьих*, проанализировать структуру лжи.

Чаще всего под бинарностью подразумевается двойственность, а не наличие двух противоположностей. Бинарность представляется автору как дуализм – наличие двух равноправных противоположностей, которые соревнуются в преобладании одна над другой, но сами того не понимая, находятся в гегелевской ситуации «господина-раба». И мы не можем вывести, например, понятие «добро» без использования понятия «зло», понятие «лево» без понятия «право» и т.д. Для разрешения данной ситуации, разумеется, можно ввести понятие «золотой середины», некоего метафизического пространства, в котором бы бинарности не вступали в противоречия друг с другом. Однако «золотая середина» не решает проблему непротиворечивости бинарностей вне её самой.

В бинарности одно отрицает другое, вместо того, чтобы дополнять, поэтому автор предлагает ввести термин **«амбиграммность»**.

Амбиграмма (от лат. *ambi* — двойной, и греч. *gramma* — буква) — слово перевертыш или каллиграфический узор, позволяющий совместить два различных прочтения из одного и того же набора линий. Литературным прообразом амбиграмм можно считать палиндромы —



слова или наборы слов, которые читаются одинаково как слева направо, так и справа налево (А роза упала на лапу Азора).

Это, с одной стороны, литературное творение вполне применимо в гносеологической сфере. Амбиграмммы показывают двойственность любого суждения, понятия, являя собой не борьбу противоположностей, а их гармоничный синтез. Безусловно, можно сказать, что автор не привносит нового, т. к. показывает всего лишь альтернативную конструкцию привычной для нас бинарности с последующим поиском «золотой середины». Однако в случае с применением амбиграммности отпадает надобность в поиске «золотой середины» и в образовании триады, потому что сама по себе амбиграмма понятий и будет служить «золотой серединой».

Включая в сферу гносеологии амбиграммность, мы расширяем простор для толкований того или иного знания. Т.к. в данном случае мы приходим к выводу, что знание первоначально само по себе нейтрально, и только наше отношение к нему и его связь с бытием делает его либо истинным, либо ложным в зависимости оттого, что мы хотим в этом знании узреть. Таким образом, было бы целесообразным каждое знание представлять как некий нейтралитет, содержащий в себе как истинное, так и ложное знание одновременно. Автор напоминает, что речь идёт о мировоззренческой структуре знания, а отнюдь не об экспериментальном знании, где истина и ложь определяются с помощью тестов, экспериментов.

Познаваемое знание подвергается анализу, перерабатывается и выстраивается (или же встраивается) в цельную мировоззренческую систему. Здесь даже не имеет значение то, как было получено знание: посредством логико-дедуктивного процесса, посредством интуиции, или божественного озарения. Важен не процесс, а результат – полученное знание. Знание, составляющие мировоззрение каждого человека несёт в себе как истинные, так и ложные суждения (разнообразные предрассудки, суеверия и т. д.). Возможно ли построение непротиворечивого с логической точки зрения мировоззрения, т.е. такого мировоззрения, которое выпускает **только** истинные суждения? Секст Эмпирик говорил, что те, кто ищут, должны либо найти, либо признаться, что не могут найти, либо продолжать поиски. Те, кто предполагает, что они нашли истину, называются догматикам; те, кто думает, что истина непостижима, называются академиками; а те, кто ещё ищет её, называются скептиками [8, с. 19].

Почему возникает такая потребность, как разграничение знания на ложность и истинность? Может ли в действительности существовать абсолютная истина, или она тоже в какой-то степени относительна и что есть относительная истина, а что есть абсолютная? Для начала определимся с понятиями.

*Истина* («БСЭ») – верное отражение объективной действительности в сознании человека, воспроизведение её такой, какой она существует сама по себе, вне и независимо от человека и его сознания [1].

*Истина* («Философская энциклопедия») – адекватное отражение объективной реальности познающим субъектом, воспроизводящее субъект так, как он существует вне и независимо от сознания; объективное содержание человеческих ощущений, представлений, понятий, суждений, умозаключений, теорий, проверенных общественной практикой [5, с. 345].

*Истина* («История философии») – универсалия культуры субъект-объектного ряда, содержанием которой является оценочная характеристика знания в контексте его соотношения с предметной сферой, с одной стороны, и со сферой процессуального мышления – с другой [4].

К сожалению, в философских словарях не находится определение понятия «ложь» [1; 4; 6].

*Относительная истина* («Философская энциклопедия») – историческая обусловленность истинного знания, его зависимость от наличных условий и средств познания и вытекающая отсюда неполнота истины, её приблизительность [7, с. 177].

БСЭ: *Истина* относительна, поскольку она отражает объект не полностью, а в известных пределах, условиях, отношениях, которые постоянно изменяются и развиваются. В каждой относительной истине, поскольку она объективна, содержится «частичка» абсолютного знания. *Абсолютная истина* есть такое знание, которое полностью исчерпывает предмет и не может быть опровергнуто при дальнейшем развитии познания [1].

Если относительная истина предполагает наличие ошибочных суждений в прошлом, то она истинна в данное (настоящее) время, потому что в следующий момент может появиться что-то, что в корне изменит её «полюс». Тогда абсолютная истина предполагает истинность в прошлом, истинность в настоящем, но она не даёт гарантий на будущее, на завтра. Ведь сегодняшняя абсолютность, завтра может оказаться ещё одной относительностью. Может (и должна) ли абсолютная истина быть всего лишь замкнутой структурой, которая вообще не претендует на статус качества знания (истина – ложь), а служит всего лишь основой, базисом для построения личностного мировоззрения?

Возможно, абсолютная истина это «универсалия культуры» (как предлагает энциклопедия «История философии»), о существовании которой спорила вся схоластическая средневековая философия. Тогда нам необходимо определиться со статусом, и решить, чью сторону занять – номиналистов, утверждающих, что универсалии всего лишь общие имена, реалистов, считающих, что универсалии обладают действительным бытием, или же концептуалистов, следуя Пьеру Абеляру, который считал, что универсалии действительно обладают бытием, но только в нашем разуме.

С другой стороны, абсолютная истина несёт в себе просто нулевое значение – нулевое знание. Это своеобразная «отсутствующая структура», конечная система, что, в принципе, отражает реальный ход вещей, потому что как только мы открываем новые сферы знания, посредством которых мы опровергаем теории вчерашнего дня, мы с течением времени обнаруживаем, что и они тоже не полны. «Если Последняя Структура существует, то она не может быть определена: не существует такого метаязыка, который мог бы её охватить. А если она как-то выявляется, то она – не Последняя. Последняя Структура – это та, что, оставаясь скрытой, недостижимой и неструктурированной, порождает всё новые и новые свои ипостаси» [9, с. 32]. Другими словами, как только мы думаем, что достигли истины, нам следует понимать, что мы ещё на один шаг отделились от неё, т.к. нашли (точнее открыли) не что иное, как новую ложь – относительную истину. Тогда абсолютная истина вообще не нуждается в доказательстве со стороны, т.е. она сама себя доказывает, не смотря на противоречивость внешних аргументов. Получается, что мы имеем открытую ложь, т.к. сами её постоянно находим и скрытую правду, потому что чем больше открываем ложь, тем больше прячем истину.

Но какова целесообразность существования абсолютной истины и что она нам даёт? И целесообразно ли построение такого мировоззрения – логически непротиворечивого? Как же тогда быть? В таком случае, мы можем принять существование «*относительной абсолютности*».

Что же делать с истиной и ложью, если при одних обстоятельствах вещи будут истинными, а при других – ложными? Ложь объясняется понятием истины, а истина понятием лжи, как в «Толковом словаре живого великорусского языка» В. Даля:

ИСТИНА ж. – противоположность лжи; все, что верно, подлинно, точно, справедливо, что есть.

ЛГАТЬ, *лыгнуть, лыгать*, врать, говорить или писать ложь, неправду – противное истине [2].

Это ли не относительная абсолютность? Что, если мы добровольно принимаем существование относительной абсолютности только для того, что бы не вводить собственное

сознание в заблуждение от бесконечного хаоса восприятий вещей и фактов. Они, безусловно, нуждаются в осмыслении, но весь объём знания человечества осмыслить невозможно, можно только часть. Именно на этой почве возникают противоречия науки и не-науки. Логический закон непротиворечия говорит нам, что два противоположных суждения не могут быть истинными в одно и то же время и в одном и том же отношении. Но, если принять во внимание тот факт, что у нас нет всего объёма знания, то мы можем вынести только относительное суждение правдивости (правдоподобности) и установить, таким образом, всего лишь относительную абсолютность, потому что при дальнейшем сравнении с другим фактом или явлением, мы можем прийти к заключению, что вчерашняя истина оказалась сегодняшней ложью. Таким образом, логический закон не работает при построении мировоззрения.

Всё есть правда и всё есть ложь, главное – в качестве чего преподносить то или иное знание. Как же нам тогда себя вести? Истина и ложь – две стороны, но одной медали, так почему бы не мыслить эти две «противоположности» как единое целое?!

Достаточно всего лишь представить процесс мышления, в котором отсутствуют бинарные оппозиции. Это своего рода, «стерильное» сознание, сознание, не ведающее ни добра, ни зла, а воспринимающее любую информацию как относительную истинность.

С другой стороны, почему все говорят только об относительной истине? Ведь тогда должна быть и относительная ложь? Что это? Дань моде или научный дискурс – говорить только об истине и путях к её достижению, полностью отрицая любое не-истинное знание. Если исходить из логики, то можно вспомнить такое правило: из истинной системы выходят истинные суждения, а из ложной могут выйти как ложные, так и истинные суждения. На это правило опирался Карл Поппер, создавая свою теорию фальсификации. Признать существование относительной истины автоматически означает признание существования относительной лжи. Относительная истина – знание, которое мы принимаем за истинное в данный момент, однако, под которым мы подразумеваем вероятность того, что «завтра» оно может стать ложным! А может и не стать. Каковы будут наши действия, если мы в данный момент не уверены в том, ЧТО мы знаем, на СКОЛЬКО это знание соответствует действительности и, главное, КАКОЙ действительности оно соответствует?

Ложью мы привыкли называть факты или явления, не соответствующие действительности. Но точнее – не соответствующие нашему представлению о действительности. Ведь и оно, в свою очередь, может не быть истинным. Если у каждого из нас своя собственная картина мира, отличная от других, наличествуют свои собственные мерилы истины-лжи, то каким образом возможна (и возможна ли вообще) коммуникация между отдельными индивидами. Если у каждого индивида присутствует своё мерило истины-лжи, тогда существует вероятность того, что его видение реальности будет действительно соответствовать реальности. Но реальности какой? Безусловно, реальности, которая создаётся отдельным обществом, а затем навязывается каждому индивиду. Итак, если мировоззрение индивида соответствует мировоззрению общества, то он признаётся «социальным» существом, в противном случае – асоциопатом. Таким образом, каждый индивид выстраивает своё видение реальности, основываясь на общих мерилах истины-лжи, которые не обязательно несут в себе адекватное восприятие реальности.

Факты, не находящие подтверждения автоматически отбраковываются как ненужные. А те, что воспринимаются, получают статус полезных. Именно здесь и происходит подмена – полезные факты замещают истинные, т.е. становятся таковыми, а не полезные получают статус ложных. Таким образом, речь даже не идёт о том, соответствуют ли факты действительности, речь идёт о том, полезны ли они для данной действительности данного общества или нет. Всё это приводит к тому, что выстраивается цепь полезных («истинных») фактов, обрастающих чётко сформулированной структурой, которая начинает восприниматься за истину в последней

інстанції. А с теченням часу відбувається «забування» цінності первинного факта, явлення, і заміна його статусу на істинний. І так на протязі тривалого часу формується чітка структура, основи якої ніхто не розуміє, за винятком одного, що вона корисна, а, відповідно – істинна, або ж навпаки, вона істинна, значить, корисна. І все, що не відповідає цій структурі, що в неї не вписується, визнається хибним. Це стосується ціннісно-світоглядних установок, пануючих в тому або іншому суспільстві. Кожен окремо індивід не задумується над основами цієї ціннісно-світоглядної структури, не піддає її основи сумніву, а, відповідно, не піддає сумніву і всі виходячі з цієї системи висновки.

Але, будучи заснована на відомо хибних посылах, т.е. базисі цієї системи, вона з теченням часу може стати (і стає) істинною, якщо застосовувати все те саме логічне правило. Отримується, для того, щоб стати істинною, система повинна первинно спиратися на хибні висновки, саме завдяки цьому вона і продовжує собі життя, володіє, свого роду, саморегенеративним комплексом. Тому що, якщо спочатку в структуру, як базис, закладено істинне висновок, істинний факт або явлення, структура буде випускати істинні висновки, які не будуть сприйматися суспільством як корисні. Істинне висновок прямолинійно, тоді як хибне – гнучко і легко встраюється в будь-яку систему. Таким чином, структура з істинним базисом в основі просто не має шансів на «довгу життя», вона обречена на провал, тоді як гнучка і конкурентоспроможна хибна структура благополучно буде жива тому, що до неї прислухаються в силу її різноманітності (випускає як хибні, так і істинні висновки).

Частіше за все загальні мірилки істинності-лжності несуть в собі відомо хибне сприйняття дійсності, тому що цілеспрямовано задаються питаннями «що не є істина?», ніж «що таке істина?». Навіть на перше питання ми з легкістю відповімо – лжність, а на друге всього лише складемо пару десятків догадок. Лжність містить в собі набагато більше потенціалу для дослідження, ніж істина сама по собі. Автор не закликає відмовитися від пошуку істинності, просто пропонує звернутися до найбільш «земних» питань – т.е. встати на позицію скептиків, продовжуючи шукати істинності, не забуваючи, що і лжність, сама по собі, не менш цікава, ніж істина.

Як же знайти те, що відрізняє правду від лжності? Чи є лжність лжністю, якщо всі навколо знають, що це лжність? В такому випадку, ми або приймаємо щось за істинності, або притворюємося, що приймаємо щось за істинності, тому що потрібно від чогось відталкуватися в побудові своїх висновків.

О. Хакслі, наприклад, виводить три значення істинності, і в залежності від ситуації, ми використовуємо якусь-то з них:

1. істина виступає як синонім певного факта, «вечного», наприклад, «Бог є істина»;
2. істина як система, заснована на логічно-розумних аксіомах, прийнятих за істинності;
3. істина як вербальні символи, в дійсності відображають факти, до яких вони стосуються [10, с. 162].

Т.е., якщо в основі нашого світогляду або як вагомих аргументів при доведенні ми беремо віру в певну могутню надприродну сутність, до якої приписуємо атрибут істинності в останній інстанції, то саме від нашої віри (убезпеченості) буде виходити результат. В даному випадку результат передбачуємо, бо те, що суперечить надприродній-істинності, буде порівняно з лжністю.

Друга ситуація показує нам звичайну структуру будь-якого наукового знання, яке, будучи засноване на певних постулатах-аксіомах, безумовно представляє

истинную структуру внутренне непротиворечивую, однако, входящую в конфликт с другими структурами, основанными на тех же логических построениях, но несущих в себе другую сферу знания. Проблема заключается в том, что наша логически обоснованная структура оказывается противоречивой внешне, при появлении неких фактов, которые могут сломать обоснованную ранее её базу.

А третье значение истины приводит нас к тому, что слова, которыми выражен смысл, обладают двойственной трактовкой, отсюда получается и двойственный смысл.

Однако получается, ни одно из предложенных А. Хаксли значений истины не даёт нам никакого инструмента для поиска этой самой истины. Это всего лишь одно из многих описаний процессов построения внутренне непротиворечивых структур, который просто описывает проблему и не предлагает способа её решения. Мы постоянно оказываемся в ситуациях, в которых сомнения могут развеяться только при допущении других сомнений, точнее принятия их в роли базы.

*Выводы.* Таким образом, принимая НЕЧТО за истину, подразумевая под этим НЕ-ИСТИНУ, мы выстраиваем некие структуры знания, теории, выдвигаем гипотезы – сомнения знания. Получается, что определённые как истинные некие положения в прошлом в будущем получают статус ложности, и наоборот, определённые как ложные получают статус истинности. Но и в первом и во втором случае для доказательства ложности или истинности мы, тем не менее, всегда используем «арсенал» лжи. Если мы что-то не в состоянии доказать, то мы «подвешиваем» эти положения, оставляя их до лучших времён и никак не определяем.

Но если с самого начала принять, что КАЖДОЕ знание само по себе амбиграммно (в значении – нейтрально, а не со знаком минус), становится понятен процесс преобразования его как в ЛОЖЬ, так и в ИСТИНУ (следуя закону логики). Однако, т.к. абсолютная истина подобна «последней структуре» У. Эко, поэтому всё, на что мы можем надеяться – это относительная истина, или, своего рода, относительная ложь. Таким образом, на первый план выходит ложь, её генезис, способы построения и функционирования. Ложь рассматривается как недостаток, второстепенный продукт истины, и упоминается только в проблемах диалектической логики и не переносится в сферу гносеологии. Однако, именно в сфере познания, прежде всего, важна ориентация истина-ложь для построения как индивидуального, так и коллективного мировоззрения. Истина – одна, а все относительные истины, содержащие частички абсолютной, не что иное, как очередные проявления лжи. Поэтому, целесообразнее обратить внимание на ту сторону, которую мы постоянно используем, и которая представляет намного больший интерес для исследования, т.е. на ложь.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Большая советская энциклопедия: в 30 т. [Электронный ресурс] / 3-е издание. – М.: Советская энциклопедия, 1969 -1978. – Режим доступа: <http://slovari.yandex.ru/dict/bse>
2. Даль В.И. Толковый словарь живого великорусского языка [Электронный ресурс]: тт. 1-4, 1863 – 1866. – Режим доступа: <http://slovari.yandex.ru/dict/dal>
3. Дешан Л.-М. Истина, или истинная система / Луи-Мари Дешан [ред. коллегия: В.М. Богуславский и др]. – М.: Мысль, 1973. – 532 с.
4. История философии: Энциклопедия / [состав. Грицанов А. А.]. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. –1376 с.
5. Философская энциклопедия: в 5 Т. / [Гл. ред. Ф.В. Константинов]. – М.: Советская энциклопедия, 1960 – 1970. Т. 2. – 1962. – 576 с.
6. Философская энциклопедия: в 5 Т. / [Гл. ред. Ф.В. Константинов]. – М.: Советская энциклопедия, 1960 – 1970. Т. 3. – 1964. – 584 с.

7. Философская энциклопедия: в 5 Т. / [Гл. ред. Ф.В. Константинов]. – М.: Советская энциклопедия, 1960 – 1970. Т. 4. – 1967. – 592 с.
  8. Холл. М. П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии / Мэнли П. Холл; [пер. с англ. В. Целищева]. – М.: Астрель, 2006. – 478 с.
  9. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Умберто Эко; [пер. с итал. В. Резник, А. Погоняйло]. – СПб.: Симпозиум, 2004. – 544 с.
  10. Aldous Huxley. The Perennial philosophy. - London [etc]: Trad Graften Books, 1985. – 395 p.
- © Адеева В.В., 2009.

УДК 130

*Бойко О. П.,  
Українська академія банківської справи Національного банку України*

### **МЕНТАЛІТЕТ ЯК ПОНЯТТЯ СОЦІАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ**

В статті розглядається менталітет як соціальний феномен і як поняття соціальної філософії. Звернуто увагу на розмежування понять «менталітет» та «ментальність». Здійснена спроба дослідити менталітет через його структуру, щоб якомога глибше зрозуміти середовище життєдіяльності людини через етнічні індикатори, представлені у менталітеті та ментальності. Ці індикатори постають мисленневими кодами народу, відтворюваними у міжкультурній комунікації.

**Ключові слова:** менталітет, ментальність, етнічний індикатор, мисленневий код, національна ідея, матриця ментальності.

В статье рассматривается менталитет как социальный феномен и как понятие социальной философии. Особое внимание уделяется различению понятий «менталитет» и «ментальность». Предпринята попытка исследовать менталитет через его структуру, чтобы как можно глубже понять среду жизнедеятельности человека через этнические индикаторы, представленные в менталитете и ментальности. Эти индикаторы являются мыслительными кодами народа, воспроизводимыми в межкультурной коммуникации.

**Ключевые слова:** менталитет, ментальность, этнический индикатор, мыслительный код, национальная идея, матрица ментальности.

The article examines mentality both as a social phenomenon and as a category of social philosophy. Different meanings of the term are distinguished and described in the text. Mentality is tried to be explored through its structure in order to perceive deeply human vital environment, grasped in ethnic indicators represented in mentality. These indicators are nation's mental codes reproduced in processes of intercultural communication.

**Key words:** mentality, ethnic indicator, mental code, national idea, mentality matrix.

*Актуальність дослідження.* Реалії нашого життя з усією очевидністю показали, що процес історичного розвитку пов'язаний не тільки з економікою, політикою, протидіями соціальних класів, розвитком культурних надбань, а й зі значним впливом ментальних структур на означені процеси. Власне вони якраз і є культурним індикатором стану суспільства. А тому актуальність дослідження і вивчення проблем ментальності обумовлена сукупністю причин, найважливішою з яких є необхідність якомога глибше зрозуміти середовище життєдіяльності людини через специфіку етносу і етнічні індикатори, представлені у ментальності і менталітеті.

Необхідність вивчення ментальних духовних структур значно зростає у зв'язку з тим,

що техногенна цивілізація руйнує не лише природу, але й людський дух. В цих умовах як ніколи актуальним стає розуміння мисленневих кодів народу, навичок ефективної міжкультурної комунікації, етнонаціональних особливостей поведінки, світобачення, світосприйняття та світозасвоєння, що, власне, і складає *мету дослідження*. Крім того, більш глибоке вивчення феномену менталітету дозволить краще зрозуміти типи та механізми соціокультурної детермінації відродження України, здійснити корекцію соціально-політичних доктрин та модернізаційних проектів відповідно до обраних векторів розвитку.

Необхідність розробки проблем менталітету в цілому та етнічної ментальності зокрема, визначається і потребами самої філософії, адже будь-яке конкретно-історичне суспільство є соціокультурним утворенням, і тому життєдіяльність людей визначається не лише економічними чинниками, а й соціальними та культурними зв'язками. Їх урахування надає змоги глибше осягнути цей феномен, краще розкрити нові детермінанти людського буття.

*Ступінь розробленості.* З точки зору історичної психології, менталітет – це узагальнення всіх характеристик, що, за великим рахунком, характеризують розум, образ мислення певного народу. Найбільших успіхів в межах цього підходу досягла французька історична школа Анналів в особі М. Блока, Ж. Ле Гоффа, Л. Февра, які почали широко вживати дане поняття [5]. Соціокультурний підхід до означеної проблематики розроблявся Е. Дюркгеймом, Л. Леві-Брюлем, К. Леві-Строссом та іншими авторами. *Наукова новизна* даного дослідження полягає у формуванні цілісного соціально-філософського концепту менталітету, ґрунтованому на комплексному аналізі його структури та формоутворюючих чинників з урахуванням наявних підходів і репрезентацій.

На думку представників школи Анналів, у людській свідомості в тій чи іншій формі відбиваються найрізноманітніші прояви буття, що закріплюються в системі образів, уявлень, символів. Спираючись на цей підхід, можна сказати, що менталітет уособлює той рівень суспільної свідомості, на якому думка не відокремлена від емоцій, від ментальних звичок та прийомів мислення, – люди ними користуються, як правило, самі того не помічаючи, тобто несвідомо. У першому наближенні під менталітетом розумітимемо сукупність уявлень, поглядів, відчуттів людської спільноти певної доби, географічної області, соціального середовища, що впливають на життєві процеси. Е. Дюркгейм наголошував, що будь-яке соціальне явище, будь-який «соціальний факт» є не лише результатом безпосереднього впливу соціального середовища на індивіда, він опосередкований колективними уявленнями [3]. Іншими словами, менталітет – це певна інтегральна характеристика людей, які живуть в окремій культурі, що дозволяє описати своєрідність бачення цими людьми навколишнього світу та пояснити специфіку їх реагування на нього.

Звертаючи увагу на сучасний перебіг подій, доцільно використовувати комплексні трактовки поняття «менталітет», тобто поєднувати історико-психологічне й соціокультурне тлумачення. Таке розуміння виходить з положення про людину як частину культури. При цьому беруться до уваги сукупність основних засобів виробництва, взаємодія з природою, діяльність соціальних інститутів та інших регуляторів сучасного життя, а також вірування, ієрархія цінностей, мораль, особливості міжособистісної поведінки та самовираження, мова, засоби передачі досвіду нащадкам. Вивчення послідовності перебігу думок людей, способів та форм організації мислення, конкретних та образних картин світу, зафіксованих у свідомості, розглядаються і як можливість зрозуміти логіку історичного процесу в цілому, і як вивчення окремих історичних фактів.

Розгляд історичного розвитку людства як соціокультурного процесу призводить до утворення особливих багатозначних понять, які можна застосовувати як до соціально-історичного, так і до культурно-історичного процесу. До таких понять і належить «менталітет», що є одним із найзагадковіших і водночас широко вживаних. Даний термін досить часто

застосовують в історії, психології, етнології, культурології, філософії та інших науках, а тому існують і різні тлумачення, різні підходи до його вивчення.

Але, незважаючи на появу певної кількості праць, що стосуються вивчення етносу, етнічних проблем, в яких вживаються такі поняття як «етнос», «національний характер», «архетипи», «ментальність», розуміння менталітету наразі залишається неоднозначним. І, мабуть, те, що відсутній чітко розроблений категоріальний апарат, в певному сенсі, має свої переваги – існує методологічна пластичність, яка відкриває перед дослідниками нові можливості. Отже, для подальшого розгляду зазначеного феномену потрібно визначитися з термінологією, бо коли йдеться про менталітет, так чи інакше використовуються і такі поняття як «ментальність», «ментальний». Вони набули сьогодні широкого вжитку і досить часто використовуються і в усній і в письмовій формі, постаючи різними сторонами одного поняття, яке можна позначити як «ментальне». Термін «менталітет» вживається, як правило, в однині й виражає загальнопонятійний, категоріальний аспект. Менталітет – це абстракція, що задає загальний теоретико-методологічний кут зору на духовне життя суспільства. Термін «ментальність» використовується, в свою чергу, і в множині та позначає конкретну історичну якість менталітету. Саме таке розуміння цієї проблеми ми знаходимо в матеріалах круглого столу, проведеного російським часописом «Вопросы философии» в 1993 році. До речі, в дослідженнях українських науковців щодо розгляду українського етносу й нації здебільшого зустрічаємо термін «ментальність», або і «ментальність» і «менталітет» як синоніми. Наприклад, Додонов Р.А. вважає, що розмежування цих понять в умовах, коли немає ясності з приводу природи даного явища, при наявності різних підходів та думок, не є правомірним. Це можливо лише тоді, коли за менталітетом остаточно закріпиться статус соціально-філософської категорії, і воно буде позначати конкретне явище [1].

Подальший аналіз цих понять дає можливість знайти і відмінності між ними. Поняття «менталітет» («ментальність») є міждисциплінарним поняттям, але при цьому кожна з дисциплін, кожна предметна сфера акцентує увагу на певних моментах цього явища. Так, українській філософ В.Г. Нестеренко термінологічно розділив ментальність і менталітет наступним чином. «Поняття “ментальність”, – пише він, – означає певну сукупність стійких неусвідомлених форм світосприйняття... Менталітет – це властива певній групі людей система неусвідомлених регуляторів життя і поведінки, яка безпосередньо витікає з відповідної ментальності та, в свою чергу, підтримує цю ментальність» [цит. за: 2, с. 76]. Але при такому підході береться до уваги лише наявність в ментальному прошарку несвідомого, і не враховується колективна психологія. Дослідники Н.Ф. Калина, С.В. Чорний та А.Д. Шоркін підкреслюють, що поняття «ментальність» і «менталітет» співвідносяться як загальне і часткове, ціле і частина [4].

Розглядаючи ці поняття, звернемо увагу на те, що етнічна ментальність є першим шаблоном формування національного менталітету. Ментальність є стадією розвитку менталітету, так само, як народність передуює нації. Ментальність характеризує більш гнучкі психологічні процеси, стани та форми духовної діяльності індивідів. Менталітет же – це властива певній соціальній групі людей система неусвідомлених регуляторів життя та поведінки, що безпосередньо витікають з певної ментальності. Якщо менталітет представлений досить стійкою сукупністю переваг, які складаються на рівні колективної свідомості, то ментальність відрізняється релятивністю. Саме ментальність і виступає як засіб повсякденного відтворення, збереження звичного укладу життя та діяльності. До того ж ментальність постає сукупністю когнітивних, афективних та поведінкових характеристик мислення людей або груп, а менталітет виражає упорядкованість ментальності та визначає стереотипне ставлення до оточуючого світу, забезпечує можливість адаптації до зовнішніх умов та корегує вибір альтернатив соціальної поведінки.



З точки зору структурно-функціонального співвіднесення, менталітет є процесом забезпечення функціональної єдності механізмів впливу суспільного інтелекту та етичного розвитку протягом конкретного історичного періоду в житті суперетносу. Менталітет як процес має характеризуватися станами, що відображують результат цього процесу в конкретно-історичних умовах, тобто ментальністю. Так, історія ментальних характеристик народу, що формується протягом століть, існує лише тому, що вона зберігає в своєму змісті не тільки «відкладення», культурні форми, які залишилися як результат історико-генетичних модифікацій, а й деяке відносно незмінне, стійке ментальне ядро (менталітет). Це ментальне ядро проявляє себе в національній мові, в поведінкових реакціях, психогенетичних проявах та в інших формах. У багатьох випадках воно формується вже існуючими на ментальному рівні звичаями, «забобонами», символами та нормами поведінки, надіями та фобіями нарівні з матеріальними інтересами, співвіднесення з якими в кожному конкретному випадку відмінні. Розпадається, згасає національне ядро – зникає і національна культура, перероджується народ як духовна єдність, руйнується єдність національної (або багатонаціональної) держави.

А тому досліджувати менталітет доцільно як багатогранний феномен, об'єднання різних варіантів, компонентів та рівнів у всезагальну інтегральну систему, що має різні механізми підтримки та збереження спадковості і постає єдиним цілим. Щоб побачити та зрозуміти цю багатогранність, відчутти системність менталітету є сенс розглянути рівні менталітету, а саме: перший, найбільш глибинний – універсальні архетипи; другий – уявлення та моделі поведінки, які не змінюються від покоління до покоління та які визначають специфіку тривалої фази розвитку певного народу; третій рівень – відображення змін, що відбуваються зі зміною поколінь.

Отже, найбільш глибинний рівень, що породжує менталітет, бере початок у трансцендентному, а також у біогенетичних, спадкових передумовах, що складаються під впливом природно-географічного середовища та історичної долі етносу (етносів). Тут, передусім потрібно звернути увагу на «архетипи несвідомого» (К. Юнг) як первинну матрицю менталітету, що зумовлює тип самоідентифікації народу і, тим самим, тип менталітету [6]. Архетипові передумови менталітету, форми прояву яких далеко не завжди піддаються раціоналізації і проявляються в містичних актах, сновидіннях та іншому, носять всезагальний характер і не залежать ні від часу, ні від місця. Архетип представляє собою біосоціальний процес, мета якого – здійснення особистості, закладене ще в ембріоні у всіх його аспектах, з усіма його психічними складовими. Він виступає структуроутворюючою одиницею, яка служить основою (каркасом), психічним вектором соціокультурного розвитку.

Другий рівень менталітету – це рівень, в рамках якого здійснюються взаємодії трансцендентних, архетипових та біогенетичних утворень з природно-географічним та соціальним середовищем певної історичної спільноти. І, як наслідок, утворюються певні форми поведінки, традиції, звичаї, народна культура з її колективними уявленнями, почуттями, емоціями тощо, тобто, в цілому, вся та невідрефлексована, досить часто неявно виражена соціально-психологічна складова, яка вплетена в повсякденне буття, в структури життєдіяльності. Менталітет тут виступає як більш або менш організована сукупність соціально-психологічних проявів, що проявляються в повсякденному житті.

Третій рівень представлено через духовні формоутворення, точніше в ідейно-унаочнених усвідомленнях реальності, які є відрефлексованими, створюваними фаховими діячами культури. Так, художньо-унаочнена система ідеології бере початок не на порожньому місці. На її формування впливають ментальні процеси, ментальні імпульси, які дають поштовх діяльності представників культури на відображення подій духовного плану. Після чого приховані ментальні потоки раціоналізуються, перетворюються на ясні форми філософських та політичних ідей, релігійні та художні образи тощо. Отже, існує взаємозв'язок між

відрефлексованою культурою і менталітетом, оскільки вони занурені в одну й ту саму історичну реальність, яку, власне, і відображують. Як культура, в її ідейно-унаочнених формах, так і менталітет визначають тотальність життя суспільства, історично індивідуальний світ цінностей, які орієнтують поведінку людини, її творчу діяльність.

Із зазначеного випливає, що хоча безпосереднім предметом ментальних досліджень є ті соціально-психологічні артефакти, що проявляють себе в поведінковій та повсякденній активності, предметна повнота цих досліджень передбачає розгляд як біогенетичних, так і архетипових уявлень, по-перше, а по-друге, у явно виражених індивідуально зафіксованих формах культурного спадку – в літературі, мистецтві, філософії, богослов'ї, науці, особливо гуманітарній.

Таким чином, менталітет – це духовний феномен людини та суспільства. Це історично утворений довготривалий умонастрій, єдність усвідомлених і неусвідомлених цінностей, норм, установок в їх когнітивному, емоційному та поведінковому втіленні. Це складне соціальне явище, укорінене в глибинах народного життя, і крім дослідження його структурних рівнів, для більшої повноти розуміння необхідно розглянути і його формоутворюючі складові.

Структуруючі елементи менталітету – «картина світу», де до уваги береться відношення земного світу та потойбічного й відповідно сприйняття та переживання смерті, розмежування природного та надприродного, нашарування міфологічної та релігійної свідомості, колективне несвідоме, ставлення до природи та суспільного життя, праці, багатства та бідності, оцінки права та звичаїв, їхньої ролі в житті суспільства, розуміння влади, панування та підкорення тощо, все це і становить національний характер, формує національну ідею, національну самосвідомість і національну самоідентифікацію. Кожний з цих елементів представляє собою широке поле для дослідження, яке ми лише окреслили, акцентуючи увагу на наявних рівнях та наріжних структуруючих елементах менталітету.

«Національний характер», «дух народу», «душа народу» – цей понятійний ряд використовується для опису споріднених аспектів в житті етносів та націй і їх можна розуміти як синоніми, хоча термін «національний характер» все ж таки має більш категоріальну спрямованість. Національний характер – це домінуючі колективні уявлення (прагнення, відчуття, настанови, схеми мислення) представників певної національно-етнічної групи, що відповідають базовим соціокультурним цінностям і знаходять зовнішній прояв в особливостях поведінки людей, у культурі та в соціальних інститутах.

Національний характер утворює діалектичну єдність сутності та явища. У ньому можна виокремити три основні структурні рівні: 1) інтеріорний рівень, що включає колективні національні уявлення; 2) рівень трансформування цих уявлень в особливості поведінки та діяльності індивідів; 3) рівень об'єктивації результатів діяльності в продуктах культури та в соціальних інститутах. Перший рівень стосується глибинної внутрішньої сутності національного характеру; другий та третій належать до сфери явищ національного характеру, тобто його зовнішніх проявів у особливостях діяльності народів і у специфічних продуктах цієї діяльності.

Отже, національний (етнічний) характер – це поведінкова модель, яка є типовою для даного народу та обумовлена єдністю суспільної свідомості, спільністю системи надособистісних колективних уявлень про світ, суспільство, особистість та норми поведінки кожної людини. Національний характер не передається у спадок, а набувається в процесі соціалізації та інкультурації; він сильніше проявляється в тих випадках, коли діють не окремі представники народу, а цілі групи. Щоб певний народ дійсно був згуртованою нацією і мав свою міцну, незалежну державу, він повинен мати провідну ідею, яка згуртовувала б етнос. Національна ідея – це те особливе, ментально-неповторне, що вирізняє націю з-поміж усіх інших. Вона пронизує всю історію, культуру, мову – тобто все єство національного менталітету

в різних його проявах і так само логічно нанизує на себе всі складові цього ества.

Національна ідея як сутність національного менталітету є об'єктивно існуючим чинником. В найбільш явному й окресленому вигляді вона усвідомлюється суспільством в періоди національного підйому або історичного вибору. Національну ідею можна виразити чи адаптувати до конкретної історичної ситуації, але її неможливо сконструювати, а також неможливо змінити (підмінити). Оскільки національна ідея є підґрунтям самоідентифікації народу, державна ідеологія (необхідна будь-якій сильній державі) має базуватися на національній ідеї. Тоді вона не буде відкидатися народом або сприйматися ним як омана.

*Висновки.* Розглянувши рівні менталітету та його формоутворюючі елементи, можна запропонувати наступне узагальнене визначення. Менталітет – це система взаємопов'язаних образів, що включає і несвідоме, яке лежить в основі колективних уявлень певного народу про світ та про місце людини в ньому. Означені образи є стійкими до змін, більшість з них передається в генотипі та здійснює значний вплив на інші складові даного явища. Таке визначення дозволяє не змішувати менталітет з такими поняттями як «національний характер», «національна свідомість», «духовний склад» тощо.

Використання таких понять як «менталітет», «ментальність», «ментальний» позначає не тільки те, що мається на увазі щось неявне, глибинне, але й щось досить суттєве, специфічне, тобто особливий духовний стан. Наприклад, вираз «а ми українці такі є» означає, що в глибинах українського духу міститься особливий неповторний зміст, – неявне, підсвідоме, яке виражає себе не лише в повсякденних структурах життя, але й у літературі, мистецтві, музиці та інших галузях народної творчості. Таким чином, менталітет – це важливе соціально-філософське поняття, що характеризує глибинну сутність соціуму. Саме в соціальній сфері формуються критеріальні засади та цінності, з якими людина співвідносить своє ставлення до життя, вчинки та всю свою поведінку.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Додонов Р.А. Теория ментальности: учение о детерминантах мыслительных автоматизмов. / Додонов Р.А. – Запорожье: «Тандем-У», 1999. – 264 с.
2. Додонов Р.А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования. / Додонов Р.А. – Запорожье: «Тандем-У», 1998. – 192 с.
3. Дюркгейм Э. Социология и теория познания // Хрестоматия по истории психологии. – М.: Прогресс, 1980. – 214 с. – С. 58-74.
4. Калина Н.Ф. Лики ментальности и поле политики. / Калина Н.Ф., Чёрный Е.В., Шоркин А.Д. – К.: Агропромвидав, 1999. – 184 с.
5. Февр Л. Бои за историю. / Февр Л. – М.: Наука, 1991. – 529 с.
6. Юнг К.Г. Психология бессознательного. / Юнг К.Г. – М.: Когито-центр, 2006. – 352 с.

© Бойко О.П., 2009.

УДК 130.121:17.023.34

*Тютіна І. В.,*

*Харківський національний університет імені В.Н. Каразіна*

#### **ФІЛОСОФСЬКО-ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ РАКУРС: ФУНКЦІЯ СТРАЖДАННЯ**

У статті розглядається крізь призму філософської інтерпретації психолого-психоаналітичних здобутків кляйніанської та фрейдистської шкіл феномен страждання. Розкривається механізм поглинання психіки перверсивними станами. Доводиться що це відбувається внаслідок порушення осягнення особистістю процесу страждання на рівні власного свідомого вибору. «Не прожите»

страждання намагається втілювати себе у зовні, наче втілене у іншому об'єкті воно було спроможно надати необхідний для особистості плід задоволення, здобутий опануванням власної деструктивності.

**Ключові слова:** задоволення, мучеництво, страждання, суб'єктивація.

В статті сквозь призму філософської інтерпретації психолого-психоаналитических наработок кляйнианської і фрейдистських шкіл розглядається феномен страдання. Розкривається механізм поглинання психіки перверсивними станами. Доказується, що це происходит як следствие порушення освоєння личністю процесу страдання на рівні власного свідомого вибору. «Не проживаючи» страдання прагне втілювати себе во зовнішньому світі, як бачити во втілене в іншому об'єкті воно було в стані надати необхідний для личности плід задоволення, здобутий опануванням власної деструктивності.

**Ключевые слова:** удовольствие, мучение, страдание, субъективация.

In this article the phenomenon of suffering is considered by the prism of philosophical interpretation of Cline's and Freud's psychologist-psychoanalytic attainments. The mechanism of absorbing of psyche by perverted state is opened wide. It is proved that it happens as the consequence of infringing of a person's comprehension of the suffering process on the level of his/her own conscious choice. «Not living» suffering aspires to embody itself in external world as if embodied in another object it would be able to introduce necessary pleasure product for a person which has been obtained by mastering of own destructiveness.

**Key words:** pleasure, martyr, suffering, subjective.

«Отбросить надежду не означает отчаяться».  
[3, с. 98].

*Завдання:* довести тезу, що механізм поглинання психіки у перверсивні стани відбувається внаслідок порушення досягнення особистістю процесу страдання на рівні власного свідомого вибору.

*Ступінь опрацьованості теми:* у вітчизняній науці не розглядається.

*Актуальність* безперечна. З. Фрейд вважав регресуючим той психічний розвиток, коли, навіть будучи наслідком впливу зовнішніх сил, домінує в Я поривання до пристосування, де роль потягів може бути опанована лише у акті «вимушеного перетворення», який, наразі і виступає єдиним витоком внутрішнього задоволення. Тоді задоволення являє собою тільки свій власний сурогат, замісник, оскільки не виявляється по суті реалізацією у реальному світі складних потреб людини. Але, будучи потребою, задоволення примітивної жаги до збереження напрямку психічного руху узагальнюючого схоплення у спокої (природна смерть) — воно лише уповільнює процес розгорнення сфери духовного на манер блукання у лабіринті болісних симптомів. Симптомів, які, насправді, є спогадами про нереалізовані у Я-свідомості потенції [12, с. 480; 20, с. 408].

Спрощений механізм відторгнення усього неприємного звертає назад процес психічного розвитку, і регресія стає захистом послабленого Я [35, с. 271; 13, с. 77; 2, с. 285, 259]. «Втеча» від незадоволення, чіпляючи усі три фази страждання, — потягу до небуття, стану та свідомої позиції, досягає рівня розпуску і первинних інстинктів, їх усунення зникає, з тим, і можливість затвердження *потягу до життя*, що необхідно уявляє із себе *синтез спрямованих в супереч окликів несвідомого* [2, с. 280]. Саме тому наслідками регресії виявлятиметься зміна змісту Я-свідомості — емоцій, почуттів та характеру їх узгодження, з одного боку, з іншого — і самої можливості (здатності) відтворення механізму сублімації — переспрямування життєвої енергії на інші об'єкти. Регресія штовхає у безодню нарцисизму, та це тільки перша ступень на шляху до безодні, яка ховається у власнім несвідомім [2, с. 252]. Несвідоме постійно поривається до влади у свідомості, бо воно є серцевиною структури «Я» [20, с. 396 – 381, 391]. Заслабла периферія Я-свідомості, у компетенції якої і знаходиться

синтез відчуттів задоволення та незадоволення, втрачає здібність регуляторного панства, що обертається хаотичним включенням захисних психічних пристроїв. Та їх метою стає лише підтримання рівня можливого задоволення шляхом заміни результату реалізації потягів — їх символічною тотожністю, мінливими знаками. Це дійство перетворюється на «шлях у хворобу», симптомом якої відкриваються немічні дії саме Я-свідомості [26, с. 201 – 227, с. 38]. Відбувається відродження примітивних деструктивних цілей і це стає головним чинником сплеску психічного захворювання [13, с. 38 – 81, с. 69]. «Жизнь человека определяется неизбежным выбором между регрессом и прогрессом, между возвращением к животному существованию и переходом к существованию человеческому. Любая попытка возврата болезненна, она неизбежно ведет к психическим неудачам, к смерти физиологической или психической (безумию)» [31, с. 18. *Курсив мій — Т.І.*]

Згодом виявляється, що саме не прожите страждання, відхилення від шляху прийняття болісної частини власної Я-свідомості, саме — прийняття відхилення від самого витoku активності імпульсів супротиву, трансформуватиметься у нескінченне мучеництво від неможливості досягти дійсне задоволення [26, с. 201 – 227, с. 353, 20, с. 346 – 381, с. 353]. Втеча від конфлікту, що мав би стати дієвим репрезентантом творчої активності Я, та з тим і актом зняття антагонізму інстинктивних поривів, акцією додатку у Я нового змісту, у такому разі стає лише вказівкою на порив до зречення незадоволення. Насправді, то є втрата самої здатності до насолоди. У такому разі витискається сам процес страждання у своїй функціональній сутності механізму боротьби з незадоволенням, наслідком якої повинна виявитися насолода. Симптом — це заміна витисненої думки уявленням, яке звільнено від подальших нападів з боку Я, що боронитиме себе. Тоді замість мінливого конфлікту настає нескінченне мучеництво. Бо дійсним конфліктом виявлятиметься боротьба, прояв не захисту Я, але прояв тріумфу Я у власному акті супротиву, коли уніфікуються власні деструктивні сили з метою поширення кордону (периферія Я це свідомість, ядро — несвідоме). Тривалий стан мучеництва — то є стан пасивного сприйняття трансформацій у Я [20, с. 358, 360]. Шлях одужання, чи нагода звернути процес регресії нанівець полягатиме у свідомому прийнятті цієї боротьби. Але, чому психічна хвороба не надає задоволення, коли сам процес витискання спрямований саме на підтримку за будь яку ціну позитивного відчуття [26, с. 346, 382]? Безумовним рівнем «приємних емоцій для хворої людини стає тільки факт втечі від конфлікту» [26, с. 378], [1\*]? Таким чином домінує негація — факт *відсутності* страждання, та з тим, Я-свідомість втрачає своє домінуюче положення і стає під тиск змісту несвідомого, паралізується сам центр задоволення, що захлинається тотожністю фантазії та Я. Сутність задоволення — це втілення несвідомих фантазій, що структурують у глибинах самості сценарій майбутнього співвідношення заданого наперед та втіленого у *реальному вимірі*. Відповідальність за це втілення полягає на структурі Я, якщо вона знесилена, то фантазія стає не втілюваною. Але фантазія то є «конкретное содержание потребности или чувства — доминирующих в психике» [1, с. 141; 26, с. 141; 20, с. 377]. Збіднення Я-структури компромісним підкоренням інстинкту виснажує її життєву енергію, саме виток якої виявлятиметься конфлікт між потягом до смерті та життя, їх динамічна протидія [13, с. 77, 35, с. 274, 26, с. 380]. Нестача психічної енергії вочевидь в неспроможності акту спрямованої дії у зовнішньому середовищі, або, у мутації продуктивної діяльності за сценаріями перверсивних та деструктивних практик, мета яких полягає у оволодінні власною розщепленою самостою. Вони насправді являтимуться спробою спіймати своє Я у вигляді протиставленого, поганого об'єкту [12, с. 436; 14, с. 93]. Таким чином, *не прожите страждання намагається втілювати себе у ззовні, наче втілене у іншому об'єкті воно буде спроможне надати необхідний для себе плід задоволення, здобутий опануванням власної деструктивності* [2\*]. Ось як Мелані Кляйн висвічує корінь цієї проблеми: «Потребность контролировать других людей может в какой-то мере быть объяснена

отклонением от первоначального направления стремления контролировать части самости» [6, с. 445].

Унікаючи конфлікту між потягами, пригнічена заслабшим принципом задоволення у якому домінує Танатос, та подрібнена Я-структура втрачає свій зміст та здатність до асиміляції своїх внутрішніх об'єктів. Вона поповнюється хворобливими фантазмами відчуття власного примусу з їх боку, спрямовує власну агресію на зовні, намагаючись об'єктивувати рух страждання у його боротьбі за власне, у процес боротьби *проти іншого* [6, с. 442 – 447, с. 479]. Саме тому відкидаючи у зовнішній світ цю проблему — внутрішнього неспівпадіння процесу індивідуації на феноменальному рівні, неможливо відчувати дійсне задоволення, яке має виток у міцному Я [31, с. 22, 23]. Але, вочевидь, це далеко не всі можливі шляхи трансформації індивідуальної психіки при втіленні поривань до утримання задоволення з відкиданням страждання. Складається думка, що можливість прояву, або зміцнення перверсивних станів деяким чином співпадає з цією тактикою. Так садизм описують як потяг до смерті, який усунено від Я тиском нарцисичного лібідо таким чином, що воно проявляє себе лише спрямованим на об'єкт. У такому разі воно починає обслуговувати сексуальну функцію і потяг смерті залишається тим, чим себе і має з початку — модифікацією потягу до Танатосу [18, с. 42], [3\*]. Мазохізм — виступає у якості «часткового прояву садизму» та демонструє оберт садизму на власне Я. Обидва перверсивних процеси закріплюють демонстрацію деструктивних сил несвідомого, яке, у свою чергу, не маючи належного застосування (процес творчої активності з метою включення нової частки продукуемого з надра Я несвідомого), не підключених до потягу смерті засобами руху страждання, що має виразом самозречення Я та його супутників — болісних відчуттів. Він є винятковим прикладом замикання кола задовільнення без задоволення (мучеництва без страждання) [20, с. 417].

*Висновки.* Усі ці положення ґрунтуються на висновках Мелані Кляйн, яка вважала, що «повторяющийся время от времени опыт преодоления ненависти и враждебности любовью, — а в конечном итоге преодоления инстинкта смерти инстинктом жизни, — является принципиальным условием, необходимым для развития способности Эго интегрировать себя и синтезировать контрастирующие аспекты объекта» [9, с. 414]. Саме відмова від всебічного утримання задоволення виявляється шляхом яким Я-свідомість не тільки боронитиме себе, але отримує дійсний світ з реальними об'єктами, синкретично поєднуючи у собі можливість як приємного так і неприємного [14, с. 116]. Здобуток сам по собі виявлятиметься складним процесом утримання своєї власної негативності, опанування власною агресією та власним потягом до смерті [4\*]. Якщо людина сприймає страждання як незмінну складову власного стратегічного плану опанування дійсності, вона набуває властивості «опанувати болісну психічну реальність» і це подарує могутній стимул – «всеподавляющего стремления оберегать, восстанавливать и воскрешать любимые объекты (осуществляют возмещение)» [6, с. 412]. Головне те, що цей процес у кінці має стати запорукою почуття любові, яке виступатиме виток найвищої насолоди та свідченням унікальності окремого Я, свідомості [6, с. 413], [5\*]. Зв'язок виявляється зворотнім, оскільки тільки розвинуте і міцне Я здібне до «більш глибокого розуміння» у пошуку витоків життєвої активності особистісного гатунку, яке полягає у тому, щоб «найти в себе мужество осознать прочную биологическую обусловленность человеческой деструктивности, тревоги и защитной потребности быть несчастным» [6, с. 490].

#### ПРИМІТКИ

1\*. «Невротики страдают теми же самыми комплексами, с которыми ведем борьбу и мы, здоровые люди. Все зависит от количественных отношений, от взаимоотношений борющихся сил, к чему приведет борьба: к здоровью, к неврозу или к компенсирующему высшему творчеству» [26, с. 378].

2\*. «Важность имеющейся в обыденной жизни потребности в ненависти, в поиске реальных или воображаемых «плохих» фигур, объясняется потребностью в *выражении* деструктивных сил» [13, с. 79].

3\*. Потягом виявляється душевне представництво неперервного внутрішньо соматичного подразнення, відмінного від подразника, що виникає від окремого збудження ззовні [18, с. 42].

4\*. «Всемогущество должно быть использовано для возвращения добра и превращения плохих чувств в хорошие» [14, с. 114].

5\*. «Хорошие внутренние объектные отношения и чувства – рассматриваются как наиболее ценная собственность Эго» [14, с. 119].

#### ЛІТУРАТУРА

1. Айзекс С., Хайманн П. Природа и функции фантазии // Развитие в психоанализе [сборник; пер. с англ. Д. В. Полтавец, С. Г. Дурас, И. А. Перельгин; сост. и науч. ред. И. Ю. Романов]. – М.: Академический Проект, 2001. – С. 121 – 190.
2. Айзекс С., Хайманн П. Регрессия; Заметки о теории инстинктов жизни и смерти // Развитие в психоанализе [сборник; пер. с англ. Д. В. Полтавец, С. Г. Дурас, И. А. Перельгин; сост. и науч. ред. И. Ю. Романов]. – М.: Академический Проект, 2001. – С. 250 – 286.
3. Камю А. Миф о Сизифе; Бунтарь / Камю А. [пер. с фр. О. И. Скуратович]. – Мн.: ООО «Попури», 2000. – 318 с.
4. Камю А. Творчество и свобода / Камю А. [сборник; пер. с фр., состав. и предисл. К. Долгова; Комм. С. Зенкина]. — М.: Радуга, 1990. – 362 с.
5. Кляйн М. Заметки о некоторых шизоидных механизмах // Развитие в психоанализе [сборник; пер. с англ. Д. В. Полтавец, С. Г. Дурас, И. А. Перельгин; сост. и науч. ред. И. Ю. Романов]. – М.: Академический Проект, 2001. – С. 424 – 466.
6. Кляйн М. Заметки о теории инстинктов жизни и смерти // Развитие в психоанализе [сборник; пер. с англ. Д. В. Полтавец, С. Г. Дурас, И. А. Перельгин; сост. и науч. ред. И. Ю. Романов]. – М.: Академический Проект, 2001. – С. 467 – 490.
7. Кляйн М. Некоторые теоретические выводы, касающиеся эмоциональной жизни младенца // Развитие в психоанализе [сборник; пер. с англ. Д. В. Полтавец, С. Г. Дурас, И. А. Перельгин; сост. и науч. ред. И. Ю. Романов]. – М.: Академический Проект, 2001. – С. 287 – 341.
8. Кляйн М. О наблюдении за поведением младенцев // Развитие в психоанализе / [сборник; пер. с англ. Д. В. Полтавец, С. Г. Дурас, И. А. Перельгин; сост. и науч. ред. И. Ю. Романов]. – М.: Академический Проект, 2001. – С. 342 – 393.
9. Кляйн М. О теории вины и тревоги // Развитие в психоанализе / [сборник; пер. с англ. Д. В. Полтавец, С. Г. Дурас, И. А. Перельгин; сост. и науч. ред. И. Ю. Романов]. – М.: Академический Проект, 2001. – С. 394 – 424.
10. Краснухина Е. К. Тема смерти в духовном опыте человечества. Эрос смерти // Фигуры Танатоса. Философский альманах. Пятый специальный выпуск. – Спб, 1995. – С. 99 – 114.
11. Кули Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок / Кули Ч. Х. – М., 2000. – 186 с.
12. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек: Исследование идеологии развитого индустриального общества / Г. Маркузе [пер. с англ., послесл., примеч. А. А. Юдина; сост., предисл. В. Ю. Кузнецова]. – М.: ООО «Издательство АСТ», 2002. – 246 с.

13. Райвери Дж. Общее введение // Развитие в психоанализе [сборник; пер. с англ. Д. В. Полтавец, С. Г. Дурас, И. А. Перельгин; сост. и науч. ред. И. Ю. Романов]. – М.: Академический Проект, 2001. – С. 38 – 81.
14. Райвери Дж. О происхождении психического конфликта в раннем младенчестве // Развитие в психоанализе [сборник; пер. с англ. Д. В. Полтавец, С. Г. Дурас, И. А. Перельгин; сост. и науч. ред. И. Ю. Романов]. – М.: Академический Проект, 2001. – С. 81 – 120.
15. Суворов А. В. Человечность и страдание [Электронный ресурс] / Суворов А. В. // Понятие человечности в контексте философии Э. В. Ильенкова и проблема качества страдания. – Режим доступа: [http://suvorov.reability.ru/pub/pqps\\_tzs.txt](http://suvorov.reability.ru/pub/pqps_tzs.txt)
16. Тютіна І. В. Профонація буттєвості: епоха постмодерн – коливання між стражданням та мучеництвом (Стаття перша) // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. № 830'2008. Серія: Філософія. Філософські перипетії. – Харків, 2008. – С. 125 – 134.
17. Франкл С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию / Франкл С. Л. // Предмет знания. Душа человека. – Мн.: «Харвест»; М.: «АСТ», 2000. – С. 631 – 990.
18. Фрейд З. К теории полового влечения / Фрейд З. // Очерки по психологии сексуальности [пер. с нем]. – Мн.: ООО «Попурри», 2003. – С. 4 – 116.
19. Фрейд З. О нарциссизме / Фрейд З. // Очерки по психологии сексуальности [пер. с нем]. – Мн.: ООО «Попурри», 2003. – С. 117 – 145.
20. Фрейд З. О психоанализе / Фрейд З. // Психология бессознательного. – М.: Просвещение, 1990. С. 346 – 381.
21. Фрейд З. Печаль и меланхолия [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://top.list.ru/jump?from=44128>
22. Фрейд З. Положение о двух принципах психической деятельности [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://top.100.rambler.ru/top.100/http://www.bigmir.net/?cl=51636>
23. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия / Фрейд З. // Психология бессознательного. – М.: Просвещение, 1990. – С. 382 – 424.
24. Фрейд З. Недовольство культурой [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://top.list.ru/jump?from=44128>. 2000SuM
25. Фрейд З. Страх и жизнь влечений // Интерес к психоанализу [сборник; пер. с нем]. – Мн.: ООО «Попурри», 2004. – С. 187 – 199.
26. Фрейд З. Судьба влечений / Фрейд З. // Интерес к психоанализу: [сборник; пер. с нем]. – Мн.: ООО «Попурри», 2004. С. 201 – 227.
27. Фромм Э. Активность и пассивность / Фромм Э. // Иметь или быть [пер. с англ]. – М.: «АСТ», 2000. – С. 124 – 218.
28. Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности / Фромм Э. – М.: «Прогресс», 1994. – 286 с.
29. Фромм Э. Бегство от свободы; Человек для себя / Фромм Э. [пер. с англ. Д. Н. Дудинского]. – Мн.: ООО «Попурри», 1989. – 328 с.
30. Фромм Э. Человек для себя / Фромм Э. [перевод на рус. Л. Чернышовой]. – Мн.: «Коллегиум», 1992. – 324 с.
31. Фромм Э. Искусство любить / Фромм Э. [сборник]. – СПб.: «Азбука-классика», 2006, С. 18 – 66.
32. Фромм Э. Психоанализ и этика / Фромм Э. [пер. с англ]. – М.: Республика, 1993. – С. 19 – 190.



33. Фромм Э. Человеческая ситуация / Фромм Э. // Искусство любить [сборник]. – СПб.: «Азбука-классика», 2006, С. 11 – 66.
34. Фромм Э. Искусство любить / Фромм Э. // Искусство любить [сборник; пер. с англ.]. – СПб: «Азбука-классика», 2006. – С. 66 – 208.
35. Хайманн П. Функции интроекции и проекции в раннем младенчестве // Развитие в психоанализе [сборник; пер. с англ. Д. В. Полтавец, С. Г. Дурас, И. А. Перельгин; сост. и науч. ред. И. Ю. Романов]. – М.: Академический Проект, 2001. – С. 191 – 249.
36. Юнг К. О самости [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://banner.kiev.ua>

© Тютіна І.В., 2009.

УДК 159

*Горошко Ю. Н.,  
Таврический национальный университет имени В. И. Вернадского*

### **ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД В ИССЛЕДОВАНИЯХ СОЗНАНИЯ**

На основе сравнительного анализа концепций психической жизни З. Фрейда, К.-Г. Юнга, и Ж. Лакана реконструируется психоаналитическая теория сознания, выявляются ее основные параметры и исследуются возможности психоаналитического подхода в моделировании и модификации сознания. Рассматриваются возможности психоанализа выступить в качестве основы для междисциплинарных исследований сознания. Предпринимается попытка определить достоинства, недостатки и перспективы психоаналитической концепции сознания. Дается характеристика основных практических приложений психоанализа. Основное внимание уделяется практикам самосозидания и коммуникации. Перспективы психоанализа связаны с попытками преодоления его редуций.

**Ключевые слова:** сознание, психика, бессознательное, субъективность.

На основі порівняльного аналізу концепцій психічного життя З. Фрейда, К.-Г. Юнга та Ж. Лакана проведена реконструкція психоаналітичної теорії свідомості, виявляються її основні параметри та досліджуються можливості психоаналітичного підходу у моделюванні та модифікації свідомості. Розглядаються можливості психоаналізу як основи міждисциплінарних досліджень свідомості. Робиться спроба визначити достоїнства, вади та перспективи психоаналітичної концепції свідомості. Дасться характеристика основних практичних застосовувань психоаналізу. Головна увага приділяється практикам саморозвитку і комунікації. Перспективи психоаналізу пов'язані зі спробами подолання його редуцій.

**Ключові слова:** свідомість, психіка, несвідомість, суб'єктивність.

On the base of comparative analysis the Freud's, Jung's and Lacan's conceptions of mental life the psychoanalytical theory was reconstructed, its main parameters were revealed and the possibilities of psychoanalytical approach in modeling and modification of consciousness were investigated. Possibilities of psychoanalysis as the basis of interdisciplinary researches of consciousness are viewed. The attempt to define the merits, deficiencies and perspectives of the psychoanalytical conception of consciousness is undertaken. It is given the characteristic of the main practical applications of psychoanalysis. The main attention is devoted the practices of self-development and communication. The perspectives of psychoanalysis are connected with the attempts of overcoming its reductions.

**Key words:** consciousness, mentality, unconsciousness, subjectivity.

*Актуальность* статьи обусловлена рассмотрением в ней психоанализа не только как метода психотерапии, но и как метода моделирования и модификации сознания, практики коммуникации. В таком аспекте психоанализ в отечественной философской литературе исследован мало.

Нами ставится *цель* сравнить 1) классический психоанализ, 2) психоанализ, ориентированный на трансцендирующее значение бессознательного и 3) лингвистически ориентированный психоанализ, и определить их тенденции в практическом плане.

Психоанализ возникает как направление, предоставляющее основу для междисциплинарных исследований сознания. Если аналитическая философия представляет взгляд на сознание «от третьего лица», а феноменология – «от первого», то психоанализ предлагает синтез обоих подходов, который реализуется в попытке объединить объективное и субъективное, рациональное и иррациональное. Как метод психотерапии психоанализ субъективен, поскольку обусловлен субъективностью каждого пациента (и его конкретного случая) и психоаналитика. В то же время врач выступает с позиции независимого наблюдателя, вооруженного определенной теорией, клинические исследования которого претендуют на объективность, а, следовательно, на статус научного знания.

З. Фрейд первоначально разрабатывает психоанализ как метод лечения психических расстройств и принципиально отказывается от любых непсихологических предпосылок [11, с. 11]. Однако, потерпев неудачу в попытке «объяснить психическое исключительно через психическое», З. Фрейд осознает необходимость поиска междисциплинарных связей и выхода на метапсихологический уровень [10, с. 132]. В работе «Интерес к психоанализу» он отмечает возможность сотрудничества со многими науками, среди которых кроме психологических называет лингвистические, философские, биологические, социологические, педагогические, а также культуру, историю и искусствоведение [12]. Психоанализ больше не ограничивается медицинским значением и узко практическим применением, а приобретает теоретический характер, и, распространяясь во всех отраслях гуманитарного знания, начинает претендовать на статус новой концепции человека. Ряд исследователей, в частности И. Гарин, отмечают парадигмальное значение психоанализа для современной науки и философии, его транс- и наддисциплинарность [3, с. 144, 159]. Однако расширение сферы психоанализа имеет и обратную сторону. Неадекватность универсализации метода З. Фрейда становится главным аргументом для его критики. Психоаналитические экстраполяции в область антропологии объявляются ложными, З. Фрейда обвиняют в «псевдоунификациях» и подмене общего частным [1, с. 214; 2, с. 331; 4]. Проблема возможных границ применения психоанализа остается нерешенной, однако несомненно его огромное влияние на развитие современного гуманитарного знания и ведущая роль в расширении сферы психологии. В настоящее время понятие психоанализа включает как минимум три смысла – лечебно-практический, познавательный и социо-культурный, которые реализуются в методе лечения, методе исследования и теории личности.

Приобретая теоретический характер, психоанализ не теряет своего практического применения как терапии и становится направлением, специфику которого составляет нерасторжимое единство теории и практики. Однако попытка объединить теорию и практику, преодолев традиционное противоречие, в очередной раз подвергается сомнению. Как аргумент для такого сомнения В.М. Лейбин приводит правило абстиненции – воздержания от быстрого устранения симптомов заболевания пациента [10, с. 137-138]. З. Фрейд предостерегает от краткосрочного психоаналитического лечения на том основании, что это дает лишь суррогатное удовлетворение и временное облегчение состояния, но не излечение. Однако практика показала, что короткие сеансы зачастую бывают успешными, а многолетнее лечение лишь удлиняет страдания пациента. Несомненно, и то, что длительное наблюдение течения

болезни необходимо для теоретического исследования. Следовательно, принцип абстиненции работает не на практику лечения, а на теорию исследования – намечается расхождение между задачами теории и практики. Таким образом, попытка объединить теорию и практику в рамках психоанализа оказалась неоднозначной, что явилось одной из главных причин кризиса современного психоанализа, где противоречие между исследованием и терапией еще больше обострилось [10, с. 140].

Проблемой психоанализа является также утверждение его научного статуса. З. Фрейд создал свою теорию на основе системы клинических наблюдений и не видел необходимости в независимой экспериментальной проверке. Однако для признания психоанализа официальной наукой данных клинических наблюдений оказывается недостаточно. Попытки экспериментального подтверждения теорий З. Фрейда предпринимались неоднократно, но их результаты были неоднозначными и не дали обоснованных доказательств [13, с. 145]. Сложность экспериментальной проверки концепций З. Фрейда связывают с их неопределенностью и отсутствием общей научной теории. Таким образом, проблема научности психоанализа также остается открытой.

Сомнительность научного статуса учения З. Фрейда связана также с его пограничным положением между рациональностью и иррациональностью. И.С. Вдовина отмечает, что психоанализ возникает «на рубеже двух эпох в философии», когда на смену натуралистической традиции приходит иррационалистическо-феноменологическая. Психоанализ объединяет натуралистические тенденции механистического естествознания с антинатуралистическими и представляет попытку «выйти из тупика противопоставлений рационального и иррационального, субъективного и объективного» [2, с. 330; 5, с. 136]. Действительно, убежденный биологический детерминист З. Фрейд неоднократно отмечает детерминизм психики и иллюзорность свободы воли, однако, концепция бессознательного, составляющая ядро психоанализа, безусловно, иррациональна. З. Фрейд утверждает о доминировании бессознательного в психической жизни человека, но оставаясь рационалистом, сохраняет веру в разум и возможность расширения его сферы. Этим объясняется неизменное противопоставление сознания бессознательному и негативный характер последнего в учении З. Фрейда.

Противоречивость психоанализа также проявляется в том, что утверждая целостный взгляд на психику-сознание, он разрушает традиционное представление об осознающем себя автономном целостном субъекте.

### **Основные параметры психоаналитической концепции сознания:**

**1. Доминирование бессознательного компонента в психической жизни человека.** В связи с этим – преобладание эмоций и нарушение интеллекта даже у нормальных людей (Все психические процессы бессознательны в своей основе [12, с. 165, 11, с. 11]).

**2. Относительность психической нормы.** Нормальные и патологические явления психической жизни подчиняются одним и тем же правилам и отличаются не качественно, а количественно (З. Фрейд) [12, с. 153]. Ряд неофрейдистов признают позитивный характер неврозов как результат осознания «нехватки бытия» (Ж. Лакан) и попытки ее преодоления, проявляющейся в стремлении к совершенствованию (К.-Г. Юнг) или в обращении к Другому, то есть вступлении в коммуникацию (Ж. Лакан). Выразитель крайней позиции по данному вопросу Ж. Лакан утверждает принципиальную неизлечимость субъекта, определяя его как «патологию, связанную с языком», «болезнь речесущества» [6, с. 10-11]. В данном случае излечение субъекта будет означать его смерть, поэтому целью психоанализа становится открытие пациентом собственной неизлечимости и принятие ее – то есть «не излечение, а

стабілізація». Таким образом, невроз как следствие вечной незавершенности субъекта составляет часть его оригинальности (Ж. Лакан).

**3. Инвариантный характер психики** – основан на аналогии между психикой и органическим миром. Для органического мира характерны тенденции устойчивости, возвращения к исходному состоянию, что на уровне психики реализуется в явлении «навязчивых повторений» (автоматизмов). В связи с этим, отсутствие в психике тенденций к развитию и совершенствованию. Однако уже Ж. Лакан отмечает, что «навязчивые повторения» нетождественны инертному стремлению психики к гомеостазу, поскольку противоречат принципу удовольствия (повторение сновидений, воспроизводящих травматическую ситуацию) [9, с. 92]. Таким образом, функция повторения не только не совпадает с функцией восстановления, но даже выступает ее антагонистом, что свидетельствует о диалектическом характере психики-сознания, находящейся в постоянном напряжении. Инвариантный характер психики сочетается с динамизмом, что проявляется в тенденциях к изменчивости, но необязательно ведущих к усложнению (прогрессу) системы. В связи с этим, психика открыта для трансформаций, но ведущих скорее к дальнейшему расщеплению, чем к целостности, а абсолютная целостность (совершенство) вообще невозможна. Поэтому субъект всегда остается «субъектом желания» и «нехваткой бытия» (Ж. Лакан), а «Самость» представляется недостижимым идеалом (К.-Г. Юнг) [9, с. 319; 15, с. 178; 14, с. 210].

**4. Концепция сознания как границы между «внешним» и «внутренним» миром.** Сознание – двухсторонняя воспринимающая поверхность, принимающая раздражения извне и изнутри и гармонизирующая их, выступает как универсальный орган адаптации человека. Отсутствие четких границ между уровнями психики-сознания и структурными комплексами личности, означает возможность их изменения. Таким образом, сознание представляет не строгую, а плавающую границу.

**5. Изначальная расщепленность сознания и субъекта.** Уже З. Фрейд в структурной модели психики-сознания отказывается от классического отождествления субъекта с Я (ego-cogito), выделяя структурные компоненты «Я», «Оно», «Сверх - Я». К.-Г. Юнг утверждает еще большую степень дифференциации субъекта, существующего как набор субличностей – архетипов. Однако оба психоаналитика все же утверждают наличие тенденций к целостности и признают вероятность ее достижения (хотя и неполного): у З. Фрейда – «На место Оно должно встать Я», у К.-Г. Юнга – достижение Самости (как абсолютной целостности) через процесс индивидуации. Ж. Лакан идет еще дальше, определяя субъекта как изначально «нехватку бытия», преодоление которой означает для него смерть, он утверждает расщепленность субъекта как необходимое условие его существования.

**6. Пытаясь сохранить узкое классическое определение сознания как рационального cogito, психоанализ лишает его субъективности.** В связи с противопоставлением сознания и бессознательного происходит разделение субъекта и субъективности: субъект (Я, эго) остается на уровне сознания, а субъективность перемещается в бессознательное. Позже З. Фрейд пересматривает концепцию Я, утверждая его укорененность в бессознательном. В результате сознание лишается не только субъективности, но и субъекта и предстает как безличный орган адаптации. Сходные представления о сознании находим и у К.-Г. Юнга. В концепции Ж. Лакана «истинный субъект» (который не является Я или эго) существует на уровне бессознательного, а на уровне сознания – лишь воображаемое, иллюзорное Я – результат ложной идентификации. Таким образом, неслучайно Ж. Лакан отмечает, что концепции сознания в теории З. Фрейда (и во всем психоанализе) нет места и, поэтому, попытки ее обоснования выглядят непоследовательными и противоречивыми [см. 9].

В дофрейдовской психологии XIX века понятия сознания и психики были эквивалентными. Смысл этого тождества – редукция психики к рациональному компоненту.

Психоанализ выступает против такой идентификации, вводя следующее разделение: сознание как рациональная составляющая, связанная с самосознанием, рефлексией, выполняющая логические функции и психика как более широкое понятие, включающее и иррациональный компонент – бессознательное. Данное разделение и приводит в дальнейшем к редуцированию сознания в психоанализе (и во всей психологии). Мы предлагаем отказаться от такого разделения, но не за счет возвращения к прежней трактовке, редуцирующей психику и сознание к рациональному компоненту, а за счет расширения понятия сознания через включение в него иррациональной составляющей. Таким образом, под сознанием мы будем понимать континуум сознательного-бессознательного (на том основании, что четкого разграничения сознательных и бессознательных состояний зачастую провести невозможно, поскольку сознательное и бессознательное постоянно находятся в динамическом взаимодействии), то есть психическую активность человека.

#### **Достоинства психоанализа:**

1. Пограничное положение между теорией и практикой, естественными и гуманитарными науками, рациональным и иррациональным представляет попытку снятия противоречия между объективным и субъективным (преодоление дуализма) и открывает перспективы для полидисциплинарных исследований.

2. Расширение прежнего понимания феномена сознания за счет включения иррационального компонента – бессознательного. Утверждение неустойчивого динамического характера психики-сознания и расщепленного субъекта открывает перспективы для их возможных трансформаций.

#### **Недостатки:**

1. Неадекватная генерализация метода психоанализа на все сферы гуманитарного знания.

2. Противоречие между психоанализом как методом исследования и методом лечения, которое проявляется в расхождении задач теории и практики.

3. Сомнительность научного статуса психоанализа ввиду неопределенности и противоречивости концепций, а также сложности экспериментальной проверки. Отсутствие общей научной теории бессознательного.

4. Пограничное положение между рациональным и иррациональным делает классический психоанализ объектом критики со стороны обеих этих тенденций.

5. Редукционизм классического психоанализа, проявляющийся в трех аспектах:

1) редукция к биологическому (доминирование инстинктов в психической жизни человека);

2) редукция к рациональному (утверждение негативного характера бессознательного и необходимость его рационализации);

3) редукция к индивидуальному (не предполагает выхода за пределы личности).

**Перспективы** развития психоанализа связаны с попытками преодоления этих редукций. Можно выделить следующие направления неопрейдизма, предлагающие свои пути решения данной проблемы:

1. Социально ориентированный психоанализ. Предполагает преодоление биологического и индивидуального характера бессознательного в концепции социального бессознательного.

2. Психоанализ, ориентированный на трансцендирующее значение бессознательного. В данном направлении акцент делается на преодоление негативной оценки бессознательного и утверждение его позитивного – творческого и духовного потенциала. Бессознательное из «анти-сознания» трансформируется в «после-сознание» и «сверх-сознание». Данное

направление также предполагает преодоление индивидуального характера бессознательного в идее над- и сверх-индивидуального – трансперсонального.

3. Лингвистически ориентированный психоанализ: преодоление биологического характера бессознательного в его символизации; рационального – в смещении центра психики-сознания с «Я», которое выступает результатом ложной идентификации в сфере Воображаемого, на «истинного субъекта» бессознательного Символической сферы; индивидуального – в идее конституирующего меня Другого.

### **Практики.**

Психоанализ как практика реализуется в следующих формах:

**1. Психотерапия.** Формально ведущую роль в данном процессе играет психоаналитик, который осуществляет практику трансформации сознания другого. Пациент (с помощью психоаналитика) осуществляет практику трансформации себя (своего сознания). Однако психоанализ как коммуникативная техника представляет совместное конструирование смысла психоаналитиком и пациентом и предполагает установление между ними межличностных отношений. Поэтому работа психоаналитика также неизбежно является практикой трансформации его сознания. Таким образом, в процессе психотерапии и практика врача, и практика пациента являются практиками сознания.

**2. Практика самосозидания** основана на самостоятельном применении средств психоанализа для изменения соотношения структурных компонентов личности. Возможность данной практики заложена уже в концепции З. Фрейда и определяется тем, что динамизм психики-сознания и изначальная неустойчивость ее структурных комплексов характерны для всех людей независимо от степени «нормальности». Сам З. Фрейд отвергает «самоанализ», сомневаясь в его объективности. Однако представители неофрейдизма занимают другую позицию, о чем свидетельствует смещение акцента в отношениях «аналитик – пациент» в пользу последнего и отказ от ведущей роли аналитика в психоанализе.

Для Ж. Лакана попытка «конституировать» пациента – главная ошибка аналитика, нарциссическое стремление навязать другому свое Я. Роль аналитика сводится к «пустому зеркалу» – выслушивать пациента с целью открытия его «подлинной речи» [см. 8; 9; 7]. Дальнейшее развитие лингвистического психоанализа возможно в НЛП, где фигура аналитика может быть вообще устранена, а сама практика реализовываться как самопрограммирование (самоконституирование). Практика НЛП может быть рассмотрена как промежуточное звено между практикой коммуникации и практикой самосозидания.

В психоанализе К.-Г. Юнга акцент делается не на лечении, а на личностном развитии с целью достижения совершенства («Самости»). Процесс совершенствования – индивидуация – может быть рассмотрен как практика самосозидания, поскольку осуществляется при минимальном участии аналитика и его результат полностью зависит от усилий и способностей пациента [см. 15].

Относительность психической нормы открывает несовершенство, «незавершенность» и даже «патологичность» всех представителей homo sapiens и делает психоанализ не методом лечения, а необходимым условием самореализации. Неофрейдизм открывает новый смысл психоанализа как способа саморазвития, самосовершенствования (не последнюю роль в этом сыграло признание неофрейдистами позитивного творческого потенциала бессознательного). В виду этого нового смысла сам термин «психоанализ» и фигуры аналитика и пациента в неофрейдизме приобретают метафорический характер. В связи с этим фигура аналитика может быть устранена (тогда психоанализ реализуется как практика самосозидания) или заменена фигурой другого (психоанализ как практика коммуникации).

**3. Практика коммуникации.** Психоанализ как диалог аналитика и пациента в любом случае представляет практику коммуникации. В лингвистически ориентированном

психоанализе Ж. Лакана коммунікація становиться не тільки средством (или побочным ефектом), но и целью анализа. Изначальная незавершенность субъекта требует обращения к Другому, но этому препятствует нарциссический комплекс ложного Я. Цель психоанализа – преодоление замкнутости ложной идентификации и открытие субъекта для коммунікації. Для Ж. Лакана «функция языка не информировать, а вызывать представления» [8, с. 69]. В данном случае коммунікація понимается в широком смысле: не просто как обмен информацией, а как то, что изменяет участвующих в ней субъектов.

Таким образом, мы приходим к *выводу*, что *классический психоанализ* открывается в практику психотерапии, которая может быть рассмотрена как частный случай практики коммунікації; *психоанализ, ориентированный на трансцендирующее значение бессознательного* открывается в практику самосозидания; *лингвистически ориентированный психоанализ* – в практику коммунікації (хотя его дальнейшее развитие предполагает и возможный выход в практику самосозидания).

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бассин Ф.В. Основные направления современной психологической разработки идеи бессознательного (50-е – 70-е годы) / Ф.В. Бассин, А.С. Прангишвили, А.Е. Шерозия // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Том первый. – Тбилиси: Мецниереба, 1978. – С. 213-238.
2. Вдовина И.С. Эмманюэль Мунье и Зигмунд Фрейд: Персоналистская критика фрейдовского учения / И.С. Вдовина // Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Том первый. – Тбилиси: Мецниереба, 1978. – С. 330-337.
3. Гарин И.И. Психоанализ и мистика: От Фрейда до Франкла. Сознание-бытие / И.И. Гарин – К.: Мастер-класс, 2007. – 704 с.
4. Грюнбаум А. Критика психоанализа / А. Грюнбаум; пер. с англ. Д.Г. Лахути // Вопросы философии. – 2007. – №3. – С. 105-129.
5. Драгунская Л.С. Переживание, рациональность и континуум. К специфике фрейдовского дискурса / Л.С. Драгунская // Вопросы философии. – 2004. – №10. – С. 136-144.
6. Клотц Ж.-П. Психоз по Фрейду и по Лакану [электронный ресурс] Ж.-П. Клотц . – Режим доступа: <http://armlacan.am/sem4.htm>. – 19.08.2009.
7. Лакан Ж. Варианты образцового лечения / Жак Лакан // Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55). – М.: Гнозис/Логос, 1999. – С. 462-508.
8. Лакан Ж. Семинары. Книга 2. «Я» в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954/55) / Жак Лакан. – М.: Гнозис/Логос, 1999. – 520 с.
9. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Жак Лакан. – М.: Гнозис, 1995. – 192 с.
10. Лейбин В.М. Психоаналитическая эвристика и терапия: проблемы и противоречия / В.М. Лейбин // Вопросы философии. – 2007. – № 3. – С. 130-141.
11. Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. / Зигмунд Фрейд. – М.: Наука, 1989. – 456 с.
12. Фрейд З. Интерес к психоанализу / Зигмунд Фрейд // Интерес к психоанализу. – Мн.: Попурри, 2006. – С. 150-185.
13. Хьелл Л. Теории личности / Л. Хьелл, Д. Зиглер. – СПб.: Питер, 2005. – 607 с.
14. Юнг К.-Г. Отношения между Я и бессознательным / Карл-Густав Юнг // Психология бессознательного. – М.: Канон+, 2003. – С. 125-240.
15. Юнг К.-Г. О становлении личности / Карл-Густав Юнг // Структура психики и процесс индивидуации. – М.: Наука, 1996. – 269 с.

© Горошко Ю. Н., 2009.

УДК 572: [1/.2 + 159. 9].001

*Васильєва І. В.,*

*Київський Національний медичний університет імені О.О. Богомольця*

## **«ПРИРОДА» ЛЮДИНИ: ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ І ПСИХОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТИ**

Стаття присвячена аналізу проблеми людини в двох аспектах: релігієзнавчому і психологічному. Висловлено припущення, що вищу самосвідомість людини важко пояснити через сутність природного світу. Самосвідомість є таємницею для світу дійсності. Тільки одкровення щодо Христа надає можливості для розкриття таємниці самосвідомості людини. Обґрунтовано висновок про те, що філософія вищої самосвідомості людини може бути достатньою тільки тоді, коли вона буде зорієнтована на наявний факт релігійного одкровення про людину.

**Ключові слова:** «природа» людини, самосвідомість, релігієзнавство, психоаналіз, неусвідомлене, одкровення.

Статья посвящена анализу проблемы человека в двух аспектах: религиозном и психологическом. Высказано предположение, что высшее самосознание человека сложно объяснить через сущность природного мира. Самосознание является тайной для мира действительности. Только откровение относительно Христа предоставляет возможности для раскрытия тайны самосознания человека. Обоснован вывод о том, что философия высшего самосознания человека может быть достаточной только тогда, когда она будет сориентирована на имеющийся факт религиозного откровения о человеке.

**Ключевые слова:** «природа» человека, самосознание, религиозное откровение, психоанализ, бессознательное, откровение.

The article is dedicated to the main aspects in the problem of man: religious and psychological. It is suggested that it is difficult to explain the highest human self-consciousness through the essence of the natural world. Self-consciousness is a miracle for the real world. Only revelation concerning the Christ gives possibility to expose the mystery of the human self-consciousness. The conclusion is proved that the philosophy of the highest human self-consciousness may be sufficient only in the case of orientation to the fact of the religious revelation concerning the man.

**Key words:** human «nature», self-consciousness, religious studies, psychoanalysis, unconsciousness, revelation.

Сучасні процеси, які відбуваються в Україні, все більше і більше актуалізують необхідність аналізу проблеми людини. Справа в тому, що сучасна людина, яка налякана перш за все економічною кризою, зростанням глобальних загроз її життю та здоров'ю, все менше і менше уваги звертає на власний психічний, «душевно-духовний» стан (С. Франк). Безперечно, така ситуація є характерною не тільки для України, але і для багатьох країн сучасного світу. Саме тому важливо проаналізувати цю проблему з точки зору філософії, релігієзнавства, психології, літературознавства, соціології та ін. Проблема людини досліджувалася багатьма як зарубіжними – С. Аверінцев, М. Бахтін, В. Біблер, М. Бубер, Ю. Габермас, М. Гайдеггер, І. Кон, Д. Пітерс та ін., так і вітчизняними дослідниками – В. Адрушенко, В. Горський, Л. Губерський С. Кримський, М. Попович, В. Табачковський, В. Шинкарук, О. Яценко та ін.

Метою статті є аналіз «природи» людини, її «душевно-духовного» стану в контексті антропологічної філософії, передусім в релігієзнавчому та психологічному аспектах.



У мові всіх народів розрізняються розум, серце і воля. Розум надає людині осмислене життя, серце – життя почуттів, воля – життя дієве, або фактичне життя. Коли людина вміє розбиратися у власному психічному світі, їй значно легше вирішувати складні життєві проблеми, спілкуватися з іншими людьми, отримувати допомогу і увагу від найближчого оточення. Кожна людина має коло власних уподобань, власних прагнень, симпатій і антипатій, одна людина може співпереживати з іншою, інша – не здатна. Чим же є психіка людини? Традиційно розглядають дві сфери психіки – когнітивну й емоційну і, відповідно, дві головні функції – пізнавальну і регулятивну. Відомий російський психолог С.Л. Рубінштейн підкреслював, що психічні процеси у своїй цілісності є не тільки пізнавальними, але й афективними, тобто емоційно-вольовими.

Подальший розгляд проблеми, на нашу думку, спонукає проаналізувати «модель психіки» сучасної людини. І тут нам не обійтися без положень психоаналізу З. Фрейда. Згідно з його ранніми твердженнями, терапевтичний ефект психоаналізу впливає з прояснення правди, яку людина невротичного типу виштовхує зі свідомості – переважно, це правда про події з дитинства, травматичні сприйняття цих подій. Модель психіки, що відповідає цій практиці, – це так звана «перша топіка» (топографія) австрійського психоаналітика, згідно з якою психічне життя людини обіймає три відокремлені простори або системи – свідомість, тобто те, що вважалося психічним у положеннях попередників З. Фрейда – феномени, що актуально переживаються; передсвідомість, тобто інформація, яка тимчасово відсутня у свідомості, але така, яку легко ввести до неї (наприклад, нагадати собі), а також головне відкриття психоаналізу – неусвідомлюване, тобто дані, які цілковито відрізані від свідомості й які виявляються тільки опосередковано (наприклад, як невротичні симптоми). Розподіл даних між цими трьома сферами психіки не є сталим: очевидним є переливання між свідомістю і до-свідомістю (забування/пригадування), але мандрівка відбувається і на довшій дистанції – особливо неприємні відомості не просто забуваються, але вони виштовхуються через до свідомість до неусвідомлюваного, звідки повертаються не як просте пригадування, а у зашифрованій формі, зашифрованій внутрішньо психічною «цензурою».

Головним завданням у ранньому психоаналізі є дешифрування комунікатив. До таких комунікатив, на думку З. Фрейда, належать сні, саме тому їх аналіз постає для нього найважливішою технікою, яка дозволяє зрозуміти неусвідомлюване – як у його праці «Тлумачення сновидінь». Австрійський дослідник інтерпретує їх як алегоричні літературні твори, свого роду поеми чи казки: йдеться про те, щоб реконструювати сенс, який приховує праця сну – сукупність перетворень (конденсація, переміщення, символізація, заперечення), подібних до риторичних тропів, таких як метафора чи метонімія. Певний літературний аспект психоаналітичної герменевтики снів є тим виразнішим, що йдеться не про сні, як вони сняться, а про сні, як їх запам'ятав і переповів пацієнт, а потім записав аналітик. Отже, йдеться про певний специфічний жанр письменства. Це частина ширшої проблеми, якою є домінація мови в психоаналітичному досвіді – що систематизував і теоретично осмислив тільки Ж. Лакан, який вірно наслідує методологію та практику самого З. Фрейда. Характерно, що багато Фрейдівих аналізів літературних творів не супроводжує аналогічна серія досліджень творів пластичних мистецтв – наприклад, картинами З. Фрейд займається спорадично: навіть у праці «Спогади з дитинства Леонардо да Вінчі» вісню міркувань є вербалізовані спогади, а картини митця тільки доповнюють їх. Слід підкреслити, що Фрейд аналізує сні за допомогою технік, які подібні до тих, які літературна критика застосовує до літератури. Слід наголосити, що застосування тих самих герменевтичних знарядь до літератури не створює для психоаналізу жодних труднощів, однак не може бути диференційною ознакою своєрідності психоаналітичного підходу до творів літератури. Своєрідною в аналізі З. Фрейда є не техніка. А якість змісту, якого він прагне

відшукати за її допомогою. Він інтерпретує явні сенси як сни, а літературу – як певну частину механізмів цензури і намагається видобути глибокий, таємничий зміст.

Що стосується сексуальних прагнень, то вони, на думку З. Фрейда, з'являються всюди – у філософській і художній творчості, у релігійному переживанні, у сновидіннях, у житті дітей від їх найперших місяців по дорослі роки. Не підлягає сумніву, що сексуальним потягам З.Фрейд надавав особливої ваги, коли намагався зрозуміти людину, її одиничну і суспільну поведінку, а також культуру як цілісність. Проте він не робить їх єдиними і абсолютними силами, які керують психічним життям людини. Внутрішнє життя людини він розглядав як своєрідну динамічну психомахію, як протистояння між різними сферами душі. Якщо ми звинуватимо З.Фрейда у пансексуалізмі, то виявляється, що ми недооцінюємо такі механізми, як, наприклад, сублімацію, яка специфічним чином перетворює безоглядний потяг на культурну або духовну діяльність.

Окрім сублімації, існують й інші механізми, що часто співпрацюють між собою, такі як: цензура, опір і т.п., які також часто конфліктують між собою. Особливу увагу З. Фрейд приділяв емоціям людини, так, наприклад, релігійна комунікація дозволяє людині «викрасти» себе, дозволяє їй відірватися від самої себе. Людина перестає бути самототожною у звичному розумінні цього слова, час і простір, як і кордони між «мною» і «не мною» ліквідуються. Его розтоплюється і поглинає Всесвіт або Всесвіт поглинає його. З.Фрейд описує такі реакції й називає їх «океанічними відчуттями». Він пов'язує їх з релігійним досвідом. Однак це не означає, що стани океанічного розтоплення его можуть виступати лише в релігійному досвіді. Окрім того, З.Фрейд аналізує два штучних утворення – церкву і армію. Він вважає, що і в церкві, і в армії є необхідним зовнішній примус, який і охороняє ці утворення від розпаду. Ще однією загальною характеристикою є наступне: «У церкві (ми з успіхом можемо взяти для прикладу католицьку церкву), як і у війську – якими б різними вони не були в іншому, – культивується одне й те ж оманливе уявлення (ілюзія), а саме, що існує верховний володар (у католицькій церкві – Христос, у війську – військовий начальник), який кожного окремого представника маси любить однаковою любов'ю» [1, с.278].

Серед праць З. Фрейда, в яких він аналізує роль его у літературознавчому контексті, слід пригадати передусім його нарис «Поет і фантазування». Его – фрейдівське «я» (ich) – це осередок нашої самототожності, організований навколо механізмів перцепції та функціонування у дійсності, який «негоціює» як найкорисніший компроміс між вимогами зовнішнього середовища і двома внутрішньо психічними інстанціями – id (воно) - es, тобто життям тіла і потягів, та Супер-его («над-я»), тобто сумлінням – вираженими наказами й заборонами, що походять від батьків, соціуму, культури.

Одним з головних понять зрілого психоаналізу є поняття «фантазія». При цьому йдеться, як зазначав, наприклад, Ж. Лакан, не про якесь випадкове фантазування з різних нагод, а про одну «фундаментальну фантазію», яка є ядром особистості. Фактичні витвори фантазування – сни, марення, твори літератури – це чергові спроби вираження цієї центральної фантазії, або конкретизації (Р. Інгарден). Психоаналіз постулює також існування фантазій у вузькому розумінні спільних, у термінології З. Фрейда – первісних фантазій, які стосуються нашого філогенетичного спадку. Дослідженню фантазматів присвятив свою творчість і учень З.Фрейда, творець аналітичної психології К.-Г. Юнг, постулюючи існування колективного неусвідомлюваного, спільного для всього виду (хоча іноді він стверджує існування його культурних або національних різновидів). На його думку, саме зв'язок з цим пластом неусвідомлюваного забезпечує універсальну цінність літературних шедеврів, які виростають над тривіальними проблемами, генеровані фрейдівським індивідуальним неусвідомлюваним. Ці ідеї надихнули на дослідження топосів і архетипів. К.-Г. Юнг відійшов від виключно сексуальної інтерпретації лібідо, що було у З. Фрейда. У праці «Лібідо, його метаморфози і

символи» К.-Г. Юнг зазначає: «Люди прагнуть любити в богах тільки власні ідеї, саме ті уявлення, які вони проєктують в бога. Вони прагнуть таким шляхом любити власне неусвідомлене, тобто ті залишки стародавнього людства і багатовікового минулого, які збереглися в кожній людині» [3, с.184]. На думку К.-Г. Юнга, архетип і колективне несвідоме – це основа символіки міфів, казок і ритуалів.

К.-Г. Юнг у праці «Проблеми душі нашого часу» зазначає: «Колективне несвідоме, вочевидь, складається...з чогось, що є подібним до міфологічних мотивів або образів; тому міфи народів світу є безпосереднім проявом колективного несвідомого. Вся міфологія – це нібито свого роду проєкція колективного несвідомого» [4, с. 126]. У цій же праці К.-Г. Юнг співвідносить психічну реакцію з архетипом: «Будь-яку психічну реакцію, яка не співвідноситься з причиною, що викликала її, необхідно досліджувати відносно того, чи не була вона одночасно обумовлена і архетипом» [4, с. 138]. Що стосується юнганського розуміння символів, то він вважає їх приналежними до сакрального. Суспільство стало більш цивілізованим, але людина, наголошує К.-Г. Юнг у праці «Архетип і символ», містить у собі первісні риси: «...Культурні символи зберігають у собі ще багато чого зі своєї першопочаткової нумінозності (сакральності, божественності) або «чаклунського» початку. Відомо, що вони можуть викликати глибокий емоційний резонанс у деяких людей, і такий психічний заряд примушує їх діяти багато в чому таким же чином, як і у випадку забобонів ...» [2, с. 84].

Коли ортодоксальний психоаналіз, завдяки З. Фройдю, зосереджувався дедалі односторонніше на функціях еґо, а праці, що були присвячені неусвідомленому, визнавали застарілими або просто епігонськими, зі своєю програмою «назад до Фрейда» виступив Ж. Лакан, який стверджував, що ігнорування активності неусвідомленого – це, фактично, забуття найбільшого відкриття психоаналізу, яке зіштовхує його на позиції дофрейдівської філософії свідомості, початок якої зазвичай пов'язують з концепцією Р. Декарта. Ж. Лакан переосмислює картезіанське розуміння суб'єкта і стверджує, що істинна суб'єктивність людини – це не свідомість, а саме те, що не усвідомлюється. Еґо для нього виступає певним конструктом, накинутим суб'єктом як алієнація (відчуження), якій він постійно чинить опір.

На думку творця «структурного психоаналізу» Ж. Лакана, дійсність – це все, що існує. Але, наголошує дослідник, є також щось таке, що не існує, не є реальним і, незважаючи на це воно має потужний вплив на людей. Це – сфера реальності. Вона не належить ні до уявлень, ні до символів, її не можна описати. Вона виявляється тільки як викривлення, як помилка, як щось невисвітлене: або тому, що відсутнє й невидиме, або навпаки – занадто присутнє і таке потворне й травматичне як рана з «Сільського лікаря» Ф. Кафки. Зазвичай ми не відчуваємо реальність безпосередньо – вона сприймається тільки через вплив, який здійснює на наші керовані примусом дії, вона, немов чорна діра, яку можна викрити лише завдяки гравітаційному впливу на оточуючі об'єкти. І саме в контексті реального можна побачити специфіку релігії щодо інших символічних практик: якщо повсякденна комунікація цілковито виключає реальність зі свого дискурсу, то релігія постійно досліджує свої кордони, шукає сенс невисвітленого, неосяжного.

Ж. Лакан вважає, що головним у психоаналізі є мова пацієнта, а оскільки йдеться про мову, то вона, вочевидь, розрахована на Іншого. Психоаналітик прагне відшукати у пацієнта те, що він замовчує. В зв'язку з цим він складає цілий список можливих структур, де записана інформація, що не пройшла цензуру (тіло, де зафіксований невроз; спомини дитинства; семантична еволюція, тобто слова і особливості їх використання; традиції та легенди, у яких індивідуальна історія набуває героїчні форми). Несвідоме суб'єкта є дискурсом Іншого – таким є головне положення Ж. Лакана.

Філософи різних часів і народів постійно проголошували, що розкриття таємниці людини – означає розкриття таємниці буття. Пізнай самого себе і завдяки цьому ти пізнаєш

світ. Будь-які спроби зовнішнього пізнання світу, без занурення до глибинності людини, надавали тільки мозаїчне, часткове знання буття. Людина – малий Всесвіт – це головна істина пізнання людини і головна істина, яка цілепокладається самою можливістю пізнання. Серце людини – це мікрокосм світу цінностей. Космос може увійти до людини, а людина асимілює його, пізнає і осягає космос тільки тому, що містить у собі весь склад космосу, усі його сили і якості. Тобто, людина – не частка космосу, а цілісний малий космос. Людина у своєму пізнанні й занурюється до смислу космосу як до смислу великої людини. Космос входить до людини, сам надається творчим зусиллям людини як малого космосу. Така виняткова самосвідомість людини не є істиною, яку відшукали в процесі філософування, навпаки, - це істина, яка передує філософському пізнанню.

Людина і космос знаходяться в постійному вимірюванні сил щодо одне одного і це вимірювання виявляється боротьбою рівних за своїми якостями та силою, а не боротьбою великого і малого. Йдеться про те, що самосвідомість людини не є однією з тих істин, які набуті в процесі філософування, але така істина передує будь-якому актові філософського пізнання. Ці гіпотетичні твердження всілякої філософії, в багатьох випадках, можуть бути неусвідомленими, але повинні стати свідомими. Людина тільки тому спроможна пізнавати світ, що вона є не тільки однією з частин світу, але й поза, й понад світом, людина перевершує усі речі світу як буття, яке виступає у рівній якості до світу. Людина знає про себе перед світом, до нього і більше, ніж світ. Саме тому людина пізнає світ після себе і через себе.

Слід наголосити, що філософія й постає внутрішнім пізнанням світу через людину, водночас – наука є суто зовнішнім пізнанням світу поза людиною. В людині відкривається абсолютне буття, поза людиною – тільки відносне. Отже, людина є точкою перетину двох світів. Про це свідчить подвійність людської самосвідомості, яка просякає цілу історію людства. Людина належить до двох світів (Платон, Августин, Аквінський, Кирило-Транквіліон Ставровецький, Сковорода, Соловйов, Бердяєв, Шестов та ін.). У свідомості людини може перемагати або одна, або інша «природа». Слід наголосити на тому, що людина і тільки людина у рівних ступенях обґрунтовує будь-які протилежні самосвідомості, за рівною мірою виправдовує їх як факти власної «природи».

У такий спосіб можна зробити і висновок про те, що людина чудово усвідомлює власну велич і силу, свою свободу і свою рабську залежність, усвідомлює себе образом і подобою Божою та краплинкою у світі природної необхідності. Можна також рівною мірою стверджувати Божественне походження людини та її походження від нижчих форм органічного життя природи. Фактично, всі філософи з однаковим ступенем аргументації захищають свободу людини і досконалий детермінізм, який і вводить людину до трагічного ланцюга природної необхідності.

Людина – явище цього світу, одна з речей у природному колообігу речей. І тільки людина виходить поза межі цього світу як образ і подоба абсолютного буття, перевершує будь-які природні речі. Багато теологів, філософів відчували і аналізували подвійність сутності людини. Так, наприклад, Паскаль, у якого існувала геніальна інтуїція антиномічності релігійного життя, абсолютно усвідомлював, що ціле християнство органічно пов'язано з подвійною природою людини. За твердженням Паскаля, жодна інша релігія, окрім християнства, не усвідомила і не в змозі була усвідомити, що людина є вінцем творіння, людина - сама є найвеличнішим творінням і водночас – виявляє найбільшу нищість. Німецький містик Я.Бьоме, у своєму зверненні до людини, зазначає, що в ній змішується земне і небесне, що людина містить у собі як земний, так і небесний образ, але після того, вона переживає жорстокі випробування і має на собі вже образ, печатку пекла, яка виникає через Божий гнів зі страждань вічності. Важко осягнути, як частка природи, в постійній залежності від природного колообігу, відшукала сили для протесту проти самої природи і насмілилась показати свої права

на інше походження та іншу долю. Вищу самосвідомість людини важко, майже неможливо, пояснити через сутність природного світу, самосвідомість тому і залишається таємницею для світу дійсності.

Природний світ як такий не в змозі був би перевершити самого себе у самосвідомості людини, справа полягає у тому, що в природних силах дійсності не закладена жодна можливість для подібної самосвідомості. Людина має своє походження не тільки від світу дійсності, але й від світу реальності, не тільки від необхідності, але й від свободи, не тільки від природи, але й від Бога. Безперечно, що людина може пізнавати саму себе як необхідну частину природи, але пізнання самої себе як частини природи виступає вторинним фактором людської свідомості – первинно людина надана самій собі і переживає саму себе як факт суто позаприродний та позасвітовий.

Подвійність людської природи викликала здивування як у натуралістів, так і позитивістів та містиків. Сам факт буття людини і факт її самосвідомості є важливим та єдиним спростуванням того, що природний світ – єдиний і завершений. Людина, у безпосередній пов'язаності з духом, вже не вміщується у природному бутті, вона розриває його.

Слід підкреслити, що вчені-раціоналісти завжди «зупиняються» перед фактом самосвідомості Христа, перед неможливістю такої Божественної самосвідомості. Очевидно, що вчені-раціоналісти повинні зупинитися і перед фактом самосвідомості людини в тому плані, що самосвідомість є трансцендентною природному буттю, самосвідомість неможливо обґрунтувати через природне буття. На нашу думку, можна провести певну аналогію між самосвідомістю Христа і самосвідомістю людини. Тільки одкровення щодо Христа надає можливості для розкриття таємниці самосвідомості людини. В цьому зв'язку важливим є те, що й філософія вищої самосвідомості людини може бути достатньою тільки тоді, коли вона буде зорієнтована на наявний факт релігійного одкровення про людину. Таке релігійне одкровення антропологічна філософія осягає як власну свободну інтуїцію, але не як догму. Отже, предметом релігійної філософії виступає факт існування людини, яка є суб'єктом вищої самосвідомості, а самосвідомість сама по собі є понад-світовою і понад-природною.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Фрейд З. Массовая психология и анализ человеческого «я» // З.Фрейд. По ту сторону принципа удовольствия. – М: Наука, 1992. – С. 270 – 289.
2. Юнг К.-Г. Архетип и символ / К.-Г.Юнг; [пер. с нем. В. Зеленского] – М.: Ренессанс, 1991. – 304 с.
3. Юнг К.-Г. Либи́до, его метаморфозы и символы / К.-Г.Юнг. – СПб.: б.и., 1884 – 178 с.
4. Юнг К.-Г. Проблемы души нашего времени / К.-Г.Юнг. – М.: Университетская книга-АСТ, 1994. – 240 с.

© Васильева І.В., 2009.

УДК 130.2+111.32

*Рыбачук Н. В.,*

*Житомирский государственный университет имени Ивана Франка*

#### **РЕЛИГИОЗНЫЕ УВЛЕЧЕНИЯ: ФИЛОСОФСКО-ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ ПЕРСОНАЛЬНОГО СОДЕРЖАНИЯ**

В статье рассмотрена проблема религиозных увлечений в её современном варианте. Актуальность темы обусловлена появлением многочисленных религиозных школ, нетрадиционных для украинского культурного пространства. Как результат философско-психологического анализа, отмечены некоторые основания популярности религиозных культов. По мнению автора, к ним относятся «бегство

от одиночества» как попытка избежать самостояния, и реализация нарциссических поисков современного индивида как удовлетворение потребности во власти и инвестиции в конституирование идентичности.

**Ключевые слова:** религиозные увлечения, бегство от одиночества, самостояние, нарциссизм.

В статті розглянута сучасна проблема релігійних захоплень. Актуальність теми обумовлена появою численних релігійних шкіл, які є нетрадиційними для українського культурного простору. У процесі філософсько-психологічного аналізу виявлені підстави популярності релігійних культів. На думку автора, до них відносяться «втеча від самотності» як намагання уникнути самотійності, та нарцисичні пошуки сучасного індивіду як задоволення потреби у владі та інвестиції у конституювання власної ідентичності.

**Ключеві слова:** релігійні захоплення, втеча від самотності, самотійність, нарцисизм.

The article deals with the problem of religious occupations in its contemporary variant. This topic is of high interest due to the big number of religious schools which are not traditional for Ukrainian cultural environment. As a result of philosophical and psychological analysis, several reasons for popularity of religious cults are remarked. To author's opinion, these are «escape from loneliness» as attempt to avoid independence, and realization of narcissal tendencies of contemporary individual as satisfaction of one's want for power and investments into constituting of one's identity.

**Key words:** religious occupations, escape from loneliness, independence, narcissism.

Вопросы, относящиеся к сфере религии, церкви и веры никогда не покидали сферу внимания философии, поскольку именно здесь определяется ось размышлений о духовной жизни, осмысление которой является одним из определяющих моментов понимания человека. Современное культурное пространство отмечено крайним разнообразием религиозных течений как традиционных, так и появившихся в последние несколько десятилетий. Преданность единственно верной религиозной концессии сменилась эклектическим набором разнообразных религиозных концепций и практик. Отмечен своеобразный религиозный бум, как ответ на проявившийся эпистемологический хаос. Постмодерные интенции современного состояния культуры очертили разрушение ценностных метаконструктов, что послужило причиной возникновения полифонии смыслов как отсутствие монополии на истину и подтолкнуло к продуцированию различных религиозных и духовных концепций и практик, заполняющих аксиологический вакуум.

Примеров можно привести множество: различные христианские секты, распространение психокульта «Сайентология», и другие явления подобного рода. Популярным является увлечение не только новоявленными, но и давно существующими, хотя нетрадиционными для европейского культурного ареала религиями: буддизм, суфизм, даосизм. В связи с этим *актуальным* становится вопрос изучения феномена религиозных увлечений.

Исследованию вопроса веры, религиозности, религиозного увлечения были посвящены работы как зарубежных, так и отечественных авторов. Философский анализ феномена религиозности мы можем встретить в работах З. Фрейда, К. Г. Юнга, У. Джеймса, Е. Фромма, М. Элиаде, Р. Барта. Значительный вклад в разработку данного вопроса внесли представители так называемого трансперсонального подхода в психологии С. Гроф, К. Уилбер, А. Минделл. Отечественные авторы также интересовались данным направлением работы: А.Н Сафронов, С.О. Токарев, А.В. Белов.

Анализируя реализованные выше названными авторами подходы, с уверенностью можно сказать, что религиозность как составляющая бытия человека осмыслена достаточно полно. Но неохваченными философской мыслью остаются вопросы современного состояния крайней популярности бесконечного поиска религиозного прибежища. В связи с этим *целью*

данной работы является раскрытие феномена религиозных увлечений и того персонального содержания, которые они реализуют в бытийном пространстве человека.

Религиозные верования, независимо от того, являются ли они истинными или ложными, обоснованными или нет, могут оказывать мощное влияние на всю частную и общественную жизнь и выполнять важные социокультурные и психологические функции. Достаточно указать на то, что религия имеет несколько подобных функций: мировоззренческая, терапевтическая, коммуникативная, регулирующая и другие. Религия существует как пространство формирования мировоззрения и удовлетворения духовных потребностей. Именно здесь происходит поиск истины, света, добра, счастья, блаженства и сопричастности. Религия выступает в качестве организатора духовных потребностей: их определения, построение иерархии; предлагает способы и методы для их удовлетворения. Как определенная социальная реальность, в осмыслении Э. Дюргейма, религия предстаёт полем удовлетворения социальных потребностей. Психологическая необходимость религии продиктована, описанными З. Фрейдом, стремлением человека объяснить происхождение и развитие мира, и страхом перед лицом безжалостности жизни и неотвратимости смерти. Религия вселяет уверенность в благополучных последствиях, утешает при неурядицах, провозглашает запреты и ограничения, удовлетворяет потребность в бессмертии и вечной жизни как преодоление страха смерти. Также это потребность во всемогуществе и всеведении как стремление к власти в плане компенсации чувства неполноценности, описанные А. Адлером. Психологические и духовные потребности перекликаются, но духовные, по сравнению с психологическими, не имеют налёта эгоистических устремлений. Духовность связана с выходом за рамки личности, связана с самотрансцендированием.

Религия существует как способ социально-культурного самоопределения. Последнее присутствует в форме самоопределения верующим как принадлежащего к определённой культуре. В этом случае религия выполняет функцию культурной, национальной идентификации через чувство единства, обеспечивающее должную культурно-национальную адаптацию. Для этой цели используются религии традиционные для данного культурного поля. Для большинства приверженцев мировых религий признание себя верующим означает национальную, бытовую, культурную, социальную и историческую идентификацию. Само это признание или чувство причастности к религиозной традиции задаёт определённый образ мысли и стиль жизни верующего.

Вариантом социально-культурного самоопределения может стать кооперация с определённой религиозной группой, что обеспечивает адаптацию в плане решения проблем социального общения. Прозябающий в сутолоке повседневных дел, человек неожиданно сталкивается с потрясающим его прозрением – осознанием бездны бытия, разверзшейся перед ним. Конечность человеческого существования и ответственность за него определяются материальность существования индивида и, как следствие, необходимостью его бытийного самостояния. Наличие онтологической неуверенности (понятие, введённое Р.Д. Лэнгом [3], которое определяет отсутствие сильного и очевидного чувства данности собственной экзистенции) приводит к катастрофическим персональным последствиям невозможности принять собственное самостояние индивидом.

Онтологическая неуверенность провоцирует отсутствие принятия ответственности за своё существование индивидом, который защищается в бессознательном слиянии с толпой, теряя собственную индивидуальность в отождествлении с другими, предавая себя, отказываясь от творческого процесса обретения интимного.

Принятие собственного одиночества, обособление отдельного существа из бессознательной неразличимости обыденности – это первый шаг на пути самораскрытия. Современный человек ищет этот путь в контексте духовных практик: как аутентичное бытие,

они разворачиваются в самотрасценденции индивида. Но как выражение страха и неудовлетворения жизнью религиозные увлечения предстают как неаутентичное бытие.

Различные религиозные традиции подтверждают необходимость одиночества как одного из условий духовного развития человека. Самые крайние проявления – монашество и отшельничество. Но суть отказа от всего мирского не всегда предполагает физическую изоляцию, основное – это внутреннее уединение субъекта, ставящее вопрос о принятии собственной ответственности и самостояния.

Принимающий собственное одиночество как необходимость и ответственность как неизбежность способен услышать, по словам Юнга, «голос глубин» и начать свой путь. Но следование определенной религиозной традиции еще не в состоянии обеспечить действительное развитие: при условии интроецирования ценностей, не получивших внутреннего подтверждения, идея развития замещается бессознательным автоматизмом формального выполнения обрядов.

Достижение целостности как результата развития возможно лишь вследствие выбора собственного пути при наличии устойчивого мотива и принятии осознанного решения. Ассимиляция внешних смыслов и создание собственных обеспечивают сознательность процесса и его исключительность для субъекта. Достигший (в рамках одной из традиций или самостоятельно) осознания необходимости и избранности своего развития человек одинок, и каждый шаг на пути саморазвития ведет к большей сознательности, отдаляя субъекта от изначальной погруженности в коллективную бессознательность толпы.

Опыт духовного развития предполагает в качестве условия внутреннее одиночество субъекта, и, напротив, духовный поиск усугубляет одиночество. Парадоксальность развития заключается в том, что отчужденность и разьединенность с миром, пережитые как принятое самостояние, в результате вознаграждаются ощущением единства со всем сущим. Опыт этого переживания чрезвычайно глубок, субъективно может включать в себя как единство с Богом или высшей реальностью, так и единство со всеми существами, слияние субъекта и объекта, познающего и познаваемого.

Следствия из переживаемого опыта одиночества могут быть конструктивные и деструктивные в перспективе духовного становления человека. С одной стороны, открытость, когда переживаемая отдаленность приводит к возможности взаимодействия с другими, но не к пребыванию в них. С другой стороны, бегство от одиночества, порожаемое страхом разверзнутой бездны бытия, что открывается при встрече с одиночеством.

В перспективе рассмотрения бегства от одиночества на это указывали Б. Паскаль, А. Шопенгауэр, М. Мамардашвили [6] в своих рассуждениях о дивертисментах: нечто внешнее, что занимает сознание, не позволяя ему осознать глубину и ответственность бытия. Индивид погружается в использование дивертисментов, которыми он стремится скрыть от себя бездну бытия, разверзнутую перед ним. В качестве попытки преодоления одиночества или бегства от одиночества как вариант дивертисмента выступает виртуальное общение, телемания, меломания, наркомания и пси-феномены. В некоторых случаях в качестве дивертисментов выступают религиозные увлечения. Страх одиночества – это страх пустоты, страх перед пространством, точнее страх перед пустым пространством внутри себя. В одиночестве заключен призыв бытия, и те, кто слышит его, в состоянии следовать ему, осуществляя собственный проект. Принять одиночество – это встать лицом к лицу с бытием.

Продолжение этого хода рассуждений можно найти в работе В.И. Пузько «Экзистенциальный невроз как бегство от одиночества»: «Человек рано или поздно должен прийти к соглашению с одиночеством. Как только он признает его, перестанет бежать и пугаться его, изменяться его качества, вкус к жизни его станет иным. Это не будет сознание изоляции, в которой есть что-то жалкое. Это будет уединённость, а уединённость имеет



качества блаженства. Но врата этого рая не могут быть открыты сразу, не сразу можно обрести покой. Чаще всего этому предшествует безумство – переживание боли одиночества, его трагизма. Но важно позволить себе принять страдание одиночества как данность жизни человека» [4, с. 158]. Персональная сознательность предполагает одиночествование, поэтому бегство от одиночества не имеет смысла.

Одиночество связано с самостоянием как материальностью бытия и со свободой как возможностью осуществления проекта себя. Оно предполагает в обоих случаях обретения мужества существования (в терминах П. Тиллиха) и принятия персональной ответственности. Онтологическая неуверенность, проявляющаяся и как личностная незрелость, и как невозможность выстоять перед бытием, диктует увлечение экстрарефлексией, отвращающей от аутентичности существования. Виртуальное общение, телемания, увлечение музыкой или религией выступают как «суэта одиночества», лишь в некоторых случаях давая основание для истинных отношений.

Поле современной необходимости религиозных поисков состоит также из нарциссической пси-реакции. Применительно определению современного социального характера нарциссические проявления характерны для человека нашего времени. В философских осмыслениях подобные идеи нашли своё место в работах французских авторов Ж. Липовецки и А. Грина, русского – И. Смирнова и других [1; 2].

По мнению Фрейда, первичный нарциссизм проявляется на оральной стадии развития, для которой характерно слияние индивида с матерью, представляющей на то момент для него весь объектный мир. Вторичный нарциссизм может проявляться у взрослых, как размещение всего объектного мира внутри личности индивида, или как неспособность отличить внешнее от внутреннего. Нарциссические расстройства рассматриваются как результат родительского воздействия, ориентированного на отрицание субъектной жизни ребёнка. Общение родителей со своим чадом происходит по типу соблазна через манипулирование чувствами ребёнка. Соблазн является, по сути, актом продажи родительского одобрения и принятия, минуя прямое воздействие, вынуждая и соблазняя. Как ответ на подобные интенции возникает своеобразная структура личности, которую можно определить как нарциссическую. Как компенсация незнания собственной субъективности возникает основная проблема Нарцисса – проблема величия. За преувеличенным Я скрываются чувства собственной беспомощности и несостоятельности, незнание собственной субъективности. Для нарциссической личности характерно стремление к такому окружению, в котором его будут принимать.

Нарциссическое существование может предполагать позитивные инвестиции в самого себя. Оно может быть направлено на установление и достижение целей, обогащение своего внутреннего мира, на духовное становление. При этом значение имеет мотивационный фактор. Занятия духовными практиками как самолюбование, творчество как истериоризация собственной жизни не могут привести в конечном итоге к обогащению личности, лишь усугубляя ситуацию внутренней опустошённости Нарцисса. Духовность и творчество, положенные в основу для поддержания иллюзии собственной исключительности и величественности ведут в конечном итоге исключительно к разочарованию и усугублению проблемы Нарцисса.

Нарциссизм, как личностная характеристика, способствует появлению и фиксации религиозных увлечений по двум основным причинам. Он связан с нарушениями контакта со средой, или с осуществлением процесса индивидуации, или духовного становления. Это может быть удовлетворено через религиозное погружение.

Осмысление феномена религиозности неотделимо от понимания самого человека и той жизненной ситуации, в которой он находится. Каждой культурно-исторической эпохе соответствуют свои магистральные линии. Внешние и внутренние условия современной

культурної ситуації сложились таким образом, що на сцені появилось нове дійсуюче лице драми, разыгруваної історією, – нарцисс.

Аномичність культури постмодерна як утрата метанарративів, гедонізм і соблазн як основні інтенції общества потребления, смена высшего принципа автономии (способность человека давать себе закон) на принцип независимости (право на обособленность и исключительность), т. е. торжество единственной заповеди «поиска истинного Я» как следствие превращённых нормализаций Я в современных отношениях власти сформировали героя нашего времени – нарцисса.

Епистемологічне простір сучасності неопределенно, неясно і розмито. Но как компенсация подобного состояния обнаруживает себя преувеличенная «забота о себе» (не в рамках идеи Фуко, а как бесконечный поиск персональной идентичности) в плане наличия права на обособленность и исключительность.

Не имея внешних опор для формирования собственной идентичности, индивид обращает свой взор внутрь. Это возможность обретения собственной идентичности, но предполагающая ответственность и мужество справиться со свободой поиска истинного аксиологического основания. Не в состоянии удержать творчество собственного, индивид подменяет его внешними идентификациями, реализуя поверхностное или полевое поведение.

Апология самолюбования, истериоризация нарцисса находит место в этом пространстве как попытка обрести своё интимное, конституирование идентичности. Но отсутствие изначально положенного доступа к субъективным глубинам, приводит нарцисса к необходимости искать идентификации во внешнем мире. Возникает насущная потребность в другом, дарующем идентичность. В этом качестве выступает Большой Другой как та или иная религиозная или духовная школа.

Нарцисс озабочен поисками означающего, которое смогло бы даровать единство и целостность [5]. Внутренняя аутентичная глубина заменяется внешними идентификациями – отсутствующее соотношение с внутренним компенсируется чрезмерным соотношением с внешним. Интерпретация основных интенций современного индивида в понятиях психоанализа даёт понимание того, почему, несмотря на интенсивное погружение в поиск себя, идентичность не формируется. Не считаясь с истинными потребностями, Нарцисс эксплуатирует различные религиозные идеи ради иллюзорных целей, не соотношённых с интимными содержаниями. Нарциссические религиозные занятия подчинены самовозвеличиванию в бегстве от осознания ничтожности и униженности собственной персоны, от чёрной дыры самооценности. Нарцисс использует ситуацию религиозных практик для обретения вечной любви к нему, таким образом, устраняя глобальную нехватку себя.

Последние годы приобрело широкое распространение увлечение различными духовными и психологическими практиками. Постоянно происходит появление новых религиозных течений, возобновления интереса к западным эзотерическим практикам и к восточным учениям, создание новых психотерапевтических школ и направлений. Наличие духовных потребностей, которые не могут быть удовлетворены вследствие потери кредита доверия к традиционной для нашей культурной среды христианской православной религии (и по ряду других причин), естественно определяют подобное состояние.

Постмодерный плюрализм создаёт благоприятную атмосферу, где возможно совершить духовный выбор. При этом беспрецедентное увлечение самопознанием может быть лишь нарциссической «пси»-реакцией. «Нарцисс, одержимый самим собой, не витает в облаках, не находится под воздействием наркоза, он упорно трудится над освобождением собственного Я, над великой судьбой собственной самобытности и независимости» [1, с 85]. В результате проявляет себя процесс бесконечной персонализации. Обретение собственной исключительной

идентичности вне систем защиты и мнения окружающих оборачивается бегом по кругу в погоне за эфемерным единственным и неповторимым Я.

Таким образом, существует множество факторов, обеспечивающих популярность религиозных практик, но существует ещё два основания, обращающих современного человека к религии. Это бегство от одиночества и нарциссическая пси-реакция. Бегство от одиночества имеет два уровня: экзистенциальный и психологический. Экзистенциальное бегство от одиночества – это попытка избежать самой сути бытия с его абсурдностью, неотвратимостью и страданием. Психологические причины бегства от одиночества: нехватка общения, стрессы и др.

Культурный тип современного человека можно определить как нарциссический. В свою очередь нарциссизм связан с необходимостью вложения энергии в самого себя для поддержания чувства собственной значимости, в глобальном смысле, для создания собственной идентичности. Религиозные практики являются удобной ситуацией обеспечивающей данную необходимость.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Липовецки Ж. Эра пустоты. Очерки современного индивидуализма / Жиль Липовецки; [пер. с франц. В.В. Кузнецова] – СПб.: «Владимир Даль», 2001. – 332 с.
2. Лубенець Н.В. Нарцис як герой нашого часу / Н.В. Лубенець // Наук. вісник. Сер. Філософія / Харк. держ. пед. ун-т ім. Г.С. Сковороди. – 2004. – Вип. 18. – С. 75-80.
3. Лэнг Р.Д. Расколотое «Я» / Р.Д. Лэнг; [пер. с англ., под. ред. Е.Д. Светозаровой] – СПб.: Белый кролик, 1995. – 352 с.
4. Пузько В.И. Экзистенциальный невроз как бегство от одиночества / В.И. Пузько // Вестник Гуманитарного института. – 1995. – № 2. – С. 153-158.
5. Салецл Р. (Из)вращения любви и ненависти / Рената Салецл; [пер. с англ. Виктора Мазина] – М.: «Художественный журнал», 1999. – 205 с.
6. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М. Пруст «В поисках утраченного времени» / Мераб Мамардашвили – СПб: Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 1997. – 570 с.
7. Юнг К.Г. Структура психики и процесс индивидуации / Юнг Карл Густав; [пер. и сост. Т.А. Ребеко] – М.: Наука, 1996 – 269 с.

© Рыбачук Н. В., 2009.

УДК 165.1

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

#### КОРПОРАТИВНА КУЛЬТУРА: ЕПІСТЕМОЛОГІЧНА РЕПРЕЗЕНТАЦІЯ

Розглядаються епістемологічні аспекти корпоративної культури і співвідношення чуттєвого та раціонального, суб'єктивного та об'єктивного в пошуку істини в управлінській діяльності. Показано, що кардинальні зміни у всіх сферах життя породжують нові пласти буття, а тому традиційні прийоми

осмислення світу у цих нових умовах виявляються недійсними. Відзначається, що проблема методу у сфері корпоративної культури пов'язана з обмеженістю суто раціонального підходу до світу. Апелюючи до розвитку філософської думки, аналізується сучасна філософія управлінської діяльності, в якій сформувався свій понятійний апарат: організація, людина, природа, праця, власність.

**Ключові слова:** корпоративна культура, управлінська діяльність, епістемологія, суб'єктивна та об'єктивна істина.

Рассматриваются эпистемологические аспекты корпоративной культуры и соотношения чувственного и рационального, субъективного и объективного в поиске истины в управленческой деятельности. Показано, что кардинальные изменения во всех сферах жизни порождают новые пласты бытия, а поэтому традиционные приёмы осмысления мира в этих условиях оказываются недействительными. Отмечается, что проблема метода в сфере корпоративной культуры связана с ограниченностью чисто рационального подхода к миру. Апеллируя к развитию философской мысли, анализируется современная философия управленческой деятельности, в которой сформировался свой понятийный аппарат: организация, человек, природа, труд, собственность.

**Ключевые слова:** корпоративная культура, управленческая деятельность, эпистемология, субъективная и объективная истина.

Corporate culture epistemological aspects and relationship of sensory-and-reasonable, subjective-and-objective in the search for truth in the course of management activity are considered. Cardinal changes in the all activity domains generates new being strata, and so it appears that traditional procedures of environment conception are useless under these conditions. Significant to note that in corporate culture domain problem of method relates to limitation of solely rational approach. Appeal to philosophic idea progress, it analyzes a modern management activity philosophy, which have shaped own conceptual framework: organization, human, nature, labour, property.

**Key words:** corporate culture, management activity, epistemology, subjective-and-objective truth.

*Актуальність теми.* Корпоративна культура привертає увагу як в теоретичному, так і в практичному аспектах, оскільки пов'язана зі з'ясуванням умов існування людини як суб'єкта господарської діяльності, спрямована на з'ясування основних цінностей і сенсу існування організації. Філософію корпоративної культури цікавить ряд аспектів епістемології, починаючи від сутності процесу пізнання і можливості наукового пізнання корпоративної культури і закінчуючи проблемою істини і шляхів її формування.

Сьогодні епістемологія зустрічається з низкою труднощів, зумовлених економічними, політичними, соціальними, історичними і духовно-екзистенціальними факторами, які іноді виявляються досить складними для розуміння і раціонального осмислення.

Кардинальні зміни в усіх сферах життя породжують нові пласти буття, а тому традиційні прийоми осмислення світу в цих нових умовах виявляються недійсними. Постає нагальна потреба у розробці принципово нової системи уявлень, за допомогою яких можна було б все це сприймати як дещо розумне і цілісне. Значний вплив на пізнання здійснив розвиток науки і техніки за останні сто років, що, з одного боку, спростило працю людини і звільнило час для саморозвитку особистості, створило можливості отримати більш витончене пізнання світу, але з другого боку, помістило сучасну людину в штучне соціокультурне середовище спотворило її власне сприйняття світу, вносячи плутанину в систему пізнавальних можливостей. Це призвело до підсилення несприятливих тенденцій, спрямованих на винесення людини за дужки процесу наукового пізнання, оскільки вона є перепоною на шляху отримання оптимального результату. Але в сучасній епістемології стає все більш очевидним, що там, де людина присутня, вона завжди значуща і не може бути винесена за дужки без наслідків для бачення і розуміння самого процесу або події.

Складність епістемологічних аспектів корпоративної культури зумовлена також тим, що ця сфера є порівняно новим напрямком соціальної філософії і предметно щойно оформилась. Вивчення організаційно-управлінської діяльності у соціально-філософському аспекті з подоланням численних оман з приводу її статусу серед інших наук і методологічної ролі. Звичайно, все це накладає відбиток на процес пізнання і шляхи осягнення істини.

Зазвичай, під методом пізнання мають на увазі певний набір інструментів, які пристосовують до особливостей предмету конкретної науки. Завдання методології полягає в тому, щоб визначити цей набір інструментів і спосіб їх застосування. Як зазначав М. Вебер: «Методологія завжди є лише усвідомленням засобів, які виправдали себе на практиці, а той факт, що вони чітко усвідомлені, такою самою мірою не може служити передумовою плідної праці, як знання анатомії – передумовою «правильної» ходьби» [1, с. 418]. В рамках питання про метод сформувалося розуміння корпоративної культури як особливої сфери управління господарством, яка виникає в результаті розмежування спекулятивно-раціонального й історико-емпіричного методів. Дискусія про метод була не лише дискусією про вибір метода дослідження і отримання нового знання, але й обґрунтуванням положення, що не тільки предмет визначає свій метод, а і метод конструює предмет свого дослідження.

Другий аспект проблеми методу в сфері корпоративної культури пов'язаний з обмеженістю суто раціонального підходу до світу. Необхідний вихід за межі схематизму розуму у світ трансцендентного і осмислення його може бути здійсненим з позиції «живого» розуму через благоговіння та віру. Ідея трансцендентності стосується не лише суб'єкта, але і світу в цілому. С.М. Булгаков вважав, що в світі прихована якась таємниця, існує непізнана для людей сфера трансцендентного. Але все ж він не був агностиком, оскільки використовував феномен трансцендентності для того, щоб показати необмеженість знання, знищити будь-які границі для суб'єкта, який пізнає, зняти перепони для постійного живого спілкування, діалогу і підкреслити, що процес пізнання крім раціонального містить у собі надлогічний, інтуїтивний аспекти. На думку С.М. Булгакова, можливість пізнання існує саме завдяки наявності трансцендентного, за допомогою якого світ виглядає складним, але більш цілісним.

Історія розвитку філософської думки свідчить про те, що розуміння сутності пізнання безпосередньо пов'язано з вирішенням питання про пізнання світу. Сформувались полярно протилежні точки зору стосовно даного питання. З одного боку, означилась крайня позиція, яка негативно оцінювала можливості пізнання у вигляді скептицизму та агностицизму. Слід зазначити, що мова йшла не про абсолютну недостовірність наших знань, а лише про неможливість достовірного пізнання сутності матеріальних систем, закономірностей природи і суспільства, в той же час як можливість пізнання феноменологічного боку світу, даного у відчуттях або розумі людини не заперечувалась. Для розуміння сутності процесу пізнання, співвідношення в ньому чуттєвого і раціонального, суб'єктивного і об'єктивного важливим є виявлення факторів, що визначають специфіку процесу пізнання, так звані десять способів обґрунтування скептицизму, які Секст Емпірик пов'язав з іменем відомого скептика Енесідема [2, с. 25-27].

Традиції скептиків були продовжені в Новий час Д. Юмом, який стверджував неможливість доводити існування причинно-наслідкових зв'язків, визнавав лише суб'єктивну причинність – наша звичка, очікування зв'язків одного явища з іншим. Слідом за ним І. Кант не сумнівався в існуванні поза свідомістю «речей самих по собі», але вважав пізнаваними лише їх явища, тобто уявлення, які вони викликають, діючи на наші органи почуттів. На рубежі XIX-XX ст. зі збільшенням ролі наукових понять виникає конвенціоналізм, наукові теорії, поняття є не відбиттям об'єктивного світу, а продуктом згоди між вченими. А тому питання про можливість пізнання світу в його традиційній постановці втрачає свою актуальність. В XX ст. з

конвенціоналістськими установками виступили К. Поппер, І. Лакатос, П. Фейєрабенд і багато інших вчених.

У другій половині ХХ ст. в методології пізнання відбулись суттєві зміни. Проблема пізнаваності світу трансформувалась в проблему демаркації науки і ненауки. У зв'язку з цим проблема критеріїв науковості знання набуває особливого значення. Так, теоретичне знання повинно відповідати чітким логічним законам, а емпіричне – зводиться до безпосередньої досвідної перевірки (верифікується). Присутність різних критеріїв для теоретичного та емпіричного знання призвело до їхнього розриву і протиставлення. Багатовікова полеміка між раціоналізмом і емпіризмом загострилась. В теорії управління вона вилилась в дискусію «чистої теорії», яка спирається на раціоналізм в різних його формах (Л. Мізес, Л. Вальрас, Дж. Хикс, Ж. Дебре та ін.) і економетрики, яка виступала за обмеження самостійного значення теоретичних моделей, що потрібні лише для отримання емпіричного знання (М. Фрідмен). Другий підхід значною мірою відповідає основним положенням неопозитивізму. Ключова роль у вирішенні цієї суперечності належить представникам постпозитивізму Т. Куну і І. Лакатосу, які зблизили наукове знання і філософію. Так, вони висунули поняття «парадигма» (Т. Кун) і «науково-дослідна програма» (І. Лакатос), які стали основною методологічною одиницею аналізу наукового знання. Це дозволило більш критично віднестись до численних течій і напрямків у науковій думці, які слабо реагують на факти, що їх заперечують, і положення загальноприйнятої теорії. Факти, які належать до однієї і тієї ж предметної сфери, можуть отримувати різні теоретичні пояснення, які однаково претендують на істинність і визнаються в якості наукових. Крім того, в дослідницькій програмі Лакатоса є нормативні правила, які вказують на перспективні шляхи подальшого дослідження, і безперспективні, яких слід уникати. Таким чином, Лакатос розділяє позицію традиційної методології відносно існування нормативної функції теорії. Завдяки такому підходу відбулось зближення методологічних та історично-наукових досліджень. Методологічні концепції стали використовуватись для пояснення логіки розвитку наук, а історія науки стала поставщиком матеріалів, необхідних для перевірки методологічних гіпотез.

Вплив ідей Лакатоса на методологію науки був глибоким, але тимчасовим. На зміну позитивізму прийшли нові концепції і напрямки, які запропонували свої способи взаємодії теорії і практики, методології і конкретно-наукового матеріалу. З одного боку, це постмодернізм в різних його проявах (Ж.Ф. Ліотар, Ж. Дерріда, Ж. Делез та ін.), з другого – філософія управління. В постмодерністській постановці питання про методологію є подібність (і взаємовплив) з концепцією методологічного анархізму постпозитивіста П. Фейєрабенда, який відстоював право вченого на свободу вибору перш за все в сфері методу. З точки зору Фейєрабенда, немає нормативної методології, що являється основою методу пізнання конкретних наук, існує методологічний плюралізм: кожний вчений має право сам визначити свій метод дослідження. Методологія визначається як сукупність знань про конкретні технології наукового аналізу. Вивчення фактичної методології проводиться на основі описання та інтерпретації наукового дискурсу, існуючого в конкретних науках [3, с. 162-180].

В сучасній філософії управлінської діяльності сформувався свій понятійний апарат: організація, людина, природа, культура, суб'єкт, об'єкт, свобода, необхідність, праця, властивість тощо. Але не всі поняття однопорядкові, оскільки вони розрізняються за ступенем узагальненості тощо. Найбільш абстрактними є: організація, природа, людина, культура. Такі поняття важливі у пізнанні, оскільки утворюють загальні межі напрямку дослідження, дозволяють класифікувати предмети за певними групами, порівнювати, ототожнювати і розрізняти їх. Крім абстрактних понять існують також поняття конкретні. Будучи абстракціями, такі поняття відображають явища не однобічно, а багатогранно, їхня особливість полягає у тому, що поряд з виділенням загального в них зберігається і особливе і навіть одиничне. Так,

поняття «культура» можна розглядати як конкретне поняття, і передбачається, що в ньому вказується не лише абстрактно загальне, але і виділяються особливі ознаки конкретних видів культури: матеріальної, духовної, політичної, економічної тощо. Під особливим і одиничним в таких поняттях маються на увазі не чуттєво-наочні, а суттєві ознаки конкретних видів культури. Ці поняття евристично потужні, оскільки дозволяють здійснити пізнання об'єкта з урахуванням конкретних умов його існування, в різноманітності його зв'язків. Для філософії організаційної діяльності важливе значення має як індукція, яка узагальнює результати емпіричного дослідження в процесі діяльності, так і дедукція, завдяки якій людина може робити висновки і приймати рішення, незалежно від свого власного досвіду. Дедукція – важливе джерело нового знання, яке дозволяє не робити помилок і уникати негативної практики, що для корпоративної культури в організаційно-управлінських структурах України сьогодні є вельми актуальним. До того ж дедукція дозволяє формувати більш реалістичні моделі корпоративної культури на основі використання певних обмежень корпоративної культури у вигляді аксіом.

Формування понятійного апарату корпоративної культури відбувається за допомогою операцій аналізу і синтезу, тобто, з одного боку, розподіл цілого на складові частини, а з другого – в поєднанні окремих частин в єдине ціле. Аналіз і синтез сформувались в ході предметної діяльності, яка визначає, з якого рівня і які ознаки, сторони об'єкта будуть виділятися і абстракції. Це важливо тому, що господарство має нескінченну кількість складових елементів, і якщо б аналіз вирішив завдання розкладу на всі складові частини, а синтез сприяв би збору всього наявного матеріалу, то мета виявилася би недосяжною, а тому завдання пізнання націлює нас на виділення потрібного рівня дослідження.

Звернення до реальної дослідницької діяльності переконує в тому, що розподіл емпіричного і теоретичного рівнів пізнання досить умовний. Жодний опис фактів, жодний аналіз джерел не здійснюється без залучення теоретичного інструментарію. Навіть при елементарному спостереженні і фіксації дослідних даних ми користуємось теоретичними поняттями. Таким чином, емпіричне і теоретичне повинне розглядатись як взаємозумовлені форми єдиної пізнавальної діяльності.

Емпіричне дослідження само по собі не дає необхідного і загального знання про корпоративну культуру. Його може надати лише теорія, яка здійснює загальний, всебічний аналіз дійсності, розглядаючи сукупність всіх суперечливих тенденцій, розкриваючи сутність предметів, їхню внутрішню необхідність і закономірність. Теоретичне не може бути подане як проста сума емпіричних даних, оскільки теоретична діяльність пов'язана з продукуванням нових знань іншої якості, які формуються в процесі переходу від абстрактного до конкретного, від одиничного до загального, від явища до сутності. Ця діяльність базується на таких методах дослідження, як сходження від абстрактного до конкретного, сутність якого полягає в русі думки від абстрактно бідних за змістом понять до цілісного відтворення предмету, а також єдність історичного і логічного, що передбачає, незважаючи на розбіжності у підходах до предмету дослідження, існування пунктів (етапів, аспектів), в яких знання, отримані на основі логічного підходу, і знання, отримані на основі історичного підходу, збігаються.

Ефективність того чи іншого методологічного інструментарію підтверджується в процесі осягнення істинного знання, що є досить актуальним для дослідження у корпоративній культурі. В сучасній філософії багато класичних філософських понять змістовно змінюються, піддаються сумніву їхнє теоретичне значення. Це пояснюється тим, що накопичився значний, неоднорідний за складом матеріал, який містить взаємозаперечуючі підходи, що суттєво розширює сферу застосування і кількість аспектів філософського знання, змінився сам стиль мислення, який поєднує суворий раціоналізм з психологізмом, радикальним історизмом, естетичною перцепцією та істинами віри. Все це призвело до підсилення відносності основних

принципів філософського мислення, сприяло втраті теоретичної чіткості і розмиванню традиційного філософського понятійного апарату.

Слід зазначити, що проблема істини зберегла своє методологічне і світоглядне значення для корпоративної культури. Доказом цього є проблемний аналіз сучасних предметних взаємозв'язків управлінської сфери, а також історичний підхід, який дозволяють виділити різні способи обґрунтування проблеми істини. Тут доречно пригадати В.С. Соловйова: «Метою філософії може бути лише пізнання істини, але справа в тому, що сама ця істина, справжня цілісна істина, необхідна, якщо разом з тим і благо, і краса, і могутність, а тому істинна філософія нерозривно пов'язана зі справжньою творчістю і з моральною діяльністю, які дають людині перемогу над нижчою природою і владу над нею» [4, с. 264]. Таке розуміння істини розкриває її специфіку в сфері гуманітарного знання, яке синтезує пізнавальне, етичне і естетичне начала, яким є філософія, і саме в такому напрямку відкривається можливість пошуку істини.

Ще одна особливість розуміння істини в гуманітарній сфері, і, відповідно, у корпоративній культурі пов'язана з тим, що тут практично відсутні тексти, загально визнані в сенсі прийняття всіх суджень, які містяться в тексті як істинні, а міркування як бездоганні і переконливі. Корпоративна культура як гуманітарне знання на шляху осягнення істини передбачає діалог, який характеризується установами специфічних суб'єкт-суб'єктних відносин, що передбачають наявність двох суб'єктів, які висловлюють свою думку.

Таким чином, ставлення людини – суб'єкта управлінської діяльності об'єкта – природи і культури завжди опосередковано ставленням до іншого суб'єкта. В якості суб'єкта може виступати не лише людина (хоча, за визначенням, суб'єкт управління є людина), але і текст, історичне джерело, які і постають в якості опосередкованих ланок в процесі пізнання. Невипадково гуманітарне пізнання невіддільне від процесу розуміння, який являє собою специфічний спосіб осягнення ціннісно-сміслового змісту соціокультурних явищ, в тому числі і людини.

В онтологічному плані істина постає як норма, ідея, цінність поряд з іншими цінностями (добром, красою, справедливістю), які служать світоглядними орієнтирами. Існує певний перетин двох аспектів істини, наприклад, коли йде мова про такі характеристики істини, як об'єктивність і загальнозначущість. Так, аналіз істини як онтологічної категорії не може не бути поєднаним з даними епістемологічними характеристиками. В свою чергу те, що уявляється як благо, часто виступає і в якості мети пізнання.

Враховуючи дані обставини, звернемося до пошуку шляхів істини в сфері управлінської діяльності. Існують різні підходи до розуміння істини, які сформувались протягом довгого історичного періоду. Виникає складна ситуація, оскільки багато з них є рівнозначними у світоглядному і достатньо обґрунтованими в логічному планах

При аналізі корпоративної культури з епістемологічної точки зору плідним, на нашу думку, є підхід родоначальника емпіризму Ф. Бекона, а потім цей підхід отримав свій подальший розвиток в рамках прагматизму, який ототожнював істину з користю. Без сумніву, істина корисна, оскільки вона використовується суб'єктом в практичній діяльності. Але, слід зауважити, що сама по собі корисність нетотожна істині. До числа істинних в протилежному разі можуть бути віднесені усвідомлено хибні висловлювання, які з тих чи інших міркувань виконують корисні функції в діяльності окремих суб'єктів або навіть груп людей, але в цілому ведуть до руйнування сфери управління.

Виникає занепокоєння не заплутатись в такій кількості підходів. І чи є об'єктивні критерії істини? Чи зв'язана істина з такими категоріями, як об'єктивність, реальність, дійсність? Чи завжди істина конкретна? Чи рішення проблеми істини потрібно шукати на шляху



виділення декількох рівнів, аспектів в самій істині? Доречно поставити питання, чи існують у корпоративній культурі специфічні істини?

Для з'ясування всіх цих питань необхідно розглянути істину з боку її об'єктивності, а також взаємовідносин в ній об'єктивного і суб'єктивного. Незважаючи на те, що поняття «суб'єктивного» і «об'єктивного» підлягали значному розмиванню в західноєвропейській філософії за останні два століття, тим не менш, слід проявити теоретичну суворість, зберегти найважливіші їх характеристики. Так, принцип об'єктивності передбачає визнання об'єктивно-реального існування предмету пізнання і можливості його адекватного сприйняття. Насправді, сам факт корпоративної культури не викликає ніякого сумніву. Це середовище нашого існування як соціально-культурних істот. Здавалося б, немає перепон і для виконання другої його частини, яка передбачає здатність суб'єкта відтворювати об'єкт в його власній визначеності. Але це враження далеко від дійсного стану справ. Перш за все, необхідно враховувати, що в основі філософії пізнання лежить тріада «людина-соціум-культура». Відповідно процес пізнання опосередкований відношеннями, які склались в цій тріаді, несе відбиток практичної діяльності, в ході якої він здійснюється. Соціум пізнається, з одного боку, з урахуванням впливу на неї людини, а з другого – береться до уваги зворотний вплив соціального, в тому числі в самій людині. Але в пізнанні людина має справу не лише з природною, але і з культурною реальністю. Її пізнання ускладнюється в силу того, що реальність тут сама створюється, формується в ході суб'єктивної діяльності. В пізнанні культурних явищ зростає роль ідеологічних оцінок, а також стереотипів, штампів, здатних призвести до свідомого спотворення знання і загальмувати рух до істини. Крім того, в якості об'єкту пізнання виступає сама людина, її духовне життя, в тому числі внутрішні переживання. Невипадково питання про можливість пізнання ідеального є найбільш складним. А тому, питання про об'єктивність істини в сфері управління вимагає більш глибокої переробки, що ми і спробуємо зробити.

В межах управлінської діяльності суб'єкт пізнається не завдяки простій взаємодії з суб'єктом, а завдяки тому, що вона включається в сферу корпоративної культури. В управлінській діяльності, з одного боку, відбувається зміна зовнішності суб'єкта, становлення його образу, а з другого – формується розум людини з його здатністю до абстрактної і узагальнюючої діяльності, до аналізу і синтезу, дедукції та індукції тощо, які забезпечують адекватне перетворення образу в ідеальному плані. Таким чином, творча діяльність є основою формування об'єктивно-істинного знання, яке, в свою чергу, робить можливим її здійснення. Дане твердження вірно і для соціокультурної реальності, яка хоча і відрізняється від природної, також існує об'єктивно. Однак об'єктивність істин в сфері культури має свою специфіку, оскільки тут об'єкт (створена людьми речово-предметне середовище, сукупність суспільних відносин і фіксованих соціальних форм діяльності, соціальні інститути) і суб'єкт нерозривно зв'язані. Соціокультурна реальність – це самі люди, соціальні групи, суспільство в цілому, які виконують функції суб'єкт-суб'єктних відносин в корпоративній культурі.

Сфера об'єктивного істинного знання розповсюджується і на самого суб'єкта корпоративної культури – людину – і зв'язана з пізнанням її духовного світу, який проявляється через самосвідомість, діалог, розуміння, інтерпретацію, специфічні соціальні оцінки. Всі ці форми забезпечують можливість отримання істинного знання про дух, душу, свідомість. Зумовлюється це тим, що суб'єкт корпоративної культури сформувався в процесі діяльності і його сутність виражається через систему матеріально-практичних засобів (мова, реальні дії, поведінка).

Пізнання поєднує в собі єдність об'єктивного і суб'єктивного, яке проявляється в істині, що містить поряд з об'єктивним обов'язково і суб'єктивне. Слід зазначити, що суб'єктивне як вираження певного ставлення суб'єкта до суб'єкта, його активності не може бути усунене з процесу дослідження, формування об'єктивної істини, ні з його результату. Неможливо

відтворити суб'єкт як він є сам по собі без урахування форм діяльності, ставлення до нього людини, її певної зацікавленості, пов'язаної з постановкою цілей і вирішенням практичних завдань.

Безсумнівно, що особливе місце у пізнанні посідає ціннісне ставлення до світу. Добро, краса, справедливість тощо не протилежні пізнанню, а включаються в нього, що з особливою гостротою ставить проблему об'єктивності знання, оскільки в оцінках виражається суб'єктивна думка людини, її розуміння сенсу корпоративної культури. І тут виникає питання, а чи не втрачає в таких ситуаціях істина свій об'єктивний характер? Думається, що ні, оскільки цінності формуються в ході об'єктивної практичної діяльності суб'єкта управління, пов'язані з реальними стосунками, передбачувані відповідними культурно-історичними архетипами. І хоча в цінностях фіксується не тільки об'єктивні, але і суб'єктивні форми, вони служать принципом відбору об'єкту, включення його в сферу пізнання.

У зв'язку з розширенням сфери істинного знання постає питання: «Чи є науковість сутнісною характеристикою істини? Наскільки обмежена сфера істини жорсткими рамками науки?» В.В. Ільїн вважає, що «ненаука може включати істину, але ця істина залишається «собі», тобто не є належним чином засвідченою. Наука містить належне засвідчення істини» [5, с. 97]. Це дуже важливий аргумент на користь об'єктивності істини. Однак в сфері ненауки існують істини або аналоги істин, які ніколи не будуть перевірені належним чином. А тому, істинність таких знань визначається іншим чином. Істина стосовно різних форм соціального буття постає як логічна правильність, точність, достовірність і знання, а також добро, справедливість, моральність, законність вчинків; користь, зручність речей; естетична досконалість творів мистецтва, для корпоративної культури істина проявляється в творчому підході, активності, свободі, особистісному ставленні до світу.

Досить важливим аспектом проблеми істини є питання про співвідношення в ній абсолютного і відносного. В основі його вирішення лежить принцип історизму істини. Співвідношення абсолютного і відносного в пізнанні управлінських процесів характеризує його як складний процес переходу від менш повного знання до більш повного, виявляє важливі особливості творчої активності суб'єкта. Людина оперує знаннями, які не є вічними і завершеними. Проте це не означає, що знання людини лише відносні. Об'єктивна істина, будучи відотною, містить в собі елементи абсолютного знання. Відносність істини означає, що людина не може сприймати світ в усій його різноманітності. З іншого боку, будь-яке положення істиною лише в певних межах. За їх межами воно перетворюється в оману яка неадекватна дійсності і її неможливо застосувати до характеристики об'єктів, що розглядаються. Але наші знання не лише відносні, але й абсолютні. для філософії корпоративної культури положення про те, що істина завжди конкретна набуває особливого значення, оскільки передбачає, з одного боку, відтворення управлінської діяльності в контексті реальної ситуації, а з другого – осягнення цілісності корпоративної культури. Конкретність істини розкривається в системному аналізі управлінської діяльності, що передбачає аналіз його внутрішньої структури, суб'єкт-суб'єктних відносин. Крім того, смисл системного підходу полягає в тому, щоб побачити корпоративну культуру як частину більш широкої системи, зрозуміти її опосередковану природу. На цьому рівні системного дослідження існуючі в корпоративній культурі норми і цінності розкриваються по-новому, в особливому загальнолюдському вимірі.

На нашу думку, важливим етапом у розкритті системної визначеності корпоративної культури – дослідження її відразу в декількох просторово-часових вимірах, з тим, щоб найповніше охопити її зв'язки і опосередкування. Результатом такого аналізу виступає конкретно-синтетичне знання, яке дає багатовимірну картину буття управлінської діяльності в глобальній системі загального взаємозв'язку і взаємозумовленості явищ і процесів.

Принцип конкретності істини поєднаний з принципом розвитку, що означає пізнання управлінської діяльності з урахуванням змін його форм, структури, системоутворюючих факторів. Тільки тоді буде досягнута повнота і цілісність знання.

В управлінській діяльності істина повинна бути корисна. У протилежному разі така істина не буде мати ніякого значення для організаційно-виробничих процесів. Тобто вона втратить сенс. Але поняття корисного не потрібно спрощувати і зводити до безпосереднього отримання благ, користь може бути і опосередкованою. З іншого боку, сама практика не може бути спрямованою на те, що не має користі.

Хибні знання теж можуть бути корисними. Але їхня користь обмежена вузькими рамками конкретної ситуації, і, як правило, дуже швидко переходить в свою протилежність.

Практика може бути не лише критерієм істини. Хибна практика теж має місце в реальності, хоча така практика веде до свого заперечення. Межі між істинним і неістинним, суб'єктивним і об'єктивним, реальним і нереальним можуть змінюватися. І те, що здавалось безперечною істиною, раціонально обґрунтованим, націленим на відтворення сутності, закономірностей об'єкта, пройшло випробування на практиці, зі зміною картини світу і в силу інших обставин перетворилось на оману. Тому немає сенсу абсолютизувати якийсь один критерій істини, відмовляючись від всієї решти, в тому числі і від інтуїції, роль якої в пізнанні корпоративної культури реальності досить суттєва.

Управлінська діяльність людини являє собою складне утворення. Багато його сторін неможливо пізнати лише раціональним шляхом. На допомогу розуму в такій ситуації приходять інтуїція, яку, однак, немає сенсу протиставляти логіці, як це робили М.О. Лоський і А. Бергсон. У А. Бергсона «безпосередня інтуїція та дискурсивне мислення в конкретній реальності єдині». Успішно вирішити проблему співвідношення інтуїції і логіки можна тільки об'єднавши формальні і неформальні методи наукової творчості. Зазвичай, під інтуїцією розуміють здатність безпосереднього бачення істини. Так, ще Платон зв'язав пізнання ідей з інтуїцією розуму. Проте сам механізм отримання нового знання до сих пір є предметом гострих дискусій серед філософів. З одного боку, існує уявлення про інтуїцію як про певну ірраціональну діяльність, яка визначає характер творчого процесу. Механізм такої інтуїції не піддається осмисленню осмислення проблем, які виникають перед людиною. Механізми дії інтуїції маловивчені, а момент інтуїтивного прозріння неусвідомлюваний. Деякі мислителі абсолютизують роль інтуїції і визнають її пріоритет над розумом, що врешті-решт працює не на користь інтуїції. Мають місце і об'єктивні передумови для негативного сприйняття інтуїції, пов'язані із загрозою консерватизму, оскільки можлива ситуація, коли інтуїтивні уявлення були відпрацьовані в рамках певної парадигми, але сприймаються як дещо очевидне і загальноприйняте, хоча насправді такими не є.

На нашу думку, роль інтуїції в справі проникнення у сферу корпоративної культури недооцінена. Завдяки їй можливе рішення питання про співвідношення буття і небуття, сенсу управлінської діяльності, осягнення її першооснов. Важливе значення інтуїції для філософії управлінської діяльності зумовлене також морально-ціннісним характером останньої. Дійсно, такі цінності, як добро, істина, краса, справедливість, сприймаються перш за все як осягнені інтуїтивно. Але інтуїція не протистоїть логічному мисленню, а тісно взаємопов'язана з ним, виконуючи найбільш важкі пізнавальні завдання.

Таким чином, епістемологія, яка переломлюється крізь призму філософії управлінської діяльності, набуває специфічних рис, зумовлених, з одного боку, гуманітарним характером корпоративної культури, а з другого – її практичною спрямованістю. Це підштовхнуло корпоративну культуру до усвідомлення того, що там, де логіка, розум виявляються безсильними на шляху пізнання істини, можуть бути корисні алогічні, нераціональні механізми отримання і обробки інформації. Мова йде про інтуїцію, чуттєво-емоційне пізнання,

екзистенціальні переживання, моральні та релігійні оцінки. Ці види пізнання руйнують механізм його самообмеження на відміну від понятійного мислення, яке, будучи сформованою людством формою пізнання і освоєння світу, є також і фактором його обмеження.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Вебер М. Избранные произведения: [пер. с нем.: части первая и вторая – М.И. Левина, часть третья – А.Ф. Филиппов, П.П. Гайденко]; Составление, общая редакция и послесловие доктора философских наук Ю.Н. Давыдова; Предисловие доктора философских наук П.П. Гайденко / Макс Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 808 с. – (Социологич. мысль Запада).
2. Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений: [пер. с греч. Н. В. Брюлловой-Шаскольской]; под ред. проф. А.И. Малеина // Труды Санкт-Петербургского философского общества. Вып. 9 / Секст Эмпирик. – СПб., Типография М.А. Александрова, 1913. – 216 с.
3. Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки: [пер. с англ. и нем. А.Л. Никифорова]; Общ. ред. и вступ. ст. И.С. Нарского / Пол Карл Фейерабенд. – М.: Прогресс, 1986. – 544 с.
4. Соловьев В.С. Философское начало цельного знания. (Классическая филос. мысль) / Владимир Сергеевич Соловьев. – Минск: Харвест, 1999. – 911 с.
5. Ильин В.В. Критерии научности знания / Виктор Васильевич Ильин. – М.: Высшая школа, 1989. – 127 с.

© Артеменко М.Г., 2009.

УДК 658.01.74

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

### СОЦІОКУЛЬТУРНЕ ПРОЕКТУВАННЯ УПРАВЛІНСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В ЕКОНОМІЧНІЙ СФЕРІ

В статті розглядається процес формування економічної культури особистості і основи проектування управлінської діяльності в сучасному соціокультурному просторі на основі класичної, неklasичної і посткласичної стратегій життєзабезпечення і створення сучасної управлінської культури в економічній сфері. Основна увага приділяється свободі приватної власності і свободі підприємництва. Відзначається, що підприємець відрізняється зацікавленістю, готовністю до ризику, працелюбністю, знанням ринку в рамках взаємодії економіки і права. Аналізуються три варіанти змішаної економіки: неонатична, неоліберальна і варіант централізованої згоди.

**Ключові слова:** управлінська діяльність, економічна сфера, економічна культура, стратегії життєзабезпечення.

В статье рассматривается процесс формирования экономической культуры личности и основы проектирования управленческой деятельности в современном социокультурном пространстве на основе классической, неклассической и постклассической стратегий жизнеобеспечения и создания современной управленческой культуры в экономической сфере. Основное внимание уделяется свободе частной собственности и свободе предпринимательства. Отмечается, что предприниматель отличается заинтересованностью, готовностью к риску, трудолюбием, знанием рынка в рамках взаимодействия экономики и права. Анализируются три варианта смешанной экономики: неонатическая, неоллиберальная и вариант централизованного согласия.

**Ключевые слова:** управленческая деятельность, экономическая сфера, экономическая культура, стратегии жизнеобеспечения.

In the article they are considering the process of formation of the economic culture of the person and the basics of projection of management activity in the modern social-cultural sphere on the base of classical, non-classical and post-classical strategies of life sustenance and creation of a modern management culture in the economical domain. It generally attended to privacy freedom and enterprise freedom. It is noted, that typical entrepreneur has a personal interest, diligence, is a ready to risk and know a market within the frame of economy and law interaction. Three mixed economy variants are analyzed: neotatic, neoliberal and centralized consent variant.

**Key words:** management activity, economical sphere, economic culture, strategies of life support.

*Актуальність теми.* Загальновизнаним є той факт, що зміст освіти посідає особливе місце в загальній структурі освітнього процесу, будучи його своєрідною матеріальною субстанцією. Базовий зміст загальної освіти в сучасних умовах нашої країни являє собою такий необхідний і достатній мінімум змісту, який вимагає досягнення наступних неодмінних цілей: ті, хто засвоїли її зміст, повинні вміти пристосовуватись до навколишньої природи і соціального середовища в міру становлення їх самостійності; вони повинні бути готові до виконання основних, загальних для всіх громадян, соціокультурних функцій; у них повинна бути готовність до доступного для них рівня і форми безперервної освіти з метою орієнтації в неминуче змінюваних нових умовах; у них бажана схильність до ініціативного самовиявлення і самовираження згідно зі своїми власними особливостями, що важливо в управлінській діяльності виробничо-комерційних компаній. Виходячи з безумовних цілей базового змісту освіти, важливо підкреслити особливу аналітичну роль економічної освіти та освіти у сфері маркетингу та менеджменту в пошуках і виборі способів, дій і прийняття рішень в умовах багатоманітності та обмеженості ресурсів.

*Ступень розробленості проблеми.* Проблема соціокультурного проектування управлінської діяльності в економічній сфері є об'єктом міжпредметного аналізу і об'єднується в одне поняття економічної культури особистості на основі стратегічного мислення життєзабезпечення і створення в рамках діяльнісного підходу до культури в контексті особистісного становлення і універсальної властивості суспільного життя, отримала свої відображення в роботах М.С. Кагана, В.М. Межуєва, В.Е. Давидовича, Ю.А. Жданова, Л.Н. Когана, В.К. Корольова, Я.І. Кузьміна та інших.

Сенс існування змісту освіти необхідно розкрити не лише в безособистісних поняттях «вміння», «навички», а перш за все в поняттях культури. В той же час виховання людини цілісної культури освітньо-інформаційної цивілізації в технократичне набуття певних професійних навичок і вмінь діалектично суперечливі, і перед будь-яким суспільством завжди постає складне завдання оптимізації процесів виховання і навчання в специфічному секторі національної економіки – освітній галузі.

Класична стратегія контрольованих впливів на освітню сферу характерна для індустріального суспільства і зазвичай являє собою технократично орієнтоване, регламентоване, запрограмоване, з елементами маніпуляцій навчання. В цьому плані особливої ролі набуває економічна культура особистості в пошуках раціональності в економічній дії на основі класичної моделі раціональності в дії. Класичний ідеал раціональності в економічній дії спирається на бажання і переконання і особливу здатність до раціональної управлінської діяльності у виробничо-комерційних компаніях.

Соціокультурний компонент управлінської діяльності передбачає в свою чергу, що кожна з історично відомих економічних систем, як в рамках формаційних, цивілізаційних, культурологічних тріад, так і в поняттях «культурно-економічного типу» і «соціально-

економічного генотипу» розглядається як соціокультурний суспільний порядок, в якому перш за все специфічні «культурні заборони», відношення власності суб'єктів господарювання, середовище культурно-економічної і соціально-економічної діяльності, характер і структура економічних інтересів спираються на певну детермінацію, триади потреб: біологічних, матеріально-економічних і соціально-економічних, місце і роль родових, сімейних, державних, релігійних та політичних інститутів, роль особистості і координаційний механізм. В той же час світоглядні і соціокультурні аспекти економічної освіти в «класичній моделі раціональності» приховують в собі особливу небезпеку звести «економічний образ мислення» до убогого набору економічних закликів, до забуття про постійний креативний пошук творців економічної науки, до появи жерців як від дарової, редистрибутивної, ринкової, такі і від тотально планової економіки, яка має набір готових рекомендацій на всі випадки життя господарської діяльності індивідуума, фірми, галузі, соціально-економічної політики держави і всієї людської цивілізації.

Важливе значення в проектуванні управлінської діяльності у виробничо-комерційних компаніях надається взаємодії економіки і права. На цій основі сформовані п'ять законів свободи, що вважаються стовпами, на яких тримається ринкова економіка [1, с. 65]. Головним правовим пунктом економічної системи є свобода укладання договорів. Він свідчить: ніхто не може бути примушений до підписання договорів. Зміст договорів складається обома сторонами вільно, звичайно, в договорі не повинно бути пунктів, що суперечать основному закону. Держава виявляє підтримку тій або іншій стороні при виникненні конфліктів. Цей закон достатньо складно конкретно обґрунтовує актуальність економіко-правової освіти, тобто саме в рамках економіко-правового коледжу вдається усвідомлене соціокультурне засвоєння головного правового пункту економічної системи. Другий закон – це свобода вибору професії, яка передбачає вільний вибір професії і роботи. На основі поєднання базової і професійної освіти зберігається вільний вибір професії учня до його повноліття. Всі професії мають право на створення свого союзу, особливо таких утворень, як професійні союзи, союзи роботодавців та інших організацій суспільного і соціокультурного характеру.

Свобода приватної власності дає всім шанс придбання власності, в тому числі і на так звані засоби виробництва, незалежно від того, службовець ти або вільна особистість. Підприємці можуть розпоряджатись виробництвом і збутом своїх товарів, якщо фірма належить їм. В той же час не виключається державна і корпоративна форма власності.

Свобода підприємства залишається за економічною свободою, що, як і де виробляти. Вона гарантує кожному підприємцю вільний вихід до всіх ринків.

Свобода споживання гарантує всім споживачам право вільного вибору товарів. Вони можуть придбати всі товари і користуватись всіма послугами для використання своїх запитів і бажань.

Таким чином економічна культура є іпостасю матеріальної культури, насправді у особистісному і суспільних аспектах культури тісно переплітаються з духовною культурою як в проектному виді діяльності, так і в пізнавальній діяльності людини. Ціннісно-орієнтована функція економічної науки проявляється перш за все в найбільш соціально значущій моральній культурі. Сучасна моральна культура знаходить своє відображення в соціальній етиці, яка структурована в рамках політичної, економічної і підприємницької етики з опорою на свободу особистості і правову культуру. Секулярне мислення соціальної культури перетинається із сакральним мисленням релігійної культури, доки що слабко розвиненої в основній масі молоді в урбанізованих великих містах. Більш того, до сих пір не подолана прірва, яка виникла у XIX ст. між інтелектуальною культурою освіченої людини і релігійною культурою.

Релігійна культура, особливо християнське православ'я, а останнім часом й інші релігійні конфесії, прагнуть подолати схоластичні підходи до культури, пов'язати релігійну

культуру з конкретними проблемами взаємодії культури, соціуму, економіки, політики, а також з етикою і естетикою, наукою, проблематикою свободи особистості. Нині нагальною є потреба формування навичок управлінської діяльності та економічної культури особистості як способу дії у вічному соціально-філософському і культурно-економічному пошуку раціональності в економічній дії набуває безмежні контури культури, релігії та філософії і в той же час більш суворо обмежені контури пізнавальної діяльності людини на основі економічної науки і підприємницької культури.

В рамках даної статті ми обмежимося пізнавальною діяльністю людини на основі підприємницької культури і управлінської діяльності, тісно пов'язаних з соціокультурним проектуванням. Економічна наука відіграла важливу, а іноді і визначальну роль у висуненні і розвитку класичної і некласичної моделей раціональності в інтелектуальній культурі [3, с. 266-406]. Сам рух від класичного до некласичного ідеалу раціональності взаємопов'язаний з динамічними і статистичними закономірностями в суспільстві і природі, а також з подоланням поняття «порожнього простору» між безплотним поглядом дослідника і об'єктом, який ним вивчається (системою, в тому числі і економічною системою).

Особливий вклад внесла економічна наука в постнекласичну стратегію наукового мислення, особливо, в розвитку циклічного мислення [5] і його евристичних можливостей в аналізі класичних і некласичних моделей взаємодії теорій пропозиції і теорій попиту і все зростаючої ролі соціокультурної складової в реалізації прогресуючої адаптаційної еволюції суспільства в рамках так званого постеконічного мислення [6, с. 266]. В цьому плані при всій важливості детермінованої соціальної інженерії на основі «інформаційної економіки», корпоративної культури і Паблік Рілейшинз (PR – ПиАр) з визначальною роллю в соціальній свідомості меритократії (Д. Белл), техноструктури (Дж. Гелбрейт, А.Д. Сахаров), тобто «влади кращих», не менш важливої ролі набуває аналіз перетину культурно-економічних типів історичного комунікативного розуму з сучасним соціально-економічним мисленням. Особливе значення для обґрунтування стратегічної нестабільності XXI ст. А.С. Панарін надає дихотомії: «фізична економіка» – «інформаційна економіка», яка задає різні моделі постіндустріального суспільства (відповідно до Ж. Фураст'є і Д. Белла). В подоланні цієї дихотомії принципово важлива некласична модель раціональності в економічній дії, яка базується на логіці поєднання «і – і» або діалектиці розвитку на основі єдності і боротьби протилежностей.

Таким чином, теорія циклічності призводить до еволюційно-синергетичної парадигми кооперативної взаємодії різних наук з метою вироблення їхньої колективної соціокультурної дії в стабілізації стратегічної нестабільності XXI ст. У сфері освіти формування економічної культури особистості лежить в гармонійній, еволюційно-синергетичній взаємодії класичної та інженерно-технічної освіти.

Економічна наука виділила і квант міжособистісної взаємодії, а також квант взаємодії особистості з навколишнім середовищем фірм, корпорацій та інших економічних утворень і соціокультурного середовища суспільства. Свобода особистості на основі законів свободи ринкової економіки в межах взаємодії економіки і права, статистичних законів побудови економетричних моделей – аспект координаційних механізмів ринку, який найбільше піддається критиці. У зв'язку з цим багаторазово піддавалась критиці і економічна модель людини «хомо економікс», особливо в рамках яскраво вираженого буржуазного підходу [7, с. 148]. до неї в «прибутковому культурно-економічному типі» Заходу XIX ст. і першої половини XX ст.

Проте саме на свободі особистості будується філософія бізнесу і підприємницька культура економіка вільного підприємництва. Це чітко слідує із визначення культурно-економічної сутності поняття «підприємець». Підприємець – власник приватної господарської

фірми, якою він самостійно під свою відповідальність керує. Це може бути фізичні особи (одноособовий власник фірми) або юридична особа (акціонерна спілка). Менеджери і підприємці відрізняються один від одного тим, що менеджер, як правило, буває службовцем підприємства, він може стати підприємцем, якщо має паї. Підприємця відрізняє зацікавленість, готовність до ризику, працелюбство, знання ринку особливо в рамках взаємодії економіки і права, а також вироблена на основі взаємодії культури, соціуму і економіки підприємницька етика, і цілеспрямованість. Інакше кажучи, підприємець той, хто ризикує і вступає в певну гру [2, с. 7].

Дуже часто особливо в рамках сакрального мислення надають особливого значення функції «дару» підприємця, вважаючи, що людина, досягнувши успіху в бізнесі, повинна не забувати про неімущих. Проте в сучасній економіці особливого значення набуває соціальна ринкова економіка – це економічна система вільної конкуренції. Вона містить значний компонент соціального захисту громадян. За умов ринкової економіки ринки керують пропозицією і попитом товарів і послуг, хоча відповідні координаційні механізми далеко не повністю вивчені. Необхідними передумовами для цього є демократія і приватна власність. Держава втручається і корегує напрямки розвитку економіки лише тоді, коли потрібно намітити загальні умови для функціонування економіки. Найважливіші функції держави повинні здійснюватись за допомогою доходів (податків), які перерозподіляються в рамках соціальної сфери: стимулювання зайнятості, допомога сім'ям і покращення житлових умов; соціальне страхування, допомога по безробіттю.

До цього слід додати широке використання змішаної економіки, в якій поєднують риси ринкової і централізованої економічної систем. На макроекономічному рівні – це поєднання великих підприємств (монополій і олігополій) з дрібними і середніми немонополізованими фірмами. Саме для змішаної економіки значною мірою виправдана дуже поширена думка американського економіста Д.К. Гелбрейта, що сучасна економіка виглядає як госоціалізм для великих фірм і як вільне підприємництво для дрібних [8, с.8].

Розрізняють три варіанти змішаної економіки: неоестатичний, неоліберальний і варіант централізованої згоди. Неоестатичний варіант має на увазі активне втручання держави в процес суспільного виробництва за допомогою державного планування. Цю модель широко використовувала Франція. Неоестатичний варіант змішаної економіки застосовували Англія, Італія, Японія та інші країни Південно-Східної Азії.

Неоліберальний варіант змішаної економіки спирається на концепцію невтручання держави у суспільне виробництво. Особливо це було характерне для США і післявоєнної Німеччини. Проте в кінцевому результаті невтручання держави має місце як у створенні умов для конкуренції, так і в розширенні системи соціального захисту. Різні варіанти неоліберальної змішаної економіки мають ряд відмінностей. На соціальну ринкову економіку в процесі розвитку накладається кон'юнктурна політика, або ж в кон'юнктурну політику в дусі кейнсіанства втручаються соціальні аспекти економіки, природно пов'язані з державним регулюванням. В Швеції, Нідерландах, Австрії і Бельгії застосовується свій варіант змішаної політики, який неможна було ототожнювати ні з неоестатичним, ні з неоліберальним. Економіка цього варіанту складає певний проміжний варіант, в основі якого лежав принцип узгодженості представників різних соціокультурних груп. Структурна політика мала соціально-орієнтований характер, і до того ж держава була дуже активною в своїй структурній політиці.

Взагалі відмінності між змішаною і соціальною ринковою економікою якісні і визначаються вектором направленості економічної політики держави, а також економічною культурою як еліти суспільства, так і всіх громадян країни. Адже економічна політика може бути направлена на підтримку корпорацій і монополій або орієнтована на особистість.



З 80-х років спостерігається переплетіння всіх зазначених варіантів змішаної економіки і соціальної ринкової економіки в соціокультурних підходах до економіки добробуту. Економіка добробуту – це сфера економічної науки, яка спирається на економічну і соціальну культуру особистості. Суть в тому, щоб якомога більше соціальних проблем, таких як потреба в житті, безробіття, вирішувати перерозподілом соціального продукту. Неважко помітити в економіці добробуту спробу домогтися перетину ринкової та редистрибутивної економік в рамках неklasичної моделі раціональності в дії. Якщо це вдається здійснити за допомогою державних заходів, наприклад, податків і внесків, то мова йде про державу загального добробуту. Всі сучасні демократичні держави поставили собі за мету здійснити основні елементи економіки добробуту. Так, кожному громадянину держави повинні бути гарантовані в мінімальному обсязі соціальні гарантії і добробут через розвинену соціальну мережу. Слід відзначити особливе значення у формуванні економічної культури особистості «неklasичної моделі раціональності» як в рамках перетину різних «культурно-економічних типів» в теорії та історії культури, так і на основі перетину «соціально-економічних генотипів» в рамках трансформаційних процесів в економіці, або «міграційно-культурно-економічного типу».

Нині Україна шукає стратегії і концепції соціокультурного, політичного і управлінського подолання хаосу ринку без конкуренції і почасти кримінального характеру, який виник в результаті «шокової терапії». Культурологічна, міждисциплінарна роль класичної, неklasичної і постklasичної стратегії економічного мислення в сфері загальної і професійної освіти різко зростає.

Соціально-філософські і культурологічні основи раціональності в економічній дії створюють складні переплетіння дарової, редистрибутивної та ринкової економік, а також культурно-економічних типів історико-культурного розуму Заходу і Сходу.

Теорія циклічності змушує нас заглядати не лише в майбутнє, але і в минуле управлінської діяльності та економічної культури суспільства і особистості з метою створення умов стабільного, гуманістичного, адаптаційно-еволюційного розвитку стратегічно нестабільного світу в ХХІ ст. З розвитком особистісно-інформаційних технологій освіти з величезним плюралізмом думок як всередині, так і поза освітніх закладів, соціально-економічна культура створює вектор інтелектуальної культури особистості в соціокультурній парадигмі безперервної освіти. І в той же час в прогностичній і практичній діяльності з формування соціально-економічної культури особистості в сфері освіти важливо спиратись не лише на «соціальну інженерію» але і на культурологічну основу «фізичної економіки», яка базується на «перетині по дузі» сакрального і секулярного мислення культури природи і суспільства.

В багатогранній і багатоликій культурі людства все більшого значення набуває еволюційно-синергетична парадигма економічної культури особистості, що спирається на корпоративну взаємодію всіх феноменів (сфер) культури, соціальної етики і естетики сучасного мислення у формуванні колективних, суспільних, економічних дій з опорою на перетин сакрального і секулярного мислення раціонально мислячих особистостей. Слід зазначити, що успішною ринкова економіка може бути лише тоді, коли вона соціальна, а крім того враховує культурні і політичні традиції країни та її населення.

*Висновок.* Таким чином, принципово важливим є раціональний менеджмент всіх гілок влади в кооперативній взаємодії соціокультурної вертикалі центру із соціокультурними вертикалями регіонів, муніципалітетів з горизонтальним перетином єдиних підходів до політики, економіки, соціальних і культурних традицій на основі не лише трансформації державно-політичної і господарської монополії, а перш за все на основі соціалізації і культурологізації ринкового господарства. При цьому особливу увагу необхідно звернути на особистість, і саме в цьому напрямі розвивати соціокультурні державні проекти.

Використовувати в залежності від конкурентності у даному секторі економіки особливостей регіонів, муніципалітетів різні форми власності: приватну, акціонерну, корпоративну і державну.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Гэлбрейт Дж. К. Экономические теории и цели общества / Джон Кеннет Гэлбрейт. – М.: Прогресс, 1979. – 405 с.
2. Журженко Т.Ю. Бизнесмен: стяжатель, игрок или творец? Становление предпринимательского этоса / Татьяна Юрьевна Журженко. – Х.: Основа, 1993. – 118 с.
3. Капитонов Э.А., Капитонов А.Э. Корпоративная культура и PR / Эдуард Алексеевич Капитонов, Алексей Эдуардович Капитонов (серия «Новые технологии»). – М., Изд.: МарТ Издательский центр, 2003. – 416 с.
4. Кондратьев Н.Д. Избранные сочинения / Ред. кол. Л.И. Абалкин и др. / Николай Дмитриевич Кондратьев. – М.: Экономика, 1993. – 543 с.
5. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности / Мераб Константинович Мамардашвили. – М., Логос, 2004. – 238 с.
6. Сёрль Дж. Рациональность в действии: [пер. с англ. А. Колодия, Е. Румянцевой] / Джон Сёрль. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 336 с.
7. Соколов Ю.Н. Цикл как основа мироздания / Юрий Николаевич Соколов. – Ставрополь: ЮРКИТ, 1996. – С. 1-123.
8. Фрейхейт Е.Ф., Меркель В., Шенхерр Г. Большая книга по экономике: [пер. с нем. В. Годфрида] / Эгон Фрейхейт, Вильма Меркель, Гуннар Шенхерр. – М.: Издательство «Терра», 1997. – 736 с.

© Греков О.М., 2009.

УДК 796.01

*Могилева С. В.,  
Харківська державна академія фізичної культури*

#### СОЦИОЦЕНТРИЧЕСКИЕ МАРКЕРЫ СОВРЕМЕННОСТИ СПОРТА

В статье рассматриваются наиболее значимые форматы, которые современное общество накладывает на феномен спорта. По мнению автора, главная линия напряжения между социально-коммуникативным и экзистенциальным измерением спорта создается блоком маркеров «транснациональность – медийность – коммерциализация», который характеризует вписанность спорта в систему капитала в структурной стадии ценности (по Ж. Бодрийяру).

**Ключевые слова:** спорт, постмодерн, профессионализация, социоцентрические маркеры, медийность, транснациональность, коммерциализация, структурная стадия ценности.

У статті розглядаються найбільш впливові формати, які сучасне суспільство накладає на феномен спорту. На думку автора, головна лінія напруги між соціально-комунікативним виміром спорту та його екзистенціальним виміром створюється блоком маркерів «транснаціональність – медійність – комерціалізація», який характеризує залученість спорту в систему капіталу на структурній стадії цінності (за Ж. Бодрийяром).

**Ключові слова:** спорт, постмодерн, професіоналізація, соціоцентричні маркери, медійність, транснаціональність, комерціалізація, структурна стадія цінності.

The author of the article investigates the most significant formats, which determine state of the sports in contemporary society. It is the author's opinion that the block of markers «transnationality – mass-media formatting – commercialization» produces the main line of tension between existential characteristics of sport and their modern social-communicative characteristics. This block describes refinement of sport into capital's system at structural stage of value (J. Baudrillard).

**Key words: sport, postmodern, professionalism, sociocentric markers, mass-media formatting, transnationality, commercialization, structural stage of value.**

Феномен спорта в современном сообществе является не только одной из важнейших составляющих культуры, но, в этом качестве – и пространством выработки и функционирования социальных смыслов и моделей поведения. Возможности влияния на отношения в социуме, осуществляемые через спорт, становятся все более мощными и, в то же время, не всегда прогнозируемыми. В связи с этим *актуальной* является потребность философского осмысления современных социальных влияний на спорт, внутренних характеристик самого спорта и возможностей их пересечения. *Цель* данной статьи – выделить наиболее значимые современные наложения на спорт (социоцентрические маркеры) и проанализировать их влияние на содержание самого спорта.

Как наиболее очевидные отметки культуры постмодерна в спорте можно выделить несколько явлений. Это диверсификация видов спорта и видов соревнований, начавшаяся тогда же, когда и «состояние постмодерна», – в пятидесятые-шестидесятые годы прошлого века. Это взаимопроникновение высокой и массовой культуры, выразившееся в возникновении таких видов спорта, как стритбол, пляжный волейбол и им подобные. Другой пример объединения «высокой» и «популярной» культуры, а также искусства и спорта: появившийся на открытии летних Олимпийских игр в Барселоне (1992) дуэт Монсеррат Кабалье и Фредди Меркьюри, «который стал новым шагом в нахождении формы, объединяющей «классику» и «авангард»» [7, с. 66]. Таких примеров теперь великое множество. Это также возникновение и распространение «чисто» гедонистически-зрелищных видов: бодибилдинга, шейпинга, аэробики, черлиденга и т. п. Постмодернистская устремленность к трансгрессии проявляет себя в популярности экстремальных видов спорта. Феномены «размытия границ» и «плывущего/несхватывающегося центра» находят свое выражение в многообразных взаимопроникновениях спорта с другими сферами культуры и социальной жизни: спорт – искусство, спорт – политика, спорт – реклама, спорт – ток-шоу, спорт – религия и т. п. С этим же аспектом связана коммерциализация Олимпийских игр как размытие границы между любительским и профессиональным спортом. Другим фактором, определившим коммерциализацию, можно считать утрату доверия к самой олимпийской идее как нарративу Просвещения. Постмодернистское «лабиринтообразное» сознание находит свое выражение, по мнению Х. Эйхберга, в повсеместном распространении видов так называемой «зеленой волны»: бега трусцой (среди лабиринта кустов и деревьев), туристического движения в Америке и странах Северной Европы, специальных курсов или игр «на выживание» в лесах [15, с. 83]. Другой стороной того же явления он полагает «внутреннюю экологию» зеленой волны – освоение городских центров марафонами, спортивными праздниками и индивидуальным бегом [там же]. Исследуются также гендерные вопросы (с учетом нетрадиционного опыта) в спорте, отношения спорта и постмодернистской телесности, многое другое (см., например: [16]).

К определяющим свойствам спорта в культуре постмодерна и пространстве постиндустриального общества (текучей современности в терминах З. Баумана) относятся тесно взаимосвязанные транснациональность, медийность и коммерциализация. «Идеологии государства и нации в дискурсе о спорте соединяются с транснациональными практиками: подобно политическим, экономическим, социальным институтам спортивные структуры

действуют в глобальном масштабе, нарушая привычные границы сообществ» [7, с. 64]. Можно даже сказать, что тенденции глобализма преобладают над современными установками приоритетности национальных интересов – известно, что многие спортсмены, являющиеся членами международных спортивных профессиональных ассоциаций, не всегда и часто неохотно отрываются от соревнований среди профессионалов для участия в соревнованиях в составе национальных команд (например, в Олимпийских играх), что обусловлено, прежде всего, разницей в уровне оплаты.

Современный спорт встроен в систему медиа [7, с. 63]. «В настоящее время спорт соединяет черты культурного традиционализма и инноваций» [7, с. 64]. Медийные технологии используют многосодержательность спорта. Как пишет В. Зверева, «его можно рассматривать как банк устойчивых социо-культурных смыслов, и как место для апробирования нововведений» [там же]. Базой для таких апробаций является аутентичность и зрелищность спортивного состязания, что обеспечивает ему приоритетное место в «визуальном» пространстве современной культуры. Существует, безусловно, и обратное влияние. Специфика медиа-технологий накладывает многообразное форматирование на сложный феномен спорта. Меняются приоритеты в освещении тех или иных видов в зависимости от их зрелищности, меняются правила и расписание стартов и игр, иначе строится организация соревнований и организация спорта в целом, рождаются новые виды, адаптированные к медиакulturе и многое другое (подробнее см., например: [4; 7]). Владельцы медиа-средств заинтересованы в спорте: разнообразие и динамичность соревнований для них идеальное пространство для подготовки и реализации новых идей, программ, апробации технологий, проверки новых видов графики и т. п.. Некоторые исследователи полагают плотный симбиоз спорта и медиа скорее позитивным и плодотворным [7; 12], другие высказывают по этому поводу сомнения. Например, одним из серьезных опасений является предполагаемая возможность вырождения спорта в студийный вариант вследствие преобладания в спортивном телевидении зрелищности над собственно спортом [4, с. 314].

На наш взгляд, опасность возрастающей медийности спорта состоит в смещении акцентов восприятия и понимания спорта. Согласно знаменитой формуле М. Маклюэна «средство коммуникации есть само сообщение», именно «средство коммуникации определяет и контролирует масштабы и форму человеческой ассоциации и человеческого действия» [9, с. 10]. Максимальная эстетизация и медийная задействованность формируют, редуцируют спорт и затемняют его подлинное содержание. Задача облегчения потребления достигается путём облегчения восприятия, акцента на зрелищную компоненту, упрощения. Демонстрируются и преподносятся как «норма» здоровье, сила, стремительность, ловкость и т. п., интрига самого состязания и триумф победы, но никто не видит многолетних усилий субъективации и не знает того, что действительно является нормой, наполняет спортивную жизнь «изнутри»: общение с людьми, борьба с собой, травмы, самоотречение, самопожертвование и т. д.. Облегчение восприятия, насыщение зрелищностью экранирует и подлинные гуманистические смыслы соперничества, поскольку их осознание требует более сложных усилий, чем усилие пассивного визуального наблюдения. Таким образом, гиперреальность гедонистического до определённой степени достигается за счёт симуляции агонистического и, следовательно, симуляции свободы.

Профессионализация Олимпийских игр является самым наглядным социоцентрическим маркером современности спорта. В течение почти ста лет профессиональный и любительский/олимпийский спорт развивались отдельно. К тому моменту, когда общество оформилось в постиндустриально-постмодернистской фазе, профессиональный спорт стал завершённой и четко отлаженной системой шоу-бизнеса. В этом плане он сыграл и продолжает играть свою роль во внедрении гедонистического образа жизни, который, по мнению Д. Белла,

вместе с массовым производством и потреблением подорвал интегрированное целое, каким было буржуазное общество модерна, основанное на протестантской этике [1, с. 647] и который является реальностью постиндустриального социума. Олимпийскому спорту со своей стороны было что предложить «на продажу»: проверенные технологии отбора, тренировки, интенсификации тренировочного процесса, высокую престижность, зрелищность и т. д. С 1988 года, когда Олимпийские игры стали «открытыми» (для профессионалов), граница между профессиональным и олимпийским спортом размывается. Сегодня большинство олимпийских видов спорта интенсивно продвигаются по пути, который прошел профессиональный спорт. Большинство спортсменов, завоевав титулы Олимпийских чемпионов, уходят для продолжения карьеры в профессиональные лиги. Олимпийская идея как нарратив Просвещения уже не вызывает доверия. Сегодня олимпийский спорт является престижной составляющей профессионального спорта и активно втягивается в отношения шоу-бизнеса. Перефразируя высказывание Ж. Бодрийяра о профсоюзах и партиях [3, с. 81], можно сказать, что олимпийская идея мертва, ей остается только умереть.

Таким образом, сегодня не существует непрофессионального спорта высоких достижений. И, в этом качестве, спорт мог бы рассматриваться как одна из сфер, где происходит лейборизация – порабощение человека трудовой деятельностью. И, следовательно, как любая деятельность по принуждению – убивающий свободу и возможности творчества. Однако, лежащий на поверхности вопрос о том, не является ли влияние профессионализации выхолащивающим экзистенциальное содержание спорта, оказывается не таким страшным и не главным. В спорте высших достижений переживания экзистенциального характера неизбежны. Прежде всего, как возможности авторства, обретения идентичности и признания в этом качестве [10]. В «большом» спорте можно оставаться только в том случае (за редкими исключениями), если это является призванием, что содержит в себе экзистенциальные характеристики свободной вовлеченности и подлинности – то есть добровольно. Кроме того, жажда признания, одной из форм реализации которой является спорт, не есть работа и никогда не может ею быть. Это радикализованное желание подтверждения себя извне, подтверждения экзистенциального «Я» социумом и как изначально экзистенциальная интенция, формализована, рутинизирована быть не может. Человек всегда сам добровольно решает, сколько и какие усилия он готов приложить ради признания. Слава не является необходимостью, поэтому усилия по реализации жажды признания в спорте не являются необходимым трудом. Более серьезным и неочевидным представляется другой вопрос. Понятие лейборизации западноевропейского сообщества, которое явилось конечным результатом промышленной революции [6, с. 6] коррелирует с модернистскими фреймами понимания процессов в обществе. Или, в терминах Ж. Бодрийяра, – с пониманием общества, в котором отношения между трудом и капиталом функционируют на основе рыночного закона стоимости.

Нынешнюю стадию развития общества Бодрийяр определяет как соответствующую структурной стадии ценности и регулируемую кодом [3]. Его подход позволяет по-иному взглянуть и на место спорта в таком обществе, и на возможность понимания спортивной деятельности как труда. В обществе, регулируемом кодом, спорт (как и все остальное) становится знаком среди других знаков. Он производится и потребляется, как и другие знаки в соответствии со структурным законом ценности. Он обменивается, допускает взаимоподстановку, комбинируется с другими секторами жизни. Олимпийский и профессиональный спорт комбинируется между собой, оба они как спорт высших достижений обмениваются с политикой (этому масса примеров: Доминику Гашеку – вратарю №1 НХЛ, пользующемуся у себя на родине в Чехии бешеной популярностью, пророчили, по данным многих социологических опросов, президентское кресло, то же неоднократно предлагалось и «королю футбола» Пеле, Юрий Власов – участник нескольких избирательных баталлий, из

последних примеров – братья Кличко и т. д.). Аналогичные примеры можно привести из сфер искусства, бизнеса, религии. Сам профессиональный спорт в США структурировался и оформился как своеобразная мини-модель общества структурного закона ценности. Любая профессиональная лига является монополистом (по прецеденту 1922 года весь профессиональный спорт в США был освобожден от действия антитрестового закона Шермана, который обязателен для всех остальных видов бизнеса с 1890 года [13, с. 29-30]), то есть своего рода мини-кодом. Так как главной задачей лиг является производство высококлассного зрелища, команды, объединенные в лигу должны обладать приблизительно равными силами (то есть должны быть эквивалентными), чтобы каждая встреча, которая проводится в рамках соревновательного календаря лиги, была яркой и конкурентно насыщенной. Таким образом, команды соперничают на площадке (поле), но в бизнесе являются равными единицами, объединенными общей задачей (повинностью). С этим обстоятельством вплотную связана система отбора профессиональных спортсменов – «драфт». Суть «драфта» состоит в том, что, во-первых: не спортсмен выбирает команду, за которую он хотел бы играть, а представители команд по определенной системе отбирают нужных им игроков и, во-вторых: первой право выбора предоставляется слабейшей команде (по итогам прошлого сезона) с тем, чтобы уравнивать возможности команд, сделать их эквивалентными, легко комбинируемыми. Спортсмены вынуждены либо соглашаться с этой системой их привлечения, либо распрощаться с надеждой выступить в команде элитной лиги (подробнее см.: [13, с. 316-318]).

Главной целью общества структурной стадии ценности является воспроизводство формы социальных отношений, обеспечивающих господство системы. «Согласно структурному определению, получающему здесь вполне социальный масштаб, – быть значимыми только как взаимно соотнесенные элементы. Функционировать как знак в рамках общего производственного сценария, подобно тому, как труд и производство функционируют теперь лишь как знаки, как элементы, допускающие подстановку с не-трудом, с потреблением, общением и т. д.» [3, с. 59]. Это режим постоянной всеобщей мобилизации, «люди должны быть везде приставлены к делу – в школе, на заводе, на пляже, у телевизора ...» [3, с. 62]. В этом смысле труд перестал отличаться от свободного времени, которое, предполагая такую же степень мобилизации и приставленности к делу, оказывается таким же оказанием услуг [там же]. Спорт в системе такой тотальной вовлеченности играет особую роль. Его зрелищные свойства, отформатированные медиа-средствами, обеспечивают ему одно из самых объемных и устойчивых мест в структуре «общего производственного сценария». Поскольку «сегодня именно в плане воспроизводства – моды, масс-медиа, рекламы, информационно-коммуникативных сетей, ... то есть в сфере симулякров и кода, обретают свое единство общие процессы капитала» [3, с. 123]. Любая техника понимается как медиум, то есть как форма и порождающий принцип всего нового поколения смыслов [там же]. Именно в этом следует усматривать опасность срастания спорта с медиа-средствами (а не в переносе соревнований на удобное/неудобное эфирное время или в непропорциональном внимании к различным видам спорта и даже не в возможности возникновения студийного спорта).

По одному из определений «зрелище – это специально организованная во времени и пространстве публичная демонстрация социально-значимого поведения» [11, с. 17], при этом характерным признаком зрелищных искусств является демонстрация не самого поведения, а его образа [11, с. 21]. Я. Ратнер относит спортивное зрелище не к зрелищам искусства, так как в спорте цель доминирует над средствами. Техника является первичной, она (по его мнению) вместе со спортивной формой составляет суть спортивного зрелища [14]. В искусстве же техника – лишь условие для создания художественного образа [11, с. 21]. Таким образом, зрелище, которое продуцируется различными видами искусства (и предполагает создание художественного образа), воспринимается как законченное произведение и всеми прекрасно

осознается его условность, «искусственность». Спортивное же состязание воспринимается (и преподносится) как «настоящее», достоверное, несрежиссированное событие (может быть – несколько эстетизированное). Сейчас, когда средства коммуникации стали средой обитания человека и активно влияют на его сознание, структурируя и кодифицируя реальность и учитывая целенаправленное моделирование социально-значимых образцов поведения, воздействие через возможности спорта является более тонким и неочевидным и создаёт пространство для злоупотребления. По мере возрастания собственной медийности, спорт, как и другие сферы, становится моделью. Это уже не просто постав, механическая серийная воспроизводимость посредством масс-медиа (как репортаж). Спортивные события, образы отбираются для показа (а сегодня уже и задумываются) исходя из их воспроизводимости, возможностей зрелищности, формата медиа. Как пишет В. Зверева, «привычным местом бытования спорта стал телеэкран: с его помощью соревнования вышли на глобальный уровень, адресуются «всем». Популярны спортсмены превращаются в медийных персонажей, звезд массовой культуры, чье регулярное появление в иных, неспортивных контекстах оправдано их статусом как законодателей моды и экспертов в выстраивании стиля жизни. Влиятельность фигуры спортивного медиамагната в современном обществе указывает на соединение СМИ, бизнеса, политики и индустрии шоу» [7, с. 64]. Тем самым, все, что включает в себя спорт, является симулякром третьего порядка. В эру симулятивных моделей (эру симулякром третьего порядка) «все формы выводятся из моделей путем модулирования отличий. Смысл имеет только соотносительность с моделью, и все теперь не происходит согласно собственной целенаправленности, а выводится из модели, из «референтного означающего», образующего как бы опережающую целевую установку и единственный фактор правдоподобия» [3, с. 124]. К такому модулированию отличий имеет отношение указанная система отбора «драфт» – команды должны чем-то отличаться, но все должны удовлетворять модели высококлассного зрелища. В более широком плане – это всевозможные псевдоагонистические предприятия, такие как «Танцы со звездами», «Две звезды» и им подобные, различные ток-шоу и пр. Спорт выступает в этой ситуации моделью, «референтным означающим», его «устойчивые социо-культурные» и экзистенциальные смыслы полноценно эксплуатируются в качестве «единственного фактора правдоподобия» и «опережающей целевой установки». Тот же механизм лежит в основе использования спортивной тематики в рекламе, причем соотносительность с аутентичным содержанием достигается не только личным участием спортивных звезд (как удостоверяющих это правдоподобие), но и использованием фрагментов спортивных образов (коллажное соотношение гладкости бритвы со скольжением лыжника, стремительности чего-либо с состязаниями по картингу и т. п.). Становясь моделью, «референтным означающим», спорт воспроизводит сам себя как один из элементов гиперреальности. Для большинства людей наслаждение от спорта становится наслаждением от причастности, вовлеченности в игровое сообщество, знания правил игры (в широком смысле). Для зрителя, вовлеченного во «внешнюю перспективу чужой игры», вся спортивная деятельность становится порождающей моделью, требующей уже обусловленной стереотипной реакции – его «игровой» сопричастности. Любое явление зрелищного характера представляет собой «систему экспрессивно-динамичных эффектов и приемов вовлечения зрителя в действие с заранее определенным результатом» [цит. по: 11, с. 16]. Силовые, форсированные приемы влияния (вовлечения) уступают место приемам «влияния через среду, предполагающие операционализацию понятий потребности, восприятия, желания и т. д.» [3, с. 148].

Одним из примеров такого вовлечения может служить внедрение в практику трансляции спортивных соревнований интерактивного TV. Спортивное зрелище как средство коммуникации относится к «горячим» медиа, которые М. Маклюэн характеризует как расширяющие «одно-единственное чувство до степени «высокой определенности». Высокая

определенность – это состояние наполненности данными» [9, с. 28]. В то же время, «горячие средства коммуникации оставляют аудитории не очень много простора для заполнения или довершения. Горячие средства характеризуются ... низкой степенью участия аудитории, а холодные – высокой степенью ее участия, или достраивания ею недостающего» [там же]. С внедрением интерактивного телевидения зритель получает (псевдо)возможность стать «активным» участником игры – он может запросить и вывести на полях экрана состав команды, ее путь в сезоне, статистику игр и т. п. Но суть остается прежней – масс-медиа осуществляют, по выражению Бодрийяра, «безответную речь». Средства массовой коммуникации «являют собой то, что навсегда запрещает ответ, что делает невозможным процесс обмена ... Именно в этом – их подлинная абстракция. И именно на этой абстракции основывается система социального контроля и власти» [2].

Таким образом, как уже давно отметил Ги Дебор «Во всех своих частных формах, будь то информация или пропаганда, реклама или непосредственное потребление развлечений, спектакль конституирует наличную модель преобладающего в обществе образа жизни. Он есть повсеместное утверждение выбора, уже осуществленного в производстве, и его последующее применение. Аналогично этому, форма и содержание спектакля служат тотальным оправданием условий и целей существующей системы» [5, тезис 6]. К этим приемам относятся возможности массовых практик телесного самовыражения как формирования и удовлетворения потребности в движении, огромное количество спортивных и псевдоспортивных зрелищ для насыщения восприятия, оперирование желанием (например, наличие в сети Интернет сайтов любимых спортивных звезд, участие звезд в рекламе, шоу и т. п.). Спорт становится ритуалом, знаком, через который происходит социализация. Такая социализация является гораздо более эффективной, чем через связанные энергии производства [3, с. 59].

Происходит то, что Ж.-Ф. Лиотар, ссылаясь на Н. Лумана, назвал управлением личностными ожиданиями посредством процесса «квази-научения», чтобы ожидания стали совместимы с решениями системы. «Эти последние существуют не для того, чтобы удовлетворять ожиданиям: нужно, чтобы ожидания стремились к этим решениям или, как минимум, к их последствиям. Административные процедуры заставят индивидов «хотеть» того, что нужно системе для ее результативности» [8, с. 147]. Социальная инстанция (код, истеблишмент, система симулякров) как всеобъемлющая реально-фиктивная власть нашего времени может быть прослежена в некоторых своих целенаправленных манипуляциях. Например, как показывают С. Гуськов и В. Платонов, если в отношении любительского спорта правительство США проводило политику «видимого нейтралитета» (чтобы поддерживать кредо о его независимости), то в профессиональном спорте оно играло и играет решающую роль в создании и развитии спортивного бизнеса, в укреплении его взаимоотношений с медиа-компаниями. За период с 1950 по 2000 год было рассмотрено более 400 различных законопроектов, связанных с развитием профессионального спорта, в конгрессе и сенате страны [13, с. 97]. Законопроекты включают в себя не только решение собственно спортивных вопросов, но и решения, связанные с концессиями спортивных сооружений, предоставлением различных услуг непосредственно на спортивных аренах, продажей атрибутики клубов и команд и продажей лицензий на право её использования, маркетинговыми технологиями, рекламно-информационным обменом и т. д. Учитывая плотное взаимодействие профессиональных спортивных лиг и МОК с телекомпаниями (доходы от продажи прав на телетрансляцию различных профессиональных лиг колеблются от 40% до 70% [13, с. 96], доходы МОК в 2000 году составили 1.100 млн.\$ (в 1984 году эти доходы составляли еще только 287 млн.\$) [12, с. 343]), представляются обоснованными опасения Лиотара, связанные с применением техники телекоммуникации и информатики в описываемой им перспективе «террора» эффективности [8, с. 147]. Это только один из наполовину видимых примеров, как



вся огромная индустрия спорта с ее многочисленными комбинациями эквивалентных взаимодействий используется истеблишментом как средство воспроизводства социальных отношений господства.

Отмеченные основные социально-обусловленные свойства современного спорта – транснациональность, медийность, коммерциализация – являются характеристиками его вписанности в систему капитала в структурной стадии ценности. Реализованность спортсмена в спорте высших достижений, его идентичность рискуют потерять свою аутентичность, становясь в качестве гиперреального зрелища порождающей моделью, и спортсмен теряет свою свободу, неся повинность соответствовать этой «опережающей установке». Именно в этом состоит главная опасность – рядоположенность, взаимообмениваемость с другими знаками, что нивелирует уникальное экзистенциальное содержание спорта.

*Выводы.* Большинство из отмеченных социоцентрических маркеров современности спорта: доступность занятий спортом для больших масс людей; профессионализация как выделение спорта в отдельную сферу в общественном разделении труда; беспрецедентное увеличение зрелищной компоненты, связанное с «технологизацией», «гедонизацией» и «гиперреализацией» общества и др. – оказываются не способными к серьезному искажению экзистенциальных содержаний спорта. Главная линия напряжения между экзистенциальным и социально-коммуникативным измерением спорта создается блоком «транснациональность – медийность – коммерциализация», который характеризует вписанность спорта в систему капитала в структурной стадии ценности (по Ж. Бодрийяру). Опасность представляет все увеличивающаяся медийность, которая, выводя спорт в дискурсивно-визуальное пространство, подчиняет его задачам побуждения/управления, тем самым редуцируя его многосодержательность и затемняет настоящие гуманистические аспекты человеческого соперничества.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Даниел Белл ; [пер с англ.]. – М.: Academia, 1999. – 783 с.
2. Бодрийяр Ж. Реквием по масс-медиа / Жан Бодрийяр // Поэтика и политика: альманах Рос.-фр. центра социологии и философии Института социологии РАН. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1999. – С. 193-226.
3. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр ; [пер и вступит. статья С.Н. Зенкина]. – М.: «Добросвет», 2000 – 387 с.
4. Гуськов С.И. Телевидение и спорт / С.И. Гуськов, С.С. Гуськов. – М.: Полиграф сервис, 2000. – 334 с.
5. Дебор Г. Общество спектакля / Ги Дебор ; [пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубовича]. – М.: Издательство «Логос», 1999. – 224 с.
6. Джохадзе И. Номо faber и будущее труда / И. Джохадзе // Логос. – 2004. – № 6. – С. 3-17.
7. Зверева В. Телевизионный спорт / Вера Зверева // Логос. – 2006. – № 3. – С. 63-75.
8. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Жан-Франсуа Лиотар; [пер. с фр.]. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
9. Маклюэн Г.М. Понимание медиа: внешние расширения человека / Г.М. Маклюэн ; [пер. с англ. В. Николаева]. – М.; Жуковский: КАНОН-пресс-Ц., Кучково поле, 2003. – 464 с.
10. Могилева С.В. Идентичность в спортивных практиках: полноценная устойчивость и игра без цели / С.В. Могилева // Вісн. Харк. нац. ун-ту. – Серія: філософія. Філософські перипетії. – 2008. – № 812. – С. 194-203.

11. Наумова Л.М. Видовище як феномен культури. Філософський аспект: дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук: 09.00.04 / Наумова Лариса Миколаївна – Київ: Київський національний університет будівництва і архітектури, 2004. – 198 с.
12. Платонов В.Н. Олимпийский спорт: в 2 кн. / В.Н. Платонов, С.И. Гуськов – К.: Олимпийская литература, 1997. – Кн.2. – 384 с.
13. Профессиональный спорт / [Под общ. редакцией С.И. Гуськова, В.Н. Платонова]. – К.: Олимпийская литература. – 2000. – 392 с.
14. Ратнер Я.В. Эстетические проблемы зрелищных искусств / Я.В. Ратнер. – М.: Искусство, 1979. – 135 с.
15. Эйхберг Х. Социальное конструирование времени и пространства как возвращение социологии к философии / Хенниг Эйхберг // Логос. – 2006. – № 3. – С. 76-89.
16. Sport and postmodern times / [Ed. by Genevieve Rail]. – Albany: State Univ. N.Y. Press, 1998. – 399 p.

© Могилева С.В., 2009.

УДК 130.2:392.8

*Храброва О. В.,*

*Харьковская медицинская академия последипломного образования*

## **ИДЕОЛОГИЯ ЕДЫ: КОНСЕРВАЦИЯ И ДЕКОНСТРУКЦИЯ**

В данной статье еда рассматривается как то, что устанавливает и опосредует социальные связи. Анализируется характер трансформаций вкусов от традиционного к современному обществу. Рассматриваются идеологические функции еды. Показано, каким образом еда выступает в качестве важного фактора сохранения традиции и установления различий. Отмечается влияние промышленного производства и рыночных отношений на воспроизводство знаков и вкусов. Выделяются линии новых смыслообразующих моделей.

**Ключевые слова:** еда, традиция, обмен, вкус.

У даній статті їжа розглядається як те, що встановлює та опосередкує соціальні зв'язки. Аналізується характер трансформацій смаків від традиційного до сучасного суспільства. Розглядаються ідеологічні функції їжі. Показано, яким чином їжа виступає як важливий чинник збереження традиції та встановлення відмінностей. Наголошується вплив промислового виробництва і ринкових відносин на відтворення знаків і смаків. Виділяються лінії нових смислоутворюючих моделей.

**Ключові слова:** їжа, традиція, обмін, смак.

In this article a meal is examined as setter and mediator of social connections. Character of tastes transformation from traditional to modern society is analyzed. The ideological functions of meal are examined. It is shown, how a meal comes as an important factor of tradition maintenance and distinctions establishment. Influence of industrial production and market relations on reproduction of signs and tastes is marked. The lines of new sense for found models are selected.

**Keywords:** meal, tradition, exchange, taste.

Исследуя культуру повседневности, К. Леви-Стросс говорил о необходимости «... выяснить, каким образом кулинария является языком, непроизвольно отражающим устройство данного общества или, по крайней мере, выявляющим противоречия, в которых общество не отдает себе отчета...» [1]. Еда, кулинарное искусство, застольный этикет, вкус,

таким образом, являются определенным (традиционным или модернизированным) языком или, другими словами, относятся к сфере идеологии. Что и как, когда и где человек ест определяется именно языком/идеологией. Задача исследователя и должна заключаться в том, чтобы выяснить факторы, культурные рычаги выбора способа той или иной культуры еды.

В данной статье еда рассматривается как то, что устанавливает и опосредует социальные связи. Такие процессы осуществляются в двух модусах – временном и пространственном, – образуя исторические, национальные, классовые традиции и конституируя те или иные идентичности. Однако современная эпоха, провозгласившая господство разума, тем более постмодерн, отказавшийся от идентичностей, как кажется, должны были бы демифологизировать, подорвать господство устоев. Тем не менее, что касается практик, связанных с едой, здесь, несмотря на утраченные значения (например, религиозные или магические), во многом сохраняются весьма традиционные предпочтения. Можно сказать даже, что именно еда консервирует и воспроизводит материальную традицию как идеологию [\*1]. Идеология состоит не только из ложных значений, но, прежде всего, из знаков, образов, форм. Еда как ничто лучше показывает это. Скажем, в случае с праздниками и ритуалами (свадьба, например) мы уже не знаем тех значений, которые были в архаическом обществе, но тщательно воспроизводим все формы и элементы обряда. И дело здесь в том, что именно он и сохраняет ту социальную связь, значения которой в нем фиксировались. Отказаться от традиционного блюда значит отказать Другому в связи. Или предложить Другому свое (национальное, например) блюдо – значит предложить социальную связь.

И хотя в современном мире основополагающими факторами жизни являются наука и рыночная экономика, они в большинстве случаев не разрывают эту связь с традицией, а, наоборот, определенным способом воспроизводят. Отсюда вопрос, который необходимо рассмотреть – это вопрос о мотивах, основаниях такой стойкости традиции. Не является ли она некий архетип поведения? Или просто рынок нуждается в традиции как товаре?

Первой особенностью еды является связь вкуса с памятью. Воспоминания о еде восстанавливают в памяти отдельного человека, события с ней связанные, воспроизводя образы нашего прошлого и связывая события нашей биографии. Составляющей же коллективной связи, посредником которой является еда, есть воспроизведение своеобразного эффекта события, который отпечатывается в коллективной памяти. А трапеза – это универсальный обязательный компонент любого праздника, в котором фиксируется этот эффект события, скрепляющего ту или иную связь. Коллективная память, таким образом, наиболее ясно проявляется в ритуальной еде. Смыслы (скажем, те же религиозные) утрачиваются, а сам ритуал сохраняется в наборе блюд, времени, порядке их подачи и т.п. И если праздник носит коллективный характер, то всеобщий характер желания (здесь действительно желания Другого) совершенно не зависит от нашего желания. Положим, мы можем не любить яиц, но если мы ждем гостей на Пасху, должны их покрасить. Или, если обратиться к традиции с(о)ветского праздника Новый год, который ассоциируется с определенным набором блюд, то как бы нам ни было противно оливье, ностальгический дух новогоднего застолья для гостей (да и нас самих) может быть не столь ощутимым без его присутствия на столе. Принципиально здесь то, что определенные блюда выступают в качестве знаков, воспроизводящих традиционный коммуникативный цикл. Хотя, что касается вкуса блюд, то он отличается в зависимости от рецептуры и мастерства повара или кухарки, что образует своеобразные вкусовые нуклеарные группы.

Только промышленное производство пищевых товаров (приправ, полуфабрикатов, консервов и т.п.) позволяет бесконечно воспроизводить постоянный вкус и, таким образом, воспроизводить прошлое, превращая его в настоящее, зафиксированное ГОСТами. А синтетические продукты тем более обладают стабильным вкусом. По сути, здесь срабатывает

модель своеобразного клонирования определенного традиционного знака, но уже с устойчивым симулированным вкусом. Кока-кола, как и чизбургер, в Макдоналдсе в любом уголке мира (а они уже почти везде) одни и те же. Хотя очевидно и то, что эти полуфабрикаты и заправки пытаются воспроизводить вкус как раз традиционных блюд, свойственных для той или иной культуры. Сам рынок формируется на той или иной традиционной основе. Скажем, на украинском рынке можно наблюдать замороженные вареники или голубцы, котлеты, приправу для борща. В сфере итальянского влияния – ходовой товар консервированные томаты и т.д.

Более того, стандартизация и консервация вкусов позволяют эффективнее осуществлять экономико-культурную экспансию и обмен, но без всяких нуклеарных, специфических особенностей [\*2]. Этому способствует популяризация тех или иных продуктов посредством телевидения, кулинарных книг, общепита и фаст-фуда. Не случайно важную составляющую современных медиа являют кулинарные передачи, а книжный рынок перенасыщен разного рода рецептариями (из прошлого, от звёзд, от различных народов, на всякие случаи жизни).

Таким образом, на рынке традиционные знаки перезапускаются под именами собственными (брендовыми), щедро приправляясь все теми же промышленными вкусами. Собственно, так и формируется своеобразный рыночный межкультурный конгломерат. Тем не менее, это взаимопроникновение ограничено все той же традиционной моделью питания, не позволяющей распространиться неприемлемым вкусам и блюдам. Показательным примером может быть неприятие некоторых кулинарных изысков южно-азиатской кухни (слишком острая пища, блюда из собак, червей, насекомых или, скажем, живых осьминогов и т.п.). Это говорит о силе некоторых культурных, национальных традиций, которые выделяют те или иные традиционные идентичности.

Более того, еда является составляющей репрезентации различия. С древнейших времен социальное, классовое, культурное выделение индивидуумов или групп связано с особым отношением к еде. Скажем, аристократы стремились к роскоши или изысканности пищи. Представители жречества выделялись особым подбором пищи, которую могли есть только они. Буржуазный век породил свои способы выделения и даже четкой идентификации людей относительно пищи. Если в традиционной культуре существовали строгие предписания относительно пищи, то современное общество предоставляет выбор каждому, исходя из его предпочтений. Если в традиционной культуре обмен осуществлялся только между аристократическими элитами, то современный рынок в этот обмен включает всех. Если раньше значения соответствовали референтам (например, в Средневековье сладкое – привилегия аристократов, а соленое – удел плебса), то теперь знаки пребывают в свободной циркуляции. Это хорошо показывают различные заимствования блюд из других культур, которые могут быть объяснены данью моде, стремлением к новым ощущениям, эффектом экстремальности, и наконец – просвещенностью. Особую сферу современной культуры представляют различные субкультурные объединения, в которых еда носит основополагающий характер (например, вегетарианцы), но исходят из различных оснований (религиозных, здорового образа жизни, принципа сохранения жизни, протеста и т.д.).

Все это может свидетельствовать о переворачивании или своеобразной деконструкции традиционных моделей, основанных на логике различения между высшим и низшим, своим и чужим и т.д. В данном случае речь идет уже о различии как таковом, не отсылающем к трансцендентным, сущностным основаниям, а фиксирующем инаковость (отличность от другого).

И такая инаковость отсылает к множеству смыслообразующих моделей, которые коррелируют с традицией. Первая линия такой корреляции связана с процессом рационализации, который отсылает к тому, что М. Фуко называл био-властью. Скажем, религиозный пост объясняется пользой для организма так называемых разгрузочных дней,

которые еще мотивируются лунными циклами. Или, к примеру, диеты сегодня разрабатываются не из принципа соразмерности, практикуемого греческими философами, а из идеи индивидуальных соответствий (диета по группе крови). Другую же линию представляют новые мифологии (консервация не с целью сохранить урожай, а продемонстрировать домовитость). Вместе с тем имеет место и бессознательное воспроизведение ритуала (например, при заключении какой-нибудь сделки или покупки принято ее «обмыть», хотя первоначальный смысл жертвоприношения утрачен; также к хлебу больше не относятся как к чему-то сакральному или результату всеобщего труда, но бережное отношение остается).

Подводя итоги, еще раз следует отметить, что эти процессы консервации и деконструкции подчинены рынку. Рынок, естественно, не упраздняет традиции, не создает исключительно новые блюда, он отвечает спросу и формирует предложение, исходя из способов организации и времени социума. Отсюда традиционные жесткие иерархические модели (половозрастного различия или классового) перестают играть ключевую роль, но вырабатываются модели пищи на тот или иной случай жизни. Например, фаст-фуды, принцип которых универсален, а блюда все же отсылают к традиции, отвечают потребности мобильного общества по типу быстрая жизнь – быстрая еда. А в связи с идеологией туристического отдыха в каждом уголке мира предлагается как раз своя *особая, эксклюзивная* кухня. На демократичном рынке множатся и обмениваются различные знаки, создавая многообразие кухни, побуждающее делать индивидуальный выбор, который ограничивается разве что деньгами и желаниями. Можно сказать, что в отношении еды срабатывает диалектический закон: что раньше носило всеобщий характер, теперь сохраняется как частный момент бытия, с той только разницей, что снятия не происходит. Более того, структурирование социальных связей вокруг еды по-прежнему остается. Юноши приглашают девушек в кафе, мужчины водят женщин в ресторан, деловые сделки неотделимы от банкетов и фуршетов, и разница заключается лишь в том, кто платит.

## ПРИМЕЧАНИЯ

\*1. Классический пример: молодой человек приглашает девушку на свидание, составной частью которого непременно является ужин, который традиционно сообщает о состоятельности мужчины в качестве кормильца (кормителя/правителя) женщины. Эта модель общения устанавливает отношения господства. С другой стороны, как говорится в одном анекдоте, «если путь к сердцу мужчины лежит через желудок, то почему мужчина водит женщину в ресторан, а не наоборот?» Здесь как раз нет противоречия, поскольку речь идет о другой перспективе коммуникации, когда женщина должна уловить вкусовые предпочтения мужчины.

\*2. Например формирование советской кухни, которая «обладала такой технологией кулинарного производства и таким своеобразием композиции блюд, которые отличали ее и от национальной русской и от общеевропейской или азиатской кухонь, причем отличали явным различием вкуса» [2]. Советская кухня сформировалась, с одной стороны, посредством частного обмена между региональными кухнями, что приводит к распространению и адаптированному изменению блюд и вкусов (шашлык, плов из свинины), с другой стороны – посредством создания сферы общественного питания, где представлены блюда с нейтральным вкусом и в упрощенном исполнении (в столовых) не только союзных республик, но и европейской кухни.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Леви-Стросс К. Мифологика: в 4 т. / К. Леви-Стросс; [пер. с фр.]. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. Т. 3. Происхождение застольных обычаев. – 2000. – С. 377.
2. Похлебкин В.В. Национальные кухни наших народов / В.В. Похлебкин // Большая энциклопедия кулинарного искусства. Все рецепты В.В. Похлебкина. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2007. – С. 291.

© Храброва О.В., 2009.

*З новітньої історії кафедри (теоретичної і практичної) філософії  
Харківського університету. Матеріали для обговорення.*

*Мамалуй О. О., Дениско Л. М., Корабльова Н. С.*

### **Кафедра філософії у 1945-1990 рр.**

Кафедра філософії у складі реєвакуйованого університету відновила свою роботу з вересня 1945 року. У 1945-1952 роках кафедру очолював доцент, згодом професор, член-кореспондент АН УРСР Д.Х. Острянин, а після його від'їзду до Києва цю посаду займав доцент А.І. Ристо (1953-1960 рр.). Викладацький склад кафедри в 1954 – 1960 рр. представляли два покоління: викладачі, які вже мали досвід роботи у вищих навчальних закладах у довоєнний період – це професор Д.Х. Острянин, професор Я.С. Блудов, реабілітований після ХХ з'їзду КПРС, доценти А.І. Ристо, Г.С. Сухов, М.Ф. Партолін. Друге, більш численне покоління, – викладачі, які розпочали свою викладацьку діяльність на кафедрі після війни: Ю.Ф. Бухалов, І.Л. Бейгель, М.Г. Глущенко, К.Г. Гавриш, Г.Ф. Коломієць, І.М. Куликов, О.С. Слабкий, В.П. Шерстнюк, О.О. Якуба.

Гостра потреба в підготовці кваліфікованих кадрів не тільки для університету, але й вузів міста, стала поступово задовольнятися з відкриттям аспірантури зі спеціальності „філософія” (1945-1946 рр.). Значна заслуга в організації науково-дослідницької роботи належала Д.Х. Острянину, який відрізнявся досить широким спектром наукових інтересів, але найбільшу увагу приділяв історії вітчизняної філософської думки. Саме тут його пошук виявився найбільш результативним й активно підтриманим іншими науковцями кафедри. Згодом було видано низку монографій з цієї тематики: М.Ф. Партолін. Суспільно-політичні погляди М.М. Коцюбинського. Х., 1953; І.М. Куликов. Суспільно-політичні погляди Лесі Українки. К., 1953; Ю.Ф. Бухалов. Суспільно-політичні погляди П.А. Грабовського. К., 1957; А.С. Слабкий. Мировоззрение Н.В. Шелгунова. Х., 1960. Після опублікування другої монографії, присвяченої світогляду М.М. Коцюбинського, М.Ф. Партолін у 1970 р. захистив з цієї теми докторську дисертацію. З'явилися перші спеціальні розвідки з історії філософської традиції у Харківському університеті, зокрема присвячені Й.Б. Шаду і Т.Ф. Осиповському, які належали професору Й.Н. Кравцю [1], що працював на кафедрі філософії у передвоєнні роки, а потім був тісно зв'язаний з нею за своєю науковою проблематикою.

Наприкінці 50-х – спочатку 60-х років перед філософською думкою встали нові завдання. Вітчизняна філософія зосередила увагу на розробці гносеологічної та логіко-методологічної проблематики, що дало помітний поштовх осмисленню широкого кола філософських питань, зокрема з соціальної філософії. Здійснення цього повороту філософських досліджень у нашому університеті очолив відомий вчений, доктор філософських наук, професор Ю.Ф. Бухалов, який завідував кафедрою філософії з 1963 по 1975 роки. Він був серед перших українських філософів, які ґрунтовно досліджували такі центральні проблеми гносеології як пізнавальний образ, співвідношення практики і пізнання, суб'єкта і об'єкта, суб'єктивного і об'єктивного.

Його публікації, особливо у центральних філософських журналах – „Філософських науках” і „Філософській думці” [2] стали широко відомими спеціалістам. У 1965 р. засновано серію філософії „Вісника Харківського університету”, першим головним редактором якої був Ю.Ф. Бухалов. Велика заслуга Ю.Ф. Бухалова в підготовці висококваліфікованих фахівців з різних галузей філософського знання і, в першу чергу, з методологічних питань сучасного наукового пізнання.

В цей час започатковується цикл монографічних розробок з філософських проблем сучасного природознавства. Виходять з друку монографії К.Г. Гавриш [3], М.В. Тополі [4],

І.З. Цехмістра [5]. Водночас урізноманітнюється проблематика досліджень кафедри. А.А. Марк публікує одне з перших у радянській філософській літературі спеціальне монографічне дослідження, присвячене проблемі людини в історії філософії [6]. Систематичне узагальнення аналізу регулятивної функції права і моралі в сучасному суспільстві міститься у фундаментальній праці О.О. Якуби [7], яка стала основою її докторської дисертації. Випуском окремої монографії О.Ф. Плахотний поклав початок розробці нової для кафедри тематики, пов'язаної з співвідношенням свободи і відповідальності [8]. На цікавій етичній проблематиці зосередились у своїй сумісній книзі Я.С. Блудов і О.С. Степанченко [9].

У листопаді 1963 р. з ініціативи Ю.Ф. Бухалова і О.О. Якуби вперше в Україні було створено університетську Лабораторію конкретно-соціологічних досліджень. На її долю випала важлива роль у становленні та розвитку харківської соціологічної школи, на чолі якої протягом майже чотирьох десятиріч була доктор філософських наук, професор О.О. Якуба. Характерно, що прабатьком харківської соціології Олена Олександрівна вважала саме Ю.Ф. Бухалова. Вже у перші роки свого існування соціологічна лабораторія провела масштабне дослідження на 5 великих машинобудівних заводах м. Харкова, результати якого опубліковані у колективній монографії „Роль громадськості в управлінні виробництвом (досвід конкретно-соціологічного дослідження)” (1968 р.). Важливим напрямком її дослідницької діяльності слугувало вивчення особистості студента та проблем її становлення (Див. колективну монографію, виконану під керівництвом професора О.О. Якуби: „Комуністичні ідеали і становлення особистості студента” – 1977 р.).

### ЭТОС ФИЛОСОФА<sup>1</sup>

Это – не первые философские чтения, посвященные профессору Ю.Ф. Бухалову. 10 лет назад, когда Юрий Федорович еще был в относительно добром здравии, наша кафедра проводила чтения, приуроченные к его 70-летнему юбилею. Но, как говорится, большое видится на расстоянии и сегодня мы лучше, полнее осознаем роль и масштаб личности Ю.Ф.Бухалова.

Профессор Ю.Ф.Бухалов, безусловно, был человеком ярким, самобытным, неравнодушным, предельно требовательным к самому себе и к другим. Он постоянно находился в напряженном творческом поиске, который, по моим наблюдениям, давался ему очень трудно, ибо, каждый раз ставя перед собой планку на предельной высоте, не ниже, чем на уровне личного рекорда, он крайне редко был удовлетворен сделанным. О таких людях говорят, что они – подобно горному потоку в грозу – перерастают самих себя, проходя через самоиспытание и самопреодоление.

Начав как историк украинской философии, Ю.Ф.Бухалов принял деятельное участие в том «гносеологическом повороте» отечественной философской мысли, который в то время возглавил Павел Васильевич Копнин, а затем очень многое сделал для актуализации социально-практического, социокультурного, антропологического предназначения нашей философии.

В собственно институциональном плане это вылилось в создание на кафедре философии Харьковского университета сначала Лаборатории социологических исследований, а затем – отдельной кафедры социологии, которая со временем инициировала образование социологического факультета. Не лишним будет напомнить, что именно бывшие аспиранты, так сказать, бухаловского призыва составили костяк новообразованной кафедры теории культуры и философии науки. А сегодня мы по праву можем сказать, что и открытие философского факультета могло состояться благодаря усилиям учеников профессора Ю.Ф.Бухалова.

Но вернемся на 10 лет назад. Не нужно напоминать, что это было за время. Вдумаемся или, лучше, вчувствуемся, вживемся в ситуацию, в которой оказался Юрий Федорович. Как человек, перешагнувший за свое 70-летие, причем человек идейный, мог пережить крушение



того, чему он был искренне предан всю жизнь и, кстати сказать, за что он проливал свою кровь в Великую отечественную войну? Естественно, происходящее он не мог не воспринимать крайне обостренно как личную драму.

Говоря «предан идее», я невольно упрощаю, потому что на самом деле ни о какой слепой преданности говорить не приходится. Юрий Федорович весьма критически относился к тому, какими путями, средствами и ценой воплощалась эта идея. При этом дело не ограничивалось доверительными беседами «тет-а-тет» на кухне или в курилке. Пожалуй, я об этом больше догадываюсь, чем точно знаю, но берусь утверждать, что он решался на довольно смелые по тем временам шаги. Так было, когда Юрий Федорович проявил мужество и по сути «приютил» на университетской кафедре бывшего «меньшевистствующего идеалиста» Анатолия Анатольевича Марка, пострадавшего в 30-х из-за своей, казалось бы, невинной работы, посвященной марксовской критике товарного фетишизма, – человека, тогда уже немощного физически, совершенно беспомощного в жизни, да и, кажется, в студенческой аудитории, но нашедшего в себе духовные силы посвятить себя созданию чуть ли не первой в советской литературе монографии о проблеме человека в философии. Так было и после разгрома кафедры философии Харьковской консерватории, когда Юрий Федорович по сути спас от расправы ее членов (Ю. Нестеренко, Г. Садовского, Л. Баткина, Ветрова).

Я знаю, что Юрию Федоровичу пришлось проявить некую небезопасную изобретательность, чтобы ускользнуть от участия во всеобщем «одобрямсе» чехословацкой акции 1968 г., но не только ее.

Ни в коей мере не будучи диссидентом, да и не будучи вполне свободным от некоторых ритуально-партноменклатурных атрибуций, Юрий Федорович Бухалов бесспорно был среди тех коммунистов, благодаря дальновидности, честности и активности которых стали возможны процессы демократизации в партии и обществе. Думаю, и здесь он руководствовался оцениваемым им по высшему разряду научным ориентиром. Как убежденный сторонник демократических принципов в научном общении, Юрий Федорович был уверен в плодотворной возможности как можно шире распространить и в конце концов повсеместно привить всякой культурной коммуникации людей этические принципы научного сообщества.

Но Юрий Федорович Бухалов никогда не нуждался, никому не позволил бы и не простил ни малейшего намека на снисходительное отношение к себе. Учитывая это, пожалуй, не стоит стыдливо умалчивать, что написанные им работы, в свое время воспринимавшиеся как оригинальные и новаторские, как существенно раздвигавшие горизонт отечественного философствования, сегодня едва ли в полной мере сохранили свое значение. Они, разумеется, представляют значительный интерес и должны стать предметом внимательного изучения историков нашей многострадальной философской мысли, но явная печать прошедшего времени вряд ли облегчает путь к ним современного читателя. Повторю во избежание недоразумений: для историков нашей философии – они непочатый край плодотворных исследований, но – и здесь я очень хотел бы ошибиться – едва ли они сегодня могут оставаться среди наиболее востребованных объектов философского чтения. Я вполне сознательно не обхожу этого деликатного момента, ибо это относится не только к работам Юрия Федоровича Бухалова, но и к работам многих других крупных философов советского времени, не исключая даже и П.В. Копнина.

Так что же пафос бухаловского философствования навсегда остался в прошлом и не может волновать душу современного читателя?

Нет. Я думаю, что все намного сложнее.

Но если даже это и так – а я уверен, что это действительно не так и ниже попытаюсь вкратце сказать, почему это не так – но если даже это и так, то все равно: того, каким образом Юрий Федорович Бухалов материализовал себя в своих делах и учениках, более чем достаточно, чтобы отдать ему дань величайшей благодарности и уважения, чтобы всегда помнить о его вкладе в историю философской традиции в Харьковском университете и Украине.

А теперь о самом трудном и, быть может, самом ответственном.

Какова та философская и человеческая миссия, служению которой посвятил себя Юрий Федорович Бухалов? Стала ли и она достоянием ушедшей истории или по-прежнему воспроизводит себя в качестве актуальной проблемы, взывающей и к нашему нынешнему вниманию и усилиям?

Вполне осознавая возможное несогласие, я тем не менее полагаю, что Ю.Ф.Бухалов, как, впрочем, и П.В. Копнин, или, скажем, В. И. Шинкарук, А.И. Яценко или Г. А. Заиченко – в этом ряду можно назвать многих философов «хороших и разных» – были философами *Homo soveticus*, не пресловутых «совков», а именно *Homo soveticus* как особого исторического типа, который – не столь важно, осознавал это теоретически или нет, равно как и по праву или нет – реально ощущал себя в качестве авангарда всемирного освободительного движения в противовес всемирному поработительному движению. И так, между прочим, воспринимался довольно долго многими, если не явным большинством свободно мыслящих интеллектуалов Запада.

Оставляю пока в стороне марксистскую терминологию, она в данном случае вовсе не обязательна. Обратимся к Х. Ортеге-и-Гассету. Явно элитарно настроенный мыслитель, но он прекрасно понимает, что восстание масс в XX в. может как способствовать переходу к новому и невиданному этапу в общественном развитии человечества, означая небылое увеличение спектра всех возможностей человека, так и вести к катастрофе, поскольку вулканический выброс энергии народных масс на арене истории произошел с бешеной скоростью и турбулентностью, не позволявшими с необходимой основательностью приобщиться к ценностям культуры.

У нас это сопровождалось как многообещающими прорывами в неизведанное грядущее, так и катастрофическими срывами. Попытка освободиться от отчуждения обернулась небывалым отчуждением от свободы. Но значит ли это, что задача всеобщего освобождения навсегда погребена под руинами этой катастрофы? Значит ли это, что может быть спокойной совестью незначительного свободного меньшинства, если по-прежнему не свободно огромное большинство?

Обострю постановку проблемы до предела.

До недавнего времени, именуемого современностью или модерном, существовал некий негласный минимальный консенсус, или минимально общий знаменатель, в отношении которого так или иначе сходились все основные легитимации – и марксистская, и либеральная, и социал-демократическая, и анархистская, и христианско-демократическая и мало ли еще какие. Это – понимание того, что большинство не должно страдать ради и по вине меньшинства, или, иными словами, свобода меньшинства не должна покупаться слишком дорогой ценой – несвободой, если хотите, рабством массового большинства.

Напротив, в сегодняшней ситуации вульгаризированного постмодерна форму смертельно опасной эпидемии стали приобретать крайне пессимистические настроения в отношении оправданности самой освободительной интенции. Ныне предпринимаются попытки в ряду других великих нарративов Просвещения отправить в отставку и идею всеобщего освобождения человека и общества. На этом фоне, по-моему, пафос творчества профессора Юрия Федоровича Бухалова, как и других философов его круга, может стать аргументом в поддержку благородного стремления к утверждению свободы каждого как условия освобождения всех.

<sup>1</sup> Из выступления профессора *Мамалуй А.А.* на Мемориальных чтениях, посвященных 80-летию профессора Ю.Ф. Бухалова (Харьковский национальный университет им. В.Н. Каразина, сентябрь 2001 года).

З 1976 до 1991 року кафедру очолював доцент (з 1983 року професор) О.Ф. Плахотний. У цей час велику увагу приділялось організаційному аспекту кафедральної діяльності,

зміцненню трудової дисципліни, підготовці питань для обговорення на засіданнях кафедри і навчально-методичної комісії. Регулярно проводились відкриті або показові лекції, а також взаємовідвідування викладачами занять з обов'язковим наступним обговоренням їх змісту і якості.

Науково-дослідницька діяльність на кафедрі здійснювалась за двома напрямками: логіка і методологія наукового пізнання та проблема свободи і відповідальності. Перший напрямок поповнився новими публікаціями І.З. Цехмістра [10], який у 1977 році захистив докторську дисертацію, Л.І. Бондаренко [11], А.О. Іваніщенко і Г.В. Носка [12], О.В. Тягло [13]. Новаторською для тодішньої літератури з методології науки можна вважати монографічний аналіз ідеї різноманіття та її евристичного значення, здійснений В.В. Шкодою [14]. Для другого напрямку вирішальними були опублікування монографії О.Ф. Плахотного „Проблема социальной ответственности” (Харьков: Вища школа, 1981) і захист її автором у 1982 р. докторської дисертації.

Разом з тим помітно активізувались й дослідження з метафілософських проблем. О.О. Мамалуй [15] і Ю.Ф. Бухалов [16] представили власні, монографічно обґрунтовані методологічні версії сучасної системи марксистської філософії у контексті єдності діалектичного і історичного матеріалізму.

У 1980 р. на базі Лабораторії конкретно-соціологічних досліджень було створено кафедру соціології (перший завідувач кафедрою – професор О.О. Якуба), діяльність якої і підготувала всі необхідні передумови для відкриття спочатку спеціалізації з соціології, а згодом (у 1990 р.) й соціологічного факультету (перший декан – професор В.С. Бакіров).

Плідне сполучення на кафедрі філософії багатого спектру загально-філософських, логіко-методологічних і соціо-гуманітарних досліджень дозволило у 1990 р. створити нову загально-університетську кафедру філософсько-культурологічного профілю – кафедру теорії культури і філософії науки [17] (зав. кафедрою – професор І.З. Цехмістро).

До рубежу 80-х – 90-х років завдяки підготовці висококваліфікованих фахівців через аспірантуру і докторантуру, плідній науковій і навчально-методичній діяльності кафедра філософії Харківського університету утвердилася як один з визнаних в Україні центрів філософсько-культурологічного знання.

1. *И.Н. Кравец*. Т.Ф. Осиповский – выдающийся русский философ-материалист и естествоиспытатель.// Вопросы философии, 1951, №5; *И.Н. Кравец*. Т.Ф. Осиповский – выдающийся русский ученый и мыслитель. – М., 1955; *И.Н. Кравец*. Осиповский Т.Ф.// Философская энциклопедия. Т. 4. – М., 1967; *И.Н. Кравец*. И. Шад – профессор философии Харьковского университета начала 19 в.// Философские науки, 1960, № 4; *И.Н. Кравец*. Шад И.Б. // Философская энциклопедия. Т.5. – М., 1970.
2. *Ю.Ф. Бухалов*. Соотношение теории и метода в научном познании.// Философские науки, 1981, № 4; *Ю.Ф. Бухалов*. Об общественно-историческом характере объекта.// Философские науки, 1984, № 6; *Ю.Ф. Бухалов*. О соотношении основного вопроса философии и проблемы «субъект-объект» в марксистско-ленинской философии.// Філософська думка, 1985, №1.
3. *Е.Г. Гавриш*. Борьба материализма с идеализмом по вопросу о сущности жизни. – Х.: Изд-во ХГУ, 1965; *Е.Г. Гавриш*. Эволюция форм взаимосвязи философии и биологии. – Х.: Изд-во ХГУ, 1976.
4. *Н.В.Тополя*. Прибор и его роль в познании физических явлений. – Х.: Изд-во ХГУ, 1971.
5. *И.З. Цехмістро*. Диалектика множественного и единого. Квантовые свойства мира как неделимого целого. – М.: Мысль, 1972; *И.З. Цехмістро*. Поняття протяжності і опис фізичної реальності. – Х.: Вид-во ХДУ, 1972. Звернули на себе увагу також статті *И.З. Цехмістра* у центральних філософських журналах країни: Апории Зенона глазами XX века.// Вопросы философии, 1966, № 3; Понятие

- протяженности и описание физической реальности.// Вопросы философии, 1968, № 11; Диалектический материализм и естественнонаучная картина мира.// Философские науки, 1979, № 2.
6. А.А. Марк. О проблеме человека в истории философии. (О сущности революционного переворота в философии). – Х.: Изд-во ХГУ, 1970.
  7. Е.А. Якуба. Право и мораль как регуляторы общественных отношений при социализме. – Х.: Изд-во ХГУ, 1970.
  8. А.Ф. Плахотный. Свобода и ответственность. – Х.: ХГУ, 1972.
  9. Я.С. Блудов, А.С. Степанченко. О простоте и скромности. – Х., 1973.
  10. И.З. Цехмистро, Н.П. Бобкова. Диалектика множественного и единого и континуум. – Х.: Вища школа, 1977.; И.З. Цехмистро. Поиски квантовой концепции физических оснований сознания. – Х.: Вища школа, 1981.
  11. Л.И. Бондаренко. Основные этапы становления сознания. (Логическое и историческое в генезисе сознания). – К.: Вища школа, 1979; Л.И. Бондаренко. У истоков логического мышления. М.: Знание, 1985.
  12. А.А. Иванищенко, Г.В. Носко. Природа единства философского и конкретно-научного познания. – Киев: Вища школа, 1989.
  13. А.В. Тягло. Становление научной концепции целостности. – Х.: Вища школа, 1989. (У 1991 р. Після перебування у докторантурі сектора філософії фізики Інституту філософії АН СРСР О.В. Тягло захистив докторську дисертацію на тему „Філософсько-методологічні засади квантової концепції цілісності”). Див. також: А.В. Тягло. Рациональный холизм. Сб. избранных работ (1976 – 2003). – Х.: 2003.
  14. В.В. Шкода. Оправдание многообразия (Принцип полиморфизма в методологии науки). – Х.: Изд-во „Основа” при ХГУ, 1990. (Через рік після виходу монографії В.В. Шкода захищає докторську дисертацію). Див. також: В.В. Шкода. Идея многообразия и научное познание.// Социологические исследования, 1987, № 6; В.В. Шкода. Три аспекта познания.// Філософська думка, 1987, № 4.
  15. А.А. Мамалуй. Методология „Капитала” К. Маркса и системное единство диалектического и исторического материализма. – Х.: Вища школа, 1979. (Ця праця покладена в основу докторської дисертації О.О. Мамалуй, захищеної у 1982 р.). Див. також: Мамалуй А.А., Гриценко А.А. Восхождение от абстрактного к конкретному: метод исследования и метод изложения.// Экономические науки, 1977, № 12.
  16. Ю.Ф. Бухалов. Предмет и структура диалектического материализма в свете материалистического понимания истории. – Х.: Изд-во при ХГУ, 1989. (Можна з достатньою підставою вважати цю монографію підсумковою працею професора Ю.Ф. Бухалова). На спростування широко розповсюдженого уявлення про нібито застарілість проблематики, пов'язаної зі взаємодією діалектичного і практичного матеріалізму, достатньо вказати не те своєрідне «друге дихання», яке останнього часу вона знайшла у працях таких філософів з міжнародним визнанням, як А. Бадддо і С. Жижек (Див.: А. Badiou. Logics of Worlds: Being and Event. – New York; London: Continuum, 2009 (Introduction: Democratic Materialism and Materialist Dialectic); S. Zizek. The Parallax View. – Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 2006 (Introduction: Dialectical Materialism at the Gates)).
  17. Див.: Приказ и.о. ректора Харьковского университета Н.И. Сазонова «Об организации кафедры теории культуры и философии науки» от 2 июля 1990 г.

Мамалуй О. О.

### З п'ятої спроби.

**(Кафедра теоретичної і практичної філософії та створення філософського факультету у Харківському університеті).**

У становленні Харківського університету, починаючи з його передісторії, філософія відіграла особливу роль. З цього приводу маємо, принаймні, чотири, якщо не міфологи, то більш-менш фактично обґрунтованих, правдоподібних наративи [1].

Перший – *сковородинівський* – виглядає приблизно так. Філософський образ життя Г.С. Сковороди, духовний ефект-післядія його живого спілкування з широким колом друзів та шанувальників, його пророцтва місту Харкову («місту Захарія») високої місії «сонця» (очевидно, в смислі вогнища просвіти) [2] у решті-решт сприяли формуванню такої атмосфери, в якій ідею створення університету тодішньою харківською громадою було не тільки сприйнято прихильно, а й, окрім того, підтримано матеріально, що для практичного успіху такої справи є не менш важливим.

Зі сковородинівського наративу мовби витікає наступний – *каразінський*. Річ про те, що В.Н. Каразін, безпосередній учень Сковороди [3], дотримуючись філософського ідеалу вчителя, що передбачав єдність образу мислення і способу життя, розробляв й втілював на практиці колосальний (за словами О.І. Герцена) філософський замисел – створення у Харкові першого в Україні університету за модерним західноєвропейським взірцем. Заради такої мети він добивається прихильного ставлення до цієї ідеї імператора Олександра I, схиляє прийняти та підтримати її харків'ян, що вони й роблять не без деякого ентузіазму, вводить до Статуту університету правові засади його автономії, здійснює пошук і залучення кращих західних професорів, насамперед з філософії.

Каразінський наратив, у свою чергу, плавно перетікає у наступні – *фіхтевський та шадівський*. Ясна річ, йдеться, насамперед, про запрошення Й.Г. Фіхте до Харківського університету. Звернення до Фіхте було далеко не випадковим. Воно свідчить не тільки про певну обізнаність щодо філософських справ у європейському світі й наявність неабиякого філософського смаку у самого В.Н. Каразіна, але й якоюсь мірою про те, що він прагнув бути теоретиком у власній практиці. Як вважає В.О. Абашич, перебуваючи вже з 1801 року під прямим впливом фіхтевських ідей, Каразін став їх першим пропагандистом у Росії і Україні. Більш того, він намагався їх враховувати в своїх реформаторських проектах. У такому разі можна сподіватися на правдоподібність наступного припущення: *взаємне накладання сковородинівського та фіхтевського розуміння філософії та її призначення* надихнуло Каразіна на внесення до університетського Статуту 1804 року, згідно з яким й вибудовувалась початкова структура Харківського університету, окремої філософської кафедри під назвою «**кафедра теоретичної і практичної філософії**», точніше кажучи (мовою оригіналу) «кафедра умозрительной и практической философии». В тодішньому російському перекладі з латинської та німецької мов «теоретична» звучала як «умозрительная», тобто «умоглядна». До речі, такий же переклад застосовувався в інших аналогічних випадках, зокрема до курсу «умозрительной (читай: «теоретичної») и опытной (читай: «експериментальної») физики». Так чи інакше, але «здобути» Фіхте для Харківського університету не вдалося [4].

Біля джерел університетської філософської традиції у Харкові стояв інший німецький філософ, виходець з Ієнського університету – Йоганн Баптист Шад (Johann Baptist Shad). З благословення Й.Г.Фіхте та за рекомендацією Й.В. Гете він обійняв посаду першого ординарного професора філософії новоствореного Харківського університету (зараховано до штату в лютому, прибув до Харкова влітку 1804 року). У своєму курсі «Історія нової філософії» В. Віндельбанд називає Шада Ієнського періоду серед «найближчих прибічників Фіхте», що «не створили нічого значного» [5]. Але Шад наважився вибратися з «непрохідної хащі колег» (так Куно Фішер визначив ситуацію «перевиробництва» філософів в Ієнському університеті [6], який незадовго до цього був змушений покинути Фіхте і в якому вже встиг блиснути геніальною обдарованістю молодий Шеллінг й тільки-но почав утверджуватися Гегель). У Харкові Шад здійснює спробу подолати утруднення системи Фіхте за допомогою ідей Шеллінга і розробляє власну оригінальну систему, виходячи з примату практичної філософії

(філософії свободи) стосовно теоретичної філософії (філософії істини). Професор Й.Б. Шад став засновником Харківської університетської школи теоретичної і практичної філософії.

Як відомо, багатогранну і плідну діяльність Шада у Харківському університеті було раптово брутальним чином перервано в кінці 1816 року, коли його силоміць, у напівмертвому стані було відконвойовано за межі Росії. Отже, сумнівна честь відкрити мартиролог університетських філософів, що зазнали гоніння у Росії, належить Харкову та Харківському університетові [7]. В цій історії розправи над філософом, яка мала доволі широкий – для того часу – міжнародний резонанс, сплелися в заплутаному клубку зміна політичних віянь, ідейні чвари, міжнаціональні розбіжності, університетські інтриги, замішані на звичайних людських пристрастях та заздрощах. Але за наслідками своїми, вигнання Шада означало знищення у самому зародку вільного філософування в Харківському університеті. Більш того, воно стало справжньою «родовою травмою» для подальшої долі філософії та філософської освіти в Харківському університеті. Не виключено, що ця «родова травма» постала такою контингентною подією збою, яка потягла за собою серію зміщень і навіть структурних ефектів, що згодом кристалізувались чи не у травматичний модус існування харківської університетської філософії. Авжеж, подібне судження потребує більш розгорнутого обґрунтування, але в даному випадку достатньо провести його у контексті багатостраждальної історії створення філософського факультету у Харківському університеті. *Впродовж майже двох сторіч ця історія залишалась історією факультету, що так і не відбувся.*

Основні віхи історії факультету, якого так довго «мовби не було», схематично можна представити у вигляді *п'яти спроб*.

#### ***Перша спроба.***

Проектуючи Харківський університет, В.Н. Каразін передбачив наявність в ньому *філософського* факультету. Документальним підтвердженням цього служить його лист протоієрею Фотієву від 2 травня 1802 року. В ньому йдеться про те, що в новостворюваному університеті повинно бути чотири факультети: філософський, юридичний, медичний та богословський. Це – «стандартний набір» класичного університету тих років, особливо у Німеччині. (Мої студенти-першокурсники знайомляться з працею Канта «Спір факультетів», з якої вони узнають, чому, за Кантом, кожен університет обов'язково повинен мати філософський факультет, незважаючи на те, що для влади він є «нижчим», а інші три, для неї ж, – «вищі»). Однак в Статуті 1804 року місця для філософського факультету не знайшлося. Замість нього в університеті було відкрито відділення морально-політичних наук (для точності, російською мовою: «отделение нравственно-политических наук»), першим деканом якого був професор Й.Б. Шад. Це відділення могло би згодом стати предтечею філософського факультету, однак вигнання Шада виключило таку можливість, щонайменше і лише з формального критерію тому, що філософський факультет не міг існувати без права присудження докторського ступеня, а з усуненням Шада підстави для цього були остаточно і надовго втрачені.

#### ***Друга спроба.***

Згідно зі Статутом 1835 року в Харківському університеті філософський факультет було створено, але, скоріше за все, номінально, бо насправді він об'єднував два по суті самостійних відділення: історико-філологічне (словесне), до складу якого й увійшла кафедра філософії, та фізико-математичне. До того ж посилювалися гоніння, але цього разу не стільки на філософів, скільки на саму філософію. Ректор професор І.Я. Кроненберг визнав небезпечним викладання історії філософії і її виключили з навчальної програми. (Історію філософії повернули до навчального плану лише у 1860 році) [8].

Філософській освіті в Харківському університеті, яка ще повністю не оговталася після депортації Шада, було нанесено нового удару в 1850 році – чорному для всієї університетської філософії у Росії, оскільки було закрито усі філософські кафедри в російських університетах, включаючи, звісно, й Харківський. Усі філософські курси були заборонені. Легітимне знищення університетської філософії продовжувалося довгих 13 років. Але навіть тоді, коли за Статутом 1863 року університетські кафедри філософії відновили свою роботу, у Харкові цього не відбулося. Тут професорська вакансія на кафедрі філософії залишалась вільною до 1874 року. Вимушена філософська пауза у Харківському університеті затягнулася майже на чверть сторіччя. З огляду на це, не дивно, що, за винятком Шада, жоден з професорів кафедри філософії XIX – початку XX сторіччя не був в змозі стати не тільки скільки-небудь самобутнім філософом у повному сенсі цього слова, але й навіть більш-менш відомим у широких наукових колах дослідником – автором капітальних праць або створювачем власної школи. Підкреслю окремо, аби уникнути непотрібних непорозумінь: маються на увазі філософи як такі, а не видатні вчені, праці яких, безумовно, виходять на філософський рівень і мають особливе філософське значення (як, скажімо, крупний теоретик лінгвістики і водночас філософ О.А. Потебня). Тому не вірно думати, що з історією кафедри філософії цілком співпадає історія харківської університетської філософії взагалі, хоча остання багато в чому визначається першою.

#### ***Третя спроба.***

Як відомо, після революції почались радикальні перетворення народної освіти, які, зокрема, – і цього не можливо обійти, якщо далі ілюструвати травматичний спосіб існування університетської філософії у Харкові – призвели до закриття Харківського університету 5 липня 1920 року разом з іншими університетами України. Його відновлення відбулося тільки у 1933 році, причому не без активної участі філософів. Недарма першим ректором відновленого у радянський період Харківського університету було призначено професора Я.С. Блудова. Але пробув на цій посаді він недовго, оскільки незабаром його було репресовано. Серед восьми факультетів, функціонування яких у Харківському університеті передбачалось Постановою Раднаркому УРСР від 10 березня 1933 року «Про організацію на Україні державних університетів», значився і *філософсько-історичний факультет*. Проте філософське відділення, мабуть, так і не приступило повною мірою до роботи скоріше всього за відсутністю достатньо кваліфікованих викладацьких кадрів. Зрозуміло, яку роль в цьому відношенні відіграли репресії проти так званих «чужих елементів», що швидко збилися до банальних розправ з небажаними конкурентами, об'єктами елементарної заздрості-ненависті.

#### ***Четверта спроба.***

У передвоєнному 1940 році Рада Харківського університету порушила клопотання перед Комітетом з вищої школи СРСР і Наркомосвіти УРСР про здійснення набору на філософський факультет, але війна внесла свої невмолімі корективи.

#### ***П'ята спроба.***

Їй передувала довга підготовча робота впродовж декількох десятиліть. Деяке уявлення про це, як я сподіваюсь, дає матеріал з попередньої статті в даному випуску, особливо про 70-80 роки. Хочу ще раз наголосити, що вирішальні зміни для створення передумов реалізації ідеї філософського факультету, були здійснені під керівництвом професора Ю.Ф. Бухалова.

Але тепер про обставини, в яких відбувалась п'ята спроба. Це були роки становлення незалежної України. Вони були відмічені глибокими якісними змінами у діяльності кафедри філософії. Вирішальними чинниками в цьому відношенні слугували процеси роздержавлення і

деідеологізації філософської свідомості, перегляду застарілих або надто заполітизованих уявлень про філософію та її призначення. Відбувалося вивільнення енергії самостійного творчого пошуку співробітників кафедри, оновлення і урізноманітнення форм викладання всього комплексу університетських філософських дисциплін. Цілющого ефекту набуло розкріпачення від диктату вкрай догматизованих й вульгаризованих „діамату” і „істмату”, відмовлення від безпідставних претензій на виключне володіння всією повнотою філософської істини і намагання нав’язати її поголовно всім і повсюдно. Поступово стверджувалась свідома настанова на плюралізацію філософського дискурсу і культивування вільної та відкритої філософської комунікації.

З березня 1991 року кафедру очолив доктор філософських наук, професор О.О. Мамалуй [9]. Зусилля професорсько-викладацького складу були зосереджені насамперед на розробці й впровадженні усучасненої моделі кафедри відповідно з суттєво новими можливостями і завданнями. Насамперед треба було покласти край неприпустимій невизначеності, розмитості, а якщо говорити без зайвих евфемізмів, ущербності успадкованої конфігурації кафедри, що створилася через відповідні втрати після відокремлення від неї у 1990 р. кафедри теорії культури і філософії науки. Остання задумувалась як по суті культурологічна кафедра, відкриття якої мотивувалось необхідністю посилення загальнокультурної і гуманітарної підготовки всіх фахівців з вищою освітою, її „гуманізації та гуманітаризації”, як тоді було модно говорити, а безпосередньо – введенням на всіх факультетах нового нормативного курсу теорії та історії культури. Подібні кафедри створювались тоді у вищих навчальних закладах країни повсюдно. Але у нашому конкретному випадку специфіка формування нової кафедри визначалася тією особливою обставиною, що провідну роль у її становленні відігравали ті провідні фахівці, включаючи перш за все її завідувача – доктора філософських наук, професора І.З. Цехмістра [10], хто за своєю освітою, досвідом викладання і науковими інтересами спеціалізувалися у галузі (за тодішньою номенклатурою) так званих філософських питань природознавства. Серед них й виникла оригінальна ідея сполучення на одній кафедрі, з одного боку, теорії та історії культури, і, з другого, – філософії науки. Між тим ні колишня філософія природознавства, ні її нова модифікація, у вигляді якої, принаймні спочатку, фактично перебувала філософія науки, як такі не передбачались діючим навчальним планом жодного факультету університету. Тому на перший випадок було знайдено „соломонове рішення”, згідно з яким „організаційно-навчальне і навчально-методичне забезпечення” курсу „Філософія” на механіко-математичному і фізико-технічному факультетах доручалось обом кафедрам, тобто кафедрі філософії і кафедрі теорії культури і філософії науки, „виходячи зі специфіки факультетів, рішення ради факультетів, а також кадрового складу створюваної кафедри” [11]. Аналогічна ж процедура розповсюджувалась і на історію філософії [12]. Враховуючи кадровий склад нової кафедри, на практиці це неминуче призвело до того, що до неї повністю перейшло викладання загального курсу філософії на фізико-технічному і механіко-математичному факультетах, а також – курсу історії філософії на відповідних факультетах університету у зв’язку з переходом до неї викладача з багаторічним досвідом викладання цієї дисципліни, блискучого лектора, доцента В.П. Педана.

Таким чином, створення нової кафедри теорії культури і філософії науки було здійснено ціною позбавлення кафедри філософії не тільки таких дисциплін як логіка, релігієзнавство, етика і естетика, що передбачалось ректорським наказом де-юре, а й – історія філософії, а також – сама філософія на двох ключових факультетах, що повинно було статися і таки сталося де-факто. Внаслідок цього кафедра філософії по суті переставала бути загально-університетською кафедрою в строгому значенні цього слова, оскільки була повністю звільнена



від викладання на механіко-математичному і фізико-технічному факультетах. Очевидну ненормальність такого становища в цілому, що мало сказати ослаблювало, а й насправді знекровлювало кафедру, лишаючи її власного обличчя, розуміло й керівництво університету. Тому для підготовки пропозицій по виправленню ситуації було утворено комісію на чолі з професором В.С. Бакіровим у складі завідувачів і представників відповідних кафедр. Після дуже складних обговорень і гострих суперечок з'явився компромісний варіант, який і було прийнято університетським керівництвом. В результаті спеціальним наказом ректора від 9.03.1992 року визначалися організаційні заходи з метою створення оптимальних умов для співпраці кафедри філософії і новоствореної кафедри теорії культури і філософії науки [13].

Розбудову сучасної моделі кафедри філософії завбачалося на ґрунті єдності і взаємодії соціо-гуманітарної філософії, історії філософії, інших спеціальних філософських дисциплін, теорії і історії культури з максимальним наближенням до специфіки гуманітарного пізнання. За кафедрою філософії закріплювався весь цикл філософсько-культурологічних дисциплін на гуманітарних факультетах і відділеннях університету, зокрема загальний курс філософії, історія філософії як спеціальний предмет, історія і теорія світової і вітчизняної культури, історія релігії і вільнодумства, етика, естетика, логіка, а також лекції та кандидатські іспити для аспірантів і здобувачів гуманітарного профілю [14]. Симетрично кафедрі теорії культури і філософії науки, модель якої передбачалось ґрунтувати „на єдності культурології і філософії науки з максимальним наближенням до потреб гуманізації природничо-наукової освіти” [15], доручалось вести весь цикл філософсько-культурологічних дисциплін на природничих факультетах університету. Зрозуміло, це був вимушений паліатив, але попри очевидні вади, пов'язані головним чином із суто „територіальним” принципом розподілу сфер діяльності, він ліквідував болючий „флюс”, що утворився за вказаних вище обставин, знімав напругу у відносинах між кафедрами і відкривав порівняно рівні перспективи реалізації їх сучасних моделей функціонування і розвитку в залежності від власної творчої активності.

90-ті роки – бурхливий, насичений складними, суперечливими подіями і різновекторними тенденціями час. Університет і, звісно, кафедра філософії жили життям, подіями, турботами і труднощами, якими жила вся країна та її вища школа.

Розпад Радянського Союзу призвів до тектонічних зсувів, що спричинили нечувано руйнівні у мирні дні наслідки. Значною мірою це було здетоновано феноменом „накладання”, або навіть „зіткнення” дійсно актуальних, але різних за вектором і часом, задач. Порив до найсучасніших форм свободи, демократії й нової відкритості світові захлинуло нестримне прагнення до повноцінної національно-державної самостійності – мети, безумовно органічної добі Модерну, але з різних причин так і не реалізованої Україною впродовж сторіч. Успішну спробу розбудови незалежної української держави було нарешті здійснено, але в умовах, коли вже сам інститут нації-держави був ввергнутий у незворотну кризу нестримним постнаціональним або наднаціональним глобалізаційним виром. Отож українська незалежність стверджувалась переважним чином нерелевантно до імперативних викликів глобалізації, тобто не у адаптаційній відповідності до сучасних європейських і світових інтеграційних трансформацій, а у безнадійно запізнілому дусі відродження національно-державного суверенітету будь-що-будь у „повному”, „не урізаному”, „дистильовано-чистому” вигляді, якою завгодно ціною. Як результат – всеохоплююча руйнація майже усіх сфер життя з особливо тяжкими наслідками для економіки, оборони, медицини, культури, науки і освіти. Повальна розруха, зупинка виробництва, небувала гіперінфляція, що раптово перетворила більшість населення у зубожілих „мільйонерів”, державно-номенклатурні методи накопичення капіталу, грабіжницька приватизація, принизливі багатомісячні несплачені заробітної платні, мізерні (на грані між життям та смертю) пенсії, віялові відключення електроенергії, розгул бандитизму і корупції, перманентне скорочення штатів, безпардонна популістська демагогія –

вся ця «шокова терапія» служила не тільки зовнішніми загальними умовами, факторами і фоном існування університету і кафедри, як і кожної іншої інституції країни, але й предметом повсякденного внутрішнього переживання, занепокоєння і турботи кожного викладача і співробітника кафедри. Перед всіма – університетом, кафедрою і кожним її працівником – стояла дійсно першочергова задача *виживання*. Але кафедра добре усвідомлювала й інше: для творчого колективу обмежитися лише суто виживанням – це неминуче прирєкти себе до невдачі, до втрати конкурентоспроможності і, в решті-решт, необхідної перспективи. Треба було не тільки зберегти досвідчені й висококваліфіковані кадри, але й більш того – знайти у ті скрутні часи спосіб для омолодження кадрового складу і якісного розвитку науково-педагогічного потенціалу кафедри. Насамперед, вкрай важливо було не тільки не втратити цінний досвід підготовки кандидатів філософських наук через аспірантуру, але й значно інтенсифікувати процес підготовки докторів наук, залучити до роботи над монографічними дослідженнями і докторськими дисертаціями перспективних науковців, особливо з числа молодих, талановитих кандидатів наук, що успішно закінчили кафедральну аспірантуру і добре зарекомендували себе як дослідники і викладачі. З цією метою було розроблено і затверджено план переведення у докторантуру або у старші наукові співробітники викладачів кафедри для підготовки докторських дисертацій. В результаті реалізації цього плану, що стало можливим лише за підтримкою керівництва університету, протягом 90-х років підвищили свою кваліфікацію через докторантуру: О.К. Бурова, В.В. Гусаченко, Т.Ю. Журженко, С.О. Заветний, І.В. Карпенко, Н.С. Корабльова, О.А. Фісун, О.М. Юркевич.

Важливим, мабуть, не буде перебільшенням сказати, надихаючим чинником, що стимулював інтенсифікацію зусиль колективу кафедри, була ідея створення філософського факультету у Харківському університеті.

На початку 1992-1993 навчального року за дорученням колективу кафедри філософії її завідувач професор О.О. Мамалуй звернувся до ректора університету професора І.Є. Тарапова із „Службовою запискою”, в якій містилося обґрунтування назрілої необхідності відкриття філософського факультету з метою адекватної інституціоналізації філософської освіти в структурі Харківського університету [16]. Короткий аналіз попередніх невдалих спроб і цілковитої достатності наявних передумов для відкриття філософського факультету завершувався словами: „Харківський університет наближається до свого 200-річного ювілею. Вельми важливо, щоб до цього рубежу він підійшов, заповнивши ті неприпустимі пробіли, що йому не вдалося усунути за всі попередні роки свого існування. Серед них найбільш відчутно відсутність філософського факультету. Певен, що створення філософського факультету є перспективним для розвитку університету в цілому” [17]. Пізніше таку ж „Службову записку”, але з більш докладним аналізом кількісного і якісного складу професорсько-викладацьких кадрів і потреби у випускниках університету з філософського фаху, було направлено до Ради з гуманітарної освіти Харківського університету [18]. До неї додавався проект навчального плану філософського факультету зі спеціальності „філософія”, схвалений на засіданні кафедри філософії 29 жовтня 1992 р. У грудні 1992 року це питання було винесено на нараду суспільствознавців Харкова. Вона підтримала думку проректора ХДУ, зам. голови Ради з гуманітарної освіти професора М.І. Сазонова про те, що відкриття філософського факультету в університеті давно назріло і що він не зводиться на порожньому місці, а вже зараз має всі необхідні для успішної роботи підвалини [19]. Нарешті 29 січня 1993 року у доповіді на урочистому засіданні вченої ради, присвяченому 188-й річниці Харківського університету, ректор професор І.Є. Тарапов заявив, що назріли усі умови для відкриття традиційного для класичного університету філософського факультету, якому призначається відігравати суттєву роль у деполітизації суспільних наук і взагалі у майбутній великій роботі з кардинального перетворення усієї соціальної і гуманітарної освіти в університеті [20]. Здавалось, що останній

крок не змусить себе довго чекати. Але, на жаль, і на цей раз, попри явної готовності до цього і навіть успішного ліцензування відповідної спеціальності, відкрити філософський факультет не вдалося. Після залишення посади ректора професором І.Є. Тараповим цей процес загальмував. І хоча нове університетське керівництво не відкинуло задум щодо створення філософського факультету, але його намагання підвести під один факультетський дах соціологічну, філософську, культурологічну і політологічну спеціальності виявилось явно нежиттєздатним, тим більше у той час, коли соціологічний факультет ще не завершив процесу свого остаточного формування і тільки-но йшов до перших випусків студентів.

Проте кафедра філософії не втрачала ані сподівань, ані активності щодо досягнення поставленої мети. Було розроблено (за активної участі доцентів І.В. Карпенка і С.О. Голікова) й прийнято до втілення „Концепцію (перспективний план-прогноз) розвитку”, розраховану на організаційну, структурну і змістовну перебудову роботи кафедри як у напрямку збереження загальних університетських функцій, так і в якості кафедри майбутнього філософського факультету [21].

З приходом на посаду ректора Харківського університету доктора соціологічних наук, професора В.С. Бакірова, який, до речі, свою першу дисертацію (на здобуття кандидата філософських наук) виконав і захистив як аспірант кафедри філософії, справа з відкриттям філософського факультету не тільки зразу зрушила з мертвої точки, але й досить швидко увінчалася успіхом.

На початку 2000 р. Вчена рада університету спеціально розглянула пропозиції комісії у складі М.І. Яблучанського, М.О. Азаренкова, О.М. Лактіонова, А.П. Голікова, В.Ю. Некоса про перспективи відкриття в університеті нових спеціальностей і факультетів, включаючи й філософський. Констатуючи, що в університеті є не тільки всі необхідні умови для цього, але й деяке запізнення з прийняттям необхідних рішень в цьому напрямку, Вчена рада визнала доцільним організаційно започаткувати процес створення і відкриття (разом з іншими) філософського факультету [22]. Невдовзі ректор професор В.С. Бакіров за представленням завідувача кафедри філософії призначає відповідальним за всі організаційно-підготовчі справи в цьому напрямі доцента кафедри філософії І.В. Карпенка. Ним разом з доцентом С.О. Голіковим було організовано підготовку необхідного комплексу документів, насамперед навчального плану і робочих програм курсів. Весною 2001 р. доцент І.В. Карпенко, професор О.О. Мамалуй і професор І.З. Цехмістро детально обговорили можливості й формат створення філософського факультету у Харківському університеті на прийомі у міністра освіти і науки України В.Г. Кременя.

Нарешті, після послідовного проходження всіх необхідних міністерських процедур приймається Наказ міністра освіти і науки України за № 527 від 18.07.2001р. про створення в Харківському університеті філософського факультету. Спочатку до складу факультету увійшли 4 кафедри: філософії, теорії культури і філософії науки, політології, українознавства. На спеціальній нараді, скликаній ректором ХНУ професором В.С. Бакіровим, було поставлено на обговорення питання про кандидатуру декана новоствореного факультету. Присутні на ній перший проректор ХНУ В.В. Александров, завідувач кафедрою українознавства, професор В.В. Кравченко, завідувач кафедрою філософії, професор О.О. Мамалуй, завідувач кафедрою політології, професор М.І. Сазонов висловились на користь кандидатури доцента І.В. Карпенка, враховуючи його вклад у організаційну підготовку справи відкриття факультету, а також високу фахову кваліфікацію, досвід адміністративної роботи та людські якості. Після цього було видано відповідний ректорський наказ про призначення доцента І.В. Карпенка деканом філософського факультету. *Так, не пройшло і двох століть, як з п'ятої спроби відбулося відкриття в Харківському університеті філософського факультету.* Трохи згодом відповідно до рішення Вченої ради ХНУ від 25 листопада 2002 року, „враховуючи перспективу розвитку

структури філософського факультету та відтворюючи первинну назву”, було перейменовано кафедру філософії у кафедру теоретичної і практичної філософії філософського факультету [23].

У 90-сті та наступні роки кафедра здійснила велику за обсягом і надзвичайно складну за змістом роботу щодо радикальної реорганізації викладання всього комплексу філософсько-культурологічних дисциплін, перебудови навчальних планів і програм, методичного, інформаційного і наукового забезпечення навчального процесу. Центральним напрямком навчально-методичної роботи стали розробка та читання оригінальних авторських курсів і спецкурсів, які мали втілювати особистісне бачення та узагальнення викладачем світового і вітчизняного філософсько-культурологічного досвіду на базі його власних наукових досліджень. Протягом 90-х років були введені й прочитані такі нові спецкурси, як „Постфілософські стратегії” (професор О.О. Мамалуй), „Філософія мови” (професор Д.І. Руденко), „Психоаналіз як антропологія і культурологія” (доцент Л.І. Бондаренко), „Релігійна та філософська концепція походження зла” (професор О.К. Бурова), спецкурси з історії філософії доцента В.П. Педана, „Становлення філософії в Україні” (професор Л.М. Дениско), „Етика менеджменту” (доцент Журженко Т.Ю.), „Сучасна німецька філософія виховання” (професор М.Д. Култаєва, курс читався німецькою мовою) та ін.

У різні роки до роботи на кафедрі як сумісники залучались кращі фахівці-філософи вищих навчальних закладів м. Харкова – професори В.А. Бачинін, Т.С. Воропай [24], Л.М. Газнюк [25], І.М. Жеребкіна [26], О.М. Кривуля [27], М.Д. Култаєва [28], Д.І. Руденко [29], Л.В. Стародубцева [30], І.П. Шитов, доцент В.В. Прокопенко.

Частіше стало практикуватися використання в навчальному процесі методичних і монографічних видань за результатами дисертаційних досліджень. Особливий сенс це мало стосовно раніш „табуєваних” галузей знання. Після захисту кандидатської дисертації Т.Ю. Журженко спочатку опублікувала монографію „Бизнесмен: стяжатель, игрок, творец? Становление предпринимательского этоса” (Х.: Основа, 1993), а потім й навчальний посібник до спецкурсу з ділової етики [31]. За результатами своїх кандидатських дисертацій К.Б. Левченко і О.М. Юркевич підготували сумісну монографічну працю „Автор и интерпретатор: Парасубъект философии и культуры” (Х.: Фолио, 1995), матеріали якої широко використовувались в лекційних курсах. Аспірантка К.В. Батаєва апробувала основні ідеї дисертаційної роботи у навчально-методичному посібнику до спецкурсу „Миф и религия” (Х.: ХГУ, 1997). Як переможець міжнародного конкурсу за програмою „Оновлення гуманітарної освіти в Росії” І.Ю. Романов отримав змогу видати фундаментальний експериментальний посібник „Психоанализ: культурная практика и терапевтический смысл. Введение в теорию, практику и историю психоанализа” (М.: Интерпракс, 1994).

Відносно новим явищем у діяльності кафедри було зростання інтересу до публікаторської і перекладацької справи. Початок цьому покладено спільною працею доцентів Л.І. Бондаренко і С.О. Тагліна, а також студента (потім аспіранта) О.В. Баженова „Психоанализ и культурология. Учебно-методическое пособие” (Х.: ХГУ, 1991), у якій було представлено маловідомі і раніше не перекладені матеріали психоаналітичної школи, а також коментарі до них. Причому значну частину перекладів виконано студентами. Л.І. Бондаренко сумісно з І.І. Кутько та П.Т. Петрюком були укладачами „Истории психоанализа в Украине” (Х.: Основа, 1996). В ній разом з викладенням основних віх становлення психоаналізу у Львові, Одесі, Києві і Харкові опубліковані причетні до цього україно- і російськомовні роботи з психоаналізу, що вже давно випали з наукового оберту, але тією чи іншою мірою зберегли свою цінність. Аспірант В.В. Гагатик переклав з новогрецької й видав листи подвижника-ісихаста Йосипа Афонського [32]. За науковою редакцією професора Д.І. Руденка вийшов у перекладі І.І. Донченка тритомник М. Фуко „Історія сексуальності” [33]. Професори

О.О. Мамалуй і Д.І. Руденко здійснили наукове редагування перекладу І.І. Донченка українською з французької філософського бестселера Жака Дерріда „Привиди Маркса” [34]. Публікації своїх перекладів оригінальних філософських текстів приділяли увагу доценти І.Ю. Романов (про це нижче), О.М. Юркевич, О.А. Фісун, к.ф.н. Т.С. Мосенцева, доктор філософії В.О. Абашник, аспіранти В.В. Садовников, С.Г. Дурас, О.О. Сотникова.

З відкриттям філософського факультету акцент у методичній роботі кафедри природно змістився в бік розробки нових курсів і спецкурсів та їх комплексного методичного забезпечення (всього силами викладачів кафедри було підготовлено і задіяно в навчальному процесі на філософському факультеті до 60 нових курсів і спецкурсів!). Вийшли з друку комплекси навчально-методичних матеріалів з філософії стародавнього сходу (доцента В.П. Педана), релігієзнавства (доцентів С.О. Голікова і Г.Д. Панкова), філософської антропології (доцента Н.В. Загурської), історії філософії Відродження (к.ф.н. М.Є. Шильмана), історії філософії Нового часу (к.ф.н. О.М. Перепелиці), філософії і культури постмодерну (доцента Ю.О. Азарової), загального курсу „Філософія” для гуманітарних факультетів (доцента Н.В. Попової) та інші. Слід особливо відмітити навчально-методичні праці професора О.М. Кривулі: *Філософія. Світ – Людина – Дух. Навчальний посібник для вищих навчальних закладів.* – Х.: Прометей, 2003, *Історія філософії: Комплекс навчально-методичних матеріалів.* – Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2008 і як підсумок багаторічного викладацького досвіду: *Філософія. Навчальний посібник для вищій навчальних закладів.* – Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2010. – 590 с.

Основні напрямки багатогранної наукової діяльності кафедри, що охоплюються комплексною темою „Філософія і різноманіття соціокультурних світів” [35], можна (вельми узагальнено) охарактеризувати наступним чином.

### 1. *Метафілософські дослідження*

Парадигмальні зрушення у сучасному модусі філософування професор О.О. Мамалуй тематизує за допомогою власного експериментального концепту «пост(недо)модерн» [36]. В ньому ключове „недо” має розігрувати свого двоякого значення через: по-перше, *differentia specifica* модерну, оскільки саме претензія на Модерн (з великої літери) прирікає його на виявлення свого „недо” (або, всупереч Ю. Хабермасу, назавжди залишатися „недовершеним проектом”), і, по-друге, множинні симбіози „недомодерну” (як „не-модерну”, „до-модерну” і взагалі „не до модерну”) та західного „постмодерну”, що маркують неповторну стигматизованість вітчизняної трагіко-фарсово-комічної ситуації.

В двох монографіях і докторській дисертації, захищеній у 2003 р., доцент В.В. Гусаченко вперше у філософській літературі спеціально обґрунтував феномен трансгресивної диверсифікації модерну як динамічного взаємного переплетіння модерних і немодерних елементів соціуму, отже і як соціальної сутності „ситуації постмодерну” [37].

Доцентом І.В. Карпенко у циклі статей, монографії та докторській дисертації, захищеній у 2007 р., розроблено новий науковий напрямок філософсько-культурологічних досліджень, що тематизує на системно-концептуальному рівні складну мережу взаємодоповнюючих зв'язків між філософською рецепцією повсякденності та конституюванням філософського простору культури [38].

### 2. *Соціально-філософські та філософсько-історичні дослідження*

Доцент Н.С. Корабльова у монографії і докторській дисертації (захищено у 2000 р.) концептуалізує багатомірність рольової реальності в контексті людиновимірності історії, яка

визначається надлишком соціального як резервуару рольових ідентифікацій, що надають історії антропомірних характеристик. Опрацювання проблеми рольової реальності дозволяє обґрунтувати діагностику рольових переваг певного типу, їх привабливості з метою прийняття управлінських рішень [39].

У фундаментальній монографії доцента Н.А. Бусової феномен модернізації розглядається як процес диференціації і раціоналізації суспільства. У захищеній нею в 2005 р. докторській дисертації здійснено теоретичну реконструкцію процесу модернізації як суспільної раціоналізації, виявлено в цьому процесі взаємодію трьох типів раціональності (комунікативної, цільової та системної), розкрито роль демократичної легітимації правових норм на етапі рефлексивної модернізації [40].

Доцент С.О. Заветний досліджує взаємодію соціального управління і особистісного самоврядування. Розроблена їм концепція, представлена у монографії і захищеній у 2005 році докторській дисертації, [41] зорієнтована на методологічні чинники ефективного функціонування системи управління і самоврядування людини, відповідальної за своє життя та довкілля.

Трансформація сфери соціального відтворення в пострадянській Україні, процеси реорганізації відносин і перерозподілу витрат між сім'єю, ринком і державою в умовах економічних реформ і національного відродження аналізуються з феміністських позицій доцентом Т.Ю. Журженко [42].

Перспективним напрямком наукових досліджень на кафедрі стає *макроісторичний аналіз соціальних систем і цивілізацій*. Виходячи з нової моделі структури і динаміки історичного розвитку, яка переборює обмеження як класичних еволюційних (лінійно-поступових), так і локально-циклічних концепцій, [43] доцент О.А. Фісун уперше у вітчизняній і зарубіжній соціально-політичній науці здійснив концептуальну тематизацію контроверзи «демократія» – «неопатрімоніалізм» як методологічну основу осмислення сучасних політичних трансформацій, зокрема в Україні [44].

### 3. Філософсько-антропологічні і культур-філософські дослідження

Доцентом О.К.Буровою розроблено „постнекласичний” інструментарій, який дозволяє виявити місце і визначити статус речі у людському бутті, і, виходячи з цього, опрацьовано нетрадиційну ресологічну стратегію як стратегію діалогу і партнерства. Річ показана як феномен межі, на якій співвідносяться сутне та екзистенційне, і що виступає симптомом поліморфної відкритості у культурі [45].

В монографії і захищеній у 2005 р. докторській дисертації доцент О.М. Юркевич обґрунтувала концепцію множинності культур розуміння і культур герменевтики і на цій основі здійснила критику герменевтичного універсалізму. Нею запропоновано новий концепт – «руська герменевтика» як особливої транснаціональної форми розуміння, притаманної східнослов'янській герменевтичній традиції [46].

Докторант Донець П.М. дав монографічне обґрунтування засад загальної теорії міжкультурної комунікації [47].

Докторант Л.М. Газнюк у своїй монографії і захищеній у 2004 р. докторській дисертації розкрила в екзистенційно-антропологічному ключі вплив внутрішніх переживань людини на її соматичне буття. Досліджена нею персональність соматичного буття людини актуалізована тими суттєвими трансформаціями, які переживає людина на початку XXI століття і які мають як конструктивні, так і деструктивні наслідки [48].

### 4. Філософсько-психоаналітичні дослідження

Як можна зрозуміти з попереднього викладу, філософське осмислення психоаналітичних концепцій на початку 90-х років здійснювалось на кафедрі головним чином доцентом Л.І. Бондаренко. Вдала спроба зблизити суто психоаналітичні концептуалізації психічної реальності і філософське розуміння місця психоаналітичного дискурсу і практики в історії європейської культури, зокрема практик „підкування про душу”, належить доценту І.Ю. Романову [49]. Як укладач або науковий редактор і автор статей-коментарів він опублікував переклади низки важливих психоаналітичних текстів [50], а також був одним із організаторів ряду психоаналітичних семінарів і конференцій.

##### *5. Дослідження філософської традиції у Харківському університеті*

На початку 90-х років на кафедрі філософії було відновлено дослідження університетської філософії у Харкові. За його результатами захищено кандидатську дисертацію С.О. Голіковим „Університетська філософія: проблема соціальної інституціалізації”. Після закінчення аспірантури кафедри філософії В.О. Абашник декілька років перебував на стажуванні у ФРН, захистив дисертацію „Kant und der Deutsche Idealismus in der Ukraine im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts. Schwerpunkt: Johann Baptist Schad (1758-1834)“ і одержав вчену ступінь доктора філософії Йенського університету.

Значне місце у науковому житті кафедри займають „Філософські перипетії. Вісник Харківського університету. Серія: Філософія” (засновано у 1965 році) – видання, затверджене ВАКом України як фахове. Це своєрідна творча, пошукова лабораторія для всіх науковців кафедри і великої кількості філософів Харкова і інших міст України, переважно здобувачів наукових ступенів кандидата або доктора філософських наук. З початку 90-х і по цей час вийшло 23 випуски „Філософських перипетій”, кожен з них, як правило, обсягом у 20-25 друкарських аркушів [51].

Тривалий час на кафедрі успішно функціонує аспірантура і докторантура. Більше тридцяти випускників аспірантури різних років потім стали завідувачами кафедр і приблизно стільки ж – докторами наук. Серед науковців, нині працюючих на кафедрі, великий досвід наукового керівництва дисертантами мають професори О.О. Мамалуй (підготовлено 27 кандидатів і 7 докторів наук), Л.М. Дениско (12 кандидатів наук), професор Н.С. Корабльова підготувала 4 кандидатів наук і 2 доктори наук; професор О.А. Фісун – 5 кандидатів наук. Успішно працює спеціалізована вчена рада Д 64.051.18 із захисту докторських і кандидатських дисертацій за спеціальністю 09.00.03 – соціальна філософія та філософія історії, з 2009 року введено також спеціальність 09.00.05 – історія філософії (голова – доктор філософських наук, професор О.О. Мамалуй). Випускники аспірантури і докторантури за спеціальностями 09.00.01 – онтологія, гносеологія, феноменологія і 09.00.04 – філософська антропологія, філософія культури захищають свої дисертаційні роботи у спеціалізованій вченій раді Д 64.051.06 (голова – доктор філософських наук, професор І.З. Цехмістро).

Кафедра накопичила багатий досвід організації і проведення наукових конференцій. Значну популярність здобули Харківські міжнародні Сквородинівські читання, які з 1992 року проводяться щорічно з обов’язковою публікацією тез і доповідей. У 2009 році відбулись ХІІІ Сквородинівські читання. Майже всі читання організовано спільно з товариством „Філософська освіта” (голова – доктор філософських наук, професор О.М. Кривуля). Слід також відмітити симпозіум молодих філософів „Знання, культура, влада: проблеми філософського осмислення” (1993) [52], меморіальні читання, присвячені професору О.Ф. Плахотному (1996) [53] і професору Ю.Ф. Бухалову (1991, 2001), міжнародні семінари „Світ-системна теорія і сучасні глобальні трансформації” (2000) [54] і „Українсько-російське

прикордоння: формування соціального і культурного простору в історії і сучасній політиці” (у рамках Київського проекту Інституту Кеннана – 2003) [55], різноманітні семінари і конференції з філософії психоаналізу та ін.

Кафедра має широкі творчі зв'язки. За ініціативою і активними організаційними зусиллями професорів Д.І. Руденка, О.О. Мамалуй, Ю.І. Сватка, доцентів В.В. Прокопенка і О.М. Юркевич у 1996 році було відкрито першу в Україні і третю в світі філософську кафедру ЮНЕСКО під назвою „Кафедра філософії людського спілкування”, яка згідно „Генеральної угоди про спільну діяльність” [56] функціонує на засадах рівноправного партнерського співробітництва між Харківським державним (нині – національним) університетом і Харківським державним (нині – національним) технічним університетом сільського господарства; адміністративно базується в ХДТУСГ.

Кафедра теоретичної і практичної філософії тісно співпрацює з Харківською філією Національного інституту стратегічних досліджень при Президентові України, Інститутом філософії НАН України, а також зі Столичним Університетом Лондону, Центром Ф. Броделя, Європейською федерацією психоаналізу.

На останок я вважаю за доречне навести мудрі слова Е. Левінаса про те, що, відправляючись до нових духовних горизонтів, не варто безоглядно струшувати з ніг пил того світу, який покидаєш: у цьому пилу є золото [57].

1. З приводу історичного нарративу можна сказати, що він є не стільки простою оповідальною формою відтворення фактів, скільки своєрідним засобом конструювання інтерпретаційного простору, в рамках якого вимальовується змістова конфігурація історичних подій минулого (Див., наприклад: *Ф.Р. Анкерсмит. История и тропология: взлет и падение метафоры.* – М.: Прогресс-Традиция, 2003, с. 434-436).
2. Див.: *Ю. Лавріненко. Василь Каразін – архітект Відродження.* – Мюнхен: Сучасність, 1975, с. 46.
3. Варвара Ковалевська – мати Каразіна – «забезпечила синові Василеві добре українське й європейське виховання, запросивши на домашнього вчителя-виховника філософа Сквороду» (*Ю. Лавріненко, там же, с. 8*).
4. Див.: *О. Мамалуй, В. Абашиник. Рецепт філософії по-харківськи.* (Біля джерел університетської філософії у Харкові)// Збірник історико-філологічного товариства. Нова серія. Том третій. Харків: «Око», 1994, с. 30-34. На жаль, у фундаментальній праці «*Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна за 200 років*» (Харків: Фоліо, 2004) про запрошення Й.Г. Фіхте до Харківського університету навіть не згадується.
5. Див.: *В. Виндельбанд. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т.2. От Канта до Ницше.* – М.: 2000, с. 249.
6. Див.: *К. Фишер. История новой философии.* – М.; Л.: 1933. – Т. 8, с. 53.
7. Див.: *Н.А. Бердяев. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века// О России и русской философской культуре.* – М.: 1990, с. 68; *О. Мамалуй, В. Абашиник. Рецепт філософії по-харківськи,* с. 29.
8. Див.: *В.В. Кравченко. Харківський університет у першій половині XIX століття.*// Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна за 200 років, с. 88.
9. Див.: *Професори Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Біобібліографічний довідник. /За редакцією В.С. Бакірова/* – Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2009, с. 197.
10. Див.: Там же, с. 320.
11. Див.: *Наказ в.о. ректора ХДУ професора М.І. Сазонова „Об организации кафедры теории культуры и философии науки”* від 2 липня 1990 р., с. 1.
12. Див.: Там же.



13. Див.: *Наказ* ректора ХДУ професора І.С. Тарапова „Про організацію викладання філософських та культурологічних курсів і створення оптимальних умов для реалізації сучасних моделей кафедри філософії і кафедри теорії культури і філософії науки” від 9 березня 1992 р., а також: Харківський університет, 31 березня 1992 р., № 11 (3595), с. 1.
14. Див.: Там же, с. 1-2.
15. Там же, с. 2.
16. Див.: Ректору Харківського госуниверситета профессору И.Е. Тарапову *служебная записка* зав. кафедрой философии профессора А.А. Мамалуйа от 31 августа 1992 г. (Див.: \* **Додаток**).
17. Там же, с. 3.
18. Совету по гуманитарному образованию Харьковского госуниверситета *служебная записка* зав. кафедрой философии профессора Мамалуйа А.А от 2 ноября 1992 г.
19. Див.: *Т. Мигуліна*. Чи бути в університеті філософському факультетові?// Харківський університет, 8 грудня 1992 р., № 30 (3614), с. 3.
20. Див.: *И.Е. Тарапов*. Харьковский университет. Страницы жизни: Сб. актов речей на торжественных заседаниях Ученого совета. 1976 – 1993. – Х.: Фолио, 1997, с. 238.
21. Див.: *Концепція* розвитку кафедри філософії ХДУ (перспективний план-прогноз). (Обговорено і прийнято на засіданні кафедри 25 лютого 1993 р. Протокол № 8), с. 3, 4. Залишається актуальною, але поки ще, мабуть, відкладеною на більш віддалену перспективу, висловлена у цьому ж документі ідея про подальшу реорганізацію кафедри (стало бути, й факультету) в інститут філософії на зразок західних інститутів, в тому числі й філософського профілю (Див.: Там же, с. 10).
22. Див.: *Харківський університет*, 2000, 21 березня, № 5.
23. *Наказ* ректора професора *В.С. Бакірова* „Про перейменування кафедри філософії філософського факультету в кафедру теоретичної і практичної філософії філософського факультету” від 27.11.2002 р.
24. Див.: *Професори Харківського національного університету*, с. 61.
25. Див.: Там же, с. 72.
26. Див.: Там же, с. 112.
27. Див.: Там же, с. 164.
28. Див.: Там же, с. 169.
29. Див.: *Н.В. Загурська, Т.С. Мосенцева*. Видатний український вчений, філософ мови. Пам’яті професора *Д.І. Руденка*./ Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії. 2001, № 531, с. 7-8.
30. Див.: *Професори Харківського національного університету*, с. 287.
31. *Т.Ю. Журженко*. Деловая этика. Учебное пособие для студентов. – Х.: ХГУ, 1996.
32. *Старец Иосиф Афонский*. Изложение монашеского опыта. (Перевод с новогреческого В. Гагатика) – Свято-Троїцька Сергієва Лавра, 1998.
33. *М. Фуко*. Історія сексуальності. Т. 1. Жага пізнання. – Х.: Око, 1997; *М. Фуко*. Історія сексуальності. Т. 2. Інструмент насолоди. – Х.: Око, 1999; *М. Фуко*. Історія сексуальності. Т. 3. Плекання себе. – Х.: Око, 2000. (Переклад з французької І. Донченка. Науковий редактор і автор вступних статей до 1 і 2 томів Д. Руденко, до 3 тому – Д. Руденко і Н. Загурська).
34. *Ж. Дерріда*. Привиди Маркса. Держава заборгованості, робота скорботи та новий Інтернаціонал. – (Переклад з французької *І. Донченка*. Наукові редактори проф. *О. Мамалуй* і проф. *Д. Руденко*. Автор вступної статті проф. *О. Мамалуй*) – Х.: Око, 2000.
35. Див.: *Квинтэссенция философии и время*. (Коллектив авторов под руководством профессора *А.А. Мамалуйа*) – Х.: ХГУ, 1992. Ця праця є першою публікацією кафедри, в якій було заявлено дану тему.
36. *А.А. Мамалуй*. Концы без конца, или ситуация „пост(недо)модерна”// Філософские перипетии. Вестник Харьковского государственного университета, 1993, № 380; *О.О. Мамалуй*. ДЕРРІ/ДА/ДІАДА. Пост(недо)модерні привіди до „Привидів Маркса” Ж.Дерріда// *Ж. Дерріда*. Привиди Маркса. – Х.: Око, 2000. – С. 5-32; *А.А. Мамалуй*. Авторство (транс)дискурсивности.// Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету, 2002, № 561; *А.А. Мамалуй*.

- Освобождение (от) свободы? //Філософські перипетії. Вісник Харківського національного університету, 2008, № 830 та ін.
37. Див.: *В.В. Гусаченко*. Жизнь и смерть субъекта. Очерки философской теории субъективности. – К., 1995; *В.В. Гусаченко*. Трансгрессии модерна. – Х.: Озон-Инвест, 2002; *В.В. Гусаченко*. Феномен трансгрессий модерна: социально-философский анализ./Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – Х.: ХНУ, 2003. Див. також: *Професори Харківського національного університету*, с. 86.
38. Див.: *І.В. Карпенко*. В просторі особистісного філософування.// Вісник Харківського національного університету, № 531, 2001; *І.В. Карпенко*. Психосоциокультурная матрица философствования.// Вісник Харківського національного університету, № 509, 2001; *І.В. Карпенко*. Повседневное и философское измерение феномена трансцендентализма.// Вісник Харківського національного університету, № 561, 2002 та ін.; *І.В. Карпенко*. Философское пространство культуры: человек философствующий и человек повседневности. – Х.: ХНУ, 2006; *І.В. Карпенко*. Філософська рецепція повсякденності в просторі культури./ Диссертация на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. – Х.: ХНУ, 2007.
39. Див.: *Н.С. Корабльова*. Багатомірність ролівої реальності: ролі і маски – лик та личина. Х.: ХНУ, 2000; *Н.С. Корабльова*. Багатомірність ролівої реальності: соціально-філософський аналіз./ Диссертация на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. – Х., 2000. Див. також: *Професори Харківського національного університету*, с. 153.
40. Див.: *Н.А. Бусова*. Модернизация, рациональность и право. Х.: Прометей- Прес, 2004; *Н.А.Бусова*. Общественная рационализация и право в процессе модернизации./ Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – Х.: ХНУ, 2005. Див. також: *Професори Харківського національного університету*, с. 50.
41. Див.: *С.А. Заветный*. Социальное управление и личностное самоуправление: истоки взаимодействия. Х.: Фолио, 1999; *С.А. Заветный*. Социальное управление и личностное самоуправление: проблемы взаимодействия (Философско-методологический анализ)./ Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – Х.: ХНУ, 2005. Див. також: *Професори Харківського національного університету*, с. 114.
42. Див.: *Т.Ю. Журженко*. Социальное воспроизводство и гендерная политика в Украине. – Х.: Фолио, 2001. *Т.Ю. Журженко*. Гендерные рынки Украины: политическая экономия национального строительства. – Вильнюс: ЕГУ, 2008. *Т.Ю. Журженко* читає курси лекцій і працює над науковим проектом в Університеті Відня (Австрія) і в Європейському гуманітарному університеті.
43. Див.: *О.А. Фисун*. Цикли гегемонії, нова картографія постсучасного світу і глобалізація: пошук стратегії для України.// Вісник Харківського університету, № 592, 2003; *А.А. Фисун*. Мир-системный анализ как теория геосторических изменений.// Вісник Харківського національного університету, № 487, 2000; *А.А. Фисун*. Модернизация, социокультурные констелляции и мир-системный анализ.// Вісник Харківського національного університету, № 474, 2000 та ін.
44. Див.: *А.А. Фисун*. Демократия, неопатримониализм и глобальные трансформации. – Х.: Константа, 2006.; *А.А. Фисун*. Демократия и неопатримониализм в современных теориях политического развития./ Диссертация на соискание ученой степени доктора политических наук. – Х.: ХНУ, 2008. Див. також: *Професори Харківського національного університету*, с. 310.
45. Див.: *О.К. Булова*. Философствование о вещи или натюрморт на фоне бытия. – Х.: Основа, 1995. У 1996 р. *О.К. Булова* захистила докторську дисертацію на тему: „Філософія речі. Еволюція основних ресологічних стратегій”.
46. Див.: *Е.Н. Юркевич*. Герменевтические идеи в восточнославянской философской традиции. – Х.: ХНУ, 2002; *Е.Н. Юркевич*. Герменевтика культурной формы понимания./ Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. – Х.: ХНУ, 2005.
47. Див.: *П.Н. Донец*. Основы общей теории межкультурной коммуникации: научный статус, понятийный аппарат, языковой и неязыковой аспекты, вопросы этики и дидактики. – Х.: Штрих, 2001.

48. Див.: *Л.М. Газнюк*. Соматичне буття персонального світу особистості. – Х.: ХНУ, 2003; *Л.М. Газнюк*. Персональність соматичного буття: філософсько-антропологічний аналіз./ Дисертація на здобуття наукового ступеня доктора філософських наук. – Х.: ХНУ, 2004.
49. Див.: *И.Ю. Романов*. „Забота о душе” в исторической перспективе.// Вторая навигация: Альманах. Выпуск 3. – М.: Весть-Вимо, 2001; *И.Ю. Романов*. Протестантская этика, индивидуалистическая мораль и психоанализ. – Філософські перипетії: Вісник Харківського університету. – 2002, № 547; *И.Ю. Романов*. На стыке психоаналитических традиций. // Эра контрпереноса: Антология психоаналитических исследований. – М.: Аналитический проект, 2005; *И.Ю. Романов*. Психоанализ, философия и науки о человеке. Учебно-методическое пособие. – Х.: ХНУ, 2003 та ін.
50. Див.: *Психоанализ в развитии*. Сборник переводов. – Екатеринбург: Деловая книга, 1998; *Р.Л. Стюарт*. Психоанализ и психоаналитическая психотерапия. – Х.: 1999; *М. Кляйн, С. Айзекс, Дж. Райвери, П. Хайманн*. Развитие в психоанализе. – М.: Академический проект, 2001; Эра контрпереноса: Антология психоаналитических исследований (1949-1999 гг.). / Составление, научная редакция и предисловие И.Ю. Романова/. – М.: Академический проект, 2005.
51. Див.: Вісник Харківського державного університету. Серія: філософія. Філософські перипетії. 1993, № 380; 1997, № 394; 1998, № 409. Вісник Харківського державного університету. Серія: філософія. Філософські перипетії. 1999, № 437. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія: філософія. Філософські перипетії. 2000, № 474; 2000, № 486; 2000, № 487; 2001, № 509; 2001, № 531; 2002, № 547; 2002, № 561; 2003, 591; 2004, 618; 2004, 623; 2004, № 638; 2005, № 706; 2005, № 654, 2006, № 734; 2006, № 750; 2007, № 778; 2008, № 792; 2008, № 812; 2008, № 830.
52. Див.: Знание, культура, власть: Проблемы философского осмысления. Тезисы докладов философского симпозиума студентов, аспирантов, молодых преподавателей (октябрь, 1993). – Х.: ХГУ, 1993.
53. Див.: Проблема ответственности на рубеже XX и XXI веков (материалы мемориальных чтений, посвященных 60-летию профессора А.Ф. Плахотного). – Х.: ХГУ, 1996.
54. Матеріали семінару див.: Вісник Харківського національного університету. Світ-системна теорія і сучасні глобальні трансформації. – 2000, № 487.
55. Українсько-російське порубіжжя: формування соціального та культурного простору в історії та сучасній політиці. – Київ: Стилос, 2003.
56. Див.: Генеральна угода про спільну діяльність. Підписана ректором ХДУ професором В.А. Свічем і ректором ХДТУСГ професором Мазоренком Д.І. 6 червня 1996 р.
57. Див.: *Э. Левинас*. Избранное: Трудная свобода. – М., 2004, с. 361.

**\*Додаток**

РЕКТОРУ ХАРЬКОВСКОГО ГОСУНИВЕРСИТЕТА  
ПРОФЕССОРУ ТАРАПОВУ І.Е.

СЛУЖЕБНАЯ ЗАПИСКА

Университетское образование по своей природе особо интимным образом связано с философией. В принципе нет другой сферы духовной культуры, которая была бы столь же органична идее университета, как философское творчество. Фундаментальность, цельность, открытость, гуманистичность, свободный творческий дух, критичность, демократизм суть производные от соответствующего статуса философского образования.

К сожалению, в богатой славными традициями истории Харьковского университета философскому образованию фатально не везло с самого начала. Именно нашему университету принадлежит сомнительная часть открыть печальный мартиролог университетских философов, подвергшихся гонениям в России и Украине. Первый профессор кафедры философии Харьковского университета И.Б.Шад, последователь Фихте и Шеллинга, приглашенный по рекомендации Шиллера и Гете, был изгнан в 1816 г. из страны за вольнодумство. Впрочем, полвека раньше Г.С.Сковорода был лишен права преподавания в Харьковском коллегиуме за прочитанный им курс "христианского добронравия".

Эволюция философского образования в Харьковском университете отмечена неоднократными грубыми разрывами едва намечавшейся традиции. Горько воспринимать суровые слова Г.Г.Шпета: "... Философия в Харькове прекратилась, в сущности, вместе с отъездом Шада".

"... В университете Харьковском философия была уничтожена в зародыше, в Казанском не допустили и до образования зародыша. Значение обоих новых университетов для нашего философского развития оказалось ничтожным. Этой утерей целого полувека оба университета обязаны тем, что и до сих пор /оценка относится к 1922 г. – А.М./ их философская роль остается в области надежд и будущего". Однако будущее оказалось трагическим. В 1921 г. Наркомпрос УССР ликвидировал все университеты на Украине как якобы наиболее консервативную форму старого высшего образования. Затем в 1920–1930 гг. в условиях беспощадной классовой борьбы были не только обрублены идейные связи с философским прошлым, но и подверглись жестоким репрессиям многие философы. Наконец, всем памятна душная атмосфера непримиримости к мировоззренческому разнообразию в годы эрзацсоциализма.

Свободному образу философствования не было места в тоталитарном,

идеократическом обществе.

Полагаю, что выход из сложившейся ситуации невозможен без подготовки философов новой генерации.

Сегодняшние надежды на восстановление полноценного университетского образования в процессе утверждения правового государства и гражданского общества в независимой Украине могут получить реальный шанс на свое осуществление лишь при условии адекватной институционализации философского образования в структуре университета. Необходимым шагом на этом пути в Харьковском университете является открытие философского факультета.

Для этого университет располагает необходимыми и – применительно к задачам начального этапа – вполне достаточными предпосылками. На двух философско-культурологических кафедрах работают высококвалифицированные преподаватели-философы, среди них – 10 докторов наук, многие годы успешно функционирует аспирантура, используется перевод ведущих доцентов в старшие научные сотрудники для завершения докторских диссертаций, открыта докторантура, ведутся разнообразные научные исследования, получающие оформление в коллективных и индивидуальных монографиях. Открытию философского факультета благоприятствует и возможность привлечения к преподаванию общенаучных дисциплин и спецкурсов видных университетских ученых в фундаментальных областях естественных и гуманитарных наук. Имеющийся кадровый состав преподавателей и научных работников позволяет вести на философском факультете подготовку студентов по трем специальностям:

- 1/ история философии;
- 2/ философия культуры и культурология;
- 3/ философия науки.

Именно на выпускников указанных специальностей имеется наибольший спрос /точнее даже – нужда/ в высших и средних специальных учебных заведениях и научно-исследовательских институтах Харькова и Левобережной Украины.

Средняя общеобразовательная школа, начиная с 1991–1992 уч.г. вместо прежнего курса обществоведения переходит к преподаванию новых дисциплин "Мир и человек" и "Человек и общество". Программа по этим курсам заметно ориентирована на философское содержание с широким привлечением социо-культурной проблематики. Вводятся различные спецкурсы по истории культуры, основам этики, эстетики, религиоведения во вновь образующихся лицеях, гимназиях, гуманитарных классах. Профессиональное обеспечение преподавания этих новых дисциплин безусловно предполагает специальное философско-культурологическое образование. Пока же их нередко читают преподаватели,

- 3 -

не имеющие соответствующей базовой подготовки.

В Харькове и области имеется около пятидесяти техникумов, в которых читается нормативный курс "Основы общественных наук" объемом 200 часов и разнообразные спецкурсы и факультативы философской направленности. В 22 харьковских вузах работают свыше двухсот преподавателей философии, этики, эстетики, истории и теории религии и свободомыслия, логики, теории и истории мировой и отечественной культуры; пятая часть среди них – люди пенсионного и предпенсионного возраста.

Следует также принять во внимание, что, удовлетворяя интерес интеллигенции к проблемам философии и духовной культуры, философский факультет мог бы давать второе /платное/ высшее образование тем, кто стремится получить систематические познания в этой области.

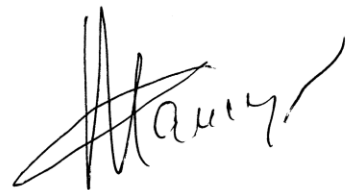
В настоящее время в Украине высшее философское образование сосредоточено в Киевском университете. Если до недавнего времени часть потребности в преподавателях философии харьковские вузы удовлетворяли за счет выпускников Московского, Ленинградского, Ростовского, Уральского университетов, то ныне уповать на это вряд ли уместно. Харьковскому университету вполне по силам стать вторым центром высшего философского образования Украины, обеспечивающим философскими кадрами не только Слобожанщину, но и всю Левобережную Украину.

В интересах создания нового факультета представляется весьма целесообразным объединение усилий философско-культурологических кафедр и кафедр психологии, политологии, украиноведения, которые могли бы иметь соответствующие отделение, специальность или специализацию.

Харьковский университет приближается к своему 200-летию юбилею. Крайне важно, чтобы к этому рубежу он подошел, восполнив те недопустимые пробелы, которые не удалось устранить за все предыдущие годы его существования. Среди них наиболее остро чувствуется отсутствие философского факультета. Уверен, что создание философского факультета перспективно для развития университета в целом.

Прошу дать соответствующие поручения для подготовки обсуждения вопроса об открытии философского факультета на заседании ученого совета университета.

Зав.кафедрой философии  
Харьковского госуниверситета  
профессор Мамалуй А.А.  
31 августа 1992г.



## Content

<i>Azarova J.</i> METAPHYSIC AND DECONSTRUCTION: DISCUSSION ON THE PROBLEM OF «PHILOSOPHICAL GROUNDS» (ARTICLE III).....	7
<i>Zagriychuk I.</i> THEORIES OF THE NATION IN THE SYSTEM OF LAW AND THE POLITICAL PRACTICE.....	20
<i>Tolstov I.</i> THE RULE OF LAW AS THE BASIC PRINCIPLE OF LEGITIMATION OF POLICY.....	26
<i>Artemenko A., Popova N.</i> THE THEORY OF FRONTIER: FORMING OF NATIONAL IDENTITY IN A CONTEXT OF EUROPEAN COMMUNITY.....	32
<i>Kochilkova N.</i> CROSS-BOUNDARY IDENTITY AS A STATE-BUILDING KEY DILEMMA.....	38
<i>Saltanov N.</i> THE PROBLEM OF RECOGNITION IN GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY.....	43
<i>Sokurenko E.</i> THE PROBLEM OF FREEDOM AND NECESSITY IN KANT'S ANTINOMIES OF PURE AND PRACTICAL REASON.....	57
<i>Gerasymenko I.</i> DOUBLE VARIATIONS ON A GIVEN SCHEME.....	64
<i>Plahtiy M.</i> THE DIRECTIONS OF LOGICS DEVELOPMENT THAT INVESTIGATED BY I. PRODAN.....	74
<i>Khalymon M.</i> HISTORIES APODEXIS: THE ORIGINS OF MODERN HISTORIOGRAPHY.....	78
<i>Melyakova J.</i> NON-CLASSICAL LOGIC OF HISTORY.....	85
<i>Zavhorodniy R.</i> TRANSCRITICAL METHODOLOGY BY K. KARATANI: TRANSPOSITION.....	94
<i>Skorobohatow D.</i> PARALLAX COMPONENTS OF SLAVOJ ŽIŽEK'S METHODOLOGY.....	101
<i>Azad Abdulla</i> TRUE POLITICAL EVENT IN THE SOCIAL PHILOSOPHY OF A. BADIOU.....	106

<i>Shevchenko M.</i> CONCEPT «GÉNÉRIQUE» IN ALAIN BADIOU'S PHILOSOPHY (FROM «BEING AND EVENT» TO «LOGICS OF WORLDS»).....	118
<i>Loyko V.</i> GENEALOGY OF THE «METHOD OF DRAMATIZATION».....	124
<i>Golubenko O.</i> THE CONCEPT OF ESCAPE: PROBLEMATIC «FOCUSSING», «APPROACHES-TO» AND HISTORICAL RETROSPECTIVE OF THEMATIC ARTICULATIONS.....	131
<i>Kulikova T. N.</i> VULNERABILITY OF SELF IN THE EPOCH OF EMPHATIZATION.....	145
<i>Perepelitsa O.</i> MESSAGE OF MEDIAL.....	160
<i>Evdoshenko A. L.</i> SOVEREIGN OF SUBJECT IN THE MEDIAL AGE.....	167
<i>Funtusov E.</i> ECONOMY AND GIFT.....	175
<i>Zhyzhko N.</i> LOVE AS EKZISTENCIAL OF HUMAN LIFE.....	185
<i>Gaznuk L., Karpets L.</i> THE DEATH IMAGE AS A BASIS OF LIFE PERCEPTION: CULTURAL AND ANTHROPOLOGICAL ASPECT.....	191
<i>Seroshtan S.</i> MASK IN THE «ETERNAL RETURN» TO SELF.....	197
<i>Laptinova U.</i> SOCIALITY AS COMMUNAL CORPOREALITY.....	202
<i>Bozhko I.</i> THE FORMATION OF THE DESIRE PROBLEMATIC IN THE PHILOSOPHICAL THOUGHT OF POSTMODERNISM.....	210
<i>Landiak O.</i> IDENTITY IN THE POSTMODERNISTIC ANIMATED TV-SERIALS.....	216
<i>Adieieva V.</i> AMBIGUITY OF THE KNOWLEDGE: AN OPEN LIE AND THE HIDDEN TRUTH OR ABOUT PHILOSOPHY OF LIE.....	223
<i>Boyko O.</i> MENTALITY AS A CATEGORY OF SOCIAL PHILOSOPHY.....	230
<i>Tyutina I.</i> PHILOSOPHICAL PSYCHOANALYTIC PROBLEM: THE FUNCTION OF SUFFERING.....	236
<i>Goroshko J.</i> PSYCHOANALYTICAL APPROACH IN THE CONSCIOUSNESS INVESTIGATION.....	241



<i>Vasileva I.</i> HUMAN «NATURE»: PHILOSOPHICAL-RELIGIOUS AND PSYCHOLOGICAL ASPECTS.....	248
<i>Rybachuk N.</i> RELIGIOUS OCCUPATIONS: PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL DEFINITION OF PERSONAL CONTENT.....	254
<i>Artemenko N.</i> CORPORATIVE CULTURE: EPISTEMOLOGICAL REPRESENTATION.....	260
<i>Grekov A.</i> SOCIOCULTURAL PROJECTING OF MANAGEMENT ACTIVITY IN ECONOMIC DOMAIN.....	268
<i>Mogilyova S.</i> SOCIOCENTRIC MARKERS OF CONTEMPORANEITY SPORTS.....	274
<i>Khrabrova O.</i> IDEOLOGY OF MEAL: CONSERVATION AND DECONSTRUCTION.....	282
 <i>From Modern History of the department (theoretical and practical) of philosophy at Kharkiv university. Materials for discussion.</i>	
<i>Mamaluy O. O., Denisko L. M., Korablyova N. S.</i> THE DEPARTMENT OF PHILOSOPHY IN 1945-1990.....	287
<i>Mamaluy O. O.</i> FROM THE FIFTH ATTEMPT (THE DEPARTMENT OF THEORETICAL AND PRACTICAL OF PHILOSOPHY AND THE FOUNDATION OF FACULTY OF PHILOSOPHY AT KHARKIV UNIVERSITY).....	293
<i>*Supplement</i> .....	308