

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
MINISTRY OF EDUCATION AND SCIENCE OF UKRAINE

ВІСНИК

Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна

Серія

«Філософія. Філософські перипетії»

The Journal

of V. N. Karazin Kharkiv National University

Series

“Philosophy. Philosophical Peripeteias”

Випуск / Issue 59

Заснована 1965 року

Харків 2018

Вісник містить статті, присвячені висвітленню результатів наукових досліджень у галузі теоретичної та практичної філософії. Для викладачів філософських та культурологічних дисциплін, наукових співробітників, аспірантів, студентів та усіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.

*Вісник є фаховим виданням у галузі філософських наук
(наказ МОН України № 1328 від 21.12.2015)*

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна
(протокол № 13 від 17 грудня 2018 р.)

Карпенко Іван Васильович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада, декан філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна – **головний редактор**.

Перепеленця Олег Миколайович – доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна – **заступник головного редактора**.

Голубенко Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна – **відповідальний секретар**.

Редакційна колегія

Рут Гагенгрубер – доктор філософії, професор, завідувачка кафедри практичної філософії Падерборнського університету (*Падерборн, Німеччина*).

Роберт Гіншелвуа – почесний професор університету Ессексу (*Колчестер, Велика Британія*).

Джонатан Саттон – доктор філософії, старший викладач Лідського університету (*Лідс, Велика Британія*).

Адріано Дель'Аста – професор Міланського католицького університету (*Мілан, Італія*).

Камнєв Володимир Михайлович – доктор філософських наук, професор кафедри історії філософії Санкт-Петербурзького державного університету (*Санкт-Петербург, Росія*).

Кравченко Петро Анатолійович – доктор філософських наук, професор, декан історичного факультету Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка (*Полтава, Україна*).

Карась Анатолій Феодосійович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Львівського національного університету імені Івана Франка (*Львів, Україна*).

Мозгова Наталя Григорівна – доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (*Київ, Україна*).

Окороков Віктор Броніславович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Дніпровського національного університету імені Олеся Гончара (*Дніпро, Україна*).

Газнюк Лідія Михайлівна – доктор філософських наук, професор, завідувачка кафедри гуманітарних наук Харківської державної академії фізичної культури (*Харків, Україна*).

Тараров Яків Володимирович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Національного технічного університету «Харківський політехнічний інститут» (*Харків, Україна*).

Воропай Тетяна Степанівна – доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін Харківського державного університету внутрішніх справ (*Харків, Україна*).

Мамалауй Олександр Олександрович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

Прокопенко Володимир Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

Гусаченко Вадим Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

Корабельова Надія Степанівна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

Бусова Ніна Андріївна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

Загурська Наталя Віталіївна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (*Харків, Україна*).

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
Кафедра теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада
61022, Харків, майдан Свободи, 6, к. 293
тел. +38(057)707-52-71

E-mail: philosophy.1804@karazin.ua, peripetias.journal@karazin.ua

Сайт видання: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy>

Статті пройшли внутрішнє та зовнішнє рецензування
Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 21566-11466 Р від 21.08.2015

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2018.

By Decree № 1328 of 21 December 2015 issued by the Ministry of Education and Science of Ukraine
the status of specialized edition on philosophical sciences was given.

Published by the decision of the Academic council of V. N. Karazin Kharkiv National University
(Protocol № 13 dated 17.12.2018).

Editorial Office

Editor-in-chief

D.Sc. (Philosophy), Professor **Karpenko Ivan V.**, Dean of the Faculty of Philosophy, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Deputy Chief Editor

D.Sc. (Philosophy) **Perelytsia Oleh M.**, Head of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Executive Secretary, Technical Editor

Ph.D. (Philosophy), Associate Professor **Holubenko Oleksandr V.**, Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Editorial Board

Ruth Hagenhuber – Ph.D. (Philosophy), Professor, Head of the Subject Philosophy, Director of the Center for the History of Women Philosophers and Scientists, University of Paderborn (*Paderborn, Germany*).

Robert Hinshelwood – Emeritus Professor of Psychosocial and Psychoanalytic Studies, University of Essex (*Colchester, United Kingdom*).

Jonathan Sutton – Ph.D. (Philosophy), Senior Lecturer in Contemporary Church-State Relations and Theology in Russia, Bulgaria, Romania and Ukraine, Faculty of Arts, Humanities and Cultures, University of Leeds (*Leeds, United Kingdom*).

Adriano Dell'Asta – Associate professor of the Department of Russian Language and Literature, Faculty of Linguistic Sciences and Foreign Literatures, Catholic University of the Sacred Heart (*Milan, Italy*).

Kamnev Vladimir M. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of the History of Philosophy, St. Petersburg State University (*St. Petersburg, Russia*).

Kravchenko Petro A. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Dean of the Faculty of History, V. G. Korolenko Poltava National Pedagogical University (*Poltava, Ukraine*).

Karas Anatolii F. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Ivan Franko Lviv National University (*Lviv, Ukraine*).

Mozghova Natalia H. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, M. P. Dragomanov National Pedagogical University (*Kyiv, Ukraine*).

Okorokov Viktor B. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, Oles Honchar Dnipro National University (*Dnipro, Ukraine*).

Hazniuk Lidiia M. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Humanities Kharkiv State Academy of Physical Culture (*Kharkiv, Ukraine*).

Tararoev Yakiv V. – D.Sc. (Philosophy), Professor, Head of the Department of Philosophy, National Technical University "Kharkiv Polytechnic Institute" (*Kharkiv, Ukraine*).

Voropai Tetiana S. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Social and Humanitarian Disciplines, Kharkiv National University of Internal Affairs (*Kharkiv, Ukraine*).

Mamalui Oleksandr O. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Prokopenko Volodymyr V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Husachenko Vadym V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Korablova Nadiia S. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Busova Nina A. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

Zahurska Nataliia V. – D.Sc. (Philosophy), Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad, V. N. Karazin Kharkiv National University (*Kharkiv, Ukraine*).

V. N. Karazin Kharkiv National University
Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad
6, Svobody sq., r. 2-93, 61022, Kharkiv, Ukraine
tel. +38(057)707-52-71

E-mail: philosophy.1804@karazin.ua, peripetias.journal@karazin.ua
Website: <https://periodicals.karazin.ua/philosophy>

The Peer-reviewed Journal

Registration license KB № 21566-11466 P issued 21.08.2015.

© V. N. Karazin Kharkiv National University, design, 2018.

ЗМІСТ

<i>Прокопенко В. В.</i> БЛАГО И ДРУГИЕ ИДЕИ ПЛАТОНА	6
<i>Перепелиця О. М.</i> МНМОТЕХНІКИ БОЛЮ: МІЖ СТРАЖДАННЯМ І НАСОЛОДОЮ	16
<i>Zaburska N. V.</i> SPECULATIVE POSTHUMANISM: NATURALIZATION AND VITALIZATION	25
<i>Храброва О. В.</i> ЇЖА В ПРОЦЕСІ СОЦІАЛІЗАЦІЇ: ІНТИМНЕ Й ЕКСТІМНЕ	32
<i>Воропай Т. С.</i> РЕВОЛЮЦІЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ	41
<i>Бусова Н. А.</i> РЕШЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО ВОПРОСА ИЛИ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ СВОБОДЫ? (Х. АРЕНДТ О РЕВОЛЮЦИИ)	57
<i>Гончаров С. А.</i> ФИЛОСОФИЯ РАЗРУШЕНИЯ: «КАТЕХИЗИС РЕВОЛЮЦИОНЕРА» – ТЕКСТ-УБИЙЦА	72
<i>Корабльова Н. С., Чміль Г. П.</i> ФІЛОСОФІЯ ПРИСУТНОСТІ: СКОВОРОДА І ГУМБРЕХТ (ПРОСВІТНИЦТВО ТА ПОСТМОДЕРН). ДЕСКРИПЦІЯ УМОВ І МОЖЛИВОСТІ ПОДІЇ ДУМКИ У ВПЛИВАХ НА КОНТЕКСТИ	85
<i>Бевз Н. В.</i> ІНТЕРПРЕТАЦІЯ, РОЗУМІННЯ, ДОБРОЧЕСНІСТЬ: ГЕРМЕНЕВТИЧНІ АСПЕКТИ ДИСКУРСИВНОЇ ЕТИКИ К.-О. АПЕЛЯ	97
<i>Захліта Д. А.</i> ЕСЕНЦІЯ – ЕКЗИСТЕНЦІЯ – КОМУНІКАЦІЯ: АЛЬТЕРНАТИВИ ДОТИЧНИХ ...	112
<i>Чумак Н. В.</i> ЖЕСТ КАК ПЕРВОМЕТАФОРА НЕВЕРБАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ	121
<i>Селищева Д. В.</i> ТРАНСФОРМАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПОЕТИЧНОГО ВИСЛОВЛЮВАННЯ: КРИТИКА ПРАГМАТИЧНОЇ ПОЕТИКИ	128
<i>Мищенко В. П.</i> АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ: СОЗИДАТЕЛЬНОСТЬ КАК ЯВЛЕНИЕ МИРУ ДУХОВНОГО ОБЛИКА ЛИЧНОСТИ	137
<i>Бродецкая Ю. Ю.</i> МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДОБРА	149
<i>Кужлин В. М.</i> О ПРЕДПОСЫЛКАХ РАЗВИТИЯ НАУЧНОЙ МЫСЛИ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ	160

ПАМ'ЯТІ ПРОФЕСОРА СЕРГІЯ ОЛЕКСАНДРОВИЧА ЗАВЕТНОГО	176
Заветный С. А. ГАРМОНІЗАЦІЯ И ГУМАНИЗАЦІЯ ВИДОВ УПРАВЛЕНИЯ КАК СРЕДСТВО ЕДИНСТВА ИХ РАЗНООБРАЗИЯ	177

CONTENT

<i>Prokopenko V.</i> GOOD AND OTHER IDEAS OF PLATO	6
<i>Perepehlytsia O.</i> MNEMOTECHNIC OF PAIN: BETWEEN SUFFERING AND ENJOYMENT	16
<i>Zaburska N.</i> SPECULATIVE POSTHUMANISM: NATURALIZATION AND VITALIZATION	25
<i>Khrabrova O.</i> THE FOOD IN THE SOCIALIZATION PROCESS: INTIMATE AND EXTIMATE	32
<i>Voropai T.</i> REVOLUTION AND IDENTITY	41
<i>Busova N.</i> SOLUTION OF SOCIAL QUESTION OR INSTITUTIONALIZATION OF FREEDOM? (H. ARENDT ON REVOLUTION)	57
<i>Goncharov S.</i> THE PHILOSOPHY OF DESTRUCTION: «CATECHISM OF A REVOLUTIONARY» IS KILLER-TEXT	72
<i>Korablova N., Chmil A.</i> PHILOSOPHY OF PRESENCE: SKOVORODA AND HUMBRECHT (ENLIGHTENMENT AND POSTMODERNITY). DESCRIPTION OF THE CONDITIONS AND POSSIBILITIES OF THE EVENT OF THOUGHT TO INFLUENCE THE CONTEXTS	85
<i>Bevz N.</i> INTERPRETATION, UNDERSTANDING, VIRTUE: THE HERMENEUTIC ASPECTS OF K.-O. APEL'S DISCURSIVE ETHICS	97
<i>Zakhlypa D.</i> ESSENCE – EXISTENCE – COMMUNICATION: ALTERNATIVES OF TANGENTS ..	112
<i>Chumak N.</i> GESTURE AS THE FIRST METAPHOR OF NON-VERBAL COMMUNICATION	121
<i>Selischeva D.</i> TRANSFORMATIVE POTENTIAL OF THE POETIC UTTERANCE: CRITICISM OF PRAGMATIC POETICS	128
<i>Mishchenko V.</i> AXIOLOGICAL DIMENSION OF ACTIVITIES: CREATIVITY AS A PRESENTATION OF THE SPIRITUAL IMAGE OF PERSONALITY TO THE WORLD	137
<i>Brodetska Yu.</i> METAPHYSICAL GOOD GROUNDS	149
<i>Kuklin V.</i> ABOUT BACKGROUND OF DEVELOPMENT OF SCIENTIFIC THOUGHT IN ANCIENT GREECE	160

IN MEMORY OF PROFESSOR SERHII ZAVIETNYI	176
Zavietnyi S. HARMONIZATION AND HUMANIZATION OF MANAGEMENT TYPES AS A MEANS OF UNITY OF THEIR DIVERSITY	177

УДК 1(091)+141.131

DOI: 10.26565/2226-0994-2018-59-1

Владимир Прокопенко

БЛАГО И ДРУГИЕ ИДЕИ ПЛАТОНА

В статье анализируется учение Платона об идеях, рассматриваются вопросы об отношении идеи и вещи, об отношениях между идеями, о местонахождении идей в различных диалогах Платона. Указано на противоречивость и непоследовательность суждений Платона об идеях, объясняются причины этого. Анализируется понятие блага как высшей идеи. Понятие блага изначально появляется в этике Платона, и только впоследствии приобретает онтологический смысл. Автор приходит к выводу о религиозной сущности идей Платона.

Ключевые слова: Платон, идея, благо, единое, аллегория, миф.

Платоновское учение об идеях всегда находилось в центре внимания исследователей и столетиями традиционно считалось теоретическим фундаментом учения Платона. *Степень разработанности* этой проблемы в целом чрезвычайно высока, но в последние годы все чаще встречаются попытки переосмыслить суть и значение платоновской идеологии, вплоть до радикального отрицания самого ее существования [напр.: Nyland, 2002]. Прояснение этого вопроса обуславливает *актуальность* настоящей работы. *Целью* нашего исследования является доказательство гипотезы, согласно с которой идеи в учении Платона следует рассматривать как проекции высшей идеи блага, или истинного бытия, которая, в свою очередь, является для Платона не философской категорией, а высшей мифологемой и центром платоновской религии.

Выяснить, когда и в каких диалогах у Платона появляется идея блага, не представляется возможным в силу нескольких обстоятельств. Во-первых, в лексиконе Платона отсутствует специфический термин, означающий благо в высшем смысле, который позволил бы отличить его от «блага» в смысле обыденном (удобство, успех, польза, выгода и т. д.). Для всех этих случаев подходит слово *agathon*, которое чрезвычайно часто используется Платоном во всех его многообразных смыслах. Во-вторых, и это значительно более серьезная трудность, вряд ли можно вообще говорить в общепринятом смысле о *появлении* идеи блага у Платона: тема блага присутствует в произведениях Платона даже тогда, когда в них обсуждаются вопросы по видимости далекие от этого. О чем бы ни говорилось в сочинениях Платона, речь всегда идет о благе, в этой теме находят свое единство все сюжеты платоновского философствования. Справедливо было замечено, что «для платонизма, насколько бы универсально и широко он ни задумывался, существует лишь одна проблема, в которой сконцентрирована вся философия: проблема идеи. Но внутри этой проблемы имеется нравственное значение идеи, которое и находится в центре интереса. Идея блага образует центр тяжести всей системы. Поэтому ее систематическая валентность должна быть решающей для ценности и значения всего учения об идеях, с ней живет и умирает платоновский идеализм вообще» [Сеземан, 2010, с. 75]. Именно благодаря идее блага платонизм становится первым образцом философии нового типа, так рождается идеализм. Конечно, речь идет об идеализме в широком смысле слова, как о философии, открывающей для себя идеальное измерение бытия и которая не может быть сведена исключительно к утверждению о сотворении мира и к пресловутой «первичности идеи».

Своих учеников Платон знакомит с идеей блага тогда, когда они уже подготовлены к этому знакомству дискуссиями о добродетели в сократических диалогах. Обращение к идее блага рассматривается как выход из тупика, в который привели попытки определить добродетель через анализ ее частных видов и случайных проявлений. В отличие от

© Прокопенко В. В., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

частных добродетелей благо Платон связывает уже не с человеком, а с богами. Благо имеет божественное происхождение, оно – дар богов людям, тогда как зло может исходить только от человека: «бог, раз он благ, не может быть причиной всего вопреки утверждению большинства. Он причина лишь немногого для людей, а во многом он неповинен: ведь у нас гораздо меньше хорошего, чем плохого. Причиной блага нельзя считать никого другого, но для зла надо искать какие-то иные причины, только не бога» [Resp. 379c]. Итак, боги не посылают людям ничего, кроме блага, и именно благо соединяет многообразные виды добродетели в единство.

Поскольку единство добродетели достигается посредством мудрости, то и благо должно быть связано с этой самой мудростью, поэтому Платон говорит об уме как условии блага, как об этом свидетельствует знаменитое рассуждение в «Федоне» [Phaed. 97c–98b]. Ум, о котором здесь идет речь, представляет собой уже не человеческую способность, но высшую мировую силу, а действие блага распространяется не только на область человеческой нравственности, но и на все мироздание: благодаря ему приходят в бытие не только человек, но и всякая вещь, вплоть до Земли, Солнца, небесных светил и всего космоса в целом.

Особенное значение в этом контексте приобретает вопрос о том, как представляет себе Платон существование блага как собственно идеи, высшей идеи Единого и Тожественного. Ведь именно благо – это то, что делает все существующее приемлемым и подходящим, благодаря благу возникает тот прекрасный и гармонический порядок вещей, который называют космосом, чтобы отличить его от хаоса и беспорядка, оно есть то начало, которое вообще дает возможность существованию быть существующим. Такими суждениями переполнен диалог «Филеб», который, хотя и имеет в каноне Трасилла второе название «О наслаждении», посвящен обсуждению блага не меньше, чем удовольствия. Этот диалог всегда удивлял комментаторов путаностью рассуждений и многочисленными перерывами в повествовании, так что при чтении его складывается впечатление, что Платон несколько раз оставлял разговор, чтобы потом вновь вернуться к нему. Но именно в нем (а не в «Пире» с Трасилловым же подзаголовком «О Благе») Платон пытается дать полное определение блага и классификацию его видов. Благо он определяет через несколько главных признаков, характеризующих его природу – красота (*kallos*), соразмерность (*symmetria*), истина (*alētheia*): «Итак, если мы не в состоянии уловить благо одной идеей, то поймем его тремя – красотой, соразмерностью и истиной; сложив их как бы воедино, мы скажем, что это и есть действительная причина того, что содержится в смеси, и благодаря ее благодати самая смесь становится благом» [Phil. 64e–65a]. Отдельное рассмотрение этих признаков, составляющих благо, под углом зрения их принадлежности к уму и к удовольствиям, приводит Платона к утверждению о том, что и красота, и истина, и соразмерность в большей степени причастны уму, чем удовольствию, которое бывает им и противоположно [Phil. 65b–66a]. Это чрезвычайно важное утверждение для понимания платоновского блага, к сожалению, во многом теряется из виду введением подробной классификации видов блага, весьма путаной и неясной. Всего приводится Платоном пять таких видов: умеренное, прекрасное, Ум, искусства, чистые удовольствия души.

Комментаторы часто называют этот перечень иерархией, хотя так и остается неясным, в какой степени порядок перечисления соответствует важности видов – похоже, Платон ограничивается только тем, что ставит удовольствие на пятое место, как можно дальше от того, «что принадлежит к вечности». Является ли приведенный список полным и исчерпывающим – этот вопрос также остается без ответа, поскольку Платон попросту прерывает перечисление, сославшись на стих Орфея, а вскоре так же внезапно обрывается и диалог в целом.

Платон, говоря о самом важном и значительном, всегда оставляет массу недосказанного и двусмысленного, и о благе он говорит с помощью аллегорий, которые впечатляют красотой, но не отличаются определенностью. Таково уподобление блага Солнцу, которым Платон активно пользуется в шестой книге «Государства». Смысл этой

аллегории очевиден: как Солнце является источником света, так и благо является началом для ума и всего умопостигаемого. Но как только мы попытаемся этим самым умом воспользоваться и сделать наше понимание блага более полным и точным, развернутым в деталях, то столкнемся с трудностью: непонятно, находится ли само благо в составе умопостигаемого мира или нет? Можно понять Платона так: Солнце дает жизнь всему видимому, но считать при этом видимое самим Солнцем было бы неправильно, так же и благо является источником умопостигаемого, но само находится за пределами этого мира. Благо возвышается над миром, для которого оно является внешней причиной. Но Платон дает возможность понять его и иначе: благо может быть порождающим началом всех идей, только если само оно является идеей и, следовательно, принадлежит к умопостигаемому миру, хотя и в особом статусе высшей идеи, идеи всех идей.

В космологии «Тимея» Платона благо появляется уже в новом образе: благо представлено здесь как нечто очевидное и понятное без разъяснений, неслучайно в этом диалоге нет ни одного определения блага, а когда Платон говорит о благе (Едином, Тожественном и проч.), он обращается с ним как с вещью, а не идеей, примером чего может служить решение вопроса о единстве Тожественного и Иного в идее Блага: после безуспешной попытки соединить эти две идеи посредством диалектических рассуждений, предпринятой в «Пармениде», Платон меняет способ отношения к проблеме, и в «Тимее» она разрешается очень легко – демиург попросту смешивает эти две природы, затем разделяет их, устанавливая пропорции и обращаясь с идеями подобно тому, как гончар обращается с глиной.

С осмыслением идеи блага у Платона непосредственно связаны и все его многочисленные рассуждения, которые впоследствии были неточно названы теорией идей. Как давно было замечено, собственно теории идей у Платона не найти, но и считать все то, что он говорит об идеях (eidoi) чем-то несущественным, нельзя, а идея представляет собой чрезвычайно значимое для Платона понятие. Что такое идея для Платона, можно прояснить хотя бы отчасти, установив основные значения, в которых этот термин у него используется. Известно, что у Платона встречаются два основных слова для выражения понятия «идея» (eidos и idea), которые далеко не всегда являются синонимами, что подтверждается многочисленными исследованиями. Хорошо известен опыт такого исследования, предпринятый А. Ф. Лосевым, который настаивает на серьезных смысловых различиях между этими двумя понятиями: *«Если фиксируется оформленность смыслового лика с точки зрения ее отличия от всякого иного лика, то такая оформленность есть эйдетическая, эйдос; если же оформленность выдвигается с точки зрения ее полученности и смыслового происхождения из отдельных частей или моментов, то такая оформленность есть идеальная, идея. Эйдос есть смысловая организация на фоне других смысловых организаций, почему всякий эйдос несет на себе момент выделенности из всего прочего, отличенности от всего прочего, дифференциальности. Идея есть смысловая организация, получающаяся от смыслового соединения других, более мелких, эйдетических оформлений, частей, элементов, почему всякая идея несет на себе момент объединенности, сложности, нарочитой организованности, интегральности. Это и значит, что эйдос имеет дифференциальную, идея же – интегральную природу»* [Лосев, 1993, с. 272].

Такие тонкие distinctions в нашем случае будут, наверное, излишними, поскольку оба эти слова, которыми пользуется Платон, этимологически родственны и восходят к одному источнику, глаголу *idein* (видеть), а сам Платон, похоже, в большинстве случаев игнорировал смысловые оттенки, различающие *eidos* и *idea*. В англоязычной литературе о Платоне широкое распространение получил своеобразный терминологический компромисс, когда различие эйдоса и идеи не акцентируется, а для обоих слов используется один и тот же английский эквивалент «form» (форма), который, конечно, уступает греческому оригиналу в богатстве содержания, но зато подчеркивает очень важный смысловой аспект видимости, который полностью теряется, к примеру, в русском «идея». Ведь, действительно, Платон говорит об *eidos-idea* как о том, что обладает

очертаннями, границями, різноманітністю на фоні, то єсть всім тим, що характеризує *форму*, приче́м не в переносно́му, а в прямо́му смислі. Ідея єсть не́что ви́диме, до́ступне зрє́нню як о́браз (εἰκὼν). Іменно по́тому зрє́ння єсть для Платона ва́жнішим із чу́вств, ко́торому он о́тдаєть пре́дпочте́ння, ко́гда рє́чь іде́т о́ ви́сших ро́дах зна́ння. Ко́нечне, го́ворится не о́б о́бычно́му зрє́нню, ко́торому в о́пыте чу́вственно́го во́сприяття до́ступні ли́шь ме́лькаючі і́зменчи́ві, *пє́стрыє* о́брази ве́щей, – для тако́го чу́вственно́го зрє́ння іде́ї як ра́з о́казува́ються «бе́звидни́ми і не́зрими́ми», а о́б о́собом зрє́нню-со́зерца́нню, ко́гда со́трат гла́зами ду́ші (psyche theateon): «у на́с єсть неоспо́риміє до́казате́льства, що́ до́стигну́ть чи́стого зна́ння чо́го бы́ то ни́ бы́ло ми́ не мо́жемо іна́че як о́трєши́вши́сь о́т те́ла і со́зерца́я ве́щи са́мі по́ се́бе са́мою по́ се́бе ду́шою» [Phaed. 66e].

«Зрє́ння ду́ші» на́правле́но на о́б'єкти, ко́торіє Платон в при́веде́нному ви́ше фра́гме́нті на́зиваєть «ве́щи са́мі по́ се́бе» (auta ta pragmata), і є́то о́преде́леніє че́резва́жнію ва́жно́ для по́нима́ння то́го, що́ со́бою пре́дста́вляю́ть іде́ї Платона. Ідея́ як ве́щь са́ма по́ се́бе, в о́тлічіє о́т чу́вственно́ї ве́щи, су́ществує́ не́зависі́мо о́т ви́сних у́сло́в'їй і о́тноше́н'їй, о́на – то́ са́ме не́і́зменне́ і ве́чне, о́ ко́торому в «Тіме́є» Платон го́ворит, що́ о́но є́сть бы́тіє, «не і́мею́ще во́зникно́вє́н'їя». Іде́ї – ве́чніє су́щно́сті, не во́зникшіє і неу́ничто́жиміє (ве́дь, то́, що́ не во́зникло́, не по́дверже́но і у́ничто́же́нню), о́ні не при́нале́жат к мі́ру «во́зникше́го» (physis), о́ ко́торому Платон та́м же, в «Тіме́є», го́ворит, що́ он є́сть «ве́чно во́зникаю́ще, но́ ніко́гда не су́ще». Платон го́ворит о́ іде́ях як о́ ве́чних, не́і́зменних і не́по́дви́жних су́щно́стях, ко́торіє не́до́ступні чу́вства́м, но́ ви́диміє о́дні́м то́лько у́мом. Дру́гіє сво́їства іде́ї, о́ ко́торих іде́ть рє́чь у́ Платона, ра́скрива́ю́ть при́ сравне́н'їі їх з ве́щами, то́ є́сть чу́вственно́ во́спри́ймає́ми́ми пре́дме́тами. Во-пе́рвих, в проті́вополо́жність мно́жестве́нним ве́щам, ідея́ по́нимає́ть як не́кое о́бще́ (є́ди́не). Во-вто́рых, ідея́ о́дно́ситься́ к ве́щи́ як о́бра́зец (paradeigma) к ко́пії. Є́то́т о́бра́зец со́верше́нен, в то́ вре́мя, як ні́ о́дна із ве́щей не́ мо́же́ть бы́ти́ тако́ю, по́ско́лькү ве́щи і́ндивіду́альні, а не у́ніверса́льні. Крімє́ того, ве́щи по́дверже́ні по́сто́янному і́змене́нню, а для Платона́ вся́ке і́змене́н'їє ве́де́ть к о́ткло́не́нню о́т пе́рвонача́льного і́деа́льного о́бра́за ве́щи, а значі́ть – к у́худше́нню є́ї. Зако́номерно́му фі́нало́му вся́кого і́змене́н'їя для́ то́го, що́ спо́собно́ і́зме́ня́ться, ста́нові́ться є́го сме́рть і і́сче́знове́н'їє. В-тре́тьих, су́щно́сть ве́щи, є́ї смисл і́ це́ль о́преде́ляє́ться при́частно́стю (methexis) є́ї к о́преде́ленно́ї іде́ї.

Во́т є́то, со́бственно́, і́ все, що́ с міні́мально́ю о́преде́ленно́стю го́ворі́ться Плато́ном о́б іде́ях, приче́м в бо́льшї́нствє́ діа́логів ні́какіє іде́ї спе́ціально́ не ра́сма́трива́ю́ть, рє́чь о́ них іде́ть то́лько в че́тырех діа́логах («Го́сударство», «Пі́р», «Федон» і «Федр»), к ко́торим слє́дуєть до́дати́, ко́нечне, «Парме́нід». Пра́вда, ре́зульта́т і́ссле́дова́ння о́тноше́н'їй іде́ї і́ ве́щи в «Парме́ніде» ні́как не́льзя́ на́зва́ти о́преде́ленно́му і́ по́ложі́тельно́му, он ско́рее пре́дста́вляє́ть со́бою ко́лекці́ю не́преодо́лими́х тру́дностей і́ проті́ворє́ч'їй, ко́торіє Платон со́бра́в і́ оста́вив бе́з ка́кого-лі́бо о́тве́та. О́казало́сь, що́ ве́щь не́ мо́же́ть бы́ти́ при́частно́ю і́де́ї ні́ о́дні́м із во́зможних спо́собів, но́ о́тказа́ться на́ є́тому о́сно́ван'їі о́т при́зна́н'їя і́де́ї́ то́же не́возмо́жно: «... є́слі́ кто́, при́ня́в во́ внима́н'їє всі́ то́лько чо́то і́зложе́нне́ і́ т. п., о́ткаже́ть до́пусті́ти, що́ су́ществу́ють іде́ї ве́щей, і́ не ста́не́т о́преде́ля́ти іде́ї ка́ждо́ї ве́щи в о́тде́льно́сті, то́, не до́пуска́я по́сто́янню то́ждестве́нно́ї се́бе іде́ї ка́ждо́ї із су́ществу́ючі́х ве́щей, он не на́йде́ть, ку́да на́праві́ти сво́ю мы́сль, і́ тем са́мым у́ничто́жі́ть вся́кую́ во́зможність ра́ссужде́н'їя» [Parm. 135c]. Оста́лись бе́з о́тве́та і́ дру́гіє во́просы, на́примє́р, о́ во́зможності́ су́ществова́н'їя ве́щей бе́з їх при́частно́сті к і́де́ї в слу́чає, ко́гда оче́відно́є бе́зобра́зіє і́ ні́что́жність ве́щи проті́ворє́чіть тре́бовані́ю мы́сли́ти і́дею́́ як со́верше́нну́ю.

То́чно́ та́к же о́казува́ється, що́ і́дею́́ не́льзя́ по́нима́ти́ як мы́сль (а́ тако́є по́нима́н'їє си́льно у́прости́ло бы́ жи́знь сто́ронні́кам у́че́н'їя о́б іде́ях), при́ є́тому о́про́верже́н'їє є́то́ї гі́потези́ [Parm. 132b–d] по́строє́но Плато́ном та́к, що́ ді́ску́ссії о́дно́сительно́ є́го а́ргуме́нтації́ не́ пре́краща́ю́ть до́ сі́х по́р. По́нима́н'їє і́де́ї́́ як о́бра́зців, ко́торим

уподоблені речі, тепер їм опровергається [Parm. 132d–133], приче́м, вельма убедительний аргумент о́ том, що таке розуміння ідей неизбежно приведе́т к бесконечному їх умноженню, по́зднее бу́в повторен Аристотелем. А са́мым рязрушительним по́ своим последи́вьям стало пере́несення Плато́ном о́бласть по́иску с о́тнoше́ння «ідея – речі» на о́тнoше́ння ме́жду ідея́ми – Едино́го як іде́ї ідей і Ино́го як іде́ї мно́жественного, зме́нчивого, вре́мєнного, в́сього, що прису́ще речам. Тщательний а́наліз по́няття Едино́го по́ нескольки́м пре́дположе́нням (Про́кл насчи́тал вoсьме́ь та́ких о́сновних гі́потез) по́казав, що Едино́е мо́же бу́ти єди́ним, а не мно́жественним, то́лько не уча́ствує в бы́тїї, т.е. не су́ществую́є, а, нао́борот, при́знання уча́стия Едино́го в бы́тїї ве́де к то́му, що оно́ пере́стає бу́ти єди́ним і ста́новиться мно́жественним. Ме́жду те́м, конста́тує Плато́н, Ино́го не́т без Едино́го і, во́обще, «є́сли єди́ное не су́ществует, то́ нічо́го не су́ществует» [Parm. 166c].

И́так, су́ществова́ння ідей для Плато́на крити́чески ва́жно, он по́сто́янно го́ворит о́б ідея́х, не́смотря на то́, що не мо́же о́боснова́ти їх су́ществова́ння, о́бья́снити їх о́тнoше́ння с речамі і о́тнoше́ння ме́жду са́мими ідея́ми. В ди́алогах встре́чаються са́мє рязноо́бразні, ино́гда – вза́ймоісклю́чаючі́є су́джє́ннє по́ е́тим во́просам, по́э́тому інте́рпрєта́торы в́сєгда іспы́тывали́ трудно́сти с о́преде́ле́ннєм не́кої «істи́нної по́зиції» Плато́на. Я́сно, о́днако, що то́т о́браз плато́новського учє́ння о́б ідея́х, ко́торий восхо́дит к істо́рико-філосо́фської нау́ці вто́рої по́лови́ни ХІХ – нача́ла ХХ ве́ка і є́ще і се́годня ча́сто воспри́нимаєтсє́ як єди́нственнo по́равильна́ і є́стєственна́, «ста́ндартна́» версі́я, не выде́рживає́ крити́ки. Э́та версі́я о́снована́ на не́скольки́х до́вольнo гру́бых упрoще́ннєх. Пе́рвое: Плато́н я́кобы пре́дпри́ймаєт сво́єо́бразнoє «удвоє́ння ми́ра», ко́гда на́ряду с ми́ром рє́чей, а то́чнее, на́д э́тим ми́ром, вы́страиває́т ми́р ідей, тра́нценде́нтний по́ о́тнoше́нню к чу́вственнoї ре́альності. Чу́вственнoї ми́р о́тличає́тсє́ о́т ми́ра ідей ме́ньше́ю сте́пенью ре́альності і, возмо́жно, он во́обще я́вляє́тсє́ в́сього ли́шь ви́димостю́. Вто́рое: іде́ї я́вляю́тсє́ істо́чником бы́тїя рє́чей, ко́торє́ возни́каю́т як по́добия́ ілі ко́пії ідей. Іде́ї я́вляю́тсє́ істо́чником э́того возни́кнове́ння рє́чей ілі, по́ крайне́й ме́ре, їх «поро́ждаю́щими мо́делями́» (те́рмін А. Ф. Ло́сева). Трє́тьє: са́мі іде́ї о́бразу́ють ієра́рхієскую́ структу́ру, в ко́торо́й ча́стніє, ме́ньше́го у́ровня о́бщности, іде́ї поро́ждаю́тсє́ дру́гими, бо́лее о́бщими ідея́ми, а те́, в сво́ю о́чєреде́ь – высше́й іде́єю, «э́йдосом э́йдосов», Єди́ним, Благо́м.

О́шибочность́ тако́го пре́дста́вле́ння о́ плато́новської філосо́фії не о́значає́, що оно́ не́верно́ факти́чески – пра́ктически́ в́се приве́деннє в́ше у́твержде́ннє мо́жно о́боснова́ти ссы́лками на рязни́чнє мє́ста в ди́алогах Плато́на, но э́то пре́дста́вле́ннє о́дносто́роннє і не́по́лно. При́нципіа́льна о́ткритость́ плато́новської ма́нери ізо́ложє́ння вы́ражає́т о́ткритость́ і мно́гозначность́ філосо́фського ми́шле́ння Плато́на, ко́торий о́ставляє́т та́к мно́го ва́риантов рязви́тїя учє́ння о́б ідея́х, наме́ченнєх с рязно́ю сте́пенью о́тчєтливості, що свє́сти в́се э́то бо́гатство́ к о́днозначно́ї схє́мє не пре́дста́вляє́тсє́ возмо́жным. На́пример, ка́ков бу́де плато́новський о́твет на во́прос о́ мє́стє су́ществова́ння ідей? Я́сно, що про́странство́ і вре́мя, в ко́тором пре́бываю́т рє́чі чу́вственнoї ми́ра, чу́жды вє́чнoї при́родє́ ідей, і Плато́н о́тводит ідея́м мє́сто в не́кої «умо́пости́гаємо́ї о́бласті». Ле́гко пре́дста́вити, що э́то «умно́є мє́сто» в со́бственнoм смы́сле сло́ва нігде́ не на́ходиться́, да і са́м Плато́н го́ворит в «Тимє́є» о́ том, що, ко́гда ми́ думає́м, що бы́тїє о́бязате́льно до́лжно на́ходиться́ в ка́ком-то́ мє́стє і за́нимать ка́кое-то́ про́странство́, а то́, що не на́ходиться́ ні на зе́млє, ні на не́бєсах, бу́до бы́ і не су́ществует, ми́ ка́к бы́ в гре́зах пере́носим на істи́ннoє бы́тїє не́прича́стную́ єму́ при́роду. Но с дру́гої сто́роны, со́бственнoє мє́сто для умо́пости́гаємо́го бы́тїя в́се же́ на́шлось, і в «Фє́дре» Плато́н го́ворит о́ не́кої «за́небєсно́ї о́бласті» (topos hyperouranios): «Э́ту о́бласть за́нимає́т бесцвє́тна́, ли́шенная о́черта́ній, неосє́язає́має́ су́щность, по́длинно́ су́щє́я, зри́має́ ли́шь ко́рмчєму́ ду́ші – рязу́му: на не́е-то́ і на́правле́но істи́ннoє знаніє́» [Phaedr. 247d]. По́ложє́ннє о́ тра́нценде́нтности́ ідей мо́же бу́ти мно́гokrа́тно по́дтвержде́но сло́вами Плато́на, он ча́сто го́ворит о́ су́ществова́нні ідей о́тдє́льно о́т чу́вственнoї ми́ра. Но вє́дь

именно положение об отдельном друг от друга существовании мира вещей и мира идей стало в первой части «Парменида» предметом жесткой критики, и Платон, доказав, в конце концов, неприемлемость этого тезиса, оставил его элеатам. Кроме того, если идеи и вещи существуют отдельно в непересекающихся мирах, то о какой причастности вещей к идеям вообще может идти речь? Ведь трансцендентные чувственному миру идеи не только оказываются бесполезны для бытия вещей, но и ничего не дают для их познания – эти аргументы впоследствии выдвинет против платоновского учения об идеях Аристотель (который, надо сказать, и был одним из главных конструкторов этого самого учения). Значит ли это, что мир идей вовсе не отделен от чувственного мира вещей, а идеи каким-то образом занимают свое место в том же мире, что и вещи? И для такого понимания тоже можно отыскать основания в текстах Платона, которые позволили, например, А. Ф. Лосеву утверждать, что у Платона идеальное и телесное, чувственное, слиты в едином существовании.

Непоследовательные и противоречивые рассуждения Платона о существовании идей предоставляют интерпретаторам почти неограниченные возможности выдвижения различных вариантов представления платоновских идей и отношения их к вещам чувственного мира, и кажется, что в этих вопросах Платон испытывает полное равнодушие к тому, чтобы быть понятым однозначно. «Теория идей Платона», склеенный из различных фрагментов платоновских текстов философский гомункулус, допускает многообразные истолкования: первая в мире система объективного идеализма, конструкция, составленная из гипостазированных понятий, человеческих или божественных мыслей, совокупность априорных форм, чистых смысловых условий познания, аллегорическая картина, изображающая иерархию богов и т. д. Вся эта необязательная разноголосица могла бы быть прекращена, если бы удалось найти у самого Платона разъяснения по поводу важнейших вопросов о сущности идеи, о взаимоотношении идей, об отношении вещи и идеи и т. д. Вопросы эти у Платона найти можно, а вот ответы на них в платоновских произведениях найти никак не получается, и сторонникам теории идей приходится в связи с этим ссылаться на будто бы так и не законченное при жизни Платона оформление этой теории, говорят о самокритике Платона, о множественности вариантов теории идей и необходимости отделения ранней, «наивной», теории идей от других, зрелых ее версий.

Безусловно, учитывая, что конструкция «теории идей» начала выстраиваться еще в Академии, вскоре после смерти Платона, когда была инициирована, вероятно, Спевсиппом, внутриакадемическая дискуссия об идеях, нужно признать, что в разных вариантах эта теория действительно стала важной составной частью платонической традиции. Но авторство этой теории принадлежит не Платону, а, скорее всего, академикам (некоторые из них, впрочем, как известно, вовсе отказались от учения об идеях). У самого же Платона по поводу идей-эйдосов нет ни четкой однозначной терминологии, ни порядка в описании идей, ни системы, ни методологии. Характерно еще, что Платон вообще никогда не обсуждает вопрос об идеях как таковых, без отношения к тому, идеями чего именно они являются: идея прекрасного, идея справедливого, идея блага. В общем, как замечает Ю. А. Шичалин, «рассуждения Платона об идеях всегда были скорее возвышенными метафорами, нежели доказательными и в онтологическом плане определенными построениями» [Шичалин, 1989, с. LXI].

Для чего Платону потребовалось обращение к концепту идеи, доставившее ему столько хлопот (которые Платон, в конце концов, благополучно переложил на плечи своих будущих интерпретаторов)? Сам Платон сохраняет по этому поводу благородное молчание – ни в одном из его произведений, включая письма, не говорится, когда и по какой причине у него появилась нужда в идеях. Интерпретаторы Платона, начиная с древних, неоднократно обращали внимание на то, что не Платону принадлежит первенство в разработке концепции вечного, неизменного и неподвижного бытия: задолго до Платона философами Элейской школы была выдвинута концепция «бытия согласно

Истине», а пифагорейцы представили учение о самостоятельно сущих числах, можно также вспомнить и об атомах Демокрита, таких же вечных и неизменных. Эти учения были широко известны в Греции, и Платон также был прекрасно с ними знаком, так что в предположении, что он мог заимствовать у своих предшественников материал для конструирования своих идей, нет ничего невероятного. Но для того, чтобы принять элейские или пифагорейские взгляды, Платону нужны были весомые собственные причины. Такие, в частности, как те, на которые указывает, свидетельство Аристотеля: «Смолоду сблизившись, прежде всего, с Кратилом и гераклитовскими воззрениями, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет, а знания о нем нет, Платон и позже держался таких же взглядов. А так как Сократ занимался вопросами нравственности, природу же в целом не исследовал, а в нравственном искал общее и первый обратил свою мысль на определения, то Платон, усвоив взгляд Сократа, доказывал, что такие определения относятся не к чувственно воспринимаемому, а к чему-то другому, ибо, считал он, нельзя дать общего определения чего-либо из чувственно воспринимаемого, поскольку оно постоянно изменяется. И вот это другое из сущего он назвал идеями, а все чувственно воспринимаемое, говорил он, существует помимо них» [Met. 987a.30–b10]. Таким образом, сама сократическая традиция поиска общих определений побудила Платона обратиться к учениям о вечном и неподвижном бытии тогда, когда возникли трудности с поиском надежных оснований нравственности.

Направление поиска было задано Платону не только Сократом, но и Гераклитом, точнее, гераклитовцем Кратилом, тем самым, который «под конец пришел к мнению, что не следует ничего высказывать, и только шевелил пальцем, а также упрекал Гераклита за то, что тот сказал “нельзя дважды войти в одну и ту же реку”, поскольку сам полагал, что нельзя войти даже один раз» [Met. 1010a.10–15]. Эта радикальная версия учения о всеобщей изменчивости произвела, без сомнения, сильное впечатление на Платона, особенно если учесть то, что какое-то время он был близок с Кратилом. Аристотель говорит о Кратиле как о первом учителе юного Платона, хотя к этому сообщению следует отнестись с разумной сдержанностью, поскольку неизвестно, когда именно Платон общался с Кратилом. Некоторые говорят, что это было не до встречи с Сократом, а, возможно, одновременно с Сократом или даже после казни последнего (Апулей, Олимпиодор, Аноним). Если так, то Платон пришел к беседам с Кратилом уже с полным осознанием того, к чему может привести такой крайний релятивизм и готов был ему противостоять.

В целом ряде диалогов, включая и тот, который назван именем Кратила, Платон резко отрицательно отзывается о тех, кто придерживается учения о всеобщей текучести. Может сложиться впечатление, что сам он это учение не признает, тем более что местами Платон прямо и недвусмысленно говорит об этом взгляде как совершенно неприемлемом: «... и несвойственно разумному человеку, обратившись к именам, ублажать свою душу и, доверившись им и их присвоителям, утверждать, будто он что-то знает (между тем как он презирает и себя, и вещи, в которых будто бы нет ничего устойчивого, но все течет, как дырявая скudelь, и беспомощно, как люди, страдающие насморком), и думать, и располагать вещи так, как если бы все они были влекомы течением и потоком» [Crat. 440c–d]. Однако сама по себе текучесть чувственного бытия (aistheton) Платоном как раз и не оспаривается, но его возмущает и даже пугает мнение, которое сводит природу вещей к одной только этой текучести. Сторонники этого мнения появились тогда, когда искаженное понимание вещей было принято за истинную природу самих вещей: «самые древние люди, присваивавшие имена, как и теперь большинство мудрецов, от непрерывного вращения головой в поисках объяснений вещам всегда испытывали головокружение, и поэтому им казалось, что вещи вращаются и несутся в каком-то вихре. И разумеется, и те и другие считают, что причина такого мнения не внутренний их недуг, но таковы уж вещи от природы: в них нет ничего устойчивого и надежного, но все течет и несется, все – в порыве и вечном становлении. [Crat. 411b–c]. И, что для Платона важнее всего, такое видение бытия самого человека делает частью

непрерывного потока изменений, в котором он бессмысленно мечется без какой-либо надежной опоры. Именно так он в «Теэтете» рисует гераклитовцев: «... с самими эфесцами, кичащимися своей опытностью, разговаривать не легче, чем с разъяренными слепнями. Прямо как стоит в их писании, они вечно несутся, а задержаться на предмете исследования или вопросе, спокойно и чинно отвечать или спрашивать менее всего им присуще. Скорее можно сказать, что это им и вовсе не свойственно – покоя для них не существует. А если ты кого-нибудь о чем-либо спросишь, то они обстреляют тебя, вытаскивая, как из колчана, одно загадочное речение за другим, и если ты захочешь уловить смысл сказанного, то на тебя обрушится то же, только в переиначенном виде, и ты с ними никогда ни к чему не придешь. Да и между собою им это не удастся, благо они всю остререгаются, как бы не оказалось чего-либо прочного в их рассуждениях или в их собственных душах, считая, как мне кажется, это застоём. А с ним они страшно воюют и по возможности отовсюду его изгоняют» [Theaet. 79e; 180b]. Потому и научить такие «мудрецы» никого не смогут, «ведь у них никто не становится учеником другого – они объявляются сами собой, по вдохновению, и один другого почитает невеждой» [Theaet. 180c].

Стремление избежать печальной участи таких людей, живущих без смысла, знания и порядка – вот важнейшая из причин обращения Платона к идеям, в которых он находит воплощение истинной природы вещей. Все то, что в чувственном измерении бытия непрестанно изменяется, возникает и уничтожается и вновь возникает, вся эта откровенно раздражающая Платона пестрота (poikilia), о которой ни знать, ни сказать ничего определенного нельзя, когда фюсис расплзается подобно прелой тряпке в руках, – все это воспринимается Платоном как то, через что следует переступить на пути к истинной жизни. И делая этот шаг вперед, отправляясь по ту сторону изменчивых вещей, надо быть убежденным в том, что там, за ними, есть надежная почва вечного, неизменного, истинного бытия. А. Ж. Фестюжьер замечает это обстоятельство: «Будучи абсолютной, недоказуемой и недоказанной, Идея с самого начала обладает всеми признаками объекта веры» [Фестюжьер, 2009, с. 77]. Понятая таким образом идея раскрывает свой нуминозный характер, она в большей мере предмет веры и воображения – миф, а не философская категория, а сам Платон – не философ, а мифотворец, религиозный пророк и учитель.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии / сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1993. 959 с.
- Платон. Сочинения: в 4 т. / пер. с древнегреч.; общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2006–2007.
- Фестюжьер А.-Ж. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону / пер. с франц. А. С. Гаголина. СПб.: Наука, 2009. 497 с.
- Сеземан В. Э. Этика Платона и проблема зла / пер. с нем. и послесл. В. Н. Белова. *Кантовский сборник*. 2010. Вып. 1. С. 75–89.
- Шичалин Ю. А. Два варианта платоновского «Федра». *Платон. Федр*. М.: Прогресс, 1989. С. VIII–LXXIII.
- Hyland D. A. Against a platonic theory of forms. *Plato's Forms. Varieties of Interpretation* / ed. by W. A. Welton. Lanham: Lexington Books, 2002. pp. 255–287.

Прокопенко Владимир Владимирович

доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и практической философии имени профессора И. Б. Шада

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

площадь Свободы, 6, Харьков, 61022

E-mail: pvlad99@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5816-3505>

Статья поступила в редакцию: 15.10.2018

Утверждена к печати: 19.11.2018

БЛАГО ТА ІНШІ ІДЕЇ ПЛАТОНА

Прокопенко Володимир Володимирович

доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: pvlad99@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5816-3505>

У статті аналізується вчення Платона про ідеї, розглядається питання про те, чи є виправданим використання поняття «теорія ідей Платона», відзначено, що погляди Платона з цього приводу є непослідовними та суперечливими і, відповідно, ніякої теорії ідей у Платона насправді немає. Особливе місце у вченні Платона займає ідея блага, про яке він говорить як про найвищу ідею. Аналіз платонівського розуміння блага показує, що відносно цієї ідеї у Платона також немає чіткого й артикульованого пояснення. У Платона є ідея блага, але у нього немає концепції блага, і він говорить про благо без розгорнутої дефініції цього поняття. Для роз'яснення змісту ідеї блага Платон користується алегоріями. Найвідомішою з цих алегорій є уподібнення блага Сонцю в діалозі «Держава». У статті ставиться питання про те, навіщо Платону знадобилися поняття «ідея» і «благо», якщо у нього немає чіткого розуміння того, чим вони є. Автор вважає, що цьому є дві причини. Перша з них носить педагогічний характер: Платон навмисно не дає відповіді на жодне з важливих питань, пов'язаних з існуванням ідей, відношенням ідей і речі, відношеннями між самими ідеями. Платон розкриває всі ці труднощі, але надає своїм читачам можливість самостійно осмислити ці проблеми. Друга причина полягає в тому, що платонівські ідеї не призначені для пізнання буття, вони не є філософськими категоріями. Це особливо очевидно у випадку ідеї блага. Автор статті робить висновок про те, що поняття блага спочатку з'являється в етиці Платона й тільки після цього набуває онтологічного сенсу. Платонівська онтологія взагалі покликана дати обґрунтування його етиці та політиці. Виходячи з цього, автор доходить висновку, що ідеї Платона мають релігійну природу. Відповідно, до Платона треба відноситись як до міфотворця та релігійного вчителя.

Ключові слова: Платон, ідея, єдине, алегорія, міф.

Стаття надійшла до редакції: 15.10.2018

Схвалено до друку: 19.11.2018

GOOD AND OTHER IDEAS OF PLATO

Prokopenko Vladimir V.

Doctor of Science, Professor, Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: PVlad99@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5816-3505>

ABSTRACT

The article analyzes Plato's doctrine of forms, discusses whether the use of the concept of Plato's theory of ideas (forms) is justified, noted that Plato's views on this matter are inconsistent and contradictory and that there is, in fact, no theory of forms in Plato's philosophy. A special place in the philosophy of Plato is the idea of good, which he treats as the highest idea. An analysis of the Platonic understanding of good shows that there is no clear and articulated explanation for Plato in relation to this idea. Plato has the idea of good, but he has no conception of good, and he speaks about good without the expanded definition of this concept. To explain the content of the idea of good, Plato uses allegories. The most famous of them is the likeness of the good of the Sun in the «Politeia» dialogue. The article poses the question of why Plato needed the concept of «idea» and «good» if he did not have a clear

understanding of what they are. The author believes that there are two reasons for this. The first of them is pedagogical: Plato deliberately does not answer any of the important issues related to the existence of ideas, the relationship of ideas and things, the relationship between the ideas themselves. Plato reveals all these difficulties, but gives his readers the opportunity to understand these problems independently. The second reason is that Plato's ideas are not intended for the knowledge of being, they are not philosophical categories. This is especially evident in the case of a good idea. The author of the article concludes that the notion of good first appears in Plato's ethics and only then becomes ontological. Plato's ontology in general is intended to justify his ethics and politics. Proceeding from this, the author comes to the conclusion that the ideas of Plato have a religious nature, and Plato himself is not a philosopher, but a myth-creator, a religious prophet and a teacher.

Keywords: Plato, idea, unity, good, allegory, myth.

REFERENCES

- Losev, A. F. (1993). *Essays on Ancient Symbolism and Mythology*. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Plato. (2006–2007). *Works* (Vol. 1–4). (A. F. Losev & V. F. Asmus, Eds.). Saint Petersburg: St. Petersburg University Press; Oleg Abyshko Publishing House. (In Russian).
- Festugière, A.-J. (2009). *Contemplation and contemplative life according to Plato*. (A. S. Gagonin, Trans.). Saint Petersburg: Nauka. (Original work published 1978). (In Russian).
- Sesemann, W. (2010). Plato's Ethics and the Problem of Evil. (V. N. Belov, Trans.). *Kantian journal*, 1, 75–89. (Original work published 1912). (In Russian).
- Shichalin, Y. A. (1989). Two versions of Plato's «Phaedrus». In Y. A. Shichalin (Ed.), *Plato. Phaedrus* (pp. VIII–LXXIII). Moscow: Progress. (In Russian).
- Hyland, D. A. (2002). Against a platonic theory of forms. In W. A. Welton (Ed.), *Plato's Forms. Varieties of Interpretation* (pp. 255–287). Lanham: Lexington Books.

Article arrived: 15.10.2018

Accepted: 19.11.2018

УДК 130.2

DOI: 10.26565/2226-0994-2018-59-2

Олег Перепелиця

МНЕМОТЕХНІКИ БОЛЮ: МІЖ СТРАЖДАННЯМ І НАСОЛОДОЮ

У статті досліджується проблема мнемотехнік болю в контексті історичної трансформації мислення від архаїчних тілесних практик графізму болю до сучасної культури анестезії. Графізм болю розглядається як першооснова людського буття в контексті формування соціальної пам'яті. Виокремлюється історико-філософський сюжет, згідно з яким розрізняються тілесна топика перцептив і метатілесна топика концептив. Зазначається, що метафізична мнемотехніка виключає тіло як матерію пам'яті, тому сучасна культура постає як культура анестезії, спрямованої проти повторення болю. Але водночас це викликає нові пошуки насолоди саме у переживанні болю.

Ключові слова: біль, страждання, пам'ять, мнемотехніка, графізм болю, насолода.

Pain, always pain

Pain, always pain

Pain

Breaks rhythm

Breaks rhythm

Breaks rhythm...

Boy Harsber. Pain

У своїй автобіографії Д. С. Мережковський розповідає про знаменну подію свого життя – юнацьку зустріч з Ф. М. Достоевським, якому він презентував свої «жалюгідні» віршички. Іменитий письменник дає нещадну оцінку його творінням та зауважує, що вони слабенькі, виносячи вирок, буцім для того, щоб добре писати, треба страждати. Зрозуміло, людина при здоровому глузді відповість на такий умовивід тими ж словами, що й батько Мережковського: «Ні, нехай вже краще не пише, тільки не страждає!». Проте глибоко християнська максима Достоевського, яка присутня в усіх його творах¹, певне, суперечить не тільки здоровому обивательському сенсові, але й античному етосу, хай в якій філософській формі той поставав.

Що ж це за дивовижний феномен? Як так сталося, що повнота людини, сила його думки, творча енергія, майстерність – все аж настільки людське – вкорінене буцімто в стражданні? Як сталося, що на противагу здоровому пошукові щастя або насолоди, вагому частину історії філософії становить апологія страждання, що знайшла, між іншим, гучну легітимацію в творчості екзистенційно орієнтованих філософів? Кому взагалі може припасти до смаку думка, що людяність свою людина знаходить тільки в міру своїх страждань? Немовби тільки через переживання болю, через тяжкий настрій туги і патос страждання – через все те, що, як здається, суперечить її ж бажанням, і її ж найближчій гадці про бажання, – має відкриватися вимір людського. З чого б це раптом був прийнятним дискурс про те, що людина – переважно або змістовно страждаюча істота? Хіба можна змиритися з подібного роду істиною? Хіба не закликає вона до страждання, викликаючи тим самим хворобу меланхолії, що ніяк не проходить, перетворюючи людину, як докоряв Ф. Ніцше, на хвору тварину? Чи не аж надто у цьому зануренні в страждання пестить людина свій егоцентризм, як зауважує М. Кундера в романі з

© Перепелиця О. М., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

¹ Наприклад, Родіон Раскольніков у романі «Злочин і кара» стверджує: «Страдание и боль всегда обязательны для широкого сознания и глубокого сердца. Истинно великие люди, мне кажется, должны ощущать на свете великую грусть...» [Достоевский, 1973, с. 203].

відповідною назвою «Безсмертя», доволі дотепно визначаючи розбіжність між раціоналістичним і екзистенціальним баченням світу²?

Цей дискурс страждання охоплює кілька тем, що стосуються болісних відчуттів, неприємних емоційних станів, тяжких переживань, які конституують певний депресивний тип екзистенції, навіть, за визначенням М. Фішера, колективної депресії [Fisher, 2014], що, між іншим, характеризує сучасну культуру, особливим чином трансформуючи сприйняття та відношення до болю. Отже, рухаючись від болю й страждання, можна простежити історію мислення, самосвідомості та тієї практики, де все це отримує найвищу концентрацію – філософії. Проте слід зазначити, що предметом цієї статті не є ані природа болю, ані проблема відчуття, сприйняття чи співчуття болю, ані навіть проблема того, що/як репрезентує біль³, йдеться про те, що має конституювати (або навіть конституювання чого має супроводжувати) біль. Предметом цієї статті є той безперечно значимий сюжет, в якому сплітаються у вузол біль, страждання, пам'ять, свідомість, знаки й значення, філософія і, не будемо забувати, насолода. Власне, дослідити досвід болю між стражданням і насолодою є завданням, вирішення якого має пролити світло й на метаморфози культури, і на саму історію філософії.

Відповідно до хрестоматійної історії становлення філософії, що отримала назву «від Міфу до Логосу», яка, втім, має різні варіації з різною розстановкою акцентів, найбільш відомою є діалектична констатація того, що філософія знімає міф, хоча ця діалектика може стверджувати, що міф уже був філософією, розумом чи просвітництвом, як у Т. Адорно і М. Горкгаймера. Але хоч би якою багатою була вона на слова й аргументи, хай який вражаючий прогресизм стверджувала, вона змушує нас постійно ходити по колу, відтворюючи стару пісню, в якій часто складно знайти грань між одним та іншим. Що, якщо ця історія, як і всілякі тотожності й відмінності, які її складають, є продовженням і завершенням тієї самої драми, коріння якої ростуть ще, так би мовити, у *доміфічному*?

Власне, розглянути цей неортодоксальний, навіть маргінальний, сюжет, який колись заявив Д. Кампер як вимогу вийти за межі опозиції/діалектики міфу та розуму, є важливим не стільки з погляду розуміння зв'язки болю/страждання, скільки з погляду концептуалізації насолоди, а отже – і повноти життя. Зануритися в *доміфічне*, звернутися до того, що Кампер називає графізмом болю, як до першооснови, якщо не взагалі всього, то принаймні людського буття, видається вабливим, адже навіть найвищі культури не тільки винаходять засоби для знеболювання, але також практикують, відтворюють різні форми викликання болю (згадаймо хоча б деякі види спорту). Хай там що, але саме від антропології графізму болю ми можемо дістатися до елементарних онтологій силових полів, а затим сподіватися позбавитись ресентиментального психологізму. Отже, можемо спробувати рухатись між камперовою антропологією болю і онтологією геотравматики Ніка Ленда, який характеризує земне існування як процес первинної космічної травми, до якої однаково відносяться втягування розплавленої зовнішньої поверхні та її сегрегація в палаюче ядро, і рубці на тілах аборигенів, що постають як шифри по всій земній поверхні, запроваджуючи реєстр несвідомого космічного болю [Land, 2012, p. 40]. Але, навіть

² «Я мыслю, следовательно, я существую – фраза интеллектуала, который пренебрегает зубной болью. Я чувствую, следовательно, я существую – правда, более обобщенная по силе и касающаяся всего живого. Мое “я” не отличается существенно от вашего “я” тем, что оно думает. Людей много, мыслей мало: все мы думаем приблизительно одно и то же и друг другу передаем мысли, обмениваемся ими, берем взаймы, крадем. Однако когда кто-то наступил мне на ногу, боль чувствую я один. Основой “я” является не мышление, а страдание – самое элементарное из всех чувств. В страдании даже кошка не может сомневаться в своем незаменимом “я”. В сильном страдании мир исчезает, и каждый из нас – лишь сам наедине с собой. Страдание – это великая школа эгоцентризма» [Кундера, 2002, с. 229–230].

³ Слід зауважити, що проблема болю, зокрема й в цих аспектах, постає в кількох сучасних філософських дослідженнях. Назву лише фундаментальну збірку за редакцією Дж. Корнс [Corns, 2017] і спеціальну монографію А. Й. Ветлесена [Vetlesen, 2009].

визнаючи, що в основі онтогенезу, філогенезу, антропогенезу та соціогенезу покладено біль, будемо рухатись все ж таки між маркізом де Садом і Ж. Лаканом, беручи до уваги й той факт, що в болю і стражданні немає нестачі буття, адже біль безперечно засвідчує буття [Миллер, 2017, с. 29], і ту садову проєкцію, що біль є найсильнішим за інтенсивністю проявом/симптомом взаємодії різних сил, що має витлумачуватися як насолода.

Думка Кампера наслідує Ф. Ніцше, який по мірі свого філософського становлення все більше акцентував увагу на тлумаченні людини як істоти, що пам'ятає. Але той-таки Ніцше звернув увагу також і на те, що пам'ять не є чимось властивим людині від природи. Вона є результатом соціокультурних мнемотехнік. Зі свого боку Кампер зазначає, що першими практиками мнемотехніки є практики нанесення знаків, шрамів, порізів тощо⁴. Отже, він говорить про натільні знаки/мітки, функція яких може бути витлумачена як мнемотехнічна. Просте пояснення: ніщо так не впливається в пам'ять, як шрами, що залишилися від травм, – татуювання та інші знаки болю, що є насічками на тілі, дивлячись на які ми пригадуємо події, що їх супроводжують. Цей графізм болю, ці сліди насилля вказують таємницю знаку – вони є мітками відмінності, позначками розрізнення та мапами особистості. Це, можливо, перша диспозиція, в якій прорізається тіло людини як матеріал для пам'яті, як *матерія пам'яті*. Тіла розрізняються за мітками, залишеними на них, а мітки розповідають історії їхніх носіїв. Знаки як такі, відмінності як такі. Але такі, що вже передбачають кількість і якість. Такі, що здатні викликати жах, той жах, з якого народжуються міфічні боги, народжується міф. Міф як наслідок розрізнення, розрізнення настільки очевидного, дивного й разючого, що воно викликає моторошні картинки, розбурхує уяву. Міф як спроба виобразити поцятковані тіла світу, розрізнення між якими стає настільки разючим, що в голові не вкладається, не піддається запам'ятовуванню та пригадуванню.

Міф – це спроба представити світ, поцяткований знаками, виобразивши/створивши над ним(и) щось *подібне* до видимого, але йому не тотожне. Однак цілком очевидно, що ці знаки (чи вогнем, чи водою, чи зірками) може залишити

⁴ «Церемоніальні маніпуляції над тілом, над речами – тільки відмітини, нічого більше; інтерпретації та смислові конструкти виникають вже в історії духу. Нанесені рани – це докази іншого роду, ніж аргументи. Їх неможливо повністю перевести мовою розуму. Вони просто були і є; вони не засвоюються; своєю чужорідністю вони запобігають повній іманентності уявного» [Кампер, 2010, с. 40–41]. Далі Кампер цитує відомий фрагмент з «Генеалогії моралі» Ніцше: «Як прищепити такій тварині, як людина, пам'ять? Як укарбувати в цю частково тупу, частково втішну здатність перейматися одним моментом, в цю втілену забудькуватість те, що нікуди не щезало б?..» Цю прадавню проблему, як можна здогадатись, вирішували аж ніяк не лагідними настановами і засобами; цілком можливо, що в усій праісторії людини не було нічого страшнішого та жахливішого за мнемотехніку цього вирішення. «Випекти, щоб лишилось у пам'яті: в пам'яті лишається тільки те, що не припиняє завдавати болю», – ось основна теза щонайдавнішої (і, на жаль, щонайтривалішої) психології на світі. Можна навіть сказати, що всюди, де на землі ще й досі існують урочистість, серйозність, таємниця, похмурі барви в житті людей і народів, здавна тягнеться слід тієї жахливості, з якою колись скрізь на світі обіцяли, давали запоруку, звеличували; минуле, щонайдавніше, щонайглибше, щонайсуровіше минуле обдає нас своїм подихом і постає в нас, коли стаємо «серйозними». Ніколи, якщо людина вважала за необхідне створити собі пам'ять, не обходилося без крові, мучеників, жертв; найстрашніші жертви й застави (сюди належить і жертвування первістками), огидні каліцтва (наприклад, кастрації), найжорстокіші ритуальні форми всіх релігійних культів (а всі релігії в своїй найглибшій основі – не що інше, як системи жорстокості) – все це бере свій початок у тому інстинкті, який здогадався, що біль – могутня опора мнемоніки» [Ніцше, 2002, с. 226–227]. І потім Кампер пояснює: «Матеріалом для такої жорстокої роботи пригадування, яка полягає в нанесенні абстрактних візерунків, образів, насічок, надрізів, слугує насамперед людське тіло, поверхня шкіри, на якій сама мнемотехніка наче миметично інкорпорується. Але від початку є субститути і для нанесення запису, і для перезапису: «шкіра» речей, «шкіра» рослин і звірів, «шкіра» будинків зовні та всередині, «шкіра» землі; і пізніше відбувається субституція субститутів, від телячої шкіри через пергамент до паперу...» [Кампер, 2010, с. 41].

хтось набагато могутніший, ніж, наприклад, людина або тварина. Отже, міф – це розрізнення, яке конститується подобою. Розрізнення між реальністю і уявою, реальним і уявним. К. Леві-Строс, відштовхуючись від революційного відкриття Ф. де Сосюра, на прикладі структур родоvodu, а потім міфологік показує безкінечний процес розрізнення, напластування образів на образи. Ця палімпсестна ентропія знаків, що вгапає біль, який спричиняє їх нанесення, формує неупорядковану й *непідпорядковану* пам'ять, що радше розпорошує квантовану волю до влади, не даючи можливості ніякому кванту сили/влади знесилити інші й підпорядкувати собі. Слід зауважити, що нас, вихованих християнством і модерним сентименталізмом, не підводить парадоксальна підозра, що в міфах чи казках геть відсутнє відчуття (відповідно й співчуття до) болю, так само, як відсутня в них так добре зрозуміла нам владна структура суспільних відносин.

Тож, аби з'явилась влада/панування, має з'явитися біль, і саме біль має постати опорою соціальної пам'яті. Але до того слід припинити ентропію графічного розрізнення, слід поставити значення в чітку відповідність до больових відчуттів. Одне слово, потрібні відповідні мнемотехніки. Представляючи їх складові за Сімонідом або Квинтіліаном як асоціативне єднання місць (loci) і образів (images), або радше підпорядкування образів місцям, Фр. Єйтс наголошує на подібності мистецтва запам'ятовування письму [Йетс, 1997]. У будь-якому випадку, йдеться про формування порядку, *розміщення/розподілу* речей/образів у певному порядку, що врешті-решт буде закріплено у дескрипціях, прескрипціях, проскрипціях. Зрештою, йдеться про той таки закон – νόμος. Пам'ять і є постійною реактуалізацією його графів. Біль має бути покаранням, порушник закону має каратися болем і стражданням, тавруватися як злочинець⁵. Решта має боятися болю, привілей причиняти який засвідчує місце влади й фігуру її носія – пана, і/чи співчувати болю іншого, адже емпатія конститує суспільну, комунікативну дію. Але ще довгий час зберігається санкціоноване, таке, що виходить із, так би мовити, турботи про іншого, спричинення болю, яке практикується у вихованні або лікуванні.

Однак ця генеза графізму болю буде не повною поза одним, власне хрестоматійним філософським сюжетом. Рух від міфу до логосу, що, між іншим, полягає в тому, щоб визначити значення слів чи їх відповідність речам і зрештою їх призначення і сутність, спричинений тим, що знаки все більше віддаляються від тіл, так само, як і від суто тілесних ефектів, до яких належать і біль, і, скажімо, крик, що ним викликається. Знаки на поцяткованих тілах породжують аж надто багато перцептів, які неможна зрозуміти, які лишають на згадку лише могутність сил, що за ними приховуються, так само, як таємні імена богів. Але езотеричні перцепти натякають на тіла, натомість філософські концепти – поза тілами, хоча всі наче й знають, що поза тілами нічого немає.

Наразі що ж привноситься тим грецьким «дивом» – філософією? Що привносить (щоб взяти першого за шкільним підручником філософа) Фалес? Що стоїть за твердженням: «є тільки вода і боги»? Фалес долає образність міфу особливого роду розрізненням. Вода вже не є ані стихією, що залишає/змиває сліди, ані перцептом чи персоніфікованим виображенням тієї стихії. Вода постає як знак, що позначає щось більше, ніж H₂O, ніж стихію якогось божества. Вона є тим єдиним, що породжує всі можливі розрізнення і разом/тому призує потік усіх розрізень. Йдеться про акт позначання поза прямою референцією й означуванням образом. Акт позначання субстанції як води (чи води як субстанції), по суті, конститує філософський Логос. – Слово як таке (що позначає/вирізняє щось, що є одним зачином усіх розрізень).

Цей семантичний зсув виглядає ще радикальнішим, якщо звернутися до Анаксимандра, який вводить чистий знак того, що має бути до будь-яких можливих визначень, того, що є нічим іншим, як субстанцією, ἀρχή, того, що до всього й що є підставою всього та заправляє всім, але є таким, що ми навіть уявити собі не здатні, що не

⁵ Прикметно, що злочинці по всьому світові й донині маркують свої тіла татуваннями, відтворюючи архаїчну традицію графізму болю.

має чіткого образу й тіла, яке можна відчутти/побачити. Апейрон (ἄπειρον) конститує чисте заперечення/розрізнення, що виражено в префіксі «ἀ». – Заперечення будь-якої визначеності, в якому проступає суть Логосу. Сутність слова. І власне – метафізика. Отже, щось є ще до всього, чи між усім, що є бодай щось. Є, але – бозна-що. Так уперше позначається щось, ані перцептивного тіла, ані очевидного образу, ані референтного знаку чого немає. Щось, на що вже зважилося мислення, але крім як дати йому негативне ім'я не-визначеного, без-межного, більш нічого не спромоглося.

Але вже тут прозирають основні філософські питання, з яких все й розпочинається. Що ж є? Що воно таке? І чому воно є? Водночас виказується Логос. І, якщо згадати М. Гайдегера, просвічується власне спосіб західного мислення [див.: Хайдегер, 1993]. Однак це фундаментальне багатозначне запитання – що це таке, або грецькою ті ἔστιν – зазвичай призупиняється поверхневою відповіддю, яка полягає в тому, що чомусь певній речі, либонь розпізнаній, надається ім'я. У такому акті іменування шукають простої референції, простого позначення чогось як чогось визначеного, тотожного собі й відмінного від чогось/усього іншого. Наприклад, тієї-таки води від землі тощо. Тому Гайдегер і наполягає на наступному (сказати б, займенниковому) запитанні: *що/чим* є те, що ми якимось називасмо? Рухаючись напрямком цього подвійного запитання «що» (τί, quid), додає він, ми щоразу повинні давати *нове* визначення «що».

Але даючи його, ми щоразу згадуємо сам принцип відповіді на це дивовижне запитання, принцип, який винаходить поза усіма можливими відповідями на кшталт тих-таки Фалеса й Анаксимандра та всієї відомої респіти, Парменід. Що є? – Буття є. І далі з уточненнями: буття є, небуття не(ма)є, буття і позначення (слово/думка про) буття тотожні. Це водночас очевидно й неймовірно. Строго логічне твердження про тотожність буття і слова водночас повідомляє їх відмінність. Тут починається те, що зазвичай стурбовано називають метафізикою присутності. І вона наразі не засвідчує, але вказує, що є щось незмінне, що не має ніяких зазублень, порізів, рубців, згоїн і шрамів. За чуттєвими насічками/знаками тіл, за виображеннями примарних богів, мислиться щось, що схоплюється і утримується тільки думкою, тільки словом. Слова/думки *не* співпадають з простою динамікою або кінетикою, а разом і руйнуванням (фізичних) тіл. Укупі з цим, буття, пізнання і мнемотехніка нас самих відшукує зовсім іншу спрямованість.

Це стає очевидним у Сократа/Платона, з котрими зазвичай пов'язують подвійний переворот, адже він відбувається і в тому, що стосується життя (антропологічний), і в тому, що стосується пізнання (гносеологічний), бо тут разом проблематизуються і «турбота про себе» і «пізнання себе». До цього – спростимо ситуацію – людина виявляла турботу про себе, спрямовуючи її на тіло, перетворюючи й маркуючи тіла (себе та світу), водночас приборкуючи той-таки несвідомий космічний біль, про який йдеться у Ніка Ленда. Натомість Сократ запитуються про те *щось*, що так піклується про себе: а чи не слід передовсім дізнатися, *про що* ж дбати? Коротко кажучи, насамперед варто пізнати самого себе (своє ті, що). І це пізнання спрямоване одночасно й всередину себе – в душу, і назовні – в Гіперуранію. Пізнання постає як пригадування – нова мнемотехніка, але така, яка утримує відмінність між чуттєвим (тілесним) і надчуттєвим (духовним), ідеальним і реальним, істинним і хибним, єдиним і множинним, буттям і небуттям. Не складно представити всю наступну історію мислення як низку розривів: між душею та тілом, вічністю (буттям Бога) і часом (становленням матерії), духом і матерією, психічним і фізичним, приватним і публічним, індивідуальним і соціальним, що продукують практики плекання душі, молитви та сповіді, навіть викриття на кушетці як мнемотехніки самосвідомості в ретроспективі, або плекання здорового глузду й методу як способу направляти свій розум на істину в перспективі. Цей духовний, душевний, розумний (одне слово, метафізичний) світ потребує постійної роботи пам'яті (чогось на зразок медитацій неоплатонізму або християнських містиків) як нагадування про несумірність його зі світом тіл.

Тіла вже не мають ніякого додаткового значення, вони залишаються із болем, який вже нічого не значить, окрім власне болю, що лишається на згадку як щось найстрашніше, до чого апелюють як до покарання, або від чого тікають як від симптому хвороби. Для чого шукають анестезії. А отже, шукають задоволення чи навіть більше – насолоди, або принаймні – примар щастя. І ми знаємо, з усією грецькою поміркованістю, наприклад, Епікур пропонує стратегію ухилення від страждання/болю. Щоправда ухилення від болю здавалося можливим у затишних садах, де під кронами дерев могли ховатися аристократи духу, проте досвід минулого століття ставить під сумнів таку можливість. Де той гарантований затінок, в якому людину не охопив би бурхливий потік відомих історичних подій, що перетворили чи не всіх на жертв?

Із класичного дослідження М. Фуко про тюрму ми добре знаємо про той історичний зсув, що відбувся в класичну епоху, від тілесних покарань фізичним болем до нових практик покарання метафізичним стражданням [див.: Фуко, 1999]. Тортури поступово ставали нелегітимними з точки зору права, нелюдськими в етичному сенсі, але постійні ексцеси з ними у XX столітті хіба не викривають певний зсув, що став наслідком втрати відповідності знаків і тіл? Тут принципово звернутися до Ж. Амері, мислителя, який неймовірно тонко, глибоко, відверто й з різкою мужністю осмислив свій трагічний досвід тортур, осмислив як жертва. Пригадуючи тортури в нацистських катівнях, він зауважує про неможливість забути той біль: «Двадцять два роки по тому я все ще розгойдуюся на вивернутих руках над підлогою, задихаюся і обмовляю себе. “Витіснення” тут неможливе. <...> Від тортур позбутися не можна, як і від питання про можливість й межі супротиву» болю [Амери, 2015, с. 72]. І що найбільш прикметне в цьому досвіді – це зведення людини до *голої тілесності*: «Дивуєшся, що існує інший, що безмежно самостверджується в катуванні, дивуєшся, у що можеш перетворитися сам – у плоть і смерть. Той, хто пройшов через тортури не перестає дивуватися, як все те, що можна назвати душею, або духом, або свідомістю, або ідентичністю, йде прахом, коли тріщать і хрумтять плечові суглоби» [Амери, 2015, с. 77]. Зрештою, зазначає Амери, досвід тортур дає невитравне знання, «що людину можна зробити настільки тілесною і тим самим вже за життя фактично віддати на поталу смерті», віддати «беззбройним на свавілля страху», який над ним панує разом із ресентиментом [Амери, 2015, с. 77]. Тож найстрашнішим в цьому голому житті є зведення людини до *голої тілесності*, тієї тілесності, до якої зводили людину садівські лібертени та яку в сучасній оболонці експонував П. П. Пазоліні в своєму останньому фільмі «Сало».

Жертва, якщо виживає, не забуває. На всьому її житті лишається відбиток болю/страждання. І ми знаємо садівське вирішення цієї проблеми – за жодних умов не ставати жертвою. Вихід Сада – занурення у біль як у повноту буття, що навіть із руйнуванням, навіть зі смертю не закінчується. (Зрештою, не можна знищити сонце!) Пам'ять про біль привчає до реактивності у діях, до *життя-як-уникнення*. – «Пам'ятаємо, щоб не повторилося», – кажуть зазвичай. Натомість насолода – це забуття, повторення в забутті. – І *життя-як-проникнення*. Не пам'ятати болю, а насолоджуватися – ось чому вчить Сад⁶. Цю логіку – перверта, сказав би лаканіанець – (пост)сучасному невротичному й obsесивному суспільству з його культурою анестезії та соціальними мнемотехніками складно зрозуміти й тим більше – прийняти. Архаїчна людина не боялася болю, привчалася жити з ним постійно як з неодмінним супроводом існування, сучасна людина превентивно приймає знеболююче. Проте біль, який через анестезію ми відкидаємо у забуття, щоб структурувати певний порядок цінностей/влади, потребує, втім,

⁶ Принципові положення Сада щодо болю, які я вже викладав [див.: Перепелиця, 2016, с. 88–89], пов'язані саме з розрізненням у тлумаченні відношення до нього, як загальною і відношення до буття. Оскільки «біль лише наслідок порушення відносин між зовнішніми предметами й органічними молекулами, з яких людина складена», буття можна сприймати або як страждання (так робить жертва в садівських історіях), або привчати себе до насолоди від інтенсивності впливу зовнішніх подразників. Тож тут йдеться про геть різне засвоєння мнемотехнік болю.

мнемотехніки – пам'яті про біль або болючої пам'яті. Так формується культура пам'яті як анестезія проти повторення болю. Але водночас це викликає нові пошуки життя/насолоди саме у болю, якого ми не знаємо, не переживаємо, а лише страхаємося, перебуваючи в стані анестезованої пам'яті. Звідси всі екстремальні практики нашої культури, сенс яких в тому, щоб виробляти/с(т)имулювати ефекти життя: БДСМ, шрамування й інші квазіархаїчні уподобання щодо тіла та його модифікації, деформації та руйнування⁷. Не просто тіла, не голої тілесності. – Тіла, яке щось-таки значить, звісно, якщо його якимось позначити. Архаїка? Так. Але і юність – так само.

P.S. Якщо правда, що Альберт Шпеер розробляв свої архітектурні проекти з урахуванням того, як вони виглядатимуть після того, як будуть зруйновані, постсучасна любов до руйн засвідчує парадоксальне злиття тотального панування *превентивної проєктивної пам'яті* над життям із руйнуванням тіл, що його втілюють. Але в такий парадоксальний спосіб руйнація постає як єдина практика, що уводить у безсмертя і дозволяє з надією заглядати в майбутнє, кидаючи погляд на руїни минулого як знаки вічності, що лишаються не надщербленими смертю.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Амери Ж. По ту сторону преступления и наказания: Попытки одоленного одолеть / пер. с нем. И. Эбаноидзе. Москва: Новое издательство, 2015. 200 с.

Достоевский Ф. М. Преступление и наказание. *Полное собрание сочинений: в 30-ти т.; т. 6.* Ленинград: Наука, 1973. 422 с.

Йейтс Ф. Искусство памяти / пер. с англ. Е. В. Малышкина. Санкт-Петербург: Фонд поддержки науки и образования «Университетская книга», 1997. 479 с.

Кампер Д. Знаки как шрамы. Графизм боли. *Кампер Д. Тело. Насилие. Боль: сборник статей* / пер. с нем. и общ. ред. В. Савчука. Санкт-Петербург: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. С. 30–46.

Кундера М. Бессмертие: Роман / пер. с чеш. Н. Шульгиной. Санкт-Петербург: Азбука-классика, 2002. 384 с.

Миллер Ж.-А. Введение в клинику лакановского психоанализа. Девять испанских лекций / пер. с исп. Н. Муравьева. Москва: Логос; Гнозис, проект letterra.org, 2017. 184 с.

Ніцше Ф. По той бік добра і зла. Генеалогія моралі / пер. з нім. А. Онишко. Львів: Літопис, 2002. С. 185-319.

Перепелиця О. М. Буття і насолода: від суб'єкта cogito Декарта до суб'єкта imago de Сада. *Sententiae*. 2016. № 2. С. 82–93.

⁷ Особливо це відчутно в актуальному мистецтві перформансу й гепенінгу ХХ–ХХІ ст., де саме тіло стає основним матеріалом, медіумом мистецького послання. Марковані тіла повертаються як художні знаки й політичні меседжі. Згадаймо криваву зірку на животі Марини Абрамович, гадюк на пофарбованому тілі Каролі Шніманн, прострілену долоню Кріса Бурдена, реінкарнації обличчя «святої» Орлан, калитку, прибиту цвяхом до кам'яної бруківки, Петра Павленського. Зокрема, Марина Абрамович так презентує значення свого перформансу «Ритм 10» (1973), в якому вона відтворювала стару (з кримінальним відтінком) гру «удар між пальцями» або «філе з п'яти пальців» (five finger fillet (FFF)), швидко штрикаючи ножиком між пальцями та змінюючи ніж, коли пораниться: «Натовп дивився, мертва тиша. І дуже дивно почуття охопило мене, про що я ніколи не мріяла: це було так, наче скрізь моє тіло проходила електрика, а аудиторія і я стали одним цілим. Єдиний організм. Почуття небезпеки в кімнаті об'єднало глядачів і мене в той момент: тут і зараз, і ніде більше. Кожен з нас зазвичай живе, відчуваючи себе власне маленькою особистістю – коли ж ви входите в простір перформансу, ви дієте від вищого я, і це вже не ви. <...> Це щось ще. Там <...> я ніби стала одночасно приймачем і передавачем величезної енергії, на кшталт Тесли. Страх пропав, біль пропав» [Абрамовіч, 2016, р. 47]. І нижче: «Я знала, що мені вдалося створити безпрецедентну єдність теперішнього й минулого часу з випадковими помилками. Я відчула абсолютну свободу – я відчула, що моє тіло було без кордонів, безмежне; що цей біль не мав значення, що взагалі ніщо не мало значення – і це сіг'янувало мене <...> Це був момент, коли я зрозуміла, що знайшла свій медіум» [Абрамовіч, 2016, р. 48].

Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы / пер. с фр. В. Наумова. Москва: Ad Marginem, 1999. 479 с.

Хайдеггер М. Что это такое – философия? *Вопросы философии*. 1993. № 8. С. 113–123.

Abramović M. Walk Through Walls: A Memoir. New York: Crown Archetype, 2016. 384 [293] p.

Corns J. (Ed.). Routledge Handbook of Philosophy of Pain. London; New York: Routledge. 2017. 456 p.

Fisher M. Good For Nothing [Electronic resource]. 2014, March 19. URL: <https://theoccupiedtimes.org/?p=12841>.

Land N. Fanged Noumena. Collected writings 1987–2007. UK: Urbanomic; Sequence Press, 2012. 666 p.

Vetlesen A. J. A Philosophy of Pain / English trans. John Irons. London: Reaktion Books Ltd, 2009. 167 p.

Перепелиця Олег Миколайович

доктор філософських наук, завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: o.perepelytsia@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9825-7573>

Стаття надійшла до редакції: 19.10.2018

Схвалено до друку: 20.11.2018

МНМОТЕХНИКИ БОЛИ: МЕЖДУ СТРАДАНИЕМ И НАСЛАЖДЕНИЕМ

Перепелиця Олег Николаевич

доктор философских наук, заведующий кафедры теоретической и практической философии имени профессора И. Б. Шада

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

площадь Свободы, 6, Харьков, 61022

E-mail: o.perepelytsia@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9825-7573>

В статье исследуется проблема мнемотехник боли в контексте исторической трансформации мышления от архаичных телесных практик графизма боли к современной культуре анестезии. Графизм боли рассматривается как первооснова человеческого бытия в контексте формирования социальной памяти. Выделяется историко-философский сюжет, согласно которому различаются телесная топика перцептов и метателесная топика концептов. Отмечается, что метафизическая мнемотехника исключает тело как материю памяти, а современная культура предстает как культура анестезии, направленной против повторения боли. Но одновременно это вызывает новые поиски наслаждения именно в переживании боли.

Ключевые слова: боль, страдания, память, мнемотехника, графизм боли, наслаждение.

Статья поступила в редакцию: 19.10.2018

Утверждена к печати: 20.11.2018

MNEMOTECHNIC OF PAIN: BETWEEN SUFFERING AND ENJOYMENT

Perepelytsia Oleh M.

D.Sc. in Philosophy, Head of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad

V N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: o.perepelytsia@karazin.ua

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9825-7573>

ABSTRACT

The article analyzed the problem of mnemotechnic of pain in the context of the historical transformation of thinking from archaic bodily practices of graphism of pain to the modern culture of anesthesia. The conceptual knot, which forms pain, suffering, memory, procedures of designation and enjoyment, is defined. Subject is defined to be central that goes beyond the opposition/dialectic of myth and reason. This allows us to turn to the premythic and to analyze the graphism of pain as the basis of human existence in the context of the formation of individual and collective memory. In the meantime, the myth is interpreted as an attempt to portray the labeled physical bodies of the world, given the distinction between them. The formation of relations of power is associated with the establishment of a correlation between sign and pain, which makes it possible to understand of pain as the basis of social memory. On the other hand, the historical-philosophical subject is distinguished, according to which the bodily topical of the perceptions and the metabodily topic of concepts are distinguished. The metaphysical shift laid down by the ancient philosophers transforms mnemotechnic into practice, which constantly takes into account the distinction between the sensual (physical) and the supersensual (spiritual), the ideal and the real, the true and the false, the one and the plural, being and non-existence. Mnemotechnic, which constitutes the metaphysical world, excludes the body as a matter of memory, leaving the pain beyond the added significance. Probably, it is possible to link the excesses of Sade's search for enjoyment and cases of dramatic erosion of man to naked bodility, which captures the outbreaks of violence and torture in the century. In the end, it transforms modern culture into a culture of anesthesia, a culture of memory as an anesthetic, directed against the repetition of pain. Nevertheless, at the same time, it causes new pleasures to seek pain.

Keywords: pain, suffering, memory, mnemotechnic, graphism of pain, enjoyment.

REFERENCES

- Abramović, M. (2015). *Walk Through Walls: A Memoir*. New York: Crown Archetype.
- Amery, J. (2015). *On the other side of crime and punishment*. Moscow: Nowoe izdatelstvo. (In Russian).
- Corns, J. (Ed.). (2017). *Routledge Handbook of Philosophy of Pain*. London; New York: Routledge.
- Dostoevsky, F. M. (1973). *Crime and Punishment*. In F. M. Dostoevsky, *Complete works in thirty volumes* (Vol. 6). Leningrad: Nauka. (Original work published 1866). (In Russian).
- Fisher, M. (2014, March 19). *Good For Nothing*. Retrieved from <https://theoccupiedtimes.org/?p=12841>.
- Foucault, M. (1999). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. (V. Naumov, Trans.). Moscow: Ad Marginem Press. (Original work published 1975). (In Russian).
- Heidegger, M. (1993). What is it – philosophy? *Voprosy Filosofii – Questions of Philosophy*, 8, 113–123. (Original work published 1954). (In Russian).
- Kamper, D. (2010). Signs as Scars. Graphism of Pain. In D. Kamper, *Body. Violence. Pain: Collected Articles*. (V. Savchuk, Trans., Ed.). Saint Petersburg: Publishing house of the Russian Christian Academy of Humanities. (In Russian).
- Kundera, M. (2002). *Immortality*. (N. Shulgina, Trans.). Saint Petersburg: Azbuka-classica. (In Russian).
- Land, N. (2012). *Fanged Noumena. Collected writings 1987–2007*. UK: Urbanomic; Sequence Press.
- Miller, J.-A. (2017). *Introduction to the Clinic of Lacanian Psychoanalysis. Nine Spanish Lectures*. (N. Muravyeva, Trans.). Moscow: Logos; Gnosis, project lettera.org. (In Russian).
- Nietzsche, F. (2002). *Beyond Good and Evil, On the Genealogy of Morality*. (A. Onyshko, Trans.). Lviv: Litopys. (Original work published 1886). (In Ukrainian).
- Perepelytsia, O. M. (2016). Being and Enjoyment: from Descartes' Subject of Cogito to Sade's Subject of Imago. *Sententiae*, 2, 82–93. (In Ukrainian).
- Vetlesen, A. J. (2009). *A Philosophy of Pain*. London: Reaktion Books Ltd.
- Yates, F. A. (1997). *The Art of Memory*. (E. V. Malyshekin, Trans.). Saint Petersburg: Universitetskaya kniga. (In Russian).

Article arrived: 19.10.2018

Accepted: 20.11.2018

UDC 141.319.8

DOI: 10.26565/2226-0994-2018-59-3

Nataliia Zahurska

SPECULATIVE POSTHUMANISM: NATURALIZATION AND VITALIZATION

The article considers speculative posthumanism as an actual approach in researching posthuman being condition. The article examines the influences of critical posthumanism and speculative realism on speculative posthumanism and at the same time, it argues the originality of speculative posthumanism, which consists in becoming divergent life-forms and their events. Trends, which significantly impacted on critical posthumanism and became its component parts of such as deconstruction, deleuzian conception and so on are considered in the article as a background for speculative posthumanism and are naturalizing and vitalizing. For example, rhizome is understood as a biological network of wide human descendants that are appropriate to human and nonhuman traits something like a human centipede. Thus principal excess of living in its immanence is stressed and the living is being considered as a specter or plenum, which resists to any metaphysical bounds. Instead of a metaphysical vitalism is used a strategic vitalism in the context of which multiplicity is being structured fractally or aleatory, mixing human and non-human, digital or animal and so on, traits. Therefore, the article compares philosophical naturalism and vital realism, which in object-oriented ontology context deals with even non-living entities. Acceleration and singularity in such a case imply the dissipation of intensities in the death drive movement which is understood as a (w)holeness and plexivity from templexity to teleoplexity. Thus, a living appears as a being-nothing, the form of form, the creation of creation. The article draws a contemporary conception of posthuman in the speculative posthumanism context as an ontologically uncertain one in principal. This article will be useful for developing a theoretical framework the realizing of posthuman being.

Keywords: speculative posthumanism, critical posthumanism, speculative realism, vital realism, human being, wide human descendants.

In the context of speculative realism (SP) of D. Roden the necessity of ontological novelty is especially emphasized, which complements NBIC (Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science). Thus, the *aim* of the article is to consider not only psychological or even anthropological changes of posthuman being take place, but also the changes in a human being as such and his ontological position destabilizes incomprehensible and unknowable forms of life: «posthumans might be radically nonhuman and thus unintelligible in human terms» [Roden, 2010, p. 27].

D. Roden considers SP as a divergence, disjunction and at the same time convergence, conjunction of critical posthumanism (CP) and speculative realism (SR). As in CP, a wide range of postmodern concepts is considered; special attention is paid to their application to the posthumanist context and this is the main aspect of this research *actuality*. SP ontology unfolds in the space of assemblage ontology by G. Deleuze and in such a case post human possesses an aleatory flexibility, which conjugates human and non-human (animals, plants, machines, etc.) in a new configuration, which is disconnected with human in common sense. In the SP context the correlation between awareness of movement to singularity and nomadical singularity as a mainstream station of a human being is also traced. But whereas in CP posthuman is conceptualized byway of an adjective, in SP it is nominalized and acquires an independent meaning.

In a determinate sense, it is a kind of deconstruction of a human subjectivity. But, according to D. Roden, deconstruction of subjectivity fails a comprehension of a posthuman dispensation in the widest sense, i. e. the dispensation to wide human descendants (WHDs), which will realize textual multiplicities of virtual ontology and presence of an assemblage of biological and non-biological (in)dividuals. The *tasks* of article provide a study how WHDs

© Zahurska N. V., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

become subjects-effects, subjects-in-process, subjects-as-subjects and a pure alterity of becoming other. As for *degree of development*, in J. Derrida's concepts it means that deconstruction is not only anthropological, but also presupposes transcendental humanism. In the epistemological field of post-Kantian utopian and anti-realistic universal norms it has been deconstructed through speculations on operational systems with alternate functions and forms. On the other hand, it's stated that self-governing and self-transparent rational subject with a certain «nature» has exhausted itself. In this way, SP sorts with deep weird ecology in T. Morton's meaning from the point of view of the SR context.

Such an *actual* approach brings CP and SR with its object-oriented ontology, which from the position of SP appears as the independence of posthuman thinking from human cognitive forms. It may be marked as inhuman rationalism from the point of view of which there are a throng of inhuman *things*, including The Thing as Lacanian understanding of Freudian *das Ding*.

Transhumanism implies as an ethical claim of enhancement to a good thing. Thus, it can be thought of Human 1.0, 2.0, 3.0, etc. and it's expected that each descendant shall be better than previous. Such an improvement and augmentation implies that being posthuman is better than being human. But, as K. Hayles stresses, human and posthuman are in permanent interconfiguration and, in addition, posthuman is an umbrella concept, which combines a variety of its versions. Thus, posthuman always appears in an infinite set, the spectrum of versions, as Human n.0.

SP, by contrast, is a variety of metaphysical and ontic/ontological claims on the kinds of things that could exist in the world. It states that there could be posthumans. SP states that there could only be posthumans, that even would not be compared with humans. Posthuman becoming and experimentation with living being develop in multiple lines and it can also be fitted to the CP context. But in other relations, CP is recognized too theoretical and anthropocentric. But if the posthuman is hardly understandable for the human and there is a human-posthuman disconnection and divergence with WHDs, CP may be useful through applying its philosophical and fictional writing on the posthuman.

From the SR context D. Roden in his turn adopts the critique of Kantian correlationism and anthropological exceptionalism and that enables to expand reality speculatively, including the reality of posthuman: «if we reject correlationism, however, we must hold that reality is not exhausted by any system of correlations» [Roden, 2010, p. 28]. But reality is enriched not only by natural processes and events, but also by the recourses to philosophy, literature, etc., i. e. all those areas of human experience that have been usually regarded as humanities. In this way, SP matches CP and SR in comparison to transhumanism, which suggests being of mind in nonhuman bodies.

But U. Thaker attracts attention to the foundational thought for unhuman limit, which means thought of life that transverses conceptualization of being and approves that there is «the possibility of a logic of life, though an inaccessible logic, one that is absolutely inaccessible to the human, the natural, the earthly – an “entelechy of the weird”» [Thaker, 2010, p. 23]. He appeals to Aristotelian understanding of contradictory logic as a background of thought itself and that is why, life cannot be thought. The life is weird itself and logic of contradictions may be described as a logic of an inaccessible real. Comprehended in this way, life transverses limits of Kantian categories such as space, time, etc. and dimensions. Such an approach fits to the CP tendency of certain returning to a practical ancient subject from a modern cogitable subject or at least combines it.

According to U. Thaker, extra-dimensional biologies correspond to the extension of life ontologies and create the twofold framework of the principle-of-life and the bifurcation between Life and the living: «life is what subtracts itself from the living» [Thaker, 2010, p. 23]. But he accents the negation in comparison with Badiouian's subtraction, which is brought to nonorganic life or even living dead. Contradictive and being-nothing (*néantisé* by A. Badiou) life sorts with a superlative as nothing and rather life than living may be considered as the form of form, the creation of creation.

Life is conceptualized as an excess of being including its own being, an excess up to a void as the immanent ground for the life of substance. It means immanence of nothing but itself, which sets of an univocity. In the concepts of J. Deleuze's immanence of nothing but itself there is a pure immanence as multiplicity, dynamic and processual *plenum*, which creates nothing else than immanence itself as irrelations of relations. *Differance* in such a case implies that although comprehensive differentiations are real, not all real differentiations are comprehended. Life in this sense may be sorted with the SR spectral life.

From these considerations U. Thaker proposes to designate uncontrolled, unbounded and disconnected posthumanism as Dark Posthumanism. Its darkness is due to the fact that appropriate experience does not lend itself to neither explicit nor implicit understanding. And in a determinate sense, Dark Posthumanism appears as Dark pantheism: «the limit to the thought of nature in the pantheist sense is the thought of extinction, the disaster, the limit-thought of life “after life”. <...> Dark pantheism puts forth *the challenge of thinking, under the sign of the negative, the conjunction of pure immanence and inventive life* – with the caveat that this thought itself is thought as fundamentally exterior to all anthropomorphism» [Thaker, 2010, p. 229–230].

Teleology of Dark pantheism is rather teleplexical, which is connected with templexity in N. Land's using. Such an approach correlates with CP problematic death of human. Particularly indicative in this sense are J. Derrida's considerations that an end and a telos of the human largely coincide. The human as a form dies precisely, when it is fully accomplished, and its telos is achieved and realized. The human ends in thought of being, which it is, accordingly thought of being ends too and the correlation between thought and being disseminates. Therefore, the human is not only its end itself, but also the end itself. Thus, proceeding from J. Derrida's consideration, there is a divergence, disjunction, disconnection and game between a telos and a death. That is why, death of the human always delays and precisely the rhythm of this delay and the interleaving of its step forms, lineament of posthumanity.

An acceleration, according to N. Land, is due not only to the drive to a singularity, but also to the death drive. «The death drive is not a desire for death, but rather ahydraulic tendency to the dissipation of intensities» [Land, 2012, p. 283]. That is why, posthuman makes himself as a body without organs, organism as fetishes making it with death. Posthuman metaphysic is a metaphysic of absence as a trace, which concludes and presents either: «() (or ()) ((or ((()))» does not signify absence. It manufactures holes, hooks for the future, zones of unresolved plexivity, really so (not at all metaphorically)» [Land, 2012, p. 372]. Similarly, R. Negarestani describes openness as a schizo's strategies, schizotragedies and distinguishes in this relation so called () holey complex, which conjugates the logic of the ground and the politics of whole. The wholeness in that case is proved by way of blank place as a place of a singularity, a virus. A virus is the embodiment of WHD, non-human agent, which simultaneously changes and secures integrity, wholeness. And an acceleration is caused by the need to adapt to the changes, due to virulence, WHD. «Whatever ultra modernity places under the dominion of signs, postmodernity subverts with virus. As culture migrates into partial-machines (lacking an autonomous reproductive system), semiotics subsides into virotechnics» [Land, 2012, p. 383]. Moreover, SP takes into account agential realism of K. Barad, especially the conception of nonhuman agents in-between site. In this case, instinct unfolds to extinct. That is why, there is an acceleration up to a singularity, when a human being actualizes its vitalities.

But «*speculative posthumanism* is situated within the discourse of what many term “the singularity” in which at some point in the future some technological intervention will eventually produce a posthuman life form that diverges from present humanity. Whether this is advisable or not it will eventually happen. Yet, how it will take effect is open rather than something known» [Hickman]. If in V. Vinge's opinion, a singularity is a combination of a human and a machine in a single intelligent machine, then in D. Roden's opinion, there is not a definitive model of singularity, because of the significance of this transcendental event and its effects. Thus, in a determinate sense, a perceived singularity can be designated as a post-singularity, which

partially resolves the transhumanist problematization of what will happen to the human being after the final improvement and whether the meaning of its becoming remains after this.

CP and SP converge in Vital Realism (VR) of posthuman life, which is closed to philosophical naturalism as a variety of functional truth-generating practices, rather than metaphysical claims or posthuman discourses. D. Roden attempts to vitalize and naturalize a deconstruction, as J. J. Botero has attempted to naturalize a phenomenology before. He considers it beyond transcendental and phenomenological frameworks and appealing to Freudian neurology of memory and then to cognitive processes in its entirety. «The deconstructive approach to meaning as simultaneously relational, open to recontextualisation (iteration), and recalcitrant to formalization is <...> more pertinent to thinking about content in complex neural networks – and thereby, perhaps, the semiotics of our own biological networks» [Roden, 2006, p. 84]. Thus, CP is also understood as a kind of VR reckon in deconstructivist criticism of the metaphysics of presence. J. Derrida argues that «posthumousness is not part of the structure, <...> every effort to build a synchrony in terms of paradigms, *epistèmes*, contiguation, a totality in which we assume that the time is not out of joint. And time *is* out of joint, time is out of joint. That is, finally there is no contemporaneity, and the posthumous is already here. In that case, we would have to transform the problematic and take into account the fact that from the very beginning, posthumousness inhabits the work. Everything is homogeneously posthumous. That would be another way of recovering the synchrony of that. But it's only between many kinds of posthumousness that we have to draw lines, different lines» [Behler, 1996, p. 18–19]. Thus, J. Derrida emphasizes the fundamental variability of the posthuman, caused by his «not yet». This suspension causes the effect of derealization and spatial multiplication of properties, in the deconstructive context.

In *Positions* by J. Derrida the deceased human retains a very specific effectiveness of a particular process. Such an approach provides a transitions between the procedure of deconstruction and «a *logic of excision* into their accounts of generative systems such as texts and virtual multiplicities» [Roden, 2006, p. 32]. Effectiveness of a particular process is provided by cutting off transcendental signified, “original meaning” and excision of human minds, which may be compared with SR retreat from correlationism to contingency and autopsy of the human. An excision can also be understood as an excision of the posthuman from the human and is an impasse of pure speculation, whereas continuous realization of practical thinking is necessary. Thus, WHD appears as synthetic life-forms, including pure minds, for example, artificial minds on intangible media or in equally artificial bodies.

L. Alexandre's and J.-M. Besnier's transhumanistic research *Do robots make love?* can also be considered in the context of SP. Possible improvements in the human, its transformation into the posthuman one become the subject of speculation, moreover, the speculation of dialogical. This also fits the study in the context of CP, since dialogical speculations from the ancient times were characteristic precisely of the philosophical thought. The positions of the authors are polemical and even agoral: L. Alexandre fully supports improving innovations, J.-M. Besnier pays attention to their ethical aspects. He considers the opinion of the inventor of the holography of the Nobel laureate D. Gabor «everything that is technically achievable deserves to be realized, no matter what it costs ethically». Therefore, each section of the book is called in the question form, which then develops into a series of questions. The most interesting in this respect is the section *May we make love with a robot?*: «Even more troubling: machines could someday respond to what we have more intimate, sentiment and sexuality. Virtual reality seems to be indistinguishable from the real. But in the end, what do we want? A phantasm being embodied in a machine? Or what is projected phantasms in this machine?» [Alexandre and Besnier, 2016, p. 55].

Levi R. Bryant, aka Larval Subject, proposes to pay attention to the wildness and weirdness of WHD. That is why, Larval Subject resists any form of metaphysical vitalism and SR metaphysical realism. And his nick itself demonstrates, that the subjectivation of WHD is principally larval, virulent. Instead of metaphysical vitalism he suggests strategic vitalism, which is more in line with SP. The swirling, flickering multiplicity and variety is structured fractally. In the

opinion of the delezian philosophizers, the fractal is the most adequate spatial metaphor for the post-oedipal, post-ontological world. From this point of view, the fractal is a metaphor, returning to the Real in all its multiplicity. It is his post-oedipality that avoids psychosis and attains Great Health with the inherent nomadic and virulent pleasure organization. Larval Subject also questions the possibility of a final interpretation in favor of experimentation, just as a fractal resists a glance.

Similarly, life also resists comprehension and vitality is a deep vitality by parity of reasoning of deep ecology as well. Strategic vitalism is conceptualized by analogy with G. Spivak's strategic essentialism, which implies approach to any entities *as if* it could be defined. It can also draw an analogy with describing openness as schizo's strategies, schizotragedies by R. Negarestani. If in the SR context any entity, including the human one, is treated as an object, in more close to the CP vital realism or strategic vitalism context, any entity, even non-living entities, is treated as animals: «nonhumans are agencies or animals. In this world-scheme, they are not brute and passive bits of matter, but rather are 'animals' in their own right» [larvalsubjects].

It allows considering object-oriented ontology as the fractured politic of thinking, which grants to any entity of animal rights, differencing from the human rights, it implies a spontaneous activity. Treating as an animal makes it possible, on the one hand, to avoid extreme anthropomorphism, and, on the other hand, redundant objectification. It is the animal that embodies the end in itself, its own teleology, more than human. Posthuman resists to a virus or an animal as an equal in the differences, which imply multiplicity of regimes of attraction, because of just animals are always surprising.

But vital realism of Levi R. Bryant intersects with CP in connection with the appeal to the properly philosophical conceptions. It «invites us to always be on the lookout for the Lucretian swerve, taking care not to reduce things to our concept of things. As such, it helps to render us sensitive to the aleatory and to, paradoxically, anticipate the aleatory insofar as things always harbor hidden depths and powers that we can never fully master» [larvalsubjects]. In addition to the appeal to epicureanism, in the context of which knowledge and pleasure do not come into conflict, it is obvious that the OOO trends are evolving and developing in connection with the appeal to the object in all its aleatory.

In *conclusion* it is worth noting, that sort of tendency of development of CP strengthens the degree of it naturalizing and vitalizing in addition to the NBIC, which is a valuable contribution to CP as a actual conception of the becoming of a human being in WHD.

REFERENCES

- Alexandre, L., & Besnier, J.-M. (2016). *Les robots font-ils l'amour? Le transhumanisme en 12 questions*. Paris: Dunod.
- Behler, E. (1996). *The Contemporary and the Posthumous*. Roundtable Discussion. *Surfaces*, VI (102), 5–42. Retrieved from <http://www.pum.umontreal.ca/revues/surfaces/vol6/behler.html>.
- Hickman, S. C. (2014). *David Roden's Speculative Posthumanism and the Future of Humanity* (Part 2). Retrieved from <https://socialecologies.wordpress.com/2014/10/21/david-rodens-speculative-posthumanism-the-future-of-humanity-part-2>.
- Land, N. (2012). *Fanged Noumena. Collected writings 1987–2007*. UK: Urbanomic; Sequence Press.
- Larvalsubjects. (2008). *Strategic Vitalism and the Wilderness*. Retrieved from <https://larvalsubjects.wordpress.com/2011/09/21/strategic-vitalism-and-the-wilderness>.
- Roden, D. (2010). Deconstruction and Excision in Philosophical Posthumanism. *Journal of Evolution and Technology*, 21 (1), 27–36.
- Roden, D. (2006). Naturalising Deconstruction. *Continental Philosophy Review*, 38 (1–2), 71–88. doi: <https://doi.org/10.1007/s11007-005-9004-z>.
- Roden, D. (2015). *Posthuman Life: Philosophy at the Edge of the Human*. New-York, London: Routledge.
- Thaker, E. (2010). *After life*. Chicago, London: University Of Chicago Press.

Zahurska Nataliia V.

D.Sc. in Philosophy, Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy
named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: zagurskaya@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5142-8064>

Article arrived: 03.10.2018

Accepted: 07.11.2018

СПЕКУЛЯТИВНИЙ ПОСТГУМАНІЗМ: НАТУРАЛІЗАЦІЯ ТА ВІТАЛІЗАЦІЯ

Загурська Наталія Віталіївна

доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії

імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: zagurskaya@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5142-8064>

В статті розглядається спекулятивний постгуманізм як актуальний підхід у дослідженні умов людської істоти. В статті досліджується вплив критичного постгуманізму та спекулятивного реалізму на спекулятивний постгуманізм і водночас доводиться оригінальність спекулятивного постгуманізму, який полягає в становленні дивергентних життєформ та їхніх подій. Напрямки, що значно вплинули на критичний постгуманізм і стали його складовими частинами, як-от деконструкція, дельозіанська концепція тощо, розглядаються в статті як засади спекулятивного постгуманізму, а також натуралізуються та віталізуються. Наприклад, ризома розуміється як біологічна мережа загалу людських нащадків, які апроприують як людські, так і не-людські риси, (щось подібне до «людської багатоніжки»). Такий принциповий надлишок проживання в його іманентності розглядається як спектр або повнота, яка протистоїть будь-яким метафізичним межах. Замість метафізичного віталізму застосовується стратегічний віталізм, у контексті якого багатоманіття структурується фрактально та алеаторно, змішуючи людські та нелюдські, дигітальні та тваринні тощо риси. Так, в статті порівнюються філософський натуралізм та вітальний реалізм, який в контексті об'єкт-орієнтованої онтології має справу навіть з не-живими істотами. Акселерація та сингулярність у цьому разі мають на увазі дисипацію інтенсивностей в русі смертельного потягу, який розуміється як цілісність і плексивність від темплексивності до телеоплексивності. Таким чином, проживання постає як буття-нічим, формою форм, творенням творення. У статті окреслюється сучасна концепція постаюдини в контексті спекулятивного постгуманізму як принципово онтологічно невизначена. Стаття може стати в нагоді для розвитку теоретичного лаптування усвідомлення постаюдської істоти.

Ключові слова: спекулятивний постгуманізм, критичний постгуманізм, спекулятивний реалізм, вітальний реалізм, людська істота, загал людських нащадків.

Стаття надійшла до редакції: 03.10.2018

Схвалено до друку: 07.11.2018

**СПЕКУЛЯТИВНИЙ ПОСТГУМАНІЗМ: НАТУРАЛІЗАЦІЯ
И ВИТАЛІЗАЦІЯ**

Загурская Наталья Витальевна

доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и практической
философии имени профессора И. Б. Шада

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

пл. Свободы, 6, Харьков, 61022

E-mail: zagurskaya@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5142-8064>

В статье рассматривается спекулятивный постгуманизм как актуальный подход в исследовании условий человеческого существа. В статье исследуется влияние критического постгуманизма и спекулятивного реализма на спекулятивный постгуманизм, и в то же время доказывается оригинальность спекулятивного постгуманизма, который состоит в становлении дивергентных жизнеформ и их событий. Направления, которые значительно повлияли на критический постгуманизм и стали его составными частями, такие как деконструкция, дельоззианская концепция и т. д., рассматриваются в статье как основания для спекулятивного постгуманизма, а также натурализируются и витализируются. Например, ризома понимается как биологическая сеть общности человеческих потомков, которые апроприируют как человеческие, так и не-человеческие черты (нечто подобное «человеческой многоножке»). Такой принципиальный избыток проживания рассматривается как спектр или полнота, которая противостоит каким-либо метафизическим границам. Вместо метафизического витализма используется стратегический витализм, в контексте которого многообразие структурируется фрактально и алеаторно, смешивая человеческие и нечеловеческие, дигитальные и животные и пр. черты. Так, в статье сравниваются философский натурализм и витальный реализм, который имеет дело даже с не-живыми существами. Акселерация и сингулярность в таком случае имеют ввиду диссипацию интенсивностей в движении смертельного влечения, которое понимается как целостность и плексивность от темплексивности до телеоплексивности. Таким образом, проживание оказывается бытием-ничем, формой форм, творением творения. В статье очерчивается современная концепция постчеловека в контексте спекулятивного постгуманизма как принципиально онтологически неопределенная. Статья может стать полезной для развития теоретического обустройства осознания постчеловеческого существа.

Ключевые слова: спекулятивный постгуманизм, критический постгуманизм, спекулятивный реализм, витальный реализм, человеческое существо, размах человеческих потомков.

Статья поступила в редакцию: 03.10.2018

Утверждена к печати: 07.11.2018

УДК 130.2

DOI: 10.26565/2226-0994-2018-59-4

Ольга Храброва

ЇЖА В ПРОЦЕСІ СОЦІАЛІЗАЦІЇ: ІНТИМНЕ Й ЕКСТИМНЕ

Стаття присвячена дослідженню їжі як універсального індикатора соціального буття. Стверджується, що харчові/застільні традиції визначають соціальні структури, культурну багатоманітність і соціокультурну ідентичність. Зазначається, що процес включення в певну спільноту маркується через формування і суворе дотримання застільного етикету та харчового раціону. Харчування засвідчує нерівномірність і обмеженість суспільних відносин, визначаючи простір інтимності/приватності. Трансформація харчових ритуалів викриває діалектику прийняття і відрази, зняття яких здійснюється на тлі культурного усереднення, що характеризує сучасне суспільство. У статті вплив харчових ритуалів на соціалізацію конкретизовано у визначенні функцій потлачу й ініціації.

Ключові слова: їжа, трапеза, соціалізація, потлач, інтимне, екстимне.

Незважаючи на маніфестацію соціальної природи людини, дію соціальних структур тощо, на яких буцімто ґрунтуються суспільство й людяність, передусім людяність як суспільний феномен чи суспільне як сутність людяності задля їхнього конститування, існування, відтворення і транслявання потребують певних власних зусиль. Загалом, начебто зрозуміло, що людині для повноти свого буття/побуту необхідна інша людина, а з іншого боку – Інший становить неабияку проблему, навіть якщо не приставати на сартрівську радикальну позицію, що інші – то пекло. Отже, відношення Я–Інший, процес соціалізації потребують посередника, медіації. Між іншим, функцію такого соціального посередника виконує їжа. І в цьому, здається, немає нічого дивного, адже разом добувати собі харч, як і разом харчуватися, – природно для людини. Заразом різноманіття культур їжі та ритуалів, пов'язаних із харчуванням, навряд чи достатньо виводити безпосередньо з якогось ества.

Отже, будь-які форми суспільних відносин символічно скріплюються за допомогою ритуалів, що мають різноманітне культурне забарвлення. Деякі з плінном часу подекуди видозмінюються, але й досі не зникають. І якщо щодо архаїчного суспільства ритуали можна пояснити тим, що вони необхідні для встановлення і конститування соціального, бо на символічному рівні відбивають його характер, то в сучасному суспільстві, начебто озброєному досягненнями зокрема й суспільних наук, такі практики виглядають як забобонні. Тому виникають питання: або раціоналізація/сцієнтифікація/секуляризація програє міфам, не в змозі запропонувати щось гідне соціальній сфері для практичного застосування як медіацію, або соціальна сфера тримається лише за допомогою архаїчних ритуалів (оскільки не є природною і не ґрунтується на законах, ані фізичних, ані соціальних), які не слід, адже неможливо, долати?

Як універсальний індикатор соціального буття має сенс розглядати саме їжу, оскільки в ній поєднуються життєва необхідність для людини як природного організму, і соціокультурне значення спільних трапез, поза якими не проходить жодна соціально важлива подія. І якщо досі задля встановлення/скріплення/утримання соціального залишаються важливими спільні/колективні прийоми їжі, застілля чи бенкети, виникає питання про їхню органічність *сучасному* соціуму? Наскільки сучасне індивідуалізоване, з одного боку, і масове, з іншого, суспільство потребує ритуалу (зокрема, спільної трапези), чи в змозі людина позбутись традиційних соціальних практик, залишаючись людиною і не обмежуючи міцність соціальних зв'язків?

© Храброва О. В., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Історичні, антропологічні, етнологічні, соціологічні дослідження дають доволі розлогу картину значущості спільних трапез і застільних ритуалів для формування й циркуляції соціального простору. Ще з часів Античності історики, літератори, філософи описували традиції харчування і застілля, аби встановити не лише особливості етнокультурного норову, а й розкрити людську природу як таку, позаяк ніщо так не висвітлює особливості спільноти (ідентичність) як традиції приготування/споживання їжі. Попри те, що людина відноситься до всеїдних істот (чи, ймовірно, саме тому), існують культурні розбіжності, що їх можна виявити у визначенні їстівного/неїстівного як культурного/природного (некультурного, ба навіть більше – нелюдського)¹, зрештою існують ендокухні й екзокухні (К. Леві-Строс), переважно закриті застільні ритуали або відкриті піри, що обкреслюють певні межі соціального. Можна стверджувати, що утворення окремих харчових/застільних традицій безпосередньо впливає, навіть визначає певні соціальні структурації та стратифікації, на що зрештою вказують розвідки М. Мосса, П. Дюркгайма, К. Леві-Строса, Р. Барта, П. Бурдьє й багатьох інших.

Є не стільки загально усвідомленими, скільки загальнозживаними практики спільної трапези (від визначених і обмежених спільних обідів, фуршетів тощо до громадського харчування і фаст-фуду) щодо функціонування різних спільнот, встановлення-скріплення суспільних відносин: сімейно-родових, громадсько-товариських, релігійних, політичних, професійних, статево-вікових, станово-майнових тощо. Різні практики відповідають різним рівням спільності суспільства й тривалості суспільних відносин, знаходяться на різних ступенях екстимності/інтимності, приватності/публічності, якими маркуються кордони власне соціального, суспільно припустимого, відкритого чи навпаки – виключеного, прихованого. Проте можна стверджувати, що на відміну від інших природних процесів, які культурою виключаються, набуваючи все більшої інтимності, під час їжі людина майже не залишається наодинці. Трапеза завжди є спільною трапезою (хоча б опосередковано через спільний їстівний код). Слід пригадати традиції жертвопринесення, пригощання та інші практики обміну, які засвідчують неможливість чи просто незручність (що сформована традицією) їсти наодинці. Їжа потребує, аби нею ділилися з іншим – пригощали його. Ба більше, неприйнятність їсти чи пити на самоті фіксує саме відмінність людини від тварини. Спільна трапеза дозволяє встановлювати й розширяти соціальні зв'язки. І. Прижов навіть наголошував, що зав'язування суспільного життя, формування соціального устрою відбувається в процесі створення трапезних спільнот². Спільна трапеза формує спільний

¹ Італійський філософ П. Россі наводить низку запитань, що виникають внаслідок цих розбіжностей, відмінностей, що принаймні частково ще й сьогодні залишаються нездоланими: «Чому телятину ми їмо, а собачатину – ні? Чому дівчина, що народилася та виросла у Сполучених Штатах, дивиться на нас здивовано та з відразою, коли ми кажемо їй, що інколи їмо кролика? Чому флорентійці та жителі Мілана так полюбляють “тріпу” – традиційну страву з тельбухів яловичини (яку в Мілані ще називають “бузекка”), а от у американців вона викликає лише відразу та жах?» [Россі, 2018, с. 29]. Він зрештою зазначає, що у контексті глобалізації налагодження міжкультурного обміну втілюється зокрема саме через їстівну медіацію (зрештою в супермаркеті або інтернеті можна придбати будь-яку екзотичну їжу), втім, саме в цій площині культурні відмінності щодо смакових уподобань можуть суттєво гальмувати процес комунікації. Адже не можливо здійснювати міжкультурний обмін з тим, хто знаходиться за межами культурного визначення. – Є різниця між поїданням смажених коників і смажених людей.

² «Один из главных признаков сложившейся народной жизни – это следы социального её устройства, проявляющиеся в организации пировных общин, из которых потом вырастают могущественные городские общины (братчина – гильда, артель – цех), и в заведении общественных питейных домов. Человеку, вышедшему из дикого состояния, немислимо, чтоб он дома у себя или в питейном доме один упивался пьяным питьём и чтоб, напиваясь поодиночке, упивались все... На основании простого физиологического закона, что посредством весёлого возбуждения облегчается пищеварение, что среди людей легче естся и пьётся, люди собирались

комунікативний простір, певне коло довіри, пов'язуючи людей як друзів, побратимів, колег – як *стільникові*. Тож йдеться про доволі стійке знання, на якому розумілись, здається, всі, і яке осмислювали вже давні греки, як-от епікурейці: «Дружба не тільки приємна й необхідна, а й підтримується здебільшого за столом <...> На соціальному рівні ласуни прагнуть товариства й поводяться в ньому на основі неформальних принципів, дотримуються розважливого етикету, що доповнює етичні погляди. Забезпечення столу зумовлює ще й функціонування соціальних механізмів, і тому не тільки обіди в складку доводять істину, що вочевидь егоїстичні потреби шлунку найефективніше задовольняти спільно, у громаді» [Саймонс, 2011, с. 33–34]. До тієї ж стратегії вдаються відвідувачі кав'ярень, що виникають у XVII ст. в Європі, де в атмосфері демократичного, невимушеного, неформального спілкування, вільних дискусій формуються клуби за інтересами [Стэндидж, 2008, с. 171]. Слід наголосити, що й сьогодні це аж ніяк не втратило своєї актуальності. Наприклад, рекомендації К. Феррацці як досягти успіху в книзі з показовою назвою «Ніколи не їжте наодинці» цілком відтворюють логіку традиційних форм суспільного зближення, дружби, формування соціальних мереж [Феррацці, 2016].

З іншого боку, можливо, ніде так не відчувається культурно-цивілізаційна розбіжність у відношенні до іншого, як у зверхньому ставленні щодо харчових уподобань і ритуалів. Це ставлення корелює від цілком прийняттого, і тоді інший постає як потенційно свій, адже йдеться про спорідненість культурного/цивілізаційного/соціального простору, до суцільно відразливого, коли виникає питання щодо приналежності до людського роду загалом, так що звичайна відкритість гостинності вже не можлива, як, наприклад, у випадку з канібалізмом. Тому визначальне значення має процедура культурного вибору, технологія залучення до певного культурного простору. Тому культурне опосередкування через їжу/застілля не позбавлене гостроти закиду, або агонального випробування. Це є чи не головним лейтмотивом усього комплексу американських міфів про братів Місяця і Сонце, які розглядав у «Міфологіках» К. Леві-Строс. Змагання, яке проводить їхня матір між жабою і жінкою, що передує включенню до сім'ї, є змаганням у виборі кращої їжі та кращої техніки її поїдання [Леві-Строс, 2000, с. 155–157]. Воно має засвідчити розрив між природним, невмілим/неестетичним поїданням, що уособлює жаба, і культурним, красивим/привабливим, що демонструє людська донька. Щось подібне знаходимо й у Сенеки, який посилаючись на Епікура, вчить, що «спочатку треба глянути, з ким тобі їсти та пити, а вже потому – що їсти та пити, бо ж напихатися м'ясом наодинці – звичай лева чи вовка» [Сенека, Лист 19]. І незважаючи на те, «що їсти та пити» (раціон) теж має чимале значення в соціокультурній ідентифікації (та ж таки жаба їсть неістівне вугілля), так само, як і яким чином їсти та пити (порядок і ритуал), все визначає саме застільне спілкування, що проявляється у двох важливих аспектах: формування певного «кола довіри» (співтовариства, побратимства, родинності, дружби тощо) і обмін інформацією, думками. Звернемо також увагу на те, що їсти наодинці досить тривалий час вважалося гідним осуду як прояв снобізму, зайвого індивідуалізму, які до того ж тотожні звірячій природі, що, наприклад, відбиває образ перевертня – одинака, який власне й полює на людей, зрештою – на людяність. Тож ритуально процес включення (відповідно й виключення) у певну спільноту/рід відбувається/маркується через харчування, через формування і суворе дотримання застільного етикету та харчового раціону. Ускладнення застільного етикету, як і витонченість страв, засвідчує ускладнення культурних процедур у процесі цивілізації.

Значущість таких загалом ритуальних практик і подекуди цивілізаційну прірву демонструють випадки зустрічі представників геть різних культур у просторовому та часовому відношенні. Наприклад, проблема несприйняття їстівного коду чи харчових традицій іншого/чужого, зокрема, процесу прийому їжі, постає підчас переходу до Нового часу (розширення географії соціальних відносин, у Європі – перехід від феодалізму до

пить вместе, и в дружеской беседе около вина, в братском столкновении человека с человеком, завязывалась между людьми социальная жизнь» [Прыжов, 2009, с. 21–22].

абсолютизму [Элиас, 2001]). Йдеться загалом про значущий цивілізаційний злам порогу чуттєвості (гидливості), який відбувається в куртуазному суспільстві, коли природні людські відправлення ретельно приховуються, а трапеза – навпаки досягає рівня високого мистецтва³. При цьому, з урахуванням категоричних виключень на кшталт канібалізму, процес цивілізації загалом пов'язаний з унормуванням повсякденного життя, що призводить до стандартизації (етикету) задля подолання (наскільки це можливо) відрази від іншого, щоб співіснування було можливим. Якщо можна так сказати, йдеться про таку собі діалектику прийняття/прихильності і відрази/огиди, зняття яких можливе лише на тлі культурного *усереднення*. Його значення стає очевидним з розширенням процесів мобільності в сучасному відкритому «глобалізованому», «мультикультурному» світі. Йдеться про узагальнення й інтернаціоналізацію кухні, що їх постійно стимулюють промислове виробництво, фастфуд-індустрія, які разом з раціоналізацією харчування спричиняють уніфікацію смаку, спрощення застільного етикету.

При цьому виникає низка запитань, що свідчить про проблеми суспільного відчуження, які викликають сумніви щодо досяжності толерантності у спілкуванні з іншим через розмиття кордонів кола довіри. Зрештою їжа, що не окреслена приватним простором конкретного дому, їжа, яку не їдять разом із домочадцями чи рівними обраними, вже не скріплюється довірчими відносинами, тому підлягає суспільному контролю⁴. Тож ідеологічна вимога сучасності зазвичай виглядає як вимога *прозорості* екстимності, що переводить увагу з процесу спільної трапези на об'єкт, що його мають поглинати. Цей буржуазний консюмеристський зсув від зосередженості на якості процесу поглинання до акцентуації на прозорості виготовлення вельми показовий для суспільства споживання. Їсти можна будь-де, будь-коли і будь-як, не звертаючи уваги на іншого, адже їжа – лише товар у потоці суспільного обміну товарами. А щодо товару виключне значення має його якість, яка зокрема може визначатися певною (більш-менш загальною) стандартизацією, якій можуть довіряти всі.

Тож прикметним є метаморфоз, що відбувається з розрізненням інтимного/приватного і екстимного/публічного в процесі конституювання людського/соціального, який наразі принципово зрозуміти й розтлумачити. Їжа сама по собі демонструє процес переходу зовнішнього у внутрішнє, і вже потім виключення у зовні перетравленого. Відношення між людьми можуть нагадувати цей процес, за умови фундаментального виключення власне людини як їжі⁵. Річ не в тім, що суспільний обмін виникає з харчового обміну чи імітує його, річ у тім, що харчовий код градує відносини

³ В куртуазному суспільстві застільний етикет, приготування страв досягають витонченості справжнього мистецтва, формуючи високу аристократичну культуру, майже закриту для величезної решти нищих людей. Зауважимо, що відголоски цього відчутті навіть у буржуазну епоху. До прикладу, наприкінці XIX століття італієць Пеллегриніо Артузі написав книжку «Наука приготування і мистецтво доброго харчування», у якій у вступі, що передує різноманітній рецептурі, наголошується на культурному значенні мистецтва харчування і його сучасному статусі [Артузі, 2016].

⁴ Відразлива пікантність харчової індустрії постає у постійних репортажах про жуків/черв'яків/сміття в їжі, або у свідомому/протестному папльованні страв (слиною, сечею, спермою тощо), як це на прикладі «партизан-терористів сфери обслуговування» описує Ч. Палагнюк у «Бійцівському клубі».

⁵ З поміж усіх природних практик життєзабезпечення, таких, як-от сон, харчування, секс, випорожнення, саме їжа перебуває поза людиною в зовнішньому від неї просторі, оскільки неможливе автохарчування (автофагія) як на індивідуальному, так і на видовому рівнях (тому зрештою формується табу на канібалізм). Харчування – процес, що пов'язує людину зі Всесвітом, символізує перетворення зовнішнього на внутрішнє, світу/бога на мене, постає як процес привласнювання частини Всесвіту: поглинання – перетравлювання – випорожнення – повернення назовні. Можливо, найперша ідентифікація людини відбувається через опозицію істівне-неістівне як потенційне мое-чуже, оскільки дозволена/приналежна їжа відповідає/співвідноситься з тією частиною всесвіту, що належить громаді (а саме фратрії), до якої належить і людина [Каюа, 2003].

за критерієм істивного й неістивного, що утворює різні відносини щодо речей: тих, що циркулюють/повертаються в процесі обміну дарами як неістивні, і тих, що мають бути знищені/з'їдені. Ось ці останні мають відношення до потлачу, первинне значення якого, як зазначає Л. Гайд, це «велика їжа» [Хайд, 2007, с. 31]. Аби знищення було засвідчене, потлач має відбуватися прилюдно, публічно. Але в будь-якому випадку й економіка дару, і потлач спрямовані на запобігання приватизації/пропріації. Проте саме потлач не залишає нічого, щоб його бодай хтось відклав для себе чи на потім, загалом нічого не залишає. Тож будь-який соціальний акт, що передбачає усупільнення, має відтворювати дію потлачу й за принципом потлачу. Якщо в історичній перспективі можна припустити, що цей принцип від їжі розповсюджується на будь-які – зокрема й неістивні – речі, тоді, вірогідно, слід допускати й зворотне: будь-який акт збереження/відтворення соціального повертається до первісних засобів – *спільного знищення їжі*. І тому слушно запитати, чи не досягає соціальне своєї межі, щойно цей процес спільності вже не помічається, як у випадках простого харчування деінде? Чи, можливо, повсякденне, повсякчасне харчування серед людей, що його пропонує харчова індустрія у своїх локаціях (як-от кафе, їдальні, фаст-фуд кіоски, ресторани тощо), так само, як, до прикладу, корпоративні застілля, формує певне ілюзорне відчуття про подолання всіх культурно-соціальних розбіжностей?

Проте принциповим видається питання саме про ступінь цієї спільності, яка в діяхронному і синхронному зрізах не є рівномірною. Зазвичай харчування засвідчує цю нерівномірність постійним перевизначенням *простору* інтимності/приватності⁶, доступ до якого в різній мірі обмежений (часом, віком, статтю, статусом, класом чи просто грошима), а розширення/екстимації відбуваються в колективних ритуалах ініціації або етосах гостинності, через які до певної спільноти залучаються нові спільники.

Будь-яка ініціація власне і є актом соціалізації – включення до визначеного інтимного/приватного простору спільноти. Але водночас – актом екстимації чи постійного розмиття кордонів простору інтимності. Соціалізація дитини від початку відбувається в процесі харчування й обмежена материнськими грудями, так що відлучення від грудей постає як справжня екзистенційна драма, що її прокручує в кількох варіаціях у «Страхи і тремтінні» С. К'еркегор, щоправда нехтуючи саме цим харчовим чинником. Але так само й родова соціалізація передовсім залучає харчовий код, що відбивається в ритуалі (того ж таки жертвопринесення, що відбито й у міфі про Авраама) і нарешті у відтворенні певного раціону, що підтримує суспільний уклад того чи іншого соціокультурного простору [Дирцу, 2018]. Якщо грудне годування *обмежує* спілкування лише природною двійкою (мати–дитина), спільна трапеза (і водночас уніфікована їжа) *злучає* якомога більшу кількість (по можливості усіх) осіб, що відносяться до певного соціуму⁷. Тож під час їжі людина ніколи не залишається на самоті, бо безпосередньо (спільна трапеза) або опосередковано (спільна/дозволена їжа) єднається з іншим(и) – зазвичай співмешканці, співрозмовники, навіть співгромадяни є водночас назагал співтрапезниками. Зрозуміло, їжа не встановлює і не визначає характер суспільних відносин, але вона конститує, скріплює соціальні зв'язки, виступає ґрунтом, медіумом єдності. Тож, погоджуючись із Р. Каюа, що «єдність групи не є територіальною», що «вона є наслідком належності кожного до ідеальної категорії, яка становить одне ціле з його інтимним еством» [Каюа, 2003, с. 97], слід наголосити, що передовсім їжа є *матеріальним* ґрунтом цього ества. Отже, звертаючись до практик споживання їжі в різних культурно-історичних просторах, незважаючи на всю їхню різноманітність, вживання відповідних технологій соціокультурної ідентифікації фактично можна простежити як історичну тенденцію: з одного боку, через позиціонування себе як їдця чогось, або через відмову від

⁶ Зауважимо, що в текстах, які використовують мову придворного суспільства, до приватного (*privance* або *privete*) відносяться люди і речі, що належать сімейному середовищу як свої на протилугу чужим, і разом – все, що знаходиться у межах домашнього простору [История, 2015, с. 18-19].

⁷ На значущості спільної трапези для соціалізації добре розумілись утопісти, зокрема Ш. Фур'є.

споживання певних продуктів як неістивних, з іншого – через спільне споживання їжі, коли залучанням до спільних трапез одних, або відмовою від спільного столу-спілкування інших утворюється спільнота/спільність, яка загалом ідентифікується водночас і через залучання, і через виключення, і через ототожнення, і через розрізнення, які є атрибутами людяності.

Проте процес екстимації має свої межі. Практики ініціації, ритуали вступу включають індивіда до окремого, окресленого *приватного* простору спільноти. Завжди йдеться про статеву або вікову трансформацію, сімейно-родову структуризацію, ієрархію (тож і відчуження) суспільних станів. Застілля – то практики встановлення, транслювання (підкріплення) певної («родової») ідентичності. Тому насправді як інтимні/приватні постають всі практики спільної трапези, що утворюють певні відповідні спільноти (сім'я, побратимство, громада, цех, корпорація тощо) з їхніми чеснотами спілкування і єднання (з ким їси і про що при тому говориш характеризує суспільний образ індивіда), які окреслюють коло відносин довіри, дружби, братерства, спорідненості.

Але буржуазна цивілізація утворює геть нову за своїм значенням публічну (екстиму) сферу, що її характеристикою стає їжа *poza domus*, доступ до якої визначається новою (буржуазною) державною стратифікацією. По-перше, йдеться про таку екстимацію, що призводить до повного нівелювання родових/сімейних істивних ідентифікаторів і зрештою – заміни дома *публічним* закладом, разом із формуванням нової ідентичності (дома нового побуту), нового суспільства, в якому люди визначаються за класом, професією чи майновим статусом, капіталом. Виникає і загальне громадське харчування, і заклади, що враховують майнові, класові, расові, гендерні, вікові тощо розрізнення і місце індивіда на мапі нової держави. По-друге, розвивається сфера послуг, професійне приготування страв (важливим стає, *що їсти*). Отже, більш-менш узагальнені стандарти, як-от ресторанне меню і особливо – промислове виробництво, відкривають доступ всім до однакового набору страв. По-третє, харчування виносить із сфери регуляції суспільного часу. Звісно, сніданки, обіди, вечері все ще залишаються, проте ідальні, кафе, фастфуд-заклади загалом не прив'язують харчування до окремого часу, до того ж економлячи час, який звільняється для чогось іншого. В цих розмитих кордонах суспільства споживання насправді в повній мірі реалізується логіка потлачу, адже споживання є знищенням усього усіма, але наразі *усіма поодиноці*, що загалом якщо й не виключає, то знижає символічну вагу ініціації. Включення в суспільство є загально визначеним для кожної людини. Тому сьогодні залишаються лише виключення. Виключення певних речей як розкоші (артефакти, що не підлягають знищенню) і виключення певних людей як нелюдів (істоти, що підлягають ізоляції). Але, з іншого боку, і будь-які суспільні утворення виникають за принципом виключення. При цьому навряд чи вдасться віднайти якусь виключну спільноту, яка б не скріплювала свою єдність, свою ідентичність за допомогою їжі. Годі вже казати про спільноти веганів, сиродів тощо, цінності яких гуртуються навколо їжі. Тож ми маємо зазначити, що сьогодні при загальній відкритості/прозорості ринку їжі, обирати з ким/що їсти також все ще значить, до кого себе відносити чи з ким є бажання спілкуватися.

Складно надати однозначні відповіді на питання, що їх поставлено на початку статті. Проте можна зауважити, що доки люди будуть харчуватися в той самий спосіб⁸ і залишатися не просто всеїдними істотами, але істотами, що прагнуть розширити свої істивні можливості, харчування буде відігравати ту ж саме суспільну роль, що й раніше, навіть якщо всі будуть усвідомлювати, що їжа – то лише їжа й нічого більшого. Ми так само будемо пізнавати іншого через їжу, яку він їсть, відкриватися іншому через їжу, яку самі їмо, формуючи простір довіри, поділяючи світ на істивний і неістивний, спільний і геть чужий.

⁸ У майбутньому суспільстві одиноких клонів, яке вимальовує у своїй фантазії «Можливість острова» М. Уельбек, технології харчування також, між іншим, роблять зайвим спілкування за дружнім столом.

ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Артузи П. Наука приготовления и искусство поглощения пищи / пер. с итал. И. Заславская. Москва: Ад Маргинем Пресс, 2016. 694 с.
- История частной жизни: в 4-х т. / пер. с франц. Е. Решетниковой, П. Каштанова; под общей ред. Ф. Арьеса, Ж. Дюби. Т. 2: Европа от феодализма до Ренессанса. Москва: Новое литературное обозрение, 2015. 784 с.
- Каюа Р. Людина та сакральне / пер. с франц. А. В. Усик. Київ: Ваклер, 2003. 256 с.
- Леви-Стросс К. Мифологика: в 4-х т. / пер. с франц. Е. О. Пучкова. Том 3. Происхождение застольных обычаев. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2000. 461 с.
- Прыжов И. Г. История кабаков в России в связи с историей русского народа. Санкт-Петербург: Авалонъ, Издательский Дом «Азбука классика», 2009. 320 с.
- Россі П. Їсти. Потреба, бажання, одержимість / пер. із італ. Л. Котляр. Львів: Видавництво Анетти Антоненко; Київ: Ніка-Центр, 2018. 152 с.
- Саймонс М. Епікур, філософ ласунів / пер. з англ. П. Таращука. *Їжа і філософія: їсте, пийте і будьте щасливі*. Київ: Темпера, 2011. С. 25–43.
- Сенека Л. А. Моральні листи до Луцілія / пер. А. Содомори. Київ: Основи, 1999. 608 с.
- Стэндиж Т. История мира в шести стаканах / пер. з англ. Е. Лисовская, М. Леонович. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. 320 с.
- Феррацці К. Ніколи не їгте наодинці та інші секрети успіху завдяки широкому колу знайомств / пер. з англ. І. Грипи. Харків: Клуб сімейного дозвілля, 2016. 353 с.
- Хайд Л. Дар. Как творческий дух преобразует мир / пер. с англ. А. Н. Анваера. Москва: Поколение, 2007. 480 с.
- Элиас Н. О процессе цивилизации: Социогенетические и психогенетические исследования / пер. А. М. Руткевич. Москва; Санкт-Петербург: Университетская книга, 2001. 336 с.
- Duruy A., Rochedy A. Socialisations alimentaires et pratiques rituelles durant la petite enfance. *Anthropology of food*. 2018. URL: <https://journals.openedition.org/aof/8253>.

Храброва Ольга Вікторівна

кандидат філософських наук, доцент кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
Адреса: 61022, Харків, майдан Свободи, 6.
E-mail: o.khrabrova@karazin.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2614-1066>

Стаття надійшла до редакції: 22.10.2018

Схвалено до друку: 23.11.2018

ЕДА В ПРОЦЕССЕ СОЦИАЛИЗАЦИИ: ИНТИМНОЕ И ЭКСТИМНОЕ

Храброва Ольга Викторовна

кандидат философских наук, доцент кафедры теоретической и практической философии имени профессора И. Б. Шада
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина
Адрес: 61022, Харьков, площадь Свободы, 6.
E-mail: o.khrabrova@karazin.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2614-1066>

Статья посвящена исследованию еды как универсального индикатора социального бытия. Утверждается, что пищевые/застольные традиции определяют социальные структуры, культурное многообразие и социокультурную идентичность. Отмечается, что процесс включения в определенное сообщество маркируется через формирование и строгое соблюдение застольного этикета и пищевого рациона. Питание отражает неравномерность и ограниченность общественных отношений, определяя пространство интимности/приватности. Трансформация пищевых ритуалов раскрывает диалектику принятия и отвращения, снятие которых осуществляется в процессе культурного усреднения, характеризующего современное общество. В статье влияние пищевых ритуалов на социализацию конкретизировано через определение функции потлача и инициации.

Ключевые слова: еда, трапеза, социализация, потлач, интимное, экстимное.

Статья поступила в редакцию: 22.10.2018

Утверждена к печати: 23.11.2018

THE FOOD IN THE SOCIALIZATION PROCESS: INTIMATE AND EXTIMATE

Khrabrova Olha V.

PhD in philosophy, associate Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy named after Professor J. B. Schad
V. N. Karazin Kharkiv National University
Address: 6 Svobody Sq., Kharkiv, 61022, Ukraine
E-mail: o.khrabrova@karazin.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2614-1066>

ABSTRACT

The article is devoted to the meaning of the food for socialization, socio-cultural identification of the human. Sociality of Human is not a simple natural phenomenon, the process of socialization is mediated by various ritual practices. As a universal indicator of the social being, the article deals with food, since it combines the vital necessity for a human as a natural organism and socio-cultural significance of common meals, beyond which no socially important event passes. It is argued that food/table traditions define of social structures, cultural diversity and social-cultural identity. It is noted that the meal is always common. In society food is excluded alone, unlike other natural processes, which appear as exclusively intimate. The process of inclusion (as well as exclusion) into a specific community/genus is marked through the ritual, through the formation and strict observance of table manners and the diet. The process of civilization is generally associated with the normalization of everyday life, which leads to the standardization of food and eating of the feast to overcome the aversion to Another, in order to make it possible of coexistence. Nutrition proves the unevenness and some limited of social relations, defining of the space of intimacy/privacy, access to which is in some measure limited (by age, gender, status, class, money). On the other hand, the expansion, extimation of this space occur during of the collective initiation rituals or in the ethos of hospitality. Thus, the transformation of the food rituals reveals the dialectic of acceptance and disgust, aufheben of which is carried out against the backdrop of cultural averaging, which characterizes the modern society. In the article, the influence of the food rituals on socialization is specified in the definition of the function of potlatch and initiation, the meaning of which is revealed only through a food, which is the material basis of a certain community.

Keywords: food, meal, socialization, potlatch, intimate, extimate.

REFERENCES

- Artusi, P. (2016). *Science in the Kitchen and the Art of Eating Well*. (I. Zaslavskaya, Trans.). Moscow: Ad Marginem Press. (Original work published 1891). (In Russian).
- Caillois, R. (2003). *Man and the Sacred*. (A. V. Usyk, Trans.). Kyiv: Vakler. (Original work published 1939). (In Ukrainian).
- Dupuy, A., & Rochedy, A. (2018). Food Socialization and Family Ritual Practices in Early Childhood. *Anthropology of food*. Retrieved from <https://journals.openedition.org/aof/8253>.

- Elias, N. (2001). *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. (A. M. Rutkevich, Trans.). Moscow, Saint Petersburg: Unyversitetskaya knyga. (Original work published 1939). (In Russian).
- Ferrazzi, K., & Raz, T. (2016). *Never Eat Alone, Expanded and Updated And Other Secrets to Success, One Relationship at a Time*. (I. Hrypa, Trans.). Kharkiv: Klub simeynogo dozvillya. (Original work published 2014). (In Ukrainian).
- Aries, P., & Duby, G. (2015). *History of the Private Life: Europe from feudalism to Renaissance* (Vol. 2). (E. Reshetnikova, P. Kashtanova, Trans.). Moscow: Novoe literaturnoe obozrenye. (Original work published 1986). (In Russian).
- Hyde, L. (2007) *The Gift: Creativity and the Artist in the Modern World*. (A. N. Anvayer, Trans.). Moscow: Pokolenye. (Original work published 2007). (In Russian).
- Lévi-Strauss, C. (2000). *Mythologiques* (Vol. 3). (E. O. Puchkov, Trans.). Moscow; Saint Petersburg: Unyversitetskaya knyga. (Original work published 1968). (In Russian).
- Pryzov, I. G. (2009). *History of Kabacks in Russia in connection with the history of the Russian people*. Saint Petersburg: Avalon, Book publishing house "Azbuka Classica". (In Russian).
- Rossi, P. (2018). *To Eat. Need, Desire, Obsession*. (L. Kotlyar, Trans.). Lviv: Anetta Antonenko's Publishing house; Kyiv: Nika-Tsentr. (In Ukrainian).
- Seneca, L. A. (1999). *Moral letters to Lucilius*. (A. Sodomora, Trans.). Kyiv: Osnovy. (In Ukrainian).
- Standage, T. (2008). *A History Of The World In 6 Glasses*. (E. Lisovskaya, Trans.). Yekaterinburg: U-Faktoriya. (Original work published 2005). (In Russian).
- Symons, M. (2011). Epicurus, the Foodie's Philosopher. (P. Tarashchuk, Trans.). In F. Allhoff & D. Monroe (Eds.), *Food and Philosophy: Eat, Think, and Be Merry* (pp. 25–43). Kyiv: Tempera. (Original work published 2007). (In Ukrainian).

Article arrived: 22.10.2018

Accepted: 23.11.2018

УДК 316:34

DOI: 10.26565/2226-0994-2018-59-5

Татьяна Воропай

РЕВОЛЮЦИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ¹

Идентичность представляет собой устоявшуюся самооценку социальной группы или общности в условиях мира и стабильности, но она проблематизируется в кризисных условиях (война, революция, социальный кризис и т. п.). Часто идентичность связана с появлением врага или хотя бы «образа врага». В рамках статьи идентичность рассматривается как рождение политической субъектности (политической нации) в обществе, которое многие геополитики считают объектом международных отношений. Мы стремимся опровергнуть это мнение. Задачей статьи является непредвзятый и объективный анализ становления украинской политической нации, проведенный в разных аспектах (геополитика, война, медиа).

Ключевые слова: идентичность, гибридна война, геополитика, революция, масс-медиа.

Проклятая геополитика

... культурный горизонт нации прочерчивается
именно под молниями революций.

А. П. Неклесса

Геополитики, в отличие от политологов, предсказывают движение колеса истории достаточно точно. В 1996 году Самюэль Хантингтон опубликовал работу «Столкновение цивилизаций», посвященную миру после холодной войны [Huntington, 1996]. Основная идея этого труда заключалась в том, что в наступившем новом мире культура и различные виды культурной идентификации (которые на самом широком уровне являются идентификацией цивилизации) определяют модели сплоченности, дезинтеграции и конфликта.

Работа наделала много шума и из-за непривычной методологии (полицивилизационного подхода), в соответствии с которой культурное доминирует над политическим и идеологическим, и из-за смелых, по меркам отечественной социальной науки, прогнозов. По поводу взаимоотношений России и Украины прогноз Хантингтона был весьма осторожен. Рассматривалось три сценария: согласно первому конфликт между русскими и украинцами маловероятен; согласно второму – произойдет раскол Украины по линии разлома на две части, восточная из которых войдет в состав России; согласно третьему – «Украина останется единой, останется расколотовой, останется независимой и в целом будет тесно сотрудничать с Россией» [Huntington, 1996, p. 168]. Эвристическая сила этого прогноза невелика, поскольку он охватывает практически весь спектр логически возможных вариантов. Ранее, в первой главе, Хантингтон критически рассматривает и другой – статистический – подход Мирсхаймера, прогнозы которого звучали более радикально и на первый план выдвигали не просто *раскол* Украины, но возможность российско-украинской *войны* [Huntington, 1996, p. 37]². Заметим, год выхода книги – 1996 (русский перевод появился в 2007) и главной эмпирической базой для автора были итоги президентских выборов 1994 года.

© Воропай Т. С., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

¹ Статья была написана в 2015 году, по горячим следам событий украинской истории 2013–2014 гг. Поэтому некоторые положения статьи не являются сегодня актуальными, тогда как другие не утратили злободневности.

² В справедливости еще одного прогноза, данного на этой же странице, мы, возможно, убедимся довольно скоро: «Учитывая культурный фактор, можно предположить, что при этом разделении будет больше насилия, чем при распаде Чехословакии, но оно будет куда менее кровавым, чем развал Югославии» [Huntington, 1996, p. 37].

Другой американский политолог Джордж Фридман предлагает свой геополитический прогноз ни много ни мало на «следующие 100 лет» [Фридман, 2010]. Его работа, в отличие от труда С. Хантингтона, узко прагматическая, как и его род деятельности – основатель и исполнительный директор частной разведывательно-аналитической организации STRATFOR, основатель Центра геополитических исследований. Чисто геополитические реалии, географию мировой политики Фридман соединяет с прогнозированием будущих технологий, главным образом военных. Согласно его прогнозу, доминирование США в XXI веке будет продолжаться. «Россия обязательно попытается установить свои порядки, а США обязательно попытаются этому помешать. Но в конечном счете Россия не сможет победить» [Фридман, 2010, с. 15–16]. Наряду с другими геополитическими постулатами, которые широко известны, Фридман напоминает, что в геополитике крупные конфликты повторяются, и «русский геополитический вопрос» возникнет «скорее раньше, нежели позже» и будет определять двадцатилетний этап мировой истории в период, предшествующий 2020 г. [Фридман, 2010, с. 141]. Не будем останавливаться на геополитических, экономических и демографических проблемах РФ, они известны. Нам важно лишь то, что предопределило войну с Украиной, а именно: «Большая стратегия России предполагает создание глубоких буферных зон вдоль Северно-Европейской равнины, внесение раскола в ряды своих соседей и манипулирование ими, что позволит построить новый региональный баланс сил в Европе» [Фридман, 2010, с. 145]. Россия просто ждала удобного случая, который не замедлил появиться. После революции 2013–2014 гг. государство Украина было предельно слабым и обескровленным, и не воспользоваться ситуацией Россия не могла себе позволить. Заметим, Фридман писал книгу за пять лет до событий в Украине в отличие от отечественных политологов, которые вспомнили азбуку геополитики постфактум.

Но продолжим читать Фридмана. «Украина и Беларусь для России – все. Если эти страны попадут в руки врага (например, вступят в НАТО), Россия окажется в смертельной опасности. От границы с Беларусью до Москвы – чуть больше 300 км. От границы с Украиной до Волгограда <...> – меньше 300 км. Россия оборонялась и от Наполеона, и от Гитлера за счет глубины своей территории. Без Беларуси и Украины эта глубина исчезает. Исчезает земля, которую можно обменять на кровь врага» [Фридман, 2010, с. 153].

Из этого ясно следует, что, во-первых, педалирование вопроса о вступлении Украины в НАТО, что называется, «не на часі» просто потому, что ни Америка ни Европа на такой риск сегодня пойти не готовы, а, во-вторых, что дело не только в Путине, как пытается представить наша публицистика. Путин – одиозен, но любой другой на его месте, скорее всего, гнул бы или будет гнуть после Путина ту же геополитическую линию. Ибо, как мы пытались показать, законы геополитики надличностны и в этом смысле объективны, и этические категории добра и зла в ней не работают ни в каком формате. Как не работают они, увы, ни в одной претендующей на точность науке.

И еще пару цитат из Фридмана. «Русские подорвали “оранжевую революцию”, сыграв на расколе между пророссийской Восточной Украиной и проевропейской Западной Украиной. Это оказалось совсем нетрудным делом, и вскоре украинская политика зашла в тупик» [Фридман, 2010, с. 154]. Но дважды это проделать не удалось. Гибридная война, разгоревшаяся на Донбассе, явно сюда не вписывается, что и ставит под большой вопрос итоговый прогноз Фридмана по Украине. «Новое поглощение Беларуси и Украины российской сферой влияния станет фактом в следующие 5 лет. Когда это произойдет, Россия вернется к границам с Европой, примерно соответствующим тем, которые существовали в период между двумя мировыми войнами» [Фридман, 2010, с. 154–155].

Но если соединить оба прогноза и к геополитической категоричности Фридмана добавить культурную компоненту Хантингтона, позволяющую видеть в государствах и нациях не только объекты, но и субъекты геополитики, то точность сделанных прогнозов

приближалась бы к стопроцентной³. Сила концепции Хантингтона, среди прочего, состоит в постановке и всестороннем рассмотрении проблемы социальной идентичности, которая способна серьезно путать карты в современных геополитических раскладах.

Идентичность является устоявшимся признаком социальных групп (кто мы? кто я?) в условиях мира и стабильности, но она проблематизируется в кризисных условиях войн или революций, когда сообщество и отдельный индивид осознает не только то, кем он есть, но и переосмысливает то, кем он хочет или должен быть. Тогда, когда появляется враг или хотя бы «образ врага». Осмысление идентичности сопровождается рождением политической субъектности в обществе, которое многие геополитики считают объектом международных отношений. В литературе уже стало своего рода клише высказывание относительно того, что Украина – объект, а не субъект международной политики, разменная карта в чужих геополитических раскладах. То есть самосознание нации ничего не стоит и ни на что не влияет. Опровержение этого мнения и составляет *главную цель* настоящей статьи.

О современном этапе русско-украинской войны Джон Фридман пишет с известной долей осторожности. «В последние недели (на момент начала – 2015. – Т. В.) три вещи стали очевидными. Во-первых, русские не будут вторгаться на Украину напрямую. Вы не сможете занять страну с почти 50 миллионов человек населения 50 тысячью войск, которые Россия мобилизовала. И потом, вы никогда не можете предположить, что население на занятых территориях будет радостно приветствовать вас» [Фридман, 2014а]. Соединенные Штаты, считает Фридман, в настоящее время имеют прозападное правительство на Украине. Если это правительство продолжит существовать и укрепляться, позиция России становится полностью оборонительной, а позы Москвы перестанут угрожать. «Россия в настоящее время имеет два варианта. Во-первых, дестабилизировать Украину. Успех является неопределенным, а Москва не может предсказать реакцию США. Движения Вашингтона в Польше, Румынии и даже Турции сделали этот вариант более рискованными, чем это было ранее. Запасной вариант для России – нейтрализовать Украину. Россия оставит нынешнее правительство на месте до тех пор, пока Киев не обязуется присоединиться к ведомым Западом многонациональным структурам и не допустит присутствия ни одного иностранного военного на территории Украины. В свою очередь, русские будут гарантировать территориальную целостность Украины и, возможно, даже пересмотрят статус Крыма» [Фридман, 2015].

Картина будет неполной, если мы не упомянем работы российских геополитиков и их прогнозы. Одна из наиболее знаковых здесь – работа Е. В. Гильбо «Постиндустриальный переход и мировая война» [Гильбо, 2013]. Главная тема у Гильбо – грядущая мировая война, которая из фазы отдельных конфликтов переходит в глобальную фазу, кто будет воевать и к кому перейдет власть в ее результате – не является предметом нашей статьи. Но и проигнорировать ее мы не можем, поскольку сквозной идеей работы является идея о конце национального государства как такового, переход власти к транснациональным корпорациям и создаваемых ими ЧВК, то есть о переформатировании мира корпоратократией⁴. В принципе идея о конце национального государства в глобализирующемся мире не нова. Об этом давно пишут У. Бек, З. Бауман, С. Хантингтон, И. Валлерстайн и другие социологи с мировым именем.

Последствия этого процесса для Украины не вполне ясны. Но то, что они скорее негативны, чем позитивны – уже понятно. Е. Гильбо в серии интервью как российским, так и украинским СМИ, данным в июне-июле 2014 года на пике «проекта Малороссия», утрирует ситуацию и сгущает краски («на Украине выживет не более 8 млн. человек»). Но если отделить зерна от плевел, то в «сухом остатке» окажутся истины, хорошо знакомые.

³ Когда в Украине уже полыхала революция, книга Фридмана фигурировала в медийном пространстве, вызывая удивление «точностью попаданий».

⁴ Свежий пример тому – скандал вокруг Коломойского, которому инкриминируется, среди прочего, владение «карманной армией».

А именно: «государство – это уже иллюзия, и работа у него – не принимать решения, а оформлять сложившееся положение вещей и дел», функция президента не только в Украине, но «даже в умирающем государстве РФ – чисто пиарная», «ещё до окончания уничтожения Украины террористическая война перекинется на РФ» и т. д. Акцент Гильбо делает не на отношениях России и Украины (ибо для Запада де – это одно), а на «мировом закулисье»: «войну ведёт мировая корпоратократия против России», в Украине «решено провести этническую чистку всех славян и сделать чисто мусульманскую территорию», поскольку «между РФ или тем, что от неё останется, и Европой должно быть культурно чуждое пространство» и т. п. Опровергнуть мы это не можем (лица «кавказской национальности» на Донбассе действительно мелькают, и мы не знаем точно, кто их туда привел), как не можем и проверить, действительно ли «Украину приговорили не просто к эвтаназии, а к геноциду» [Гильбо, 2013].

Чем дальше от науки и чем ближе к публицистике, тем безапелляционнее (если не сказать – развязнее) становится тон и категоричнее прогнозы. Р. Ищенко, президент Центра системного анализа и прогнозирования, пугает войной не только Украину, но, прежде всего, Европу, которая, приняв решение о проекте Восточного партнерства, вторглась в зону жизненных интересов России, ее традиционное предполье. «После того, как гражданская война запылает на всей территории бывшей Украины, вопрос ее переноса на европейскую территорию станет вопросом времени, а не принципа» [Ищенко, 2015a]. Свою уверенность в том, что эта война запылает, эксперт объясняет тем, что «США заинтересованы Украину поджечь, а Россия без ЕС не может отрубить поджигателю руку, ЕС же закрыл глаза, дрожит за стенкой и надеется, что пронесет. Точно так же, по объективным причинам, Россия не сможет предотвратить поджог Европы, а он станет неизбежным, как только станет понятно (почти сразу и станет), что поджог Украины не дал ожидаемого результата» [Ищенко, 2015a]. Другие прогнозы этого автора в качестве постулата отталкиваются от убеждения, что «сегодня об Украине, с точки зрения геополитики, можно забыть». «Что касается Украины, то, благодаря полной неадекватности постпереворотного руководства страны и его неспособности контролировать и стабилизировать внутреннюю политическую и экономическую ситуацию, Киев окончательно утратил субъектность и стал исключительно объектом приложения внешних (в первую очередь американских) усилий. Страна превратилась в расходный материал, обеспечивающий чужие геополитические интересы и именно в таком качестве и будет использована в 2015 году» [Ищенко, 2015b]. Но скоро стало ясно, что усилия эти – российские в гораздо большей степени, чем американские. «... Все действия России в ходе развивающегося последнее десятилетие украинского кризиса, свидетельствуют о намерении Москвы включить Украину в свой евразийский проект не по частям, а целиком. До переворота 2014 года речь шла о том, чтобы Украина стала одной из важнейших составных частей Таможенного союза, а затем и ЕАЭС» [Ищенко, 2015c]. Коль скоро этот сценарий не сработал, а ситуация стремительно менялась не в пользу России, стало понятно, что «Украина нужна России вся, целиком. <...>. Украина не может войти в состав интеграционных евразийских проектов в качестве самостоятельного государства, поскольку этого государства нет, а на его восстановление необходимо потратить слишком много времени, сил и ресурсов. Значит, у неё остается единственный вариант – интегрироваться в евразийское пространство как часть России». Новороссия, по мнению автора, – проект временный, «рассчитанный на период гражданской войны и призванный обеспечить военную победу и международно-правовое обоснование ликвидации киевского неонацистского государства, без формального втягивания России в процесс» [Ищенко, 2015c].

Перечисленные позиции требуют ответа на вопрос – в какой мере самосознание нации, то есть идентичность, может *влиять* на происходящие процессы, а не просто быть дискурсивным каналом «выпускания пара» через медиаресурсы. Об этом – в следующем разделе. Но перед этим несколько слов о социальной психологии.

Фридман, говоря об Америке, сравнивает ее поведение на мировой арене с поведением подростка [Фридман, 2013, с. 44]. Такой специфический антропоморфизм, когда целому (государству) атрибутируют признак части (индивида) характерен и для риторики, и для психологии, и для практики международных отношений. Почитайте мемуары Отто Бисмарка. Обсуждать, кто с кем и против кого собирается дружить, особенно при угрозе войны, для дипломатов – обычное дело. Геополитика и есть продумывание ситуации с оглядкой на войну. То, что Е. Гильбо называет мировым заговором против России, на самом деле не заговор, о заговорах в открытой прессе не пишут. Риторика заговора нужна самой России.

Те, кто работал с большими коллективами людей или наблюдал их поведение, знают, что большим социальным группам бывают свойственны черты, которые обычно ассоциируются с индивидами: альтруизм и эгоизм, подлость и трусость, глупость и рассудительность, зависть и ревность. Черты эти не могут объяснять логику действий (в любом обществе поведение, чтобы считаться нормальным, должно быть рациональным и в целом предсказуемым), но они помогают эти действия понять. В отношении России к Украине таких базовых психологических отношений два – фантомная боль и высокомерная снисходительность⁵.

Идентичность и война

Проблема идентичности имеет множество аспектов и, соответственно, может обсуждаться в рамках множества дисциплин: от психологии и психоанализа до социологии и социальной антропологии, от философии до глобалистики и геополитики. При желании можно отыскать даже палеоантропологический аспект проблемы⁶.

В рамках данной статьи нас будет интересовать те социально-философские грани или узлы проблемы идентичности, которые релевантны для понимания украинно-российских отношений, а также связанные с ними объективные причины, которые привели к необъявленной войне, и будут иметь, по всей видимости, долгосрочные последствия.

Исторически национальные государства Европы сложились в результате растянувшихся на несколько столетий феодальных войн («война сотворила государство, а государство начало войну»). Войны сделали необходимым формирование национального самосознания и национализма, цементирующей идеологии вновь созданных европейских государств, доминировавшей до конца XIX века.

Войны XX столетия – две мировые и «холодная война» – оказали сравнимое воздействие на современный мир. Хотя сегодня война – не столько творец государств, сколько их разрушитель; государство утратило важнейшую из своих функций – защиту граждан. «Эрозия функции защиты граждан принизила авторитет государства и лишила граждан причины отождествлять себя с государством, одновременно подталкивая людей к субнациональным и транснациональным группам» [Хантингтон, 2004, с. 42]. Идентичности, в том числе национальные, стали все чаще пониматься как конструкторы, а не как примордиальные онтологические сущности.

В последней декаде XX века кризис национальных идентичностей носил глобальный характер. Всеобщий характер кризиса (наблюдавшегося как в США и Европе, так и в странах бывшего СССР) заставил искать и его общие причины. В качестве

⁵ С. Медведев очень точно выразил данную психологическую перверсию: «Молдавскую, таджикскую, даже белорусскую независимость русские восприняли спокойно, а украинскую не смогли, причем речь идет не об имперцах и почвенниках, а о самых широких слоях образованного класса, смотревших на Украину как на банановую республику и одновременно затаивших глубокую обиду на неразумного “младшего брата”, который дерзко отринул кровное родство» [Медведев, 2014].

⁶ См.: Тимонова Е. Звериный оскал патриотизма. URL: https://www.youtube.com/watch?v=n8moLsg_eT8.

такових називались модернізація, прорыви в економічному розвитку (прежде всего, в сфері транспорту і комунікаційних технологій), урбанізація і глобалізація [Хантінгтон, 2004, с. 37]. Глобалізація і ідентичність – в якості силових ліній слияння і розбегання – продовжають визначати сучасну ситуацію [Воропай, 2009].

«Битви за ідентичність» супроводжали всі перехідні процеси від біполярного світу до світу однополярному. Після розпаду СРСР і «паради суверенітетів» в новообразованих державах шлі масові пошуки національних ідентичностей, які всередині свідомості самих нових національних суб'єктів розглядалися як одержання свободи і повернення до автентичної історії. Шлі процес масового соціального «автопроектирування». С точки зору «імперії», яка втрачала громадські частини території, це розцінювалось як спроба восполнити правовий і легітимізаційний дефіцит «ізобретенням традиції», національної ідентичності з наступним її гіпостазуванням.

В початку і середині дев'яностих всі битви за ідентичність мали етніцистський компонент і яскраво виражений «освободительний» пафос. В світі, який уже був інформаційно пов'язаним, і в цьому сенсі – глобалізованим, етнонаціоналізм демонстрував свої найнеприємніші сторони.

Показателем є інше: хоча сама «національна ідентичність» є свого роду міфологема і конструкт, але «сконструйовані» – свідомо, як радянська ідентичність («нова історична спільнота»), або стихійно, як пострадянські – ідентичності ці виявляються цілком стійкими, по-своєму органічними. Покоління, народившись і виросли в незалежних державах, відповідно, піддані новій ідеологічній обробці і новій соціалізації, в основному через систему освіти, позбавлені ностальгії, і розривом ідентичності старшого покоління. І ксенофобія – це хоча і не передбачуваний заздалегідь злим умислом, але закономірний результат національно орієнтованої ідеології з рессентиментом в якості ядра.

Формування соціальних ідентичностей має загальну схему, яка добре відома психологам, і соціологам. Щоб ідентифікувати себе і людям, і націям потрібні інші. Ідентичність вимагає диференціації, диференціація вимагає порівняння (виявлення ознак, за якими «наша» група відрізняється від «їх» групи), порівняння породжує оцінку (все «наше» краще) і конкуренцію («ми» повинні продемонструвати «наше» переважання над «ними»). Конкуренція веде до антагонізму, виникають стереотипи, вороги демонізуються, «інші» стають ворогами [Хантінгтон, 2004, с. 57]. Цей механізм є універсальним, і він здатний проявити багато меж і перипетій як україно-російських, так і інших міжнародних відносин.

Війна стимулює і прискорює формування національної ідентичності, оскільки матеріалізує і кристалізує образ ворога, який в процесі «мирного» формування ідентичності явно або латентно присутній. Для України Росія не була ворогом до анексії Криму і наступної окупації Донбасу, вона була скоріше маркованим або «важливим іншим». Для Росії Україна теж не була ворогом (ворогом для Росії – весь світ Заходу), тому насквозь міфологічний інформаційний продукт про «бандерівців», «фашистів» і т. п. був винайдений *ad hoc*, головним чином – щоб виправдати війну. Розоблачати соціальну міфологію безглуздо, бо міфи завжди були филигранно інсталювані в структуру національної ідентичності, і в ідеологію націоналізму.

Ідеологія націоналізму присутня і в українському, і в російському політичному полі, маючи багато відтінків. Ідеологія ця може виконувати позитивні соціальні функції в перехідні або екстремальні періоди історії, коли йдеться про збереження нації, про визвольну боротьбу або

первоначальном государственном строительстве. Но на долгосрочную перспективу идеология национализма не годится, поскольку имеет ряд дефектных составляющих. Во-первых, она всегда опирается не столько на рациональную картину мира, сколько на мифологию и в этом смысле является мономаниакальной (как мономаниакальными являются многие религиозные секты), то есть неспособной к диалогу и коммуникации. Во-вторых, национализм очень плохо сочетается с демократией, ибо национализм опирается на политику исключения, тогда как демократия – на политику включения. И, в-третьих, национализм очень плохо реагирует на множественные (амбивалентные или поливалентные) идентичности.

В процессе повсеместных и чаще всего малопродуктивных поисков идентичности изменился и ценностный статус проблемы. По мнению нобелевского лауреата Амартии Сена, концепция идентичности в том виде, в каком она представлена в современной социологической литературе, по сути своей ошибочна и не должна служить инструментом исследования политических процессов. Большинство социологов согласны с тем, что каждый человек в разные моменты времени имеет множество социальных ролей, и вовсе не обязательно, чтобы одна из них была стержневой. Несколькими годами раньше гарвардского профессора А. Сена о принудительно-крепостническом характере «прикрепления» к нациям писал Г. А. Тульчинский, анализируя процессы, происходившие на постсоветском пространстве [Тульчинский, 2002, с. 376–379]. «Пришпилить» человека к этносу, нации, культуре – значит лишить его свободы выбора себя, подменить самоидентификацию навязанной сверху идентичностью. О том же пишет и С. Хантингтон, отмечая, что и индивиды, и группы обладают множественными идентичностями (исключения составляют экстремальные ситуации: революции, войны и т. д.) [Хантингтон, 2004, с. 50–55]. Но война не обязательно «снимает» множественные идентичности, иногда она их еще больше обнажает.

Разумеется, в политическом смысле гораздо проще задекларировать тезис об унитарном государстве, чем иметь дело с реальной пестротой имеющихся идентичностей. За годы украинской независимости «плавильного котла» востока и запада не произошло, и это свидетельствует о том, что идентичности живут своей жизнью и плохо поддаются влиянию политических волей элиты⁷.

Особенно ярко полифоничная украинская идентичность проявилась во время последнего Майдана, идеология которого носила «жидкостный» характер [Ермоленко, 2014, с. 9]. «Эмоционально он (майдан. – Т. В.) был патриотично-националистичным. Рационально, на уровне разума, он был либеральным: лозунги Майдана – достоинство, права человека, верховенство права – были либеральными. Но организационно он был левым: это было пространство без денег, пространство коммуны, пространство взаимопомощи», – отмечает ученый [Ермоленко, 2014, с. 9]. Благодаря такой идеологической эклектике «его душа была правой, его разум был центристским, его тело было левым» [Ермоленко, 2014, с. 9]. Это не было воспринято Россией, которая продолжала действовать как геополитический олигарх и геополитический рейдер. В. Ермоленко безусловно прав, что в этом смысле мы пребываем в радикальном ценностном различии с Российской Федерацией, «ибо украинское общество готовит себя к мысли, что настоящее общество рождается от солидарности, когда отдаешь больше, чем получаешь; а российское общество продолжает жить по логике “брать больше, чем давать”» [Ермоленко, 2014, с. 10]. И у своих сограждан, и у своих геополитических соседей.

⁷ Социологические исследования рисуют такую картину. Только половина населения страны идентифицирует себя как «сознательных украинцев». За годы независимости этот показатель вырос всего на 5%. Одновременно значительная часть населения (30–40%) имеет региональную идентификацию (чем дальше на восток и юг страны, тем больше она возрастает). За годы независимости региональная идентификация также несколько выросла. Определенная часть населения считают себя «советскими людьми», их около 10%. Еще меньше в Украине людей с европейской идентификацией и, что любопытно, за годы независимости этот процент сократился.

Сегодня довольно часто высказывается мысль о том, что Украина является преимущественно объектом, а не субъектом международного права – в геополитических раскладах и США, и России. Ее собственная субъектность слаба и аморфна – отчасти из-за отсутствия «государствообразующей элиты», отчасти из-за того, что в качестве политической нации она конституируется сравнительно недавно. Был опыт борьбы, но не было опыта победы, воплотившегося в институты. И Майдан сыграл здесь неопенимую роль – идентичность из теоретического конструкта превратилась в реалию жизненного мира. Одновременно проявилась неспособность постреволюционной мысли использовать дух революции и концептуально его осмыслить, неспособность закрепить победу прочными институтами. Завоеванная свобода не имела пространства, где она могла бы реально существовать. В который раз «свобода от» не смогла быть преобразована в «свободу для».

В мировоззрении Майдана произошло «соединение проукраинских, иногда радикально националистических, взглядов и политических требований, с одной стороны, и всего протестного движения как такового, направленного от России к Европейскому союзу, к либеральным ценностям» [Быстрицкий, 2014, с. 12]. По мнению Е. Быстрицкого, «между собой равно сосуществуют украинский патриотизм, желание отсоединиться от России и российской культуры и устремление к внедрению гражданских европейских ценностей с присущим им признанием фундаментальных свобод человека» [Быстрицкий, 2014, с. 13].

Но в целом время «простых» идентичностей подошло к концу, и это требует кардинального переосмысления таких понятий как «национальная идея», «национальная идентичность», ставших не только нерелевантными для понимания происходящих процессов, но и откровенно устаревшими и вводящими в заблуждение. Именно простые представления об идентичности украинцев и русских привели к войне на Востоке Украины. С. Дацюк объясняет это так: «... Простые идентичности больше не работают. “Национальная идея” настаивает именно на простой или даже упрощенной идентичности. Но война на Востоке Украины идет именно за выработку сложных идентичностей» [Дацюк, 2015].

Автор анализирует главные варианты сложных идентичностей, которые сегодня бытуют в политическом поле. Это «имперская идея» России («Русский мир») как наднациональная идея мира, которая строится на модели «нация над нациями» и где Украине отводится роль недогосударства (пресловутого failed state). Это «европейская идея», которая зиждется на том, что политическое пространство Европы должно быть объединено в единую цивилизацию на основе общности территории, ценностей, исторической судьбы и опыта, политической организации государств (либеральной демократии). Модель ЕС как наднациональная идея мира – «нация среди наций, поскольку она их объединяет, а не разъединяет». Главная интрига здесь в том, что ЕС тяготеет к США и в то же время любой ценой стремится договориться с Россией в ее цивилизационном конфликте с США, ибо этот конфликт может разрушить сам Европейский союз. И, наконец, это «сетевая идея», которая состоит в принципиальном сдвиге акцента объединяющих усилий мира за границы наличных ценностей и наличной культуры, то есть за границы национального содержания как такового. Сетевая идея вненациональна по определению, ни язык, ни культура не играют здесь прежней роли; физическое переходит в виртуальное, нации и государства фрагментируются и растворяются в глобальном виртуальном пространстве, и это растворение имеет не технологический, а онтологический характер. Эту модель сетевого мира можно определить как «сетевую идентичность вне наций» [Дацюк, 2015].

Таким образом, выстраивается иерархия инновационных объединяющих моделей мира: архаическая имперская идея России, менее архаическая, но принудительно инновационная – европейская идея и наиболее инновационная – сетевая идея, которую только формально можно назвать американской. То есть в современном мире

параллельно происходят два масштабных процесса – субнациональная фрагментация бывших традиционных политических наций, которые были конгломератом «территория – государство – нация», и реинтеграция этих субнациональных фрагментов на наднациональном уровне [Дацюк, 2015]⁸.

Наряду с этим продолжают существовать анклавные «неправильные» идентичности, таких как на Донбассе, в приграничных регионах, в случае русскоязычных украинцев и пр. По мнению российского историка Алексея Миллера, в постсоветское время в Украине существовали не две, а «целых три общности: украиноязычные украинцы, русскоязычные украинцы и русскоязычные русские. Во многом с этим разделением совпадали и ментальные установки населения Украины. Эти идентичности формировались, по мнению историка, в первой половине XX века, в основном в межвоенный период» [Миллер, 2015].

Пример Донбасса – наиболее показательный. Исчерпывающий исторический анализ «Донбасского разлома» предложен российским историком Д. Лабаури [Лабаури, 2015]. По мнению автора, «следует признать, что на уровне отношений Донбасса и остальной Украины конфликт носит одновременно черты и межэтнического противостояния, и гражданского конфликта. Гражданского, поскольку столкнулись две диаметрально противоположные концепции внутри- и внешнеполитического развития Украинского государства, оказавшегося в очередной раз перед выбором между восточным соседом и Европейским союзом. Межэтнического, поскольку налицо противостояние между двумя отдельными идентичностями» [Лабаури, 2015].

Однако гражданскими и этническими перипетиями «донбасская идентичность» не исчерпывается. За ними проступает проблема экзистенциальная, где отчаяние, боль, страх, унижение, тотальная депрессия сублимируются и обретают странные и химерические очертания – как в сознании людей, так и в их поведении [Мола, 2014].

Прежние формальные признаки идентичности (язык, национальность, религия), которые можно найти в любом учебнике, «явно не выдержали испытания войной и уступили место другому, более значимому, кровавому плебисциту» [Лабаури, 2015], где многим заново пришлось мучительно решать для себя вопрос «кто я?» и «с кем я?». При этом выбор стороны в данном гражданском конфликте, как правило, означал и выбор национальной идентичности (часто не связанной с этническим происхождением). Мы видим, что гражданское, политическое доминирует над культурным, этническим. И Донбассом эта асимметрия не исчерпывается. Человек идентифицирует себя по отношению к выбираемому будущему в большей степени, чем по отношению к наличному прошлому – истории, языку, территории, религии, общим мифам и пр. Теоретически это обосновывали З. Бауман и С. Холл [Questions of Cultural Identity, 2000, pp. 1–36]. Эмпирические подтверждения этой модели мы видим в войне на Донбассе. Россия воюет за свою прошлую идентичность, Донбасс – за настоящую, Украина – за будущую. И национальная идентичность в этих условиях не predetermined, она свободно избирается. И хотя никогда прежде националистическая риторика не была так широко представлена в высших эшелонах российской власти, как в период «русской весны», эта риторика призвана была реанимировать концепты XIX века, а не реалии века XXI.

«Начавшись как гражданский, конфликт постепенно трансформировался в межнациональный – в конфликт двух народов, первую современную русско-украинскую войну» [Лабаури, 2015]. Но Лабаури, как и другие российские историки, предпочитает видеть в этой войне не русско-украинский конфликт интересов, а зону влияния США.

⁸ Сегодняшние так называемые «ДНР» и «ЛНР» – субнациональные идеи – фрагменты политической нации, которые не могут быть нормально интегрированы ни в Россию, ни в Украину. И чем больше мы будем настаивать именно на «национальной идее», тем больше человеческой крови мы прольем.

По его мнению, силой, наиболее заинтересованной в углублении и расширении конфликта и не позволяющей более-менее цивилизованно закончить развод Украины и Донбасса, должны быть признаны США, «приложившие максимум усилий к тому, чтобы перевести страну победившего Майдана в режим ручного управления» [Лабаури, 2015]. Едва ли судьба украинского народа представляла для Вашингтона какой-либо значимый интерес в этой глобальной игре. Ставка делалась прежде всего на создание зоны напряженности на российской границе, способной экономически и политически ослабить Россию, а также вбить клин в ее отношения с Евросоюзом [Лабаури, 2015]. Если это так, то было бы логично для США оказать Украине и военную помощь, что, однако, происходит с большим трудом.

По мнению Дж. Фридмана, которого мы уже упоминали, «целью Америки на данный момент является сохранение независимой, прозападной Украины. Возможно, это кажется неосуществимым. Но проблема в том, что поставив эту цель и достигнув в её достижении некоторого прогресса, Соединенные Штаты убедили русских в том, что они хотят развалить Российскую Федерацию путём лишения её существенной сферы влияния. Русские сделали вывод – чем бы ни закончился этот раунд в Украине, процесс не остановится» [Фридман, 2014].

В качестве промежуточного итога имеем следующее: Россия, а вернее сторонники «русского мира» получили жалкий огрызок двух областей, покалеченных войной и превращенных в руины, а Украина, пребывавшая до этого в аморфном состоянии, окончательно сложилась и консолидировалась как двуязычная политическая нация. В результате войны Украина получила устойчивое представление о своем главном враге, что во все времена было важно для кодификации национального самосознания.

Если Д. Лабаури пытается сохранить объективность как российский историк, то С. Дацюк как украинский философ с трудом обуздывает эмоции и не сдерживает драматизма, рассуждая о том, чем Украина должна пожертвовать, чтобы не допустить кровавого развития событий. В качестве «жертвоприношения», по его мнению, могут выступать: жертва человеческими жизнями украинского общества; жертва жизнью контрреволюционной элиты Украины; жертва свободой и идентичностью украинцев; жертва частью территории Украины [Дацюк, 2014]. Классификация «жертв» более чем условна, ибо очевидно, что, будучи избранной, одна жертва тянет за собой все остальные. Отдав идентичность, мы рано или поздно отдадим и территорию *visa versa*, а отдав элиту (не понятно, правда, кому и каким способом), мы не избежим и человеческих жертв. Прошло четыре месяца со времени опубликования статьи, и реальность «Донбассского разлома» оказалась еще трагичнее: число человеческих жертв исчисляется тысячами (точной статистики не знает никто, на сегодняшний день – начало 2019 года – называется цифра от 35 до 50 тысяч). Сомнительная привилегия владеть территорией принадлежит неизвестно кому, а раскол между украинской и «донецкой» идентичностью продолжает углубляться. Территория как обозначение Украины изнутри традиционной национальной идентичности, где государство, нация и территория нераздельны, перестала выполнять эту функцию. Теперь эти явления разделяются, и уже никогда они не смогут быть соединены. «У нации как культурно ориентированной общности будет своя судьба, у государства, многие функции которого возьмут на себя корпорации, будет своя судьба, а у территории будет своя судьба. И все это будут разные судьбы» [Дацюк, 2014].

С точки зрения геополитики идентичность сама по себе мало что определяет и вряд ли повлияет на исход настоящей войны. Но сама война не началась бы, если бы проблемы с идентичностью были учтены, поняты и разрешены вовремя. Уроки войны и сегодня не вполне усвоены. Массовое сознание по-прежнему тяготеет к «простым идентичностям», в социальных сетях – это «укропы» и «ватники», на экранах украинского ТВ мы видим лейбл «Україна понад усе», а российские медиа с легкой руки Путина оперируют термином «национал-предатель». В условиях войны это закономерно, однако

принуждение к идентичности чревато тем, что маховик этой войны будет раскручиваться бесконечно.

Когда государство уже существует, совершенно неважным оказывается, каким образом оно легитимировало свое создание. Э. Валлерстайн в этой связи приводит пример некой «сахравийской нации» – существует она или является мифом. Если победит, иронизирует автор, то будет и нация и идентичность, а проиграл – и вопроса самого не возникнет. Параллели с украинским государством – очевидны.

Идентичность и масс-медиа

Гибридная война, ведущаяся против Украины, была бы невозможна без той гипертрофированной роли, которую играют сегодня средства массовой информации. Львовская политолог А. Колодий называет такую войну консциентальной. «Консциентальная война (лат. *conscientia* – сознание) – война на поражение сознания, разрушение идентичности, а также самой способности человека к самоидентификации, – поясняет А. Колодий. – К особенностям консциентальной войны относят такие черты, как: латентность в течение длительного времени; разнообразие, гибкость и непредсказуемость средств влияния; применение насильственных методов искажения информационно-коммуникативного пространства; стирание четкого разграничения «друг – враг»; разрушение духовных ценностей, представлений о добре и зле, способности человека к свободной самоидентификации и пр.» [Колодій, 2015].

Это не значит, что война изменила функции медиа, которые как бы в одночасье стали «заточиваться на войну». Функция медиа – не отражать, а конструировать реальность – возникла не вчера. Виртуализация и массовизация культуры привели к тому, что воображаемое получает все большую власть реальным, над повседневностью и непосредственно влияет на формирование идентичности и сценарии автопроектирования. Сегодня культуру создает не элита, не нравственные авторитеты, а политтехнологи, журналисты, телевизионщики. Медиа, по сути, начинают подменять собой ту реальность, по отношению к которой и имело смысл различение реального и виртуального. Можно предположить, что медиа и втягивают реальность в себя, и конституируют ее одновременно. В известном смысле масс-медиа сегодня тотальны и самодостаточны. По сути, они уже давно не «медиа», не пассивные трансляторы информации (созданной кем-то где-то в другом месте) по вертикали (масса и власть) или по горизонтали (социальная коммуникация). Они – креаторы реальности, и чем они «креативнее», тем более непредсказуемы эффекты деятельности медийной сферы [Зиновьев, 200, с. 55–56]⁹.

Для того, чтобы гибридная война начала оказывать влияние, надо чтобы само сознание стало гибридным и свободным от нравственных смыслов. Роль медиа в этом процессе трудно переоценить. С. Медведев в статье «Русский ресентимент» констатирует, что на почве российской телевизионной пропаганды развился массовый психоз и в пору говорить о «мании Украинь». «Украина превратилась в ментальный полигон постсоветского сознания, на котором отрабатываются речь вражды (*hate speech*), приемы конструирования Другого, методы массовой мобилизации населения» [Медведев, 2014].

Проекции собственных комплексов и фрустраций (России) переносились на символическую фигуру Другого (Украину). Все, что говорилось и говорится в России об

⁹ А. Зиновьев характеризует современные функции медиа весьма красноречиво: «Это и информация, и дезинформация, и апологетика, и критика, и услуги властям и бизнесу, и оппозиция к власти и бизнесу, и проповедь морали, и проповедь разврата, и просвещение, и оглушение, и борьба идей и интересов, и отражение жизни, и искажение реальности, и делание жизни, короче говоря, квинтэссенция общественной жизни во всех проявлениях ее субъективного фактора. Медиа есть арена общественной жизни, ставшая сама одним из важнейших факторов этой жизни. <...> Медиа – это могущественный инструмент формирования сознания, чувств и вкусов огромных масс людей и инструмент воздействия на них в желаемом для кого-то духе. Но это такой инструмент, который сам осознает себя в качестве силы, использующей всех прочих и все остальное в качестве инструмента своей власти над обществом» [Зиновьев, 2000, с. 55–56].

Україне, не об Україне как таковой говорится, а о России, и термин «рессентимент» здесь как нельзя более уместен, ибо означает смесь любви и ненависти, зависти и восхищения, пренебрежения и удивления. «Рессентимент – это ненависть раба ко всему, где ему чудится свобода» [Медведев, 2014]. Это обратная сторона комплекса неполноценности, который в качестве компенсации формирует собственную систему морали, отрицающую ценности врага. Без мощного пропагандистского давления эта цель достигнута быть не может. Генеалогия рессентимента коренится в неспособности изменить внешние обстоятельства своего существования, переломить виктимную идентичность жертвы. При этом рессентиментные фантазии характерны и для идеологии власть предержащих, и для психологии обывателя, то есть выполняют функцию объединяющего дискурса [Медведев, 2014]. Дискурс обиды становится доминирующим в общественном поле, превращается в особый жанр российской политики.

Оба украинских Майдана (и «оранжевая революция», и «революция достоинства») стимулировали бурный всплеск рессентиментных эмоций и комплексов. «Украина во второй раз за десять лет посмела послушаться старшего брата и попыталась выбраться из патерналистской парадигмы на путь буржуазно-демократической революции и европейского развития. Ответом стал консолидированный российский рессентимент, в котором слились неудовлетворенные амбиции Кремля и ревность “старшего брата”» [Медведев, 2014]¹⁰.

Триумфом российских политтехнологов и телевизионщиков стало изобретение «украинского фашизма», мысль о котором внушалась пресловутым 86% российского населения посредством телевидения. Ранее цитированные высказывания российских политологов не избежали влияния этого пропагандистского напора, эмоциональная предвзятость почти везде доминировала над рациональным анализом событий.

Фашизм как синоним абсолютного зла в российском дискурсе приобретает универсальную ценность Другого, вся новейшая российская идентичность построена на идеологеме победы над нацизмом. Происходит онтологизация конфликта с Украиной как борьбы абсолютного добра с абсолютным злом. Насквозь мифический медийный продукт о «бандерах» и «карателях», становится, благодаря телевизионной картинке, неверифицируемым, ибо апеллирует не к интеллекту, а к глубинным пластам сознания и подсознательного.

В качестве кратких *выводов* отметим:

1) Идентичность есть конструкт, а не примордиальная сущность. Как конструкт она предполагает свободу выбора себя и внутреннюю динамику. И социальные, и индивидуальные идентичности множественны, неунитарны и подвижны. Они нацелены на будущее в большей степени, чем на прошлое.

2) Идентичности стабилизируются в условиях мира и проблематизируются в ситуациях социальных катаклизмов (революций, войн и т. п.). Революции и войны порождают сложные идентичности и апеллируют к «образу врага» или образу Другого. Революции и войны несут смерть и разрушения, но «культурный горизонт нации прочерчивается именно под молниями революций».

3) Идеология национализма может выполнять конструктивную роль в процессе становления национальной идентичности, но она деструктивна в границах постмодерного постиндустриального мира и противоречит основам демократии, базирующихся на

¹⁰ С. Медведев объясняет это так: «Упорное нежелание Путина видеть реальные силы и процессы, приведшие к Беслану и к Майдану (крах поддержанных Москвой неопатримониальных режимов на Кавказе и в Киеве), стремление все свалить на происки США – это типичный рессентимент, попытка перенести собственные неудачи на фигуру внешнего врага. С другой стороны, существует и массовый рессентимент широких слоев населения, не сумевших адаптироваться к новой рыночной реальности, к глобальным потокам финансов, информации, образов, мигрантов, технологий и вымещающих свою обиду на российских либералах и реформаторах» [Медведев, 2014].

включенні, а не на виключенні Другого. Роль медіа в цьому процесі так же амбівалентна.

4) Геополітика оказує неозцінювану роль в процесі соціального прогнозування і потребує в адаптації її методології для цілей соціально-філософського аналізу ідентичності.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Бистрицький Є. Майдан і ідентичність. Круглий стіл «Філософської думки». *Філософська думка*. 2014. № 6. С. 5–29.

Воропай Т. С. Между глобализацией и массовой культурой. *Философские науки*. М., 2009. № 10. С. 11–31.

Гильбо Е. В. Постиндустриальный переход и мировая война. Лекции по введению в социологию и геополитику современности [Электронный ресурс]. М.: Тенерифе, 2013. 97 с. URL: http://kulibinsclub.ru/upload/forum/post85090/Postindustrialnyeperekhodimirovayavouna_82df5.pdf.

Глобализация и идентичность: Хрестоматия / сост. Т. С. Воропай. Харьков: Эксклюзив, 2007. 460 с.

Дацюк С. Жертвоприношення [Электронный ресурс]. *Українська правда*. 2014, 12 листопада. URL: <http://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/5463454e2f339>.

Дацюк С. Наднаціональна ідея [Электронный ресурс]. *Українська правда*. 2015, 3 квітня. URL: <http://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/551e610982582>.

Єрмоленко В. «Рідинні ідеології» Майдану. Круглий стіл «Філософської думки». *Філософська думка*. 2014. № 6. С. 5–29.

Зиновьев А. Глобальное сверхобщество и Россия. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 127 с.

Ищенко Р. Рубеж цивилизаций. Комментарий для Prensa Latina о мировом кризисе и ситуации на Украине [Электронный ресурс]. *ИА Рех*. 2015b, 3 января. URL: <http://www.iarex.ru/articles/51372.html>.

Ищенко Р. Темные века [Электронный ресурс]. *ИА Рех*. 2015a, 2 февраля. URL: <http://www.iarex.ru/articles/51458.html>.

Ищенко Р. Украина – с треском провалившееся государство [Электронный ресурс]. 2015c, 5 апреля. URL: <https://e-news.su/in-ukraine/49699-rostislav-ischenko-ukraina-s-treskom-provalivsheesya-gosudarstvo.html>.

Колодій А. Війна на ураження свідомості продовжується [Электронный ресурс]. *ЗІК*. URL: http://zik.ua/ua/news/2015/01/02/antonina_kolodiy_viyna_na_urazhennya_svido_mosti_prodozvhuetsya_zvidsy_vytivky_intera_553739?utm.

Лабаури Д. Донбасский разлом: причины, суть и итоги конфликта на Юго-Востоке Украины [Электронный ресурс]. *Урал*. 2015. № 1. URL: <http://magazines.russ.ru/ural/2015/1/12lala.html>.

Медведев С. Русский ресентимент [Электронный ресурс]. *Отечественные записки*. 2014. № 6 (63). URL: <http://magazines.russ.ru/oz/2014/6/3m-pr.html>.

Миллер А. Украинская идентичность сформировалась в XX веке [Электронный ресурс]. *Українська правда*. 2015, 12 февраля. URL: <https://lenta.ru/articles/2015/02/12/ukrid>.

Мола К. Когда пришли захватывать Донбасс, я ничего не сказал, ведь я был на Книжковому Арсеналі [Электронный ресурс]. *Колонкер*. 2014, 13 апреля. URL: <http://www.kolonker.com/articles/?id=120>.

Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. СПб.: Алетейа, 2002. 677 с.

Фридман Дж. Пограничные земли: Украина и «геополитические фьючерсы» США [Электронный ресурс]. 2014a, 11 июня. URL: <http://www.regnum.ru/news/polit/1813163.html#ixzz3UIYQYHgd>.

Фридман Дж. Противостояние Украины и России, опасения Румынии и стратегические интересы США [Электронный ресурс] / пер. с англ В. Чужа. *Незалежний*

культурологічний часопис «І». 2014b. URL: http://www.jimagazine.lviv.ua/anons2014/Friedman_Protivostoyaniye_Ukrainy_i_Rossii.htm.

Фридман Дж. Следующие 100 лет: прогноз событий XXI века / пер. с англ. М.: Эксмо, 2010. 335 с.

Хантингтон С. Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности / пер. с англ. А. Башкирова. М.: АСТ; Транзиткнига, 2004. 637 с.

Huntington S. P. The clash of civilizations and the remaking of world order. New York: Simon & Schuster, 1996. 368 p.

Questions of Cultural Identity / Ed. By Stuart Hall and Paul du Gay. London: Sage Publications, 2000. 208 p.

Воропай Татьяна Степановна

доктор философских наук, профессор кафедры социально-гуманитарных дисциплин
Харьковский национальный университет внутренних дел
просп. Льва Ландау, 27, Харьков, 61000

E-mail: voropayts@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6170-5512>

Статья поступила в редакцию: 17.09.2018

Утверждена к печати: 18.10.2018

РЕВОЛЮЦІЯ І ІДЕНТИЧНІСТЬ

Воропай Тетяна Степанівна

доктор філософських наук, професор кафедри соціально-гуманітарних дисциплін
Харківський національний університет внутрішніх справ
просп. Льва Ландау, 27, Харків, 61000

E-mail: voropayts@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6170-5512>

Ідентичність є сталою ознакою соціальних груп за умов миру та стабільності, але вона проблематизується в кризових умовах (війна, революція, громадянський конфлікт, соціальна криза тощо), коли людина усвідомлює не лише те, ким вона є, але й переосмислює те, ким вона хоче або має бути. Тоді, коли з'являється ворог, або хоча б «образ ворога». Ідентичність є народженням політичної суб'єктності в спільноті, яку геополітично вважають об'єктом міжнародних відносин. У літературі вже стало своєрідним кліше висловлювання стосовно того, що Україна – об'єкт, а не суб'єкт міжнародних відносин, розмінна карта у чужих геополітичних іграх. Тобто самосвідомість нації нічого не варта й ні на що не впливає. Спростувати це твердження і є головною метою даної статті. Завдання статті полягає в цілісному, неупередженому, об'єктивному аналізі становлення української політичної нації, проведеному на ґрунті різних поглядів. У зв'язку з цим стаття складається з трьох частин, які присвячені трьом різним аспектам проблеми: суто геополітичний огляд робіт найбільш знаних і впливових науковців на проблему україно-російських відносин після революційних подій в Україні та їхні футурологічні прогнози; проблеми ідентичності, пов'язані з війною на Донбасі; вплив сучасних мас-медіа на формування ідеології гібридної війни та гібридного миру. *Теоретичний базис* статті ґрунтується передусім на геополітичних постулатах свободи від етичних оцінок та, натомість, важливості географічних даностей. Пошук і артикуляція цих даностей і складає головну наукову новизну статті. Багато в чому ми спиралися на методологію геополітичного аналізу, запроваджену Джоном Фрідманом та Самуелем Хантінгтоном, і намагалися поєднати їхні позиції у цілісну та несуперечливу картину. Основні висновки роботи можна підсумовувати приблизно у таких тезах. Культура, а не лише політика й географія, має значення. Ідентичність не є константою, вона є змінюваним і надскладним конструктом, націленим більше на майбутнє, ніж на минуле. Ідеологія націоналізму може бути як корисною в процесі становлення нації та державотворення, так і помилковою, коли вона суперечить картині світу пост-постмодерного світу XXI сторіччя та засадам демократії.

Ключові слова: ідентичність, гібридна війна, геополітика, революція, мас-медіа.

Стаття надійшла до редакції: 17.09.2018

Схвалено до друку: 18.10.2018

REVOLUTION AND IDENTITY

Voropai Tetiana S.

D.Sc. in Philosophy, (Full) Professor, Chair of Social Sciences and Humanities

Kharkiv National University of Internal Affairs

27, L. Landau avenue, 61080, Kharkiv, Ukraine

E-mail: voropayts@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6170-5512>

ABSTRACT

Identity is a constant sign of social groups in peace and stability, but it is problematic in times of crisis (war, revolution, civil conflict, social crisis, etc.) when community is aware not only who he is, but also rethinking who it wants or should be. Especially when an enemy appears, or at least «the image of the enemy». Identity is the birth of a political subjectivity in a community that is geopolitically considered an object of international relations. In the literature, the cliché has already become a kind of statement about the fact that Ukraine is an object and not a subject of international relations, a change card in foreign geopolitical games. That is, the self-consciousness of the nation is worthless and does not affect anything. To refute this statement is the main purpose of this article. The objective of the article is to integrate, unbiased, objective analysis of the formation of the Ukrainian political nation, conducted from different points of view. In this regard, the article consists three parts, devoted to three different aspects of the problem: a purely geopolitical review of the works of the most well-known and influential scholars on the problem of Ukrainian-Russian relations after the revolutionary events in Ukraine and their futurological predictions; identity problems associated with the war on the Donbass; the influence of modern mass media into the formation of the ideology of the hybrid war and the hybrid world. The theoretical basis of the article is based, first of all, on the geopolitical postulates of freedom from ethical assessments and, on the contrary, the importance of geographical dates. The search and articulation of these data is the main scientific novelty of the article. In many respects, we relied on the methodology of geopolitical analysis introduced by John Friedman and Samuel Huntington, and tried to combine their positions into a coherent and holistic picture. The main conclusions of the work can be summarized in approximately these theses. Culture, not just politics and geography, matters. Identity is not a constant, it is a variable and super-complicated construct, aimed more for the future than the past. The ideology of nationalism can be both useful in the process of becoming a nation and state creation, and erroneous when it contradicts the picture of the post-modern world of the XXI century and the principles of democracy.

Keywords: identity, hybrid war, geopolitics, revolution, mass media.

REFERENCES

- Bystrytskyi, Ye. (2014). Maidan and Identity. Round Table “Philosophical Thought”. *Filosoofska dumka – Philosophical Thought*, 6, 5–29. (In Ukrainian).
- Datsiuk, S. (2014, Nov 12). Sacrifices. *Ukrainska Pravda – Ukrainian Truth*. Retrieved from <http://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/5463454e2f339>. (In Ukrainian).
- Datsiuk, S. (2015, Apr 3). Overnational Idea. *Ukrainska Pravda – Ukrainian Truth*. Retrieved from <http://blogs.pravda.com.ua/authors/datsuk/551e610982582>. (In Ukrainian).
- Yermolenko, V. (2014). Maidan’s “Fluid Ideologies”. Round Table “Philosophical Thought”. *Filosoofska dumka – Philosophical Thought*, 6, 5–29. (In Ukrainian).
- Fridman, D. (2014a, June 11). *Borderlands: Ukraine and the US «Geopolitical Fucheres»*. Retrieved from <https://regnum.ru/news/1813163.html>. (In Russian).
- Fridman, D. (2014b). The Confrontation of Ukraine and Russia, the Anxiety of Romania and the Strategic Interests of the United States. (V. Chuzha, Trans.). *Nezalezhnyi Kulturolohichni Chasopys «I» – Independent Culturological Journal «I»*. URL: http://www.jimagazine.lviv.ua/anons2014/Fridman_Protivostoyaniye_Ukrainy_i_Rossi_i.htm. (In Russian).
- Fridman, D. (2010). *The Next 100 Years: a Forecast for the 21th Century*. (A. A. Kalinin, M. Ya. Matskovskaya, V. A. Naritsa, Trans.). Moscow: Eksmo. (Original work published 2009). (In Russian).

- Gilbo, E. B. (2013). *Post-industrial Revolution and World War. Lectures on Introduction to Sociology and Geopolitics of Modernity*. Moscow: Tenerife. Retrieved from http://kulibinsclub.ru/upload/forum/post85090/Postindustrialnyeperekhodimirovayavovna_82df5.pdf. (In Russian).
- Voropay, T. S. (Ed). (2007). *Globalization and Identity: Reader*. Kharkiv: Ekskluziv. (In Russian).
- Huntington, S. (2004). *Who are we? Challenges of American National Identity*. (A. Bashkirov, Trans). Moscow: AST; Tranzitkniga. (Original work published 2004). (In Russian).
- Huntington, S. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon&Schuster.
- Ishchenko, R. (2015a, February 2). Dark Ages. *IA Rex*. Retrieved from <http://www.iarex.ru/articles/51458.html>. (In Russian).
- Ishchenko, R. (2015b, January 3). The Frontier of Civilizations. Comment for Prensa Latina on the Global Crisis and the Situation in Ukraine. *IA Rex*. Retrieved from <http://www.iarex.ru/articles/51372.html>. (In Russian).
- Ishchenko, R. (2015c, April 5). *Ukraine is a Failed State*. URL: <https://e-news.su/in-ukraine/49699-rostislav-ischenko-ukraina-s-treskom-provalivsheesya-gosudarstvo.html>.
- Kolodii, A. (2015, January 2). The War for the Defeat of Consciousness Continues. *ZIK*. Retrieved from http://zik.ua/ua/news/2015/01/02/antonina_kolodiy_viyna_na_urazheniya_svidomosti_prodovzhuietsya_zvidsy_vytivky_intera_553739?utm. (In Ukrainian).
- Labauri, D. (2015). Donbass's Fault: Causes, Essence and Results of the Conflict in South-East of Ukraine. *Zhurnalnyi Zal – Magazine Room*. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/ural/2015/1/12lala.html>. (In Russian).
- Medvedev, S. (2014). Russian resentment. *Otechestvennyye Zapiski – Notes of the Fatherland*, 6 (63). Retrieved from <http://magazines.russ.ru/oz/2014/6/3m-pr.html>. (In Russian).
- Miller, A. (2015, February 12). Ukrainian Identity Was Formed in the Twentieth Century. *Ukrainska Pravda – Ukrainian Truth*. Retrieved from <https://lenta.ru/articles/2015/02/12/ukrid>. (In Russian).
- Mola, K. (2014, April 13). When They Came to Capture the Donbass, I did not Say Anything. *Kolonker*. Retrieved from <http://www.kolonker.com/articles/?id=120>. (In Russian).
- Hall, S., & Gay, P. D. (Eds.). (2000). *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications.
- Voropay, T. S. (2009). Between Globalization and Mass Culture. *Filosofskije nauki – Philosophical Sciences*, 10, 11–31. (In Russian).
- Zinovyev, A. (2000). *Global Supercommunity and Russia*. Minsk: Harvest, Moscow: AST. (In Russian).
- Tulchinskiy, G. L. (2002). *Posthuman Personology. New Perspectives of Freedom and Rationality*. Saint Petersburg: Aleteia. (In Russian).

Article arrived: 17.09.2018

Accepted: 18.10.2018

РЕШЕНИЕ СОЦИАЛЬНОГО ВОПРОСА ИЛИ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ СВОБОДЫ? (Х. АРЕНДТ О РЕВОЛЮЦИИ)

Статья посвящена критической реконструкции концепций революции и публичной свободы Ханна Арендт. Анализ текстов Арендт позволяет сделать вывод, что суть революции она видит в восстановлении изначального, античного смысла политики, что означает учреждение таких форм правления, которые способны обеспечить политическую свободу граждан, их право на участие в политических дебатах и принятии решений. Ни одна из революций не решила эту задачу. Современный опыт доказывает, что условием преодоления кризиса демократии является развитие гражданского общества в направлениях, предлагаемых выдвинутыми Арендт концепциями публичной сферы и политической свободы.

Ключевые слова: революция, свобода, действие, политика, публичная сфера, социальное.

История XX века, как отмечает Ханна Арендт, нанизана «на стержень революций» [Арендт, 2011, с. 356]. Волна демократических революций, захлестнувшая начало нынешнего века, свидетельствует о том, что эти слова применимы и к XXI столетию. Причем в большинстве случаев эти события, по мнению Джонатана Шелла, подтверждают *актуальность* отстаиваемой Ханной Арендт концепции революции, поскольку «они скорее были нацелены на установление условий свободы, чем на решение социальных вопросов» [Schell, 2006, р. xxii]. Однако вряд ли можно считать эту концепцию Арендт, как и её доктрину политического в целом, готовой парадигмой осмысления современного политического опыта. Скорее, следует использовать «метод фрагментарного присвоения её политической мысли», как это сформулировала С. Бенхабиб [Benhabib, 1996, р. 173]. Творчество влиятельнейшего политического философа XX века отличается удивительной парадоксальностью. С одной стороны, её политическая мысль поражает чуткостью к новым проблемам, даёт продуктивный стимул для теоретического воображения, с другой стороны, она отличается множеством противоречий. Обоснование этого положения является *целью* данной статьи.

Противоречив сам её подход к пониманию политики. Арендт, неизменно открещиваясь от звания философа и определяя себя как историка, настаивала на жёсткой привязанности мысли к опыту, к событию [Арендт, 2002, с. 19]. Но вопреки провозглашаемому эмпиризму, её подход является нормативным, что характерно как раз для политической философии. Реконструкцию и оценку исторических событий она осуществляет, исходя из своего представления о классических ценностях общественной жизни. Парадоксальность её подхода ярче всего проявилась в исследовании феномена революции, основное содержание которого составляет сравнительный анализ Французской и Американской революций конца XVIII века. В их оценке она исходит из того, что «главная идея революции – идея основания свободы, или, другими словами, учреждения политического организма, гарантирующего пространство, где появлялась бы свобода» [Арендт, 2011, с. 170]. Итог применения этого критерия к реальным событиям оказался неутешительным: «... Неоспоримой истиной и одновременно прискорбным фактом является то, что большинство так называемых революций <...> оказались неспособны даже обеспечить конституционные гарантии гражданских прав и свобод», не говоря уже об установлении политической свободы [Арендт, 2011, с. 302–303]. Одна Американская революция была успешной, но лишь наполовину, потому что «хотя революция и дала народу свободу, ей не удалось обеспечить пространство, где бы эта

свобода могла реально существовать. Не сам народ, но только его выборные представители имели возможность заниматься “выражением, обсуждением и принятием решений”, то есть имели возможность деятельности, которая и есть собственно свобода в позитивном смысле этого слова» [Арендт, 2011, с. 326–327]. Утверждая, что её мысль рождается из опыта, Арендт на деле судит реальный исторический опыт по меркам своей идеальной модели революции.

Из каких нормативных посылок она исходит? Ключевыми категориями работ Арендт являются действие, свобода и публичная сфера, которые лежат в основе её доктрины политического. Сама эта доктрина, по мысли автора, имеет исторический характер, она опирается на античный полис как на исходную модель, где политика зародилась и обрела свой изначальный, подлинный смысл, и где политическая деятельность ценилась так высоко, как никогда ни до, ни после того [Арендт, 2002, с. 163]. Отстаиваемое Арендт понимание политического неразрывно связано с её теорией деятельности и трактовкой предназначения человека.

Идя вразрез с установившейся в Новое время традицией отождествлять деятельность и труд, и при этом рассматривать остальные виды активности как вторичные, производные по отношению к труду, она различает три основные, несводимые один к другому вида деятельной жизни: труд (работа), создание (изготовление), действие (поступок). Каждый вид деятельности обеспечивает определённое необходимое условие человеческого существования и оценивается по своим критериям, в соответствии со своими ценностями [Арендт, 2000, с. 14]. Труд – это деятельность, направленная на поддержание жизни на биологическом уровне, она обеспечивает сохранение живого организма и продолжение жизни рода. Ценности труда – жизнь, продуктивность, изобилие. Продукты труда недолговечны, они потребляются вскоре после изготовления. Подчинённый необходимости, удовлетворению жизненных потребностей, труд «вращается в бесконечном повторении по неизменно возвращающемуся кругу, который предписан ему биологическим жизненным процессом» [Арендт, 2000, с. 126]. Создание производит специфически человеческую окружающую среду, искусственный мир вещей, который Арендт нередко называет просто миром. Ценности создания – постоянство, стабильность, длительность. Если продукты труда потребляются, то созданные вещи используются, они долговечны и способны пережить своего создателя. Мир, являясь предметным образованием, получает свой смысл, только будучи сценой для поступка и слова, когда он постоянно обсуждается людьми.

В отличие от труда и создания, действие (поступок) – это такой вид деятельности, который развёртывается без материальных посредников прямо между людьми. Действие и речь неразрывно связаны, они порождены «фактом множественности», то есть необходимостью совместного существования различных людей. Результатом поступков и слов является «ткань межчеловеческой связи», которая через действие и речь не только создаётся и поддерживается, но и необратимо изменяется. «... Поступок есть политическая деятельность *par excellence* [по преимуществу]» [Арендт, 2000 с. 16]. Суть действия заключается в иницировании чего-то нового, неожиданного, доселе небывалого. «... Действовать и начинать нечто новое – одно и то же» [Арендт, 2000, с. 230]. Ценности действия – свобода, множественность, солидарность.

Понимание свободы у Арендт отличается от либеральной трактовки: свободу не следует смешивать ни со свободой частной инициативы при капитализме, ни с гражданскими правами. Свобода в исходном смысле не является также ни свободой мысли, как у стоиков в поздней античности, ни свободой воли, как в христианской философии. В античности, в её политической, дофилософской традиции свобода рассматривалась как атрибут действия, утверждает Арендт, и именно такое понимание свободы она принимает за исходное: «Люди являются свободными – в отличие от их владения даром стремиться к свободе – лишь до тех пор, пока они действуют, и ни до, ни после этого; ибо *быть* свободным и действовать – это одно и то же» [Арендт, 2002, с. 161]. В античной традиции

(в реконструкції Арендт) поняття свобода, действие и начало неразрывно связаны. Обращаясь к анализу греческих и латинских слов, обозначающих *действие*, Арендт утверждает, что они описывают такую сферу опыта, в которой понятия «быть свободным» и «начинать» (что-то новое) взаимосвязаны, а то и совпадают [Арендт, 2002, с. 174-175].

Свобода является предназначением человека. Арендт обосновывает это утверждение, ссылаясь на Августина Аврелия, с именем которого часто связывают введение в философию антропологического вопроса. В разных работах она вновь и вновь обращается к фразе Августина Блаженного из труда «О граде Божьем»: «Чтобы быть этому началу, был сотворён человек». Комментируя эти слова, она пишет: «Поскольку он *является* началом, человек может начинать; *быть* человеком и быть свободным – это одно и то же. Бог создал человека, чтобы ввести в мир возможность начала, то есть свободу» [Арендт, 2002, с. 176]. Опираясь на идею Августина о том, что с сотворением человека в мир пришла свобода, способность начинать, Арендт развивает свою пользующуюся известностью концепцию натальности, рождённости: «рождаются люди и с ними новое начало, которое они способны проводить в жизнь благодаря своей рождённости» [Арендт, 2000, с. 328]. Концепция натальности как онтологической предпосылки возможности свободы и действия (поступка) при всей её эффектности не представляется, на мой взгляд, достаточно обоснованной. Рождённость не является специфическим признаком человеческой экзистенции, человек разделяет это свойство со всем животным миром. И ссылка на Августина не вполне корректна, поскольку он апеллирует не к рождению, а к сотворению человека. Кроме того, аподиктическим (по определению Арендт) его суждение является только в рамках христианской антропологии с её центральной идеей богоподобия человека.

Хотя все три вида активной жизни человека – труд, создание и действие – необходимы для воспроизводства условий человеческого существования, действие является высшим видом деятельности, ибо в нём реализуется свобода. Действие противоположно труду, который направлен на удовлетворение потребностей, порождаемых необходимостью поддержания жизни. Но свободу нельзя приравнять к суверенности, то есть к способности полностью владеть собой и ходом событий. «... Мы хотя и способны к новому началу, но не в состоянии держать его под контролем и предвидеть его последствия» [Арендт, 2000, с. 312]. Последствия действия непредсказуемы, как в силу того, что оно является проявлением свободы, способности начинать нечто новое, небывалое, так и потому, что действие происходит внутри сети человеческих отношений, внутри *множественности*. Каждый деятель, совершая поступок, вступает в сеть, сплетающуюся из действий других акторов, и результат переплетения всех действий невозможно предвидеть, исходя из намерений какого-то одного конкретного субъекта. Поэтому история, как результат действий людей, также непредсказуема. Быть готовым к «чудесам» в политической сфере, то есть к чему-то неожиданному и непрогнозируемому, является, как ни парадоксально, проявлением реализма [Арендт, 2002, с. 178–180].

Но как в таком случае возможно хотя бы отчасти контролировать запущенные нами процессы, вносить какой-то порядок в совместную жизнь людей? Противоядием от непредсказуемости действия является способность давать и сдерживать обещания, которую Арендт считает главной из человеческих способностей в области политики. Связующая сила взаимного обещания кристаллизуется в институтах, в рамках которых возможна политическая деятельность. «... Законы и конституции, договора и союзы – все, в конечном счёте, вытекают из способности обещать и придерживаться обещаний перед существенной неопределённостью будущего» [Арендт, 2002, с. 173].

Арендт неоднократно указывала, что действие, неразрывно связанное с речью, считалось в античности собственно политической деятельностью. М. П. д'Энтривес (M. P. d'Entréves), известный исследователь творчества Арендт, обратил внимание на двойственность её понятия «действие» и, соответственно, понимания сути

политики. С одной стороны, поступки и слова создают «ткань межчеловеческой связи», сеть человеческих взаимоотношений, общий мир ценностей и убеждений [Арендт, 2000, с. 122, 248]. С другой стороны, «действуя и говоря, люди всякий раз обнаруживают, кто они суть, активно показывают личную неповторимость своего существа, как бы выступают на сцене мира» [Арендт, 2000, с. 234]. Опираясь на Ю. Хабермаса, д'Энтривес предлагает назвать эти два аспекта действия коммуникативным и экспрессивным действием [d'Entrèves, 1994, pp. 84–85]. С учётом данной двойственности становится понятным и расхождение в определении мотивации действия у Арендт. Она неизменно подчёркивает, что действие как проявление свободы человека не преследует утилитарные цели, в отличие от труда и создания, которые служат производству полезного, поскольку подчинены необходимости поддержания жизни. Но при этом Арендт называет мотивацией действия то «заботу об общих делах, о республике» [Арендт, 2000, с. 110], то честь, славу, достоинство, доблесть, совершенство [Арендт, 2002, с. 161]. Говоря языком Гегеля, Ф. Фукуямы и А. Хоннета, во втором случае речь идёт о борьбе за признание.

Но и в том, и в другом случае действие нуждается в общем публичном пространстве свободы, не подчинённом необходимости поддержания биологического процесса жизни, материальной нужде и потребностям. Это пространство, само являющееся продуктом поступка и слова, предоставляет как форум для коллективного обсуждения и принятия решений относительно организации совместной жизни, «общего мира», так и сцену, где человек может явить себя этому миру.

Таким пространством публичного, собственно политическим пространством являлся полис. В античных городах-государствах возникло принципиально важное условие возможности политики и свободы – чёткое разграничение публичного и частного: первому соответствует полис, или политическое пространство, второму – сфера домохозяйства и семьи. Полис – сфера свободы, свободы в двояком смысле: отсутствия господства, принуждения со стороны других людей и отсутствия подчинения необходимости удовлетворять жизненные нужды и потребности. Наоборот, домохозяйство – сфера неравенства, принуждения со стороны главы семейства и порабощения необходимостью поддерживать жизненный процесс. Это сфера труда и создания, деятельности утилитарной, служащей лишь цели жизнеобеспечения, то есть деятельности экономической, принципиально неполитической. Экономика – сфера частного интереса, политика – область заботы об общих делах. Частная сфера является условием возможности политики и свободы, потому что «удовлетворение жизненных нужд внутри домашнего хозяйства создаёт условия для свободы в полисе» [Арендт, 2000, с. 42].

Связь между свободой и политикой в её изначальном, исходном смысле Арендт определяет таким образом: «... Если мы понимаем политику как нечто производное от понятия полиса, её целью, или *raison d'être* [смыслом существования], должно быть создание и сохранение пространства, где свобода может выступать как виртуозность» [Арендт, 2002, с. 163]. (Виртуозность характеризует совершенство исполнительского искусства, которое проявляется в самом исполнении, а не в конечном продукте, как в случае прикладных искусств, которые относятся к такому виду деятельности как создание).

Но в эпоху модерна, начиная с политических мыслителей XVII–XVIII веков, свободу отделяют от политики. Целью политики стали считать обеспечение жизненных интересов и потребностей общества, а свободу начали рассматривать с точки зрения определения границ, которые правительство не должно переступать, если только речь не идёт об обеспечении безопасности. Арендт связывает это с возникновением в Новое время феномена социального (другие термины для обозначения этого явления – социальность, социальная сфера, общество, социум). Социальное – это экономика, вышедшая за пределы домашнего хозяйства, «само ведение хозяйства и все занятия, прежде принадлежавшие

к частной сфере семьи, теперь касаются всех, т. е. стали “коллективными” заботами» [Арендт, 2000, с. 45]. Социальность разрушает границу между частными и публичными делами, что ведёт к тому, что частный интерес оккупирует публичную, политическую сферу, вытесняя оттуда «заботу об общих делах, о республике». Деятельность, подчинённая биологической необходимости поддержания жизненного процесса, занимает пространство свободы. «Социум есть та форма совместной жизни, где зависимость человека от ему подобных ради самой жизни и ничего другого достигает публичной значимости и где вследствие этого виды деятельности, служащие единственно поддержанию жизни, не только выступают на открытой публичной сцене, но и смеют определять собою лицо публичного пространства» [Арендт, 2000, с. 61–62]. Новое время перевернуло иерархию видов деятельности, впервые поставило на первое место труд, провозгласив его источником всех ценностей.

В обществе человек вступает в кооперацию с другими, но движим при этом частным интересом, потребностями индивидуального жизнеобеспечения. «... Новое время собственно вообще не отделяет и не отличает общественное от политического» [Арендт, 2000, с. 44]. Функционализация политики, подчинение её материальным интересам сделали возможным появление такого понятия как политическая экономия. В русле античной мысли оно воспринималось бы как оксюморон, противоречие в терминах, поскольку экономическое определялось тогда как неполитическое. Сама наука политэкономия, возникшая вместе с социумом, исходит из предпосылки, выражающей суть социальности: исключение действия как свободного поступка. Поведение человека понимается как жёстко обусловленное эгоистическим интересом и инстинктом приобретения. Не случайно важнейшим техническим инструментом политэкономии является статистика, «где подрастётность человеческих реакций подразумевается уже сама собой» [Арендт, 2000, с. 55]. По следам политэкономии достаточно скоро пошли общественные науки, сводя человека до уровня жёстко обусловленного в своём поведении живого существа. История начинает пониматься как «естественный процесс», подчинённый необходимости, вместо истории как ткани, сплетённой из человеческих действий и событий.

Причины подъёма социального и стирания грани между частной и публичной сферой Арендт видит как в экономике, так и в политике. Разрастанию социальности способствует развитие капиталистической рыночной экономики, когда всё становится объектом производства, присвоения, обмена и потребления. Быстрый и неуклонный экономический рост означает безудержную экспансию частной сферы, проникновение частных интересов в публичную сферу [Арендт, 2011, с. 351]. С другой стороны, социализации публичной жизни способствовала Французская революция, на радикальной фазе которой произошло смещение акцента с утверждения принципов свободы на решение «социального вопроса», т. е. на освобождение массы бедных от нищеты. После того, как жирондисты оказались не в состоянии принять конституцию и установить прочное республиканское правление, к власти при поддержке бедноты пришли якобинцы, побудительным мотивом которых стало сострадание к острой нужде масс. Свобода оказалась подчинённой необходимости, жизненным нуждам. Достоянием публичности стало то, что принадлежит к частной сфере. Благородная страсть сострадания требует быстрого и решительного действия, поэтому «отбрасываются все долгие и утомительные процессы убеждения, переговоров и компромиссов, которые и составляют суть политики, <...> в ход идут средства насилия» [Арендт, 2011, с. 115]. Якобинская диктатура закончилась царством террора.

Арендт настаивает, что опыт революций «неопровержимо свидетельствует о том, что любая попытка решить социальный вопрос политическими средствами оканчивается террором и что именно вследствие террора революция терпит поражение» [Арендт, 2011, с. 151]. Как видим, с точки зрения автора, террор является поражением революции, а не просто её негативной, разрушительной стороной, которую

Арендт стармітся отделить от позитивной, конструктивной, как прочитывает А. В. Магун главу «Социальный вопрос» книги «О революции» [Магун, 2008, с. 360]. Избавление от нищеты, полагает Арендт, может быть достигнуто только через развитие технологии, стремление решить этот вопрос политическими средствами тщетно и опасно. Однако все последовавшие революции «оказались во власти чар французской революции в общем и во власти социального вопроса в частности» [Арендт, 2011, с. 77]. Закончившаяся катастрофой Французская революция, тем не менее задала образец для понимания революций XIX–XX веков. В умах и революционеров, и теоретиков революции социальный вопрос затмил интерес к формам правления, способным обеспечить пространство свободы, интерес, который, по мнению Арендт, составляет суть революций.

Но в таком случае, на каком основании Арендт утверждает, что установление пространства свободы является главной идеей революции? Работа «О революции» позволяет предложить два объяснения. Арендт считает типичной ошибкой современной философии то, что «она понимает и описывает сферу человеческого действия не с позиции “актёра”, некоего действующего лица, а с позиции наблюдателя за действием зрителя» [Арендт, 2011, с. 65]. Сами же участники двух великих революций конца XVIII века, Американской и Французской (на её начальных этапах), говорили о вдохновлявшем их духе свободы, что Арендт подтверждает многочисленными цитатами.

Второе объяснение указывает на парадоксальность трактовки революции у Арендт. Она настойчиво повторяет, что современное понимание революции, возникшее в конце XVIII века, неразрывно связано с представлением о совершенно новом этапе истории. И в то же время, говоря о сути революции, сама фактически возвращается к первоначальному пониманию этого слова как реставрации, восстановления. В конечном итоге, по Арендт, *главная идея революции заключается в восстановлении изначального, античного смысла политики*. К такому выводу можно прийти, сопоставляя две цитаты, уже приводившиеся нами. Первая: «... Главная идея революции – идея основания свободы, или, другими словами, учреждения политического организма, гарантирующего пространство, где появлялась бы свобода» [Арендт, 2011, с. 170]. И вторая цитата: «... Если мы понимаем политику как нечто производное от понятия полиса, её целью, или *raison d'être* [смыслом существования] должно быть создание и сохранение пространства, где свобода может выступать как виртуозность» [Арендт, 2002, с. 163]. Да Арендт и сама говорит об этом прямо: «Новый опыт свободы и стал, собственно, открытием революции, или скорее заново совершённым открытием – он был достаточно хорошо известен во времена греческой и римской Античности, но после падения Римской империи был утрачен» [Арендт, 2011, с. 38].

Единственной успешной революцией, да и то только наполовину, оказалась Американская революция. Для понимания этой оценки следует иметь в виду проводимое Арендт различие между освобождением и свободой. Она называет их двумя задачами, решением которых революции Нового времени занимались одновременно. *Освобождение есть условие, предпосылка свободы*. Понятие свободы, содержащееся в идее освобождения – негативное, поскольку оно подразумевает избавление от несправедливых ограничений, от угнетения, господства, тирании. Результатом освобождения являются гражданские права, закреплённые в конституции [Арендт, 2011, с. 36–37]. Но освобождение и свобода не тождественны, и гражданские права, завоёванные в результате освобождения, не следует смешивать со свободой, а гарантирование их не может стать целью и содержанием свободы. Позитивное понятие свободы подразумевает не ограничение власти, но её установление. Свобода заключается в праве гражданина на участие в публичных делах, в политических дебатах и принятии решений. Иначе говоря, по Арендт, свобода в действительном смысле этого слова является политической свободой, которая «либо означает право “быть участником в управлении”, либо не означает ничего» [Арендт, 2011, с. 303]. Свобода требует установление республики как *res publica*, то есть в буквальном смысле «общей вещи».

Американская революция была успешна в том, что было основано новое государство. После того, как Декларация независимости отменила власть английской короны, главной задачей революции было создание новых центров власти. Именно это стало целью как конституции штатов, так и последовавшей за ними конституции союза. «... Действительным содержанием американской конституции, – по мнению Арендт, – было не гарантирование гражданских прав, а установление совершенно новой системы власти» [Арендт, 2011, с. 202]. При этом основатели республики побеспокоились об обеспечении прав и свобод граждан, о конституционной защите их от опасностей со стороны государства (то есть об освобождении). Именно в эффективности защиты гражданских прав европейские эксперты всегда видели главное достоинство американской конституции.

Действенность американской конституции объясняется авторитетом, которым она пользовалась с самого начала: «... Конституции стали “поклоняться”, едва она вступила в силу. <...> Именно в этом отношении Американская революция наиболее явно отличалась от всех других, последовавших за ней» [Арендт, 2011, с. 275]. Наоборот, на европейском континенте, после Первой мировой войны и низвержения монархического правления в ряде стран, были приняты конституции, которые хотя и были составлены экспертами на основе американского образца, однако вызывали недоверие у народа. Отсутствие авторитета стало бичом и французских конституций: «... Четырнадцать конституций Франции между 1789 и 1875 годами привели к тому, что ещё до лавины послевоенных конституций в XX веке само слово “конституция” стало звучать как издевательство» [Арендт, 2011, с. 200].

Основу авторитета американской конституции и важнейшую причину успеха американской революции Арендт видит в полуторавековом опыте самоуправления, который предшествовал событиям конца XVIII века. «Злой рок Французской революции заключался в том, что ни одно из конституционных собраний не располагало достаточным авторитетом для того, чтобы дать стране конституцию» [Арендт, 2011, с. 227]. Члены этих собраний не могли апеллировать ни к предыдущей конституции, ни к божественным правам, как монархи. Они столкнулись с самой сложной проблемой революции, проблемой легитимности конституции и устанавливаемой ею новой системы власти.

Эта проблема не вставала перед создателями конституций штатов, а затем и Конституции Соединённых штатов. «... Огромной удачей Американской революции было то, что народ колоний ещё до конфликта с Англией был организован в самоуправляющиеся общества, группы» [Арендт, 2011, с. 227]. Авторитет конституций выводился из нижестоящих авторитетов: «Делегаты местных конгрессов или народных конвентов, подготовившие проекты конституций штатов, получили свои полномочия от многочисленных нижестоящих органов: округов, районов, городских и сельских общин» [Арендт, 2011, с. 227–228]. Основой управления обществом являлись самоуправляющиеся городские и сельские общины, где законодательная и исполнительная власть были максимально приближены к населению, поскольку члены городского управления и муниципальные чиновники ежегодно избирались на собрании общины.

Институты самоуправления сложились в ходе колонизации континента задолго до конфликта колоний с Англией. Начало этому положил «Мэйфлауэрский договор», составленный на борту судна «Мэйфлауэр» отцами-пилигримами, основавшими в 1620 году первую постоянную колонию в Новой Англии. (Как заметил Токвиль, именно в штатах Новой Англии принципы общинного устройства получили наибольшее развитие [Токвиль, 1992, с. 65]). В этом соглашении подписанты обязались объединиться в «гражданский политический организм» ради порядка и выживания, а также создавать такие справедливые и одинаковые для всех законы, которые будут считаться наиболее соответствующими общему благу колонии, и которым они обещают подчиняться. Этот договор составил основу для самоуправления в колонии. Аналогичная ситуация

повторилась при основанні наступних поселень: колоністи створювали для себе законну владу шляхом укладання договорів. Появившись пізніше королівські хартії не утворювали, а тільки санкціонували вже утверджену систему правління. Тому конфлікт і розрив колоній з Англією, в результаті чого королівські хартії втратили силу, не відкинув колоністів в «естественное состояние» анархії, беззаконня і безвладдя. Вони продовжали підкорятися законам і органам управління, авторитет яких був оснований на численних взаємних обіцянках і угодах.

Як стали відзначати вже в кінці XVIII століття, угоди в колоніях представляють собою унікальний в історії випадок реалізованого в житті суспільного договору як акту заснування політичного суспільства. При цьому колоністи не могли нічого знати про теорію суспільного договору, навіть якщо б цікавилися політичною філософією: Мейфлауерський договір був складений за тридцять років до публікації «Левіафана» Гоббса і за сімдесят – до виходу в світ «Двох трактатів про правління» Локка. Принциповий відмінний реальний суспільний договір, укладений американськими колоністами, від теоретичної моделі Гоббса і Локка відрізняється в тому, що учасники першого договору, створюючи шляхом взаємних обіцянень і зобов'язань політичне суспільство, отримували суверенну владу, тоді як во другому випадку кожен член суспільства віддає свою окрему владу державі, погоджуючись, щоб їй керувати.

За думкою Арендт, в історичному досвіді американських колоній виразилася сутність влади. «... Владу виникає там і в тому випадку, де люди об'єднуються разом з метою дії, і зникає, коли вони розходяться і залишають один одного в самотності. Саме зобов'язання і обіцянень, об'єднання і угоди є способи, за допомогою яких влада підтримує своє існування; де і коли людям вдасться зберегти в неприкосновенності владу, зародившись серед них в ході конкретного дії або справи, вони вже беруть участь в процесі заснування; конституції, закони і інститути, зведені ними при цьому, життєспроможні тільки в тому ступені, в якому вони спроможні зберегти в собі раз виниклу владу живої дії» [Арендт, 2011, с. 241]. В світлі цього стає зрозумілим, чому Арендт вважає здатність давати і зберігати обіцянень найважливішою з людських здібностей в області політики: спільна діяльність людей породжує владу, обіцянень і створювані ними зобов'язання її зберігають.

Діячі американської революції могли оперувати на унікальний досвід дореволюційної Америки, не маючи аналогічного досвіду свідомого цілеспрямованого створення публічних органів і інститутів, що називається *ex nihilo*. «Оскільки угоди в колоніях спочатку уклалися без будь-якої апеляції до королівської влади, справа вийшло так, ніби революція повернула процесу укладання угод його первозданний вигляд, який він мав в перші дні колонізації» [Арендт, 2011, с. 231]. В Старому Світі не було такого досвіду, як не було і самоуправляючихся громад, які, як показує Токвіль, складали основу, базовий рівень системи управління штатів, об'єдналися згодом в союз [Токвіль, 1992, с. 64–91]. В цьому полягає головна причина різних наслідків Американської і Французької революцій.

Другою неважливою причиною успіху Американської революції було, за думкою Арендт, відсутність нищоти в Новому Світі. Порівнявши успішну американську і невдачу французьку революції, вона стверджує: «Своєю успіхом американська революція зобов'язана не тільки мудрості засновників республіки <...> Причиною успіху і одночасно невдачі було одне: відсутність бідності в Америці і її наявність у всьому іншому світі» [Арендт, 2011, с. 87]. Тому соціальний питання не грав ніякої ролі в американській революції, тоді як во французькій революції він вийшов на перший план, що завершилося терором і революційними війнами.

И всё же американская революция была успешной лишь наполовину: «... Несмотря на все свои достижения, американская революция, тем не менее, не положила начало *novus ordo saeculorum* [новому порядку веков]» [Арендт, 2011, с. 87]. Были созданы новое государство и эффективно защищающая гражданские права конституция, которая стала краеугольным камнем «американской гражданской религии» (Роберт Белла). Другими словами, была успешно решена первая задача революции – освобождение, достижение негативной свободы. Но американцам не удалось институционально закрепить возможность граждан быть свободными в позитивном смысле этого слова, то есть «действовать самостоятельно и участвовать в публичных делах и решении политических проблем, которые приносит каждый новый день» [Арендт, 2011, с. 349]. Замена прямого политического действия народа представительным правлением означает, что каждый член общества может почувствовать себя гражданином, участником в управлении только в день выборов. Это ведёт к потере интереса народа к публичным делам, к потере революционного духа, который Арендт отождествляет со страстью к политической свободе.

Арендт видит две причины такой неудачи американской революции. Первая связана с недооценкой основателями Соединённых Штатов значения городских общин и собраний как форм прямого политического участия народа. Поэтому они не смогли инкорпорировать их ни в конституции штатов, ни в федеральную конституцию. Все существенные политические дела взяли на себя правительства штатов и федеральное правительство [Арендт, 2011, с. 327–328].

Вторая причина заключается в том, что социальный вопрос, которого не знала американская революция, наступил Америку в XIX–XX вв., правда, в более мягкой форме, чем в Европе. Если в начале колонизации переселенцами, религиозными диссидентами, двигало стремление к свободе, то в XIX–XX веке массовая эмиграция из Европы превратилась в бегство от бедности. «Американская мечта» об установлении свободы трансформировалась в мечту об изобилии, об удовлетворении нужд потребительского характера.

В контексте Французской революции социальный вопрос представал в форме проблемы преодоления массовой нищеты, в Америке он превратился в вопрос обеспечения коллективного благосостояния. «После того, как революционный дух был забыт, от них (от принципов публичной свободы, заботы об общем благе. – Н. Б.) остались гражданские свободы, личное благополучие наибольшего числа людей и общественное мнение как величайшая сила, управляющая эгалитарным демократическим обществом. Произошедшая трансформация с большой точностью соответствует вторжению общества в сферу публичности: так, словно исконно политические принципы были переведены в социальные “ценности”» [Арендт, 2011, с. 306–307]. Целью конституции стали считать не обеспечение права гражданина участвовать во власти, в решении политических проблем, а защиту индивида от действий власти.

Социальный вопрос в форме совокупности вопросов, относящихся к коллективному благосостоянию, становится главным в современном государстве всеобщего благоденствия. А это означает, по мнению Арендт, упадок политики, которая вытесняется административными методами управления, ибо только этими методами могут решаться такие вопросы. «... В государстве всеобщего благоденствия в конечном счете все политические вопросы являются задачами администрирования, которые должны решаться экспертами» [Арендт, 2011, с. 380]. Выход на первый план интересов потребительского характера ведёт к утверждению деполитизирующего бюрократического правления. Таков итог социальной формы политики современных обществ, когда политические ценности участия граждан в правлении вытесняются социальными ценностями общественного благосостояния.

Центральная проблема революции – институционализация политической свободы – так и не была решена ни одной из них. Неудачей закончились все попытки установить политическое пространство публичной свободы, где люди как свободные и

равные граждане могли бы сами решать свои общие проблемы. Представительная демократия, утвердившаяся в результате революций, ведёт в конечном счете к кризису демократической легитимности, поскольку является властью для народа, но не властью народа. Граждане свободны только в «негативном смысле». Их политическая свобода ушла к политическим партиям и представительным органам. Это неизбежно при такой форме правления, ибо, как отмечает Арендт, «единственное, что может быть представлено и делегировано – это только интерес и забота о благосостоянии избирателей, но никак не их способность к действию и мнению» [Арендт, 2011, с. 374]. Народ имеет власть только во время выборов, а потом надолго уходит со сцены политической жизни. Короткие фазы активности и чувства причастности к обустройству совместной жизни сменяются долгими периодами пассивности, утраты иллюзий, разочарования и потери интереса к публичным делам.

Согласно Арендт, обоснованность притязаний политической системы на демократическую легитимность определяется степенью публичной свободы граждан, возможностью активного участия в решении общих проблем. Нужна альтернатива представительному правлению, которая может создать пространство политической свободы. Парламентской партийной системе она противопоставляет систему советов, с развитием которой связывает свои надежды на возрождение политики в подлинном смысле. Советы Арендт описывает как «совершенно новую систему правления, с новым публичным пространством для свободы, конституированным и организованным в ходе самой революции» [Арендт, 2011, с. 347].

Партийная и советская система возникли в один и тот же исторический момент. В ходе Французской революции спонтанно образуются народные общества, целью которых был не выбор депутатов в Национальное собрание, а совместные занятия делами, представляющими общественный интерес. Французские революционные общества, по мнению Арендт, «с почти сверхъестественной точностью предвосхитили те *Räte*, советы, которым назначено было являться на авансцену истории на протяжении XIX и XX веков в ходе практически каждой революции, которую бы мы могли назвать подлинной. Они возникали всякий раз как спонтанно сложившиеся органы народного управления, не только независимо от каких-либо революционных партий, но и неожиданно для их лидеров» [Арендт, 2011, с. 347].

Одновременно с этими прообразами советов появляются прообразы партий – парламентские фракции, которые впоследствии стали основой партийной системы. Партии в современном смысле слова формируются позднее, в результате расширения избирательного права в XIX веке. В отличие от советов партии нацелены не на прямое участие в публичных делах, а на выдвижение кандидатов в депутаты и обеспечение им поддержки народа. Партия представляет собой придаток парламентской фракции, существующей реально или являющейся целью партийной активности. Если же партия сама становится субъектом политического действия, то это ведёт к крушению парламентаризма.

С самого момента зарождения двух систем правления началось их противостояние: «... Уже в ходе Французской революции мы имели дело с конфликтом между современной партийной системой и самой революцией порождённой новой государственной формой» [Арендт, 2011, с. 344]. Даже якобинцы, отстаивавшие права народных обществ перед Национальным собранием, придя к власти, стали устанавливать контроль над ними, объявив неподконтрольные им общества незаконными. Конфликт между партиями и советами разгорался во всех последующих революциях, причём левые или революционные партии оказались не менее враждебными по отношению к советской системе, чем партии консервативные или реакционные. Даже более того, по мнению Арендт, в поражении системы советов профессиональные революционеры и революционные партии сыграли решающую роль. «... Надежда на преобразование государства, на новую форму правления, которая позволила бы каждому члену

современного эгалитарного общества стать “участником” в ведении публичных дел, оказалась похороненной в катастрофах революций XX века» [Арендт, 2011, с. 369].

Проект институционализации политической свободы, выдвинутый самой Арендт, выглядит утопическим и отнюдь не демократическим. Она предлагает пирамидально организованную систему правления, базовый уровень которой составляют элементарные советы, «возникающие везде, где люди живут и работают вместе» [Арендт, 2011, с. 388]. Они формируются не путём выборов, а в результате самоотбора инициативных, ответственных людей, готовых посвятить себя общему делу. Другими словами, людей, обладающих политическими качествами. Арендт не питает иллюзий относительно того, что вся совокупность граждан обладает этими качествами: «... Политический образ жизни никогда не был и никогда не будет образом жизни многих, даже несмотря на то, что политика по определению затрагивает более чем многих, конкретно – всю совокупность граждан» [Арендт, 2011, с. 385]. Большая часть населения не отличается ни компетентностью в политических вопросах, ни просто интересом к политике.

На базовом уровне происходит организация политической элиты народа, «которую никто не выбирал и которая сама себя создаёт» [Арендт, 2011, с. 390]. Формирование совета более высокого уровня осуществляется уже через выборы депутатов от низового уровня, что повторяется на каждом последующем слое пирамиды. «Конечно, такая в подлинном смысле слова “аристократическая” форма правления означала бы конец всеобщим выборам в том смысле, в котором мы понимаем их теперь; ибо только те, кто <...> показал, что стремится к чему-то большему, нежели просто личное счастье, и озабочен делами всего мира, имеют право быть услышанными при ведении дел республики» [Арендт, 2011, с. 390–391].

В духе Вебера Арендт критикует партии не за создание политической элиты, а за то, что в рамках бюрократизированной партийной системы политика стала профессией и карьерой, и соответственно отбор элиты осуществляется отнюдь не по политическим качествам. Проблема не в элите как таковой, а в том, что туда не могут войти те немногие, принадлежащие ко всем слоям общества, кто стремится к политической свободе и готов взять на себя ответственность за публичные дела. Непринадлежность к политической элите, формирующейся путём самоотбора, не имела бы понижающего характера, потому что она являлась бы результатом собственного выбора «свободы от политики», которую Арендт считает одной из важнейших негативных свобод, неизвестной античности и составляющей весомую часть христианского наследия [Арендт, 2011, с. 391].

На мой взгляд, политический проект Арендт никак нельзя охарактеризовать в терминах оппозиции между представительной и прямой демократией, вопреки распространённой точке зрения, среди сторонников которой можно встретить весьма авторитетных авторов, таких например, как Альбрехт Веллмер [Wellmer, 2000, p. 224]. У Арендт, скорее, речь идёт о противопоставлении партийной представительной системы и политической свободы. Прямая демократия подразумевает значительно бо́льшую степень коллективной политической дееспособности совокупности граждан, чем та, на которую полагается Арендт.

Проблема представительства действительно является основной болевой точкой современной демократии. При самой совершенной избирательной системе представительная демократия является «эпизодической демократией выборов» (Пьер Розанвалон), когда народ обладает властью только в дни выборов, а затем она отходит к его избранникам. Но Арендт, по сути, предлагает лишить бо́льшую часть граждан и этой эпизодической власти. И здесь она явно недооценивает влияние процессов демократизации, начавшихся с конца XVIII века и неудержимо набирающих всё бо́льшую силу. Если судить по количеству активистов гражданского общества, то процент людей, склонных к «политическому образу жизни» в понимании Арендт, действительно невысок среди всех слоёв общества. Но спектр форм политической вовлечённости людей достаточно широк, и та значительная часть населения, чья

политическая активность ограничивается участием в выборах, вряд ли удовлетворится негативной «свободой от политики». Представительство даёт возможность косвенного участия в политике тем гражданам, которые чувствуют свою ответственность за организацию совместной жизни, но в силу темперамента и склонностей не расположены к политической деятельности и публичной жизни. Эпизодическая власть избирателя – это именно власть, которая превращает подданного в гражданина, в чём и состоит суть демократической революции по известному определению Т. Парсонса.

Другое дело, что эта эпизодическая демократия выборов нуждается в дополнении формами постоянно действующей демократии прямого политического действия самих граждан. Это нужно и для контроля со стороны общественности за текущей деятельностью институтов как законодательной, так и исполнительной власти, и для того, чтобы предотвратить возможное искажение самого процесса выборов, которое свело бы к нулю власть избирателя. История не подтвердила эффективность советов ни в качестве организации законодательной власти, альтернативной существующей парламентской представительной системе, ни в качестве дополнения к партийной системе правления. И тем не менее размышления Арндт о том, как политическая свобода должна быть обеспечена в современных демократиях, остаются актуальными.

В последние десятилетия и на практике, и в теоретической рефлексии на передний план выходит гражданское общество как способ организации спонтанной политической активности общественности, составляющий противовес (но не альтернативу!) формальным политическим институтам. Добровольные организации и ассоциации гражданского общества формируются не через выборы (как представительные органы) или назначение (как исполнительная власть), а путём самоотбора. Цели этих организаций, также как и способы самоуправления, определяются самими свободными и равными участниками.

В функционировании этих добровольных ассоциаций есть один чувствительный момент: каким образом может финансироваться гражданская активность, которая по определению не является профессией и карьерой, в отличие от деятельности участников формализованной политической системы? На данный момент наиболее распространённой формой общественного спонсирования неприбыльных проектов является грантовая поддержка. На постсоветском пространстве она недостаточно развита, к тому же получатели такой помощи нередко клеймятся как грантоеды, агенты иностранного влияния или выразители интересов олигархов. (Примечательно, что такие обвинения адресуются именно представителям гражданского общества, не затрагивая деятелей науки и культуры, которые в первую очередь пользуются грантовой поддержкой). Ульрих Бек, один из самых проницательных социальных теоретиков современности, полагает, что укреплению гражданского общества, разрушающего монополию политической системы на политику, будет способствовать гражданское пособие. Идея гражданского пособия, обеспечивающего прожиточный минимум и выплачиваемого государством всем взрослым гражданам, последние десятилетия активно обсуждается в связи с неумолимым ростом безработицы вследствие автоматизации производства. Но Бек подчёркивает важность этой идеи (до сих пор кажущейся многим утопической) и для перспективы сохранения и укрепления демократии: «Гражданские инициативы благодаря гражданскому пособию делаются самостоятельными в материальном отношении и становятся дееспособными» [Бек, 2001, с. 245].

Арндт не затрагивала тему гражданского общества, которая при её жизни пребывала в глубоком забвении. Возрождение интереса к ней началось в 1980-е годы в связи с нарастанием сопротивления граждан тоталитарной государственной власти в Центральной и Восточной Европе [Кин, 2001, с. 15–16]. Но ассоциации гражданского общества – как формы активного участия граждан в решении общих проблем – по принципам организации сходны с советами базового уровня в описании Арндт. В предложенном ею политическом проекте не рассматривается вопрос материального

обеспечения граждан, которые выбирают политический образ жизни, не превращая его при этом в профессию и карьеру. Однако в своей реконструкции изначального, исходного понимания политики как производной от понятия полиса она подчёркивала, что условием возможности политической свободы является удовлетворение жизненных потребностей. Нетрудно догадаться, на чьей стороне оказалась бы Арендт в современных дискуссиях между сторонниками и противниками идеи гражданского пособия, или, как его чаще называют в последние годы, безусловного базового дохода.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Арендт Х. *Vita activa, или о деятельной жизни* / пер. с нем. и англ. В. В. Бибихина. Санкт-Петербург: Алетейя, 2000. 437 с.
- Арендт Х. *Між минулим і майбутнім* / пер. з англ. В. Черняк. К.: Дух і Літера, 2002. 321 с.
- Арендт Х. *О революции* / пер. с английского И. Косич. М.: Европа, 2011. 464 с.
- Бек У. *Что такое глобализация?* / пер. с нем. А. Григорьева и В. Седельника. М.: Прогресс-Традиция, 2001. 304 с.
- Магун А. В. *Отрицательная революция: к деконструкции политического субъекта*. Санкт-Петербург: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2008. 416 с.
- Кин Дж. *Демократия и гражданское общество* / пер. с англ. М. А. Абрамова. Москва: Прогресс-Традиция, 2001. 400 с.
- Токвиль А. Де. *Демократия в Америке* / пер. с франц. В. Т. Олейника, Е. П. Орловой, И. А. Малаховой, И. Э. Иванян, Б. Н. Ворожцова. Москва: Прогресс, 1992. 554 с.
- Benhabib S. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1996. 247 с.
- D'Entrèves M. P. *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge, 1994.
- Shell J. *Introduction to Hannah Arendt's On Revolution*. New York: Penguin Classics, 2006. pp I–XI.
- Wellmer A. *Arendt on Revolution*. *Villa D. (Ed.). The Cambridge Companion to Hannah Arendt*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. pp. 220–244.

Бусова Нина Андреевна

доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и практической философии имени профессора И. Б. Шада
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина
площадь Свободы, 6, Харьков, 61022
E-mail: busova_nina@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7221-8664>

Статья поступила в редакцию: 23.10.2018

Утверждена к печати: 27.11.2018

РІШЕННЯ СОЦІАЛЬНОГО ПИТАННЯ ЧИ ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ СВОБОДИ? (Г. АРЕНДТ ПРО РЕВОЛЮЦІЮ)

Бусова Ніна Андріївна

доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 6, Харків, 61022
E-mail: busova_nina@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7221-8664>

Стаття присвячена критичній реконструкції концепцій революції і публічної свободи Ганни Арендт. Показано, що підхід Арендт до розуміння політики, зокрема й феномена революції, є нормативним, всупереч заявленому емпіризму. Вона наполягає на тому, що головною ідеєю всіх революцій є встановлення політичного простору свободи громадян, і водночас підкреслює, що жодна революція не вирішила це завдання. Розглядаються нормативні посилки, на підставі яких Арендт судить реальний історичний досвід – її трактування дії, свободи і публічної сфери. Свобода розуміється як здатність ініціювати щось принципово нове, вона є призначенням людини й реалізується в дії, яка ототожнюється з політичною діяльністю. Дія потребує загального публічного простору свободи, який не підпорядкований необхідності задовольняти матеріальні потреби для підтримання біологічного життєвого процесу. Розмежування публічного простору і приватної сфери, яке виникло в античному полісі, є умовою можливості політики та свободи: політика – царина турботи про загальні справи, приватна сфера підпорядкована необхідності задоволення матеріальних потреб. Це розмежування було зруйновано в Новий час з появою соціального, коли приватний інтерес окупував публічну політичну сферу. Аналіз текстів Арендт дозволяє зробити висновок, що суть революції вона бачить у відновленні початкового, античного сенсу політики, що означає встановлення таких форм правління, які здатні забезпечити політичну свободу громадян, їхнє право на участь у політичних дебатах і прийнятті рішень. Жодна з революцій не вирішила це завдання, оскільки в умах як учасників революції, так і її теоретиків на перший план вийшло «соціальне питання», тобто проблема забезпечення колективного добробуту, що повинна вирішуватися адміністративними методами управління, а не політичними засобами. Представницька демократія, яка утвердилась в результаті революцій, веде, зрештою, до кризи демократичної легітимності, оскільки політична свобода громадян пішла до виборних органів. Сучасний досвід доводить, що умовою подолання кризи демократії є розвиток громадянського суспільства в напрямках, пропонованих висунутими Арендт концепціями публічної сфери й політичної свободи.

Ключові слова: революція, свобода, дія, політика, публічна сфера, соціальне.

Стаття надійшла до редакції: 23.10.2018

Схвалено до друку: 27.11.2018

SOLUTION OF SOCIAL QUESTION OR INSTITUTIONALIZATION OF FREEDOM? (H. ARENDT ON REVOLUTION)

Busova Nina A.

Doctor of Science, Professor, Department of Theoretical and Practical Philosophy
named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: busova_nina@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7221-8664>

ABSTRACT

The paper offers a critical reconstruction of Arendt's concepts of revolution and public freedom. It is shown that, in spite of her self-proclaimed empiricism, Arendt's approach to understanding politics, including the phenomenon of revolution, is normative. She insists that the main idea of all revolutions is the constitution of a political space of public freedom, and at the same time emphasizes that none of the revolutions has solved this task. Normative premises, on the basis of which Arendt judges the real historical experience, are considered: her interpretations of action, freedom and public sphere. Freedom is understood as the capacity to initiate something new, it is man's destination and is expressed in action, which is identified with political activity. The action needs a common public space of freedom, which is free from the necessity to satisfy material needs for the maintenance of the biological life process. The distinction between public space and private sphere, which arose in the ancient polis, is a condition of the possibility of politics and freedom: politics is a realm of concern for public affairs, the private sphere is subject to the necessity to meet material needs. This distinction was destroyed in modern era with the advent of the social, when private interest occupied the public political sphere. Analysis of Arendt's texts leads to the conclusion that she sees the essence of the revolution in the restoration of the original,

ancient meaning of politics, which means the establishment of such forms of government that can ensure the political freedom of citizens, their right to participate in political debates and decision making. None of the revolutions solved this problem, because in the minds of both participants and theorists of revolution the “social question” came to the fore, that is, the problem of ensuring collective welfare, which should be solved by administrative methods of management, and not by political means. Representative democracy, established as a result of revolutions, in the end leads to a crisis of democratic legitimacy, since citizens have lost their political freedom to representative bodies. Contemporary experience proves that the condition for overcoming the crisis of democracy is the development of civil society along the lines suggested by Arendt’s concepts of public sphere and political freedom.

Keywords: revolution, freedom, action, politics, public sphere, the social.

REFERENCES

- Arendt, H. (2000). *Vita Activa or Active Life*. (V. Bibikhin, Trans.). Saint Petersburg: Aletheia. (Original work published 1958). (In Russian).
- Arendt, H. (2002). *Between Past and Future*. (V. Chernyak, Trans.). Kyiv: Dukh i Litera. (Original work published 1961). (In Ukrainian)
- Arendt, H. (2011). *On Revolution*. (I. Kosich, Trans.). Moscow: Publishing House “Europe”. (Original work published 1963). (In Russian).
- Beck, U. (2001). *What is Globalization?* (A. Grigoriev, V. Sedelnik, Trans.). Moscow: Progress-Traditsia. (Original work published 1999). (In Russian).
- Benhabib, S. (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- D’Entrèves, M. P. (1994). *The Political Philosophy of Hannah Arendt*. London: Routledge.
- Keane, J. (2001). *Democracy and Civil Society*. (M. Abramov, Trans.). Moscow: Progress-Traditsia. (Original work published 1988). (In Russian).
- Magun, A. (2008). *Negative Revolution: Deconstruction of Political Subject*. Saint Petersburg: European University Press in Saint Petersburg. (In Russian).
- Shell, J. (2006). Introduction to Hannah Arendt’s *On Revolution*. New York: Penguin Classics.
- Tocqueville, A. de. (1992). *Democracy in America*. (V. Oleinik, E. Orlova, I. Malakhova, I. Ivanyan, B. Vorozhtsov, Trans.). Moscow: Progress. (Original work published 1835). (In Russian).
- Wellmer, A. (2000). Arendt on Revolution. In D. Villa (Ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt* (pp. 220–244). Cambridge: Cambridge University Press.

Article arrived: 23.10.2018

Accepted: 27.11.2018

ФИЛОСОФИЯ РАЗРУШЕНИЯ: «КАТЕХИЗИС РЕВОЛЮЦИОНЕРА» – ТЕКСТ-УБИЙЦА

В статье проводится философский анализ «Катехизиса революционера» в свете его парадоксальности и нигилистической предельности, которые, выливаясь в систему практических действий С. Г. Нечаева, привели к убийству студента Иванова. В связи с чем актуальными становятся: выявление философского фундамента «Катехизиса революционера», а также определение его природы в плоскости текстуальности и действенности. Автор статьи предлагает рассмотреть «Катехизис революционера» как философский текст на основании наличия в нем положений, имеющих метафизические и экзистенциальные аспекты. При этом автор выделяет такие его ключевые особенности: ориентация на практику (отказ от теоретизирования в пользу действия «здесь и сейчас»), подмену цели средством (замещение ценности общего блага тотальным разрушением и парадоксальность борьбы за равенство путем формирования жесткой иерархии), а также крайний этический нигилизм и цинизм. Все это позволяет обозначить автору идейный фундамент «Катехизиса революционера» как целостную и последовательную философию разрушения. Кроме того, указанная философия рассматривается в контексте своего непосредственного воплощения, реализуемого С. Г. Нечаевым: лжи, шантажа, компрометирования, а главное – убийства. Автор статьи заключает, что невозможно исследовать «Катехизис революционера» в отрыве от фактических последствий осуществления его философии, а потому нельзя говорить лишь о его текстуальной природе, отстраненной от непосредственной жизни. Вместо этого его следует рассматривать как сплав текстуальности и действенности, которая непосредственно трансформирует бытие и влияет на жизнь людей. Таким образом, «Катехизис революционера» представляется автором статьи как текст-убийца, состоящий из философии разрушения, с одной стороны, и ее воплощения в действительность, с другой. Подобный подход позволяет не только комплексно исследовать природу «Катехизиса революционера», но и определить ряд опасностей, которые заключает в себе философия разрушения.

Ключевые слова: философия разрушения, текст-убийца, нигилизм, революция, действие, цинизм.

«Революционер – человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени. Все в нем поглощено единственным исключительным интересом, единою мыслью, единою страстью – революцией» [Нечаев, 1869], – так начинается совершенно небольшой по объему «Катехизис революционера», способный взбудоражить и ошеломить даже весьма искусленного читателя с самых первых строк. Читая об отказе от дружбы, любви, благодарности, чести в пользу революционного хладнокровия, ориентации на тотальное и повсеместное разрушение, а также использовании людей как расходного материала (и все это во имя человеческого блага), возникает вполне закономерный вопрос: *что за текст находится перед вами и какова его природа?* Сначала совершенно не верится, что подобное может быть написано всерьез, ведь все это больше похоже на злую шутку или же отрывок из какой-нибудь фантастической книги. Когда же мы знакомимся с жизнью и деятельностью автора (или, во всяком случае, одного из авторов, взгляды и поступки которого наиболее соответствуют постулируемым положениям текста)¹ «Катехизиса

© Гончаров С. А., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

¹ «Катехизис революционера» не имеет абсолютно достоверного авторства: в него вошли различные идеи М. А. Бакунина, П. Н. Ткачева и С. Г. Нечаева. Но наиболее вероятная версия, которая и принимается в данной статье, что ту форму, в которой мы его знаем, он имеет благодаря Нечаеву и написан он был именно им, как и «Общие правила организации», а также «Общие правила сети для отделения». Конечно, нельзя отменять бакунинских и ткачевских влияний

революціонера» – Сергія Геннадієвича Нечаєва, то обзначений вище вопрос поднимается с новой силой и без тени усмешки, ведь оказывается, что это вовсе не шутка и не оригинальный литературный эксперимент, а что все это серьезно, и за словами следуют самые радикальные и самые страшные действия, среди которых – убийство человека.

«Катехизис революціонера» содержит ряд ярких *метафизических* и *экзистенциальных* аспектов, что позволяет рассматривать его как философский текст. Утверждение «революционер – человек обреченный», звучащее в тексте рефреном, выходит за рамки только лишь исторического или же политического заявления, оно в первую очередь выступает как заявление глубоко метафизическое. Ведь обречен революционер не просто так, а в силу того, что его дело – это тотальное разрушение, которое преподносится как базовая революционная универсалия, имеющая фундаментальный характер. Она важнее всего. Она прежде всего. Она – сакральна. Революционер же – слепое орудие в ее руках. Он не просто должен осуществлять ряд действий, подрывающих основы существующего общественного уклада, не просто идти на крайние меры, а он должен *жить* разрушением, пропуская его через себя. Таким образом, разрушение являет себя сразу в двух аспектах: с одной стороны, оно есть внешняя ценность и цель, задающая ход всей системы, а с другой, оно выступает как *Dasein* для каждого отдельного революціонера («Денно и ночью должна быть у него одна мысль, одна цель – беспощадное разрушение. Стремясь хладнокровно и неутомимо к этой цели, он должен быть всегда готов и сам погибнуть и погубить своими руками все, что мешает ей достижению» [Нечаев, 1869]).

Можно говорить о том, что характерной особенностью всей русской словесности есть ее метафизические и экзистенциальные измерения, и что даже многие революционные тексты, изначально воспринимаемые вне или около философского контекста, ими полны, а потому «Катехизис революціонера» не есть нечто исключительное и уникальное на их фоне, но действительно ли это так? Да, определенная метафизичность в формулировках и заявлениях есть во многих революционных текстах того времени, при этом это могут быть как прокламации или брошюры, так статьи или уставы, – любые преобразования в обществе мыслились тогда максимально широко и целостно, а потому политическое и социальное мешалось с религиозным и философским, создавая удивительные комплексные концепты по переустройству человеческого бытия. Но дело в том, что почти все подобные тексты, так или иначе, наряду с негативной стороной (отрицание действующего режима, определенных ценностей и т.п.) имеют положительную сторону (планы и программы по устройству более справедливого и счастливого с точки зрения революціонеров общества). Чаще всего это выражается в наличии в них определенных политических, социальных или экономических требований, которые имеют в основном исторически-прикладную направленность. Иными словами, исключительным можно считать ситуацию, когда революционный текст независимо от собственной формы был бы совершенно лишен требований положительных и не содержал бы в себе значительной степени конкретно-исторического содержания. «Катехизис революціонера» как раз и является таковым: его положения совершенно не

на нечаевские взгляды, но как дух, так и стиль «Катехизиса...» соотносятся с жизнью и деятельностью именно его, и если кто-то и может быть обозначен как его полноправный автор, то только он. Например, Пирумова Н. М., сравнивая взгляды Бакунина и Нечаева, приходит к небезосновательному выводу о том, что Бакунин вообще не имеет отношения к непосредственному авторству «Катехизиса революціонера»: «В литературе до сего времени ведутся споры о том, кому принадлежит авторство “Катехизиса”. Анализ источников, в том числе и неизвестных предыдущим исследователям, позволил мне прийти к выводу о том, что Бакунин не является автором этого документа» [Пирумова, 1970]. Позже она добавляет прекрасную мысль, на которой бы и хотелось остановиться в вопросе об авторстве «Катехизиса революціонера»: «Итак, система идей Бакунина противоположна как “Катехизису”, так и брошюре “Начало революции”. Все это творчество Нечаева. Но можно ли целиком снять ответственность со старого революціонера за появление в свет этих произведений? С нашей точки зрения – нельзя» [Пирумова, 1970].

содержат никаких положительных элементов, а основаны на чистом отрицании. И если бы не беглое упоминание России (которое могло бы быть устранено без особой потери общего смысла), то вообще сложно определить исторические координаты, в которых развертывается логика «Катехизиса...».

Показательным в этом отношении может быть сравнение «Катехизиса революционера» с достаточно близким ему по форме Бакунинским «Революционным катехизисом», а также прокламацией Петра Заичневского «Молодая Россия». Оба указанных текста, как и «Катехизис революционера», в определенной степени обладают философичностью: Бакунин провозглашает «человеческий разум единственным критерием истины», «человеческую совесть – основой справедливости», «индивидуальную и коллективную свободу – единственной создательницей порядка в человечестве» [Бакунин, 1866], а Заичневский отрицает религию «заставляющую верить в несуществующее» и семью как ячейку общества «ни одно из оснований которой не выдерживает даже поверхностной критики» [Заичневский, 1862]. Но если в «Катехизисе революционера» рефреном звучит обреченность революционера, то в «Молодой России» рефреном выступает фраза «мы требуем», за которой следует целый ряд политических, экономических и социальных требований: трансформация деспотического правления в республиканско-федеративный союз областей, выбор всех судебных властей народом, справедливое распределение налогов, заведение общественных фабрик, полное освобождение женщины и прочее [Заичневский, 1862]. Даже воинствующий и прославляющий разрушение Бакунин пишет в «Революционном катехизисе» об отмене монархии и переходе к республике, избрании народом всех общественных, судебных и гражданских служащих, реорганизации каждой страны таким образом, чтобы ключевой основой стали производительные общины и ассоциации, а также о многом другом в подобном ключе [Бакунин, 1866]. В то время как «Катехизис революционера» демонстрирует сознательный отказ от каких-либо положительных теоретических и практических построений, отдавая все на откуп народной стихии: «Будущая организация без сомнения вырабатывается из народного движения и жизни. Но это – дело будущих поколений. Наше дело – страстное, полное, повсеместное и беспощадное разрушение» [Нечаев, 1869]. Таким образом, мы можем определить исключительное и уникальное идейное содержание «Катехизиса революционера» как *философию разрушения в ее крайности и предельности*.

Рассматривая указанную философию, изложенную в «Катехизисе...» более подробно, можно выделить ряд ее стержневых особенностей. Во-первых, это отказ от всякого теоретизирования в пользу прямого действия «здесь и сейчас», что проявляется не только в упомянутом отсутствии положительных построений, но и в интересе лишь к тому, что может послужить практическим инструментом разрушения: «Революционер презирает всякое доктринерство и отказался от мирной науки, предоставляя ее будущим поколениям. Он знает только одну науку, науку разрушения. Для этого и только для этого, он изучает теперь механику, физику, химию, пожалуй медицину» [Нечаев, 1869]. Таким образом, всякие науки подчиняются одной цели – разрушению, и рассматриваются через призму полезности для ее реализации. Можно говорить, что подобная практичность настолько радикальна и зловеща, что даже внутри революционных кругов почти не имела успеха. Такой настрой не был близок желающим способствовать народному просвещению, жаждущим развивать науку, интересующимся прогрессивной литературой и западными философскими течениями, одним словом, достаточно значительной части революционно настроенной молодежи. Многие студенты хотели быть задействованными в культурном движении, образовываться сами и образовывать окружающих, вести литературную и издательскую деятельность, а все это требует времени, усилий и плавных переходов. Логика же «Катехизиса...» не терпит медлительности и лишних сомнений, *она есть прямое бьющее действие*. Хорошо подобную ситуацию иллюстрируют следующие слова Петра Верховенского из романа Ф. М. Достоевского «Бесы»: «... Минуты разговоры –

потому что не тридцать же лет опять болтать, как болтали до сих пор тридцать лет, – я вас спрашиваю, что вам милее: медленный ли путь, состоящий в сочинении социальных романов и в канцелярском предрешении судеб человеческих на тысячи лет вперед на бумаге <...> или вы держитесь решения скорого, в чем бы оно ни состояло, но которое наконец развяжет руки и даст человечеству на просторе самому социально устроиться, и уже на деле, а не на бумаге?» [Достоевский, 1993, с. 396–397]. Но не все выбирали путь поступательных изменений и отвлеченных теорий, всегда была, будет и есть иная категория людей: либо те, кого можно подчинить чужому мнению, либо отчаянные, готовые на любые действия и перевороты. К ним и обращается Петр Верховенский, к ним же обращался и Нечаев. Когда же «руки развязываются», то обычно «социально устроиться» превращается в разрушение и террор. Ведь если действовать, то действовать непременно решительно и без всяких границ. Подобную опасность предчувствовал Герцен, который, как известно, резко негативно относился к Нечаеву и его идеям, будучи при этом одним из самых главных революционных мыслителей того времени: «Наука – сила; она раскрывает отношения вещей, их законы и взаимодействия, и ей до употребления нет дела. <...> Нельзя же остановить ум, основываясь на том, что большинство не понимает, а меньшинство злоупотребляет пониманием. <...> Дикие призывы к тому, чтобы закрыть книгу, оставить науку – и идти в какой-то бессмысленный бой разрушения, принадлежат к самой неистовой демагогии и к самой вредной. За ним так и следует разнуздание диких страстей – *le dechainement des mauvaises passions* (разгул дурных страстей – *фр.*)» [Лурье, 2001]. Но, вероятно, даже опасливый в этом отношении Герцен так до конца и не осознавал всю силу и реальную опасность нечаевщины, ведь убийство Иванова произошло уже прямо накануне его кончины, а до суда над нечаевцами он и вовсе не дожил.

Резительное отличие Герцена и Нечаева говорит о совершенной неоднородности революционных течений, их широте и многоликости. С другой же стороны, стремительный ход истории, ее смятения и перевороты часто сталкивают все в один котел. И вот в суматохе и неразберихе из первых положений часто следуют отходящие от них вторые, а за теми еще более далекие от первых третьи и т. д., а между тем, все это в определенной степени неизбежно имеет некое единство темы, времени и места. Больше всего же поразительна в этом всем та легкость и быстрота, с которой «Колокол» способен становится «Катехизисом революционера», фурийеризм – «Народной расправой», а Герцен – Нечаевым.

Во-вторых, в «Катехизисе революционера» мы сталкиваемся с ситуацией *подмены целей средствами*, что происходит с народным благом и тотальным разрушением, а также всеобщим равенством и жесткой иерархией.

С одной стороны, «Катехизис революционера» стремится устранить всякую несправедливость, преследуя идею всеобщего блага народа, а с другой – определяет собственный путь как путь насилия и террора направленного на сам же этот народ. Подобный диссонанс настолько силен, что бросается в глаза даже на фоне революционных терактов того времени. Для примера можно сравнить отношение к народу, сформулированное в «Катехизисе революционера», с отношением к народу из прокламации «Друзьям-рабочим!», написанной террористом Дмитрием Каракозовым, совершившим в 1866 году неудачное покушение на Александра II. Вот как объясняет собственный поступок Каракозов: «Грустно, тяжело мне стало, что так погибает мой любимый народ, и вот я решил уничтожить царя-злодея и самому умереть за свой любезный народ. Удастся мне мой замысел, – я умру с мыслью, что смертью своею принес пользу дорогому моему другу – русскому мужику. А не удастся, так все же я верую, что найдутся люди, которые пойдут по моему пути. Мне не удалось, – им удастся» [Каракозов, 1866]. Подобный подход конечно радикален и основан на насилии, он – планирование и реализация убийства, но разве можно представить, чтобы Каракозов, пишущий в собственной прокламации о том, как ему невыносимо смотреть на ужасную

жизнь простых людей, стал бы этих самых простых людей убивать? Представить такое теоретически можно, но это было бы крайне абсурдно. Идя на убийство, Каракозов одновременно идет и на самоубийство, его террор – это одновременно и акт принесения себя в жертву во имя провозглашаемых идеалов. Он готов уничтожить то, что кажется ему причиной всех бед, но при этом для него вся эта ситуация одновременно и ключевая трагедия всей его жизни, воспринимаемая не иначе как казнь. Возможно, он бы и не хотел подобного, ведь предполагаемый поступок сам по себе ужасен, но если Каракозов и вынужден его совершить, то готов применить его одновременно и к самому себе.

И вот Нечаев с его «Катехизисом революционера»: «У товарищества ведь <нет> другой цели, кроме полнейшего освобождения и счастья народа, то есть чернорабочего люда. Но, убежденные в том, что это освобождение и достижение этого счастья возможно только путем всеокрушающей народной революции, товарищество всеми силами и средствами будет способствовать к развитию и разобличению тех бед и тех зол, которые должны вывести, наконец, народ из терпения и побудить его к поголовному восстанию» [Нечаев, 1869]. Иными словами, чтобы *спасти народ, необходимо делать ему как можно хуже*. Подобная логика основана на том, что революционные силы слабы и не могут бороться с режимом без использования поддержки народных масс, которые весьма сложно побудить к каким-либо действиям, а потому и допускается такое извращение первичной установки на благо. Но, принимая во внимание место и значение разрушения во всей системе, о чем было написано выше, можно заметить, что идея народного счастья и блага полностью затмевается и уходит на второй план. Вроде бы самая общая цель – это благо народа, но с другой стороны, главная цель – это разрушение. Подмена первого вторым происходит так естественно и незаметно, что невозможно определить момент, когда же добро стало злом и наоборот. Разрушение и следование ему становятся концептуальным центром, который втягивает в себя все силы и все ветви всякой сторонней мысли. Акценты расставлены таким образом, что народное благо, в общем-то, и не имеет никакого значения в системе «Катехизиса революционера», оно там – отголосок случайного элемента. Таким образом, неожиданно средство становится целью, а первоначальная цель уже практически полностью забыта. Из чего мы можем заключить, что особенностью «Катехизиса революционера» есть *парадоксальное замещение ценности общего блага ценностью тотального разрушения*.

Похожая ситуация происходит и с оппозицией всеобщее равенство – жесткая иерархия. Вроде бы, существующий строй ужасен именно в силу собственной иерархичности, в счастливом же обществе – все равны, но, с другой стороны, – вся революционная организация должна быть построена на основе строжайшей иерархической лестницы. Это можно считать одной из любимых тем Нечаева, поскольку, что бы он ни писал, что бы ни организовывал, везде она проявлялась: его пропитаны «Катехизис революционера», «Общие правила организации», «Общие правила сети для отделения», а также общество «Народная расправа» и прочие всевозможные комитеты и организации, придумываемые Нечаевым. В небольшом тексте «Катехизиса революционера» помещено целых три иерархичные структуры: градация революционеров, разбивка существующего общества на категории, а также распределение женщин по разрядам. И читая следующее: «У каждого товарища должно быть под рукою несколько революционеров второго и третьего разрядов, то есть не совсем посвященных. На них он должен смотреть, как на часть общего революционного капитала, отданного в его распоряжение. Он должен экономически тратить свою часть капитала, стараясь извлекать из него наибольшую пользу» [Нечаев, 1869] или же: «Все это поганое общество должно быть раздроблено на несколько категорий. Первая категория – неотлагательно осужденных на смерть...» [Нечаев, 1869], возникают сомнения, что основная цель всего этого – равенство и свобода людей.

Конечно, власть борется с революционерами организованно и целенаправленно, а потому неудивительно, что революционные движения стремятся к организации и

цельности, прибегая при этом иногда и к иерархическому делению, как минимум в целях конспирации. Но «Катехизис революционера» настолько пронизан нисходящими лестницами разрядов, что они вытесняют всякую установку на равенство. Просчитано все: кому и что знать, кому и как действовать и даже кому жить, а кому умирать. На практике же это обычно реализовывалось еще более странно: Нечаев прикрывался авторитетнейшим Комитетом, которого попросту не существовало, а все ключевые решения принимал самостоятельно. Вот как пишет об этом Ф. М. Лурье: «Творец “Народной расправы” никакого Комитета создавать и не собирался. Зачем с кем-то делить власть? Он был столь уверен в себе, что не нуждался ни в чьих советах и помощи. Поэтому состав Комитета Нечаев окружил непроницаемой таинственностью. Пожалуй, это единственный случай, и не только в российской истории. Ни один диктатор не решился на такое. Быть может, перед нами самый страшный властолюбец, включая всех восточных и западных тиранов и деспотов, когда-либо существовавших» [Лурье, 2001]. Из этого можно заключить, что даже тираны, действия которых совсем не предполагают равенства, уступают здесь неистовой властности борющегося с несправедливостью Нечаева. Таким образом, можно говорить, что *идея равенства полностью замещается идеей строжайшей иерархии*. И как в случае с народным благом и разрушением – средство становится на место цели, окончательно истребляя последнюю.

В-третьих, «Катехизис революционера» является уникальным образцом *крайнего нигилизма и цинизма*, аналогов которому найти нелегко, ведь даже макиавеллизм на его фоне смотрится неубедительно. Вот, например, отрывок, обрисовывающий краткий портрет настоящего революционера: «Он в глубине своего существа, не на словах только, а на деле, разорвал всякую связь с гражданским порядком и со всем образованным миром, и со всеми законами, приличиями, общепринятыми условиями, нравственностью этого мира. Он для него – враг беспощадный, и если он продолжает жить в нем, то для того только, чтоб его вернее разрушить» [Нечаев, 1869]. Можно заметить, что степень отрицания доведена здесь до предела: совершается даже не жесткий отбор, а полнейшее неприятие вообще всего, что только есть. Вся система сводится к крайнему фанатизму, можно даже сказать *безумию*, ведь утрачены любые ценности, кроме ценности низвержения всяких ценностей. Очень точно удалось передать подобную жестокость и фатальность Ф. М. Достоевскому в словах Петра Верховенского обращенных к Ставрогину: «Я ведь мошенник, а не социалист, ха-ха! Слушайте, я их всех сосчитал: учитель, смеющийся с детьми над их богом и над их колыбелью, уже наш. Адвокат, защищающий образованного убийцу тем, что он развитее своих жертв и, чтобы денег добыть, не мог не убить, уже наш. Школьники, убивающие мужика, чтоб испытать ощущение, наши. Присяжные, оправдывающие преступников сплошь, наши. Прокурор, трепещущий в суде, что он недостаточно либерален, наш, наш. Администраторы, литераторы, о, наших много, ужасно много, и сами того не знают! <...> Но одно или два поколения разврата теперь необходимо; разврата неслыханного, подленького, когда человек обращается в гадкую, трусливую, жестокую, себялюбивую мразь, – вот чего надо! А тут еще “свеженькой кровушки”, чтоб попривык» [Достоевский, 1993, с. 407–408]. Если говорить о Нечаеве, то вряд ли его можно назвать социалистом, ведь, наверное, социалист тогда социалист, когда начинает нечто строить. Нечаев же – во всех отношениях разрушитель. Мошенником же его представить можно, ведь не зря многие из знавших Нечаева считали его тайным сыщиком и агентом полиции из-за его обманов и махинаций, которые компрометировали не только отдельных лиц, но и вообще всякое революционное движение. Подобная система настолько парадоксальна, что не жалеет ни «своих», ни «чужих»: все превращается в вихрь хаоса и деструкции, где не действуют уже никакие законы.

Но было бы еще полбеды, если бы все это не имело невероятно мощной притягательной *эстетической* силы. Не было бы это так опасно, если бы не вовлекало в себя со страшной силой. И только ли это касается малообразованных, только ли слабых? – Вот вопрос, который представляется здесь ключевым и ответить на

который не так-то просто. Вот слова самого Достоевского: «Да неужели же вы вправду думаете, что прозелиты (приверженцы. – С. Г.), которых мог бы набрать у нас какой-нибудь Нечаев, должны быть непременно лишь одни шалопаи? Не верю, не все; я сам старший “нечаевец”, я тоже стоял на эшафоте, приговоренный к смертной казни, и уверяю вас, что стоял в компании людей образованных. Почти вся эта компания кончила курс в самых высших учебных заведениях. Некоторые впоследствии, когда уже все прошло, заявили себя замечательными специальными знаниями, сочинениями. Нет-с, нечаевцы не всегда бывают из одних только лентяев, совсем ничему не учившихся» [цит. по: Лурье, 2001]. Да, можно возразить, что петрашевцы и нечаевцы это далеко не одно и то же, что их совершенно не следует смешивать и даже сравнивать, но вот снова слова самого Достоевского: «Почему же вы знаете, что петрашевцы не могли бы стать нечаевцами, то есть стать на нечаевскую дорогу, в случае если б так обернулось дело? Конечно, тогда и представить нельзя было: как бы это могло так обернуться дело? Не те совсем были времена. Но позвольте мне про себя одно сказать: Нечаевым, вероятно, я бы не мог сделаться никогда, но нечаевцем не ручаюсь, может и мог бы <...> во дни моей юности» [цит. по: Лурье, 2001]. Подобные же слова трудно как-либо парировать, их можно только брать или не брать в расчет.

Добавить к этому следует, что достаточно сложно, исследуя подобные исторические ситуации и подобных Нечаеву личностей, избегать таких когнитивных искажений как *предвзятость подтверждения* и *знания задним числом*. Так или иначе, они неизбежно проявят себя, ведь мы хорошо знаем, что Достоевский не стал нечаевцем, а Нечаева принято воспринимать лишь как недостаточно образованного (часто обзываемого «недоучкой») фанатика. Это весьма удобно и найти под это обоснования весьма просто. Указанные же слова Достоевского ломают подобную логику: выходит, что «бесы» не находятся исключительно в людях, лишенных образования, а самые страшные и опасные из них способны, может быть, оказаться как раз в высокообразованных, талантливых и исключительно одаренных людях? Было же в Нечаеве что-то, что заставляло стольких людей верить ему, следовать за ним, подчиняться его воле. Неумомимая энергия, преданность собственным убеждениям, практически магическое умение влиять на людей, стойкость и мужество – все это покорило не только Бакунина и Огарева, но и многих других (в том числе ему удалось, будучи узником Алексеевского рavelина, находясь под жесточайшим контролем, склонить охраняющих его стражников к оказанию ему помощи и содействия): «Привычно он, ночуя у нас, – вспоминал Кузнецов, – спал на голых досках, довольствовался куском хлеба и стаканом молока, отдавая работе все свое время» [Лурье, 2001]. Конечно, сложно определить в противоречивой фигуре Нечаева непосредственно его настоящие черты, отделить их от маски. Можно говорить, что он специально стремился произвести подобное впечатление, и, вероятно, это так и было, но вряд ли можно отрицать тот факт, что он не был предан тому, что делал. Ведь все сведения, которые остались о его жизни, указывают на его бесконечную активность и непрекращающуюся деятельность, а потому можно утверждать, что *самым преданным из нечаевцев оказался сам Нечаев*: он потратил всю свою жизнь, всего себя на выбранное им дело.

И тут остается один вопрос: почему же именно подобное дело выбирается делом всей жизни? Вопрос этот труден и обращает внимание на всю сложность и неоднозначность как «Катехизиса революционера», так и самого Нечаева и нечаевцев. Возможно, ответ на него стоит искать не в деталях и конкретных персоналиях, а смотреть шире, пытаться проникнуть в глубины народной ментальности, в общие черты культуры, что прекрасно удастся Н. А. Бердяеву: «Француз – догматик или скептик, догматик на положительном полюсе своей мысли и скептик на отрицательном полюсе. Немец – мистик или критицист, мистик на положительном полюсе и критицист на отрицательном. Русский же – апокалиптик или нигилист, апокалиптик на положительном полюсе и нигилист на отрицательном полюсе. Русский случай – самый крайний и самый трудный.

Француз и немец могут создавать культуру, ибо культуру можно создавать догматически и скептически, можно создавать ее мистически и критически. Но трудно, очень трудно создавать культуру апокалиптически и нигилистически. <...> Апокалиптическое и нигилистическое самочувствие свергает всю середину жизненного процесса, все исторические ступени, не хочет знать никаких ценностей культуры, оно устремляет к концу, к пределу. <...> Нелегко бывает решить, почему русский человек отрицает государство, культуру, родину, нормативную мораль, науку и искусство, почему требует он абсолютного обнищания: из апокалиптичности своей или нигилистичности своей. Русский человек может произвести нигилистический погром, как погром апокалиптический; он может обнажиться, сорвать все покровы и явиться нагишом, как потому, что он нигилист и все отрицает, так и потому, что он полон апокалиптических предчувствий и ждет конца мира» [Бердяев, 1918]. Как же хорошо эти слова переносятся на Нечаева и нечаевцев, отображая самую их внутреннюю суть! Но также насколько метко и удачно обозначены черты, которые часто явственно обнаруживаются и в наше время на всем постсоветском пространстве! Нисколько не устарели размышления Бердяева, а может даже стали еще более значимыми и актуальными. *Ведь если нигилизм и цинизм так притягательны, если образованность способна не только избавлять от них, но и вовлекать в них, если безобразное может быть эстетичным, а разрушение приобретает форму философской системы, то не попадаем ли мы туда, где уже давно все позволено? И не будет ли вновь и вновь возникать в истории неутраченный Нечаев, ведущий человека по опасному пути предельного разрушения? И не есть ли предельность и нигилизм в форме самых извращенных теорий и практик нашим вечным возвращением?*

Рассмотрев ключевые особенности философии разрушения, заключенной в «Катехизисе...», можно обратиться к проблеме определения его природы, а именно – к вопросу о его *текстуальности* и *действенности*.

Изначально следует отметить, что невозможно исследовать «Катехизис революционера», не обращаясь при этом к жизни и деятельности Нечаева. Ведь, по сути, единственный кто следовал программе «Катехизиса...» в полной мере – это сам Нечаев. И важно здесь то, что *философия разрушения – это в первую очередь не слово, а действие*. Нечаев больше влиял, компрометировал, обманывал, пантажировал, учреждал, составлял, организовывал, чем вел литературную работу. Журналы «Народная расправа», «Колокол» (те номера, которые выпускал Нечаев после смерти Герцена), а также «Катехизис революционера», «Общие правила организации», «Общие правила сети для отделения» и прочее, были в меньшей степени литературой и в большей – определенным жестом, актом, рывком. Вся словесность Нечаева обладает *перформативностью* (перформативность используется здесь в широком значении без строгой привязки к концепции Джона Остина и представляется как связанность текста и действия, как их слияние в одно целое): его журналы направлены не на теоретизирование или размышления, а на вызов эмоций, и имеют форму призывов к действиям, большинство же его документов – это уставы, созданные для кружков, организаций, комитетов, где указано, как следует действовать. Из чего вытекает, что литература для него представлялась явным инструментом, не имеющим без действия никакого значения. Непосредственно литературу он не любил, даже, можно сказать, презирал за ее отвлеченность от жизни (но не стоит забывать, что в юности он достаточно много занимался и стал учителем церковно-приходской школы, а будучи уже узником Алексеевского рavelина, перечитал всю тюремную библиотеку и постоянно требовал получения новых книг, а также писал заметки, наброски, вел конспекты прочитанного, создавал различные, позже отнятые у него и уничтоженные, очерки: «Впечатления тюремной жизни», «Письма из Лондона», «Политические думы», «О задачах современной демократии» и др.). «Помимо писем, – вспоминал Сажин, – в архиве Нечаева оказалось около 200 или 150 карточек. На одной стороне карточки стоял шифр – это были имя и фамилия лица, на другой же приводилась довольно полная характеристика этого лица, причем указывались все отличительные черты его характера; и в результате делался вывод – на какую деятельность способно это лицо» [Лурье, 2001]. Только из этого

указання видно, що Нечаев тем не менше приміняв все свої можливі навички (літератора, психолога і пр.) для дела, не жалея сил і часу. Он був весь в жажді дієвості, ймовірно, навіть більше, ніж відомий власною пылкістю к практиці Бакунін. А тому можуть ли бути сведені його небагато численні сочинення к одній лиш тільки текстувальності, котрої-то они власне і не принадлежать в повній мірі («не хочуть принадлежать»)? Ймовірно, що сводити їх к ній буде помилкою. Самий же яскравий і значимий текст Нечаєва – це «Катехизис революціонера», а тому к нему це відноситься в першу чергу.

Говорячи про «Катехизис...», необхідно вказати, що виявляється він із початку як дія: дає про себе знати через неопосередковані наслідки філософії руйнування реалізуємої Нечаєвим на практиці. Його виявляють лиш тільки в час дослідження дела нечаєвців, знаходячи спочатку зашифрований текст, а потім – ключ к нему. «Вповні можливо, що політичні діячі на протязі всієї історії думали саме так («споглянути на інших як на частину загального революційного капіталу, відданого в їх розпорядження». – С. Г.), але ніколи не ризикали сказати об цьому вслух. В будь-якому випадку, до Нечаєва ніхто з революційних вождів не ризикнув відкрито провозгласити цей принцип. Ні одна з революцій до того часу не осмелилась заявити в перших ж строках своїх крикливо, що людина – це всього лиш тільки сліпе знаряддя» [Камю, 2014, с. 319], – пише Альбер Камю. Людина і людська життя виявляються всього лиш тільки засобом, що робить «Катехизис...» дійсно унікальним, враховуючи, що все це перетекло з паперу в життя. Що ж стосується відкритості, то тут не можна погодитися з Камю, бо, як відомо, «Катехизис...» не був відкрит публічною друком, і ніхто навіть з близьких до Нечаєву його не читав. «Нечаєв побоювався, що після знайомства з «Катехизисом...» деякі члени «Народної розправи» можуть побажати покинути спільноту. Надійсно відомий лиш тільки один людина, котрому Нечаєв давав читати свій «Катехизис...», – Бакунін, висказавши, може бути, не вповні щиро, відричальне к нему ставлення» [Лур'є, 2001]. Отже ми можемо зробити висновок, що Ф. М. Лур'є все ж передполагає саме Нечаєва, а не Бакуніна, автором «Катехизиса...», а також, що «Катехизис...» – не просто не відкритий, а суворо секретний документ.

«Члени «Народної розправи» заявили в суді, що «Катехизиса...» не читали, і це була правда: Нечаєв лиш тільки переказував деякі його параграфи. «Якщо задатися питанням, – заявив Спасович, захищаючи Кузнецова, – чому цей катехизис, столь старанно складений, нікому не читався, то треба прийти к висновку, що не читався він тому, що якщо б читався, то зробив би найгірше враження...» [Лур'є, 2001], – діяв по ній тільки сам Нечаєв, для багатьох ж революціонерів його прийоми і методи були недопустимі, а тому Нечаєву приходилося тиснути на них, шантажувати, обманувати і всіма силами втягувати в своє дело. Йому це дійсно вдавалося: з когось-то йому вдалося взяти підписи в верності «Народної розправи», у когось-то викрасти листи і документи, когось-то запугати або залякати, а когось-то переконати і загипнотизувати власною харизмою. Головне ж – це здійснення вбивства, яке повністю вписується в логіку «Катехизиса...»: в межах філософії руйнування це один з методів, а тому, якщо бути вірним власним ідеям, то необхідно і бути готовим застосувати їх на практиці, що і зробив Нечаєв. Поводом же для цього був – «Народна розправа» мала потребу в єдності, повинно було бути щось, що зробило б її ціллю і міцною, а що може бути більш зв'язуючим, ніж загальне злочинне дело? З однієї сторони, «Народна розправа» почне відповідати своєму названню, означити власну межовість і дієвість, а з іншої – зміцниться, отримає зв'язок. Саме тут і народжується в самому делі «Катехизис революціонера»: *тільки коли здійснюється вбивство Іванова, він починає своє справжнє існування*. Не будь вбивства, не було б і дела нечаєвців, а не будь його, то, можливо, і не був би «Катехизис...» розкритий і відомий нам сьогодні. Але навіть не це

важно, а то, что текстуальность имеет здесь форму *смертельной перформативности*, а «Катехизис революционера» выступает как *текст-убийца*. Иначе говоря, мы не можем отделить текст «Катехизиса...» от убийства Иванова, а убийство Иванова от текста «Катехизиса...». По большому счету, именно «Катехизис...» дает смерть Иванову. Философия разрушения развертывается непосредственно в жизни – все происходит как по написанному: не совсем посвященные помогают убить вредного для успеха революционного дела человека, отвергая всякие нравственные устои общества. Буквально – это чистое действие, но стоит за ним вполне определенная программа, которая его побуждает.

Здесь снова можно сравнить «Катехизис...» и прокламацию Каракозова «Друзьям-рабочим!»: последняя также выступает как текст-убийца, ведь она есть часть покушения на монарха, составляющая с событиями, произошедшими у ворот Летнего сада, единое целое. Мы не можем просто закрыть глаза на то, как Каракозов объясняет собственные действия, и, следовательно, устранить из поля покушения эту прокламацию. С другой стороны, без его непосредственных действий сама прокламация была бы не более чем просто текстом, который не выходит за свои пределы. Только прокламация «Друзьям-рабочим!» имеет *открытый формат*, она ничего не скрывает, не действует окольными путями, в отличие от *закрытого* и *тайного* «Катехизиса...».

Но, как бы мы не говорили о значимости действенности в рамках «Катехизиса революционера», его неразрывности с поступками Нечаева и убийством Иванова, а также вплетенности его в историческую ткань, не следует забывать, что сейчас «Катехизис...» – это культурный артефакт. Как бы там ни было, это в любом случае текст – со своими уникальными особенностями и свойствами. И, пожалуй, самое главное, что можно обозначить как его отличительную особенность в сравнении с той же прокламацией «Друзьям-рабочим!» – это его цельный обобщающий философский характер, который был рассмотрен выше. Если «Друзьям-рабочим!» – это все-таки во многом переживания отдельного человека, его эмоция, то «Катехизис...» есть последовательно развертывающаяся программа и система, функционирующая на метафизическом и экзистенциальном уровнях. Иными словами, именно «Катехизис революционера» содержит в себе философию разрушения как планомерную стратегию, которая может быть перенята, использована и сейчас. Это сплав текстуальности, обладающей общепризнанным философским характером (в которой присутствует доведение революционной логики до ее границы, что является исключительным и значимым на теоретическом уровне), а также исторической непосредственной действенности (которая демонстрирует внетекстуальную, практическую сторону этой философии). Таким образом, можно говорить, что «Катехизис революционера» – это философия разрушения, развертывающаяся одновременно как *слово* и как *действие*. Следовательно, все противоречия и опасности, которые несет в себе «Катехизис...», – это как общетеоретические парадоксы, так и практические проблемы, которые не могут быть проигнорированы. То есть можно заключить, что «Катехизис революционера» – это, с одной стороны, текст-убийца, который мы должны рассматривать в связи с последствиями реализации его положений, а с другой – это бомба замедленного действия, поскольку он до сих пор не теряет своей значимости, выступая как мощный культурный артефакт, таящий в себе потенциал для будущих воплощений.

Подводя итоги, необходимо обозначить, что «Катехизис революционера» можно рассматривать как философский текст на основании наличия в нем метафизических и экзистенциальных аспектов. Если же обратиться к его содержанию, то его можно представить как цельную и уникальную философию разрушения, основными чертами которой являются: ориентация на практику (отказ от теоретизирования в пользу действия «здесь и сейчас»), подмена цели средством (замещение ценности общего блага тотальным разрушением и парадоксальность борьбы за равенство путем формирования жесткой иерархии), а также крайний этический нигилизм и цинизм. Кроме того, следует отметить,

что «Катехизис революционера» выходит за рамки текстуальности, поскольку имеет непосредственное отношение к практическим действиям Нечаева и нечаевцев, среди которых – убийство человека. Поэтому его также можно обозначить как текст-убийцу, философия разрушения которого представляет собой сплав текстуальности и действенности, что говорит о ее двойственной природе. Из этого вытекает актуальность и востребованность изучения «Катехизиса революционера», который выступает мощной проблемной точкой как в теоретической плоскости (в силу своей парадоксальности и предельности), так и в области потенциальных угроз, связанных с его возможными практическими применениями.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

- Бакунин М. Письмо к С. Г. Нечаеву [Электронный ресурс]. 1989. URL: http://az.lib.ru/b/bakunin_m_a/text_0070.shtml.
- Бакунин М. Реакция в Германии [Электронный ресурс]. 1842. URL: <http://knowledge1871.narod.ru/Anarhism/Bakunin/ReactionInGermany.htm>.
- Бакунин М. Революционный катехизис [Электронный ресурс]. 1866. URL: <http://ak-protest.narod.ru/revolytkatexiz.htm>.
- Бердяев Н. Духи русской революции [Электронный ресурс]. 1918. URL: <http://www.vehi.net/berdyayev/duhi.html>.
- Гроссман Л. Достоевский. Жизнь замечательных людей: серия биографий. Вып. 24 (357). М.: Молодая гвардия, 1963. 544 с.
- Достоевский Ф. М. Бесы / авт. вст. ст. Б. Н. Тарасов. М.: Современник, 1993. 638 с.
- Заичневский П. Молодая Россия [Электронный ресурс]. 1862. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/molrus.htm>.
- Камю А. Бунтующий человек / пер. с фр. Е. Головиной. М.: АСТ, 2014. 511[1] с.
- Каракозов Д. Другьям-рабочим! [Электронный ресурс]. 1866. URL: <http://historyussr.tumblr.com/post/159196245450/прокламация-другьям-рабочим>.
- Лурье Ф. Нечаев: создатель разрушения. Жизнь замечательных людей: серия биографий. Вып. 802. М.: Молодая гвардия, 2001. 434[14] с.
- Нечаев С. Катехизис революционера [Электронный ресурс]. 1869. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/nechaev.htm>.
- Пирумова Н. Бакунин М. Жизнь замечательных людей: серия биографий [Электронный ресурс]. Вып. 1 (477). М.: Молодая гвардия, 1970. 400 с. URL: <http://oldcancer.narod.ru/anarchism/Bakunin/NMP1970-Cont.htm>.

Гончаров Семен Алексеевич

студент магистратуры, кафедра теоретической и практической философии
имени профессора И. Б. Шада

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

площадь Свободы, 6, Харьков, 61022

E-mail: Sementulpanov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

Статья поступила в редакцию: 27.09.2018

Утверждена к печати: 09.11.2018

ФІЛОСОФІЯ РУЙНУВАННЯ: «КАТЕХІЗИС РЕВОЛЮЦІОНЕРА» – ТЕКСТ-ВБИВЦЯ

Гончаров Семен Олексійович

студент магистратури, кафедра теоретичної і практичної філософії
імені професора І. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: Sementulpanov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

У статті проводиться філософський аналіз «Катехісису революціонера» у світлі його парадоксальності та нігілістичної граничності, котрі, виливаючись у систему практичних дій С. Г. Нечаєва, привели до вбивства студента Іванова. У зв'язку з цим актуальними стають виявлення філософського фундаменту «Катехісису революціонера», а також виявлення його природи у площині текстуальності та дієвості. Автор статті пропонує розглянути «Катехісис революціонера» як філософський текст на підставі наявності в ньому положень, що мають метафізичні та екзистенціальні аспекти. Водночас автор виділяє такі його ключові особливості: орієнтація на практику (відмова від теоретизування на користь дії «тут і зараз»), підміну цілі засобом її досягнення (заміщення цінності загального блага тотальним руйнуванням і парадоксальність боротьби за рівність шляхом формування жорсткої ієрархії), а також крайній етичний нігілізм і цинізм. Все це дозволяє позначити автору ідейний фундамент «Катехісису революціонера» як цілісну й послідовну філософію руйнування. Крім того зазначена філософія розглядається у контексті свого безпосереднього втілення, реалізованого С. Г. Нечаєвим: брехні, шантажу, компрометації, а головне – вбивства. Автор статті робить висновок, що неможливо досліджувати «Катехісис революціонера» у відриві від фактичних наслідків здійснення його філософії, а тому не можна говорити лише про його текстуальну природу, відсторонену від безпосереднього життя. Замість цього його слід розглядати як сплав текстуальності та дієвості, яка безпосередньо трансформує буття і впливає на життя людей. Таким чином, «Катехісис революціонера» представляється автором статті як текст-вбивця, що складається з філософії руйнування, з одного боку, і його втілення в дійсність – з іншого. Подібний підхід дозволяє не лише комплексно дослідити природу «Катехісису революціонера», але й визначити ряд небезпек, які містить у собі філософія руйнування.

Ключові слова: філософія руйнування, текст-вбивця, нігілізм, революція, дія, цинізм.

Стаття надійшла до редакції: 27.09.2018

Схвалено до друку: 09.11.2018

THE PHILOSOPHY OF DESTRUCTION: “CATECHISM OF A REVOLUTIONARY” IS KILLER-TEXT

Goncharov Semen A.

Graduate Student, Department of Theoretical and Practical Philosophy
named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University
6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: Sementulpanov@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8116-0804>

The article presents a philosophical analysis of the “Catechism of a Revolutionary” in the light of its paradoxically and nihilistic boundedness which resulted in the system of practical actions of S. G. Nechaev, led to the murder of student Ivanov. In this connection the identification of the philosophical foundation of the Catechism of a Revolutionary becomes relevant, as well as the definition of its nature in the scale of textuality and effectiveness. The author proposes to consider the “Catechism of a Revolutionary” as a philosophical text on the basis of the presence of metaphysical and existential aspects in the article. At the same time, the author highlights such key features: a focus on practice (rejection of theorizing in favour of the action “here and now”), substitution of purpose by means (replacing the value of the public weal with total destruction and the paradox of the struggle for equality through formation of a rigid hierarchy), as well as extreme ethical nihilism and cynicism. All these premises allow the author to designate the ideological foundation of the “Catechism of a Revolutionary” as a holistic and consistent philosophy of destruction. In addition, this philosophy is considered in the context of its direct embodiment, implemented by S. G. Nechaev: lie, blackmail, compromising, and most importantly – murder. The author of the article concludes that it is impossible to explore the “Catechism of a Revolutionary” apart from the actual consequences of the implementation of his philosophy, and therefore one cannot speak only of his textual nature, detached from the real life. Instead, it should be considered as a fusion of textuality and effectiveness, which directly transforms being and affects people’s lives. Thus, the “Catechism of a Revolutionary” is presented by the author as a killer-text,

consisting of a philosophy of destruction on the one hand and its embodiment into reality on the other. Such an approach allows not only to comprehensively explore the nature of the “Catechism of a Revolutionary”, but also to identify a number of dangers that the philosophy of destruction bears inside.

Keywords: philosophy of destruction, killer-text, nihilism, revolution, action, cynicism.

REFERENCES

- Bakunin, M. (1989). *Letter to S. G. Nechayev*. Retrieved from http://az.lib.ru/b/bakunin_m_a/text_0070.shtml. (In Russian).
- Bakunin, M. (1842). *Revolutionary catechism*. Retrieved from <http://knowledge1871.narod.ru/Anarchism/Bakunin/ReactionInGermany.htm>. (In Russian).
- Bakunin, M. (1866). *The Reaction in Germany*. Retrieved from <http://ak-protest.narod.ru/revolytkatexiz.htm>. (In Russian).
- Berdyayev, N. (1918). *Spirits of the Russian Revolution*. Retrieved from <http://www.vehi.net/berdyayev/duhi.html>. (In Russian).
- Camus, A. (2014). *The Rebel*. (E. Golovina, Trans.). Moscow: AST. (Original work published 1951). (In Russian).
- Dostoevsky, F. M. (1993). *Demons*. Moscow: Sovremennik. (Original work published 1871–1872). (In Russian).
- Grossman, L. (1963). *Dostoevsky. Life of Great People: Series of Biographies* (Vol. 24/357). Moscow: Molodaya gvardiya. (In Russian).
- Karakozov, D. (1866). *To Friends-Workers*. Retrieved from <http://historyussr.tumblr.com/post/159196245450/прокламация-друзьям-рабочим>. (In Russian).
- Lurie, F. (2001). *Nechayev: Creator of Destruction. Life of Great People: Series of Biographies* (Vol. 802). Moscow: Molodaya gvardiya. (In Russian).
- Nechayev, S. (1869). *Catechism of Revolutionary*. Retrieved from <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/nechayev.htm>. (In Russian).
- Pirumova, N. (1970). *Bakunin M. Life of Great People: Series of Biographies* (Vol. 1/477). Moscow: Molodaya gvardiya. Retrieved from <http://oldcancer.narod.ru/anarchism/Bakunin/NMP1970-Cont.htm>. (In Russian).
- Zaichnevskiy, P. (1862). *Young Russia*. Retrieved from <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/molrus.htm>. (In Russian).

Article arrived: 27.09.2018

Accepted: 09.11.2018

УДК 378.4 (477-25)

DOI: 10.26565/2226-0994-2018-59-8

Надія Корабльова

Ганна Чміль

ФІЛОСОФІЯ ПРИСУТНОСТІ: СКОВОРОДА І ГУМБРЕХТ (ПРОСВІТНИЦТВО ТА ПОСТМОДЕРН). ДЕСКРИПЦІЯ УМОВ І МОЖЛИВОСТІ ПОДІЇ ДУМКИ У ВПЛИВАХ НА КОНТЕКСТИ

Запропонована розвідка – феноменологічне описування досвіду думки як досвіду вільного самовизначення філософа у поєднанні його фахової діяльності, життєвих обставин і текстів як проєктів самореалізації філософуючого у намаганні віднайти себе, заявити про свою присутність у світі. Філософське описування розглядається як описування пізнавальної ситуації, у яку включений сам філософуючий, коли описування співпадає з самоописуванням, екзистенціально напруженою мисленнєвою процесу в досвіді самореалізації. Філософський текст передає стан, пережитий філософом-творцем, тобто те, що з філософом відбулося (М. Мамардашвілі), тож філософський текст свідчить на користь присутності філософа-творця у світі й для світу. У цьому сенсі філософський твір – перформативний, спрямований на реалізацію думки, для того вона себе й демонструвала, аби впливати на контексти (суспільство, історію, культуру). Зроблено акцент на проблемі становлення філософської логіки сучасної культури та засадах, на яких вона формується, що дозволяє розширити розуміння специфіки (пост)сучасної раціональності.

Ключові слова: присутність, агент мислення, філософська логіка культури, сучасна раціональність.

Ця стаття є роздумами про проблему суб'єкта філософствування, проблему того, хто мислить як присутній у цьому світі. Відомі слова Мішеля Фуко про смерть людини як агента мислення можуть видатися трюїзмом. Що з того, що помер один суб'єкт, а на його місце прийшов інший? Цей помре, його теж замінить прийдешній. Але саме ці слова М. Фуко виразили глибокий досвід сучасної філософської мислі, потребували зміщення наголосів. Смерть вказує на стан умов філософування, коли вони зведені практично до нуля, до порожнього простору, до точки, з якої думка змогла б почати своє становлення незалежно від відомих каталогізацій (М. Фуко, «Слова і речі») у ситуації, коли вищою цінністю для філософії було і є Життя: «Свідомість лише знаряддя і частковість у загальній системі життя», як зазначав Ф. Ніцше (Афоризм 707 «Воли до влади»). Філософ самим своїм фахом покликаний «інтелектуально прозоро й морально відповідально» [Рікер, 1995, с.78–79] усвідомлювати себе, перебуваючи в історії та культурі. *Завдання:* через хитросплетіння Праці, Мови і Життя як «привласнених» філософом поглянути на себе, минуле та сучасне не відсторонено (інакше ми позбавимо себе шансу здійснити власне філософський акт), але з позиції присутнього у цьому світі. *Актуальність* запропонованої розвідки зумовлюється тим, що відмовитись від себе як думаючого про щось – неможливо, хоча форму мислення (про що думати і як думати) ми обираємо самі, бо філософ неминуче знає себе у своєму бажанні мислити саме це і саме так, а не інакше. Наприклад, Е. Гуссерль зазначав, що філософ, той хто мислить, не може повністю відсторонитись від себе, тому наполягав, що феноменологія, насамперед, має бути «deskriptivною психологією», має повертати нас до «речей самих по собі», і тільки потім – до трансцендентальної феноменології.

Стаття відсилає до авторів різних епох і стилів філософування, а її *мета* – окреслити роль та значення присутності філософа й філософії, показати, що філософська справа залежить від життєвих стратегій, які у Сквороди і Гумбрехта не схожі між собою ані часово, ані стилістично, ані методично. Їх не можна зіставити ідеями, бо Скворода аж ніяк

© Корабльова Н. С., Чміль Г. П., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

не міг бути предметом натхнення і запозичень для Гумбрехта в силу належності до зовсім іншого культурного «гопосу», часу й ментальності, але вони обидва намагаються відповісти на питання, яку роль виконує філософ і наскільки затребуваність та образ філософії, відношення суспільства до філософії, її впливи на контексти, зумовлені присутністю філософа, його фаховою діяльністю. Як зазначають А. М. Лой і А. В. Толстоухов: «У кожному поколінні з'являлась група амбіційних критиків традиційної філософії, її теоретичної спекулятивної орієнтації, щоб кожного разу заявляти про просту та прозору філософію, якою б можна було як методом користуватися у практиці, життєвому досвіді» [Лой & Толстоухов, 2009]. Причетність видатних філософів і традицій, які виникли й розвиваються під їхнім патронатом у процесі смислотворення в культурі, дозволяють поєднати Сковороду і Гумбрехта. Постає обрані для ілюстрації заявленої тези не є випадковими у тому, що ілюструють поєднуваність рецепції західної філософії з національними персоналіями, навіть через часи і простори, стають символами цього зв'язку. Сковорода і Гумбрехт є представниками культури присутності, висловлювані ними думки, не дивлячись на відмінності в перспективах генерованих ними ідей, пропонують описувати речі такими, якими вони є (цю інтелектуальну революцію здійснив ще Н. Макіавеллі).

Поєднавши рольову заданість (у якій філософ завжди, по-перше, живе «напоказ», тобто «функціонує» згідно свого соціального призначення як істота заангажована, і, по-друге, є людиною «внутрішньою», «річчю у собі»), особистість як регулятивна ідея здатна представити через філософію свій внутрішній світ, світ ідеалів і цінностей, стати «по той бік» звичних стандартів, зробити своє життя «глибоко цікавим метафізичним експериментом», а філософію «логічним записом цього експерименту», як зазначав свого часу В. Ф. Ерн, характеризуючи життя і діяльність Г. С. Сковороди [Ерн, 2000, с. 191]. Але різними є ситуації «запису цього експерименту». Якщо Г. С. Сковорода «ніякої іншої науки окрім тієї, яку можна знайти у самому собі, не визнавав і почав вивчати самого себе», то учень Гуссерля і Гайдеггера Ганс Ульрих Гумбрехт, американський мислитель німецького походження, належить до кола філософів, що продукують найсучасніші філософсько-філологічні дискурси, які дозволяють формувати ту сучасну ко-екзистенцію, яка інкорпорує риторику глобалізації і самовизначення філософії у часи, коли практична орієнтація філософії перетворилась на «прима-дисципліну». У цьому наш праантрополог Сковорода, як назвав його В. Табачковський, досить точно респондує з тими ідеями та концепціями, які стали модними в останні часи. Адже філософія за своєю природою є критичним мисленням, оформляє і конструє базові принципи цього мислення, застосовуючи поняття, випрацювані філософією до розуміння практичних справ. У такій своїй діяльності філософ пов'язує продуковані ним ідеї, відповідаючи на виклики часу за допомогою осмислення феноменів власного життєвого світу. Сучасні йому технології та дискурси філософського осмислення світу впливають на його життєдіяльність і на продуковані ідеї, адже, як зазначав свого часу Гегель, «реальна філософія» належить суспільству, а не філософам, оскільки вона зумовлюється тими цінностями й настановами, якими переймається сучасність і соціокультурні синтетики яких покликана здійснювати.

Анфас сучасної української філософії важко уявити без філософського гламуру, бо саме стратегія постмодерну дозволяє, занурюючи будь-які феномени в поле культури, отримувати нові характеристики вже відомого. Постмодерн – не постісторія, адже він не заперечує всю історію, а співвідноситься з «проектом модерну» як «незавершеним проектом», проектом самокритики сучасності, як зазначає Ю. Габермас [див.: Хабермас, 2003]. Постмодерн і став самокритикою сучасності, випрацювавши комунікативність як базовий принцип сучасного модерну та постмодерну, з їх апологією комунікативної раціональності, але вони «знехтували» ще однією складовою спілкування – присутністю. Поряд з дискусіями про постмодерн, які крутились навколо меж і можливостей комунікативного розуму, заглиблюючись в герменевтику, якої потребувала сфера розуміння, виник третій напрям, який виступав і проти герменевтики,

і проти раціональності, і вказував на те, що окрім розуміння в спілкуванні існує позараціональна, позагерменевтична галузь – присутність. Цей поворот потребував заміни парадигми мови (герменевтики) парадигмою образу (присутності). Фундатором останньої виступив Ганс Ульріх Гумбрехт.

У праці «Виробництво присутності: чого не може передати значення» Ганс Ульріх Гумбрехт визначає поняття «присутність» як таке, що допомагає визначитись з проектами життєтворчості. Йдеться про своєрідну техніку життєтворчості протягом усього життя конкретного суб'єкта (тут спостерігається перегукування ідей з «Герменевтикою суб'єкта» М. Фуко, коли людина «рятує себе заради самого себе, через посередництво себе» у намаганні «отримати себе»). Г. У Гумбрехт вказує на те, що настав час рухатися від раціоналізму, від традиції, яку він називає «культурою значення», у напрямку, який він розвиває та позначає як «культура присутності», що ґрунтується на матеріальних факторах комунікації. Матеріальні фактори комунікації, за Гумбрехтом, це всі ті явища та умови, що забезпечують продукування значень, але самі водночас значеннями не є. Автор розкриває цей концепт через поняття «досвіду», «сприйняття» та «переживання». [Гумбрехт, 2006]

Український проект Сковороди навряд чи буде ідентичний західноєвропейській перспективі Гумбрехта, але існує потреба у переході до більш глобальної точки зору на роль філософської теорії у її впливах на філософуючого. Тут, мабуть, доречнішим був би сюжет про спорідненість життєвих стратегій Сократа і «українського Сократа» – Сковороди, хоча пропонується ними стратегія пошуку щастя через рефлексивний самоаналіз на шляху до справедливого морального життя, а також застосований тип філософського мислення (антропорексивний критицизм як турбота про себе) тотожні посткласичній філософії. Сковорода пропонує перетворювати себе, причини життєвих колізій шукати саме в собі, а не поза собою, він ставить завдання перед філософами – звертатися не до фактів (це справа вчених), а шукати істину в собі, розвивати моральність.

Філософія Сковороди не настільки заглиблюється в матеріал, щоб відчувати тонкощі методологічних взаємодій, не опікується «конфліктом інтерпретацій» (П. Рікер), але резонує з тією традицією «турботи про себе», яка є у стоїків, епікурейців, кініків, а також у сучасних стратегіях (М. Фуко). Ментальні й часові відмінності даються взнаки: «турбота про себе» у Фуко можлива через естетизацію себе, а у Сковороди через внутрішні перетворення, адже сквородинівська візія – це не естетизація себе, як у Фуко, а кордоцентрична турбота про душу, як зазначає Тарас Закидальський, професор з Торонто [Закидальський, 1996]. Ще давні стоїки, як і Сковорода, стверджували, що навчання філософії необхідне, щоб надалі практикувати філософію, яка є чинником впливу на самого себе, як засіб внутрішньої самотрансформації, здатність «у натхненні оголеного моменту істини», «один на один зі світом» описати весь Макрокосм, навіть «крізь голосний шум панівного раціоналізму» почути «принишклу мудрість античності та східнохристиянського світобачення» [Ерн, 2000, с. 367]. Філософія Преображення Сковороди є зусилля для того, щоб ставити себе в «постійні внутрішні диспозиції», як називає це П'єр Адо. Це і є найважливішим способом прочитання філософських текстів. [Адо, 2014]

З яким «матеріалом» мав справу Сковорода, здійснюючи «перетворення себе», видно зі свідчень його сучасників. Так, Густав Гесс де Кальве пише: «З одного боку – викладач, якого не тільки кличуть читати лекції у кращих учбових закладах з огляду на його популярність, а й який сам прагне до цього, бо має талант педагога, з іншого боку – людина, яка бажаючи бути вільною, не лише звідти тікає, уникає запропонованих посад і кар'єри, але й робить це у кумедній формі: вдається до хитрощів, прикидається божевільним, у розмові з архієреєм змінює голос, починає заїкатись» [Гесс де Кальве, 1817, с. 106–119]. За свідченням швейцарця Вернета, письменника й педагога, особисто знайомого зі Сковородою: «той був мужем мудрим та вченим, а у той же час йому не вистачало ані толерантності до чужих думок, ані терпіння, він мав самолюбство, що не терпить жодного заперечення, вимагав сліпої покори від тих,

хто слухав його, був запальним та пристрасним, любив та ненавидів без достатньої причини (нібито для любові і ненависті потрібна причина), а істина в його устах <...> ображала» [Драч, Кримський, Попович, 1984, с. 130]. Згадаймо й негативні оцінки філософії і філософа Сковороди з боку Г. Г. Шпета, які водночас є зрозумілими та виправданими з огляду на заангажованість Г. Г. Шпета образом філософії як суворої науки – феноменології [див.: Шпет, 1989, с. 82–96].

Людина Гумбрехта – це людина, для якої бути – значить бути присутнім в кожний окремий момент. Хоча тут варто зазначити, що людина епохи постмодерну битійствує в ситуації, у якій особистості як речі-в-собі не існує, існують лише демонстрації себе, коли марно шукати «що за цим», бо сутність сучасної людини – «не мати сутності» (Ж.-Л. Нансі). Людина сьогодні вільна тією мірою, якою підпорядковується власній безпідставності, її буття складається з безлічі випадків та моментів, неузгоджених між собою. Моментів чи миттєвостей цих – нескінченність. Вони не складають цілісну суб'єктивність, центровану певною цінністю особистість. Її немає ані для себе, ані для іншого, ані для особи як іншого в акті самоусвідомлення. Для того, щоб існувати, їй не треба мислити, як цього вимагав Декарт, їй достатньо траплятися, бути випадком, ця випадковість не претендує ні на що, окрім абсолютності моменту, абсолютності як випадковості саме у цей момент, момент вичерпаності суб'єктивності. І це не присутність особи в даний момент у її граничній випадковості, саме у цей час, у цю епоху, бо це не епоха. Не епоха Просвітництва чи Постмодерну, а такий момент, такий час – час людини в миттєвостях.

У такій ситуації важливим чинником є спосіб передачі інформації про себе, культуру і час філософом, присутнім у цьому світі, вміння віднайти ті структури розповіді про себе, про свою присутність, щоб маніфестувати образ «розповідаючої про себе ідентичності» (П. Рікер), що є необхідним для самоформування людини. Для останньої взірцем може бути концептуальний персонаж, взятий як еталон з художньої літератури, ідеології з її «ринками» образів та іміджевих конструктів. Творячи себе власною присутністю, людина творить і власний контекст, своє оточення, відтворюючи або змінюючи контексти. Бажаючих міняти контексти – меншість, більша частина таких, які не хочуть бути авторами власного життя і надають перевагу тим технологіям життєтворчості, які пропонуються як готові варіанти, рішення, стилі й лінії поведінки для наслідування. Вони слідуєть моді на ідеї і образи. У якийсь момент пошук себе у дзеркалі (естетична стадія, за С К'еркегором) стає визначальним у життєвих стратегіях. Філософія постмодерну через поняття гри як неможливості справжності запропонувала таке ставлення до себе, щоб залишатися байдужим спостерігачем власних життєпроявів. Небезпека подібної стратегії у тому, що люди з розвинутою уявою надають перевагу життю в ілюзії, у віртуальній реальності. У цій ситуації філософія здатна стати запобіжником руйнації внутрішньої екзистенції, «розсіпання» особистості на ролі.

Філософ, навчаючи філософії, інституціоналізує філософське життя через єднання з учнем, допомагає не лише оволодіти фаховим філософським знанням, але й здійснює духовне керівництво. Філософія як життя надихається філософією як вченням: «Проби» Монтеня, «Розмисли» Марка Аврелія ми не зрозуміємо без врахування того, що автор хоче змінити самого себе, це – своєрідні вправи, здійснювані з метою змінити своє життя. Сократ вчив благочестивому способу життя у полісі, а Сковорода – «сродній праці», вказуючи напрямок руху до Преображення своєї внутрішньої людини через внутрішні перетворення в собі, через заглибленість, аби витягти, випитати до останніх глибин себе в собі з метою осягти макросвіт і змінити своє життя. Імператив «Ти мусиш змінити своє життя» (П. Слотердайк) завжди був присутнім у філософії. Сьогодні це також є відповіддю на виклик часу, як зазначає П. Слотердайк у перекладі М. Д. Култасвої [Култасва, 2014].

Ідея самопізнання, самовдосконалення як життєва настанова у Сковороди потребує вміння робити усвідомлений вибір, керувати своїми бажаннями й потребами. Сковорода як просвітник був породженням свого часу, тієї просвітницької ідеології, яка панувала

в Україні, асоціювалась з поширенням науки та освіти, але практично не торкалась правових, моральних, релігійних основ життя, економічних перетворень. У такій ситуації для Сковороди те, що світ його «не ввіймав» мав подвійні наслідки для проекту його самореалізації. У тому, що «не ввіймав», є не лише позитив (про який так багато написано), але й негатив. Пієтет стосовно того, хто «жив як філософував, а філософував як жив» (Ерн), бо не був заангажований інституцією, сам по собі не є продуктивним, бо саме університет виконує роль інституціональної опори для інтелектуальної традиції, саме в рамках такої традиції виникає «світове поняття філософії» (Кант), своєрідний індикатор здатності мислити метафізично аж до гранично метафізичних ідей Бога, світу, свободи. Хто філософує, тому відкривається істина на шляху до комунікації між мислячими у проясненні самого себе.

Ганс Ульрих Гумбрехт у згаданій вище праці «Виробництво присутності» вказує на одне найважливіше місце в суспільстві, де створюється більш складна картина світу, ніж здається на перший погляд – місце освітнє. Але, на жаль, поряд з відсутністю запити на ідеологію Просвітництва, ми не мали такої власної опори для інтелекту і розуму як Університет. Хоча сьогодні найбільш радикально налаштовані стверджують, що секуляризація і Просвітництво були лише у Франції, але саме ідеологія європейського Просвітництва, яке поширювалося від країни до країни європейським континентом, дозволила Європі вивершитися над світом, створивши науково-технічну цивілізацію (О. Шпенглер). Цей етап проходять практично всі країни на шляху до капіталізму.

Саме навчання у Києво-Могилянській академії та своїм вчителям-професорам Сковорода завдячує тим, що отримав різнобічну освіту, набув філософської ерудиції, вивчив історію європейської філософії, опанував п'ять мов, випрацював стиль у дусі українського бароко. Сковороду залучив у філософський гурток з перекладу Біблії українською мовою Симон Тодорський. Це одна з причин, чому Д. І. Чижевський вважає, що пієтизм прийшов на Україну через Сковороду. Можливо, якби ми в часи Києво-Могилянської академії, навіть не 500 років тому, як це зробив в Європі Мартін Лютер, який опікувався національною складовою, перекладаючи «Біблію» німецькою, скористалися цим, то зробили б, по суті, освіту доступною для пересічних громадян і утверджували б протестантську етику разом з «духом капіталізму», розбудовували б інтелектуальні інституції [Головащенко, 2002]. У Європі на себе ці функції взяли університети як майданчики вільної думки та генерування національного інтелекту. У нас вони залежні від влади й ситуативної державної політики щодо університетів.

Українська філософія, послуговуючись теоріями із Заходу, залишала традиційно незмінною ту субстанцію, у яку трансплантувались запозичені елементи: генетично орієнтувалась на догматику, тому й домінуючим жанром філософської творчості Сковороди є «світоглядна проповідь» (Гайдеггер), «філософська віра» (Ясперс), яка нагадувала за конфігурацією і аргументацією релігійну віру та не приховувала своїх намірів. Місцями мислення Сковороди аналогічне бріколажу (Леві-Строс), мисленню дикунів: коли глибинний смисловий код залишається незмінним, воно відтворює «первинне розуміння» у смисловому полі ментальної традиції. Хоча ментальність є важко вловлюваним феноменом, вона просвічується у пріоритетах-цінностях (релігійних, моральних). У той час як вчителі Сковороди надавали перевагу епістемному стилю, бо були академічними філософами, Сковорода був філософом софійного типу. Незалученість до кола університетських філософів обмежила можливості джерельної бази («Біблія», еліністична філософія, платонізм) на фоні відсутності системної уваги до європейської філософії, бо не тільки сучасний йому Християн Вольф був «чужим за способом думання» (свідчення Ушкалова).

Виправданням для Сковороди за його усунення від реформаційних перетворень на Слобожанщині, до чого його закликав генерал-губернатор Щербінін, є те, що Г. С. Сковорода відстоював позарольову сутність особистості у ситуації, коли не було

спроможності виконувати ролі: громадянина у державі, особи в якості суб'єкта права, на що орієнтували ідеали Просвітництва часів формування модерного суспільства в Європі й Америці. Сковорода жив серед людей, яких позбавили можливості взяти на себе вищезначені ролі. Не став Сковорода й університетським філософом, але завдяки таким, як Сковорода, ми не стали народом «полющеним Абсолютним духом» (Чижевський), тобто нефілософським народом. Якщо не у «вертикаль», то у «горизонталь» пішли наші філософські струмені та соціокультурні синтези, спричинивши «розлитість нашої філософії у всій нашій культурі» [Чижевський, 1983]. Григорій Сковорода, який усе життя подорожував, ведучи життя присутнього у світі, суміщав у собі дві традиції – значення і присутність. Через філософування йому відкривалася істина на шляху до комунікації між мислячими у проясненні самого себе. Конспектуючи й опрацьовуючи тексти видатних філософів минулого (стойків, неоплатоніків, німецьких містиків, пієтистів), використовуючи їх у бесідах, викладанні (коли була така можливість), у своїй творчості, яка розповсюджувалась у рукописах, як аргумент, Сковорода сприяв «розлитості нашої філософії у всій нашій культурі».

Філософія присутності відсилає до ще одного сюжету: через присутність філософії у світі визначити *ставлення світу до філософії, її роль у відносинах зі світом, у які вона змушена вступати*. Її зневажають через те, що вона не має практичної рентабельності, її намагаються витиснути з університетів: Британський уряд заявив у 2011 році про припинення держфінансування гуманітарних дисциплін, 2015 року Міністерство освіти Японії закликло японські університети відмовитись від цих наук і зосередитися на дисциплінах, які якнайкраще відповідають потребам суспільства. Заклик не залишився без відповіді, мета – зробити університет надприбутковою корпорацією, про це пише Террі Іглтон у статті «Повільна смерть університету». Ця ідея піддана критиці разом з ідеологією неолібералізму Венді Браун [Браун, 2017].

Незважаючи на це, через лавину симулякрів, гіперреальностей і смертей, філософія, «живучи з ножем у спині» (М. Д. Култаєва), намагається дати опору сучасній людині – носієві цинічного розуму (П. Слотердайк). Тобто філософія знову самовизначається щодо способів реалізації своєї активності, стоїть перед проблемами самоідентифікації у новій онтології філософії. *У суспільстві ризику існують ризики й небезпеки мислити по-філософськи*. Життєвий інстинкт, непрозорий для самого себе, ненавидить філософію, вона для нього небезпечна (К. Ясперс), адже завдяки ній він може побачити ціну власному життю і мусив би це життя змінювати. Як зазначав Сковорода, саме філософія здатна «світ замкнути на себе» («Кільце»), отже, вона – небезпечна. Легше маніпулювати немислячими істотами, які мають лише «дресировану розумність» (К. Ясперс). Філософія ж прагне до істини, світ їй не хоче, бо як зазначав Сократ, філософ як гедзь жалить, порушує спокій. Хто філософує, той слухає і чує людей, спрямовує свою волю на спільноту, пов'язану з долею людського буття, бо філософія – це не просто визнання, вона у постійній боротьбі з собою.

Тож чи повинна філософія ширитись масами, чи вона є елітарним знанням? У історії філософії знаходимо різні погляди на цю проблему. Наприклад, Платон вважав, що тільки у небагатьох є здібності до філософії, та й тих треба виховувати і навчати. Аналогічну думку висловлював і Спіноза. Плотін вважав, що на Землі існують два життя: одне – для мудрих, інше – для всіх. Нам більше імпонує думка Канта: філософія – для всіх, кожен може за допомогою рефлексії скористатись напрацьованими філософами, де як у «банку крові» зберігається усе належним чином обґрунтоване філософами і кожен, за потреби, може віднайти «кров своєї групи», здійснити суто філософський вибір з передбачуваними наслідками для внутрішньої конституції філософуючого. Філософія – це «кров культури», адже вона тільки тоді чогось варта, коли «полюючи на смисл», здатна відшукати в минулому те знання, якого потребує сучасне покоління. Саме це дозволяє замкнути культуру «на себе», досягнути культуру як смислової цілісності, не фокусуючись на

окремих моментах, а надаючи їм змістовної визначеності, адже саме у цьому полягає животворне тло, на якому й виникають національні та видові різноманітності культури.

Завдяки європейській культурі виникло поняття людської особистості у її абсолютній самостверджуваності, світ став людиноцентричним. Саме синтез філософії зумовила безпеку і стабільність європейської спільноти, бо ця топика породжена не лише політичними кордонами, але й кордонами смисловими. Політичні кордони європейського світу визначала особистість, інтерпретована філософією на різних етапах розвитку людства як центр і вісь культури та історії, бо довколішній світ для європейської людини представлений не речами, політичними партіями тощо, а такими ж особистостями, свобода яких «закінчується там, де починається моя» і навпаки (І. Кант). Світ для європейця принципово особистісний, тобто інтерпретуються з погляду особистості, є своїм, у якому особа є «своєрідним горизонтом присутності» (М. Гайдеггер). Таким чином, життєвий світ європейської особистості комунікативно утверджується в культурі як її, людини, особистісний факт, тобто стає принципово впізнаваним і тотожним їй. Тому й виникає сучасний комунікативний розум, комунікативна раціональність як ідея добре налагодженої постійної правильної (за встановленими правилами) комунікації, яка усвідомлюючи вкорінення особистості у її власних кордонах на тлі культури, маніфестує ту Європу, до якої ми сьогодні долучені, і яка є Світом Людини як автономної особистості, що утверджується в комунікації відповідно до теперішньої «ситуації часу» (К. Ясперс).

Присутність справжнього філософа, а не філософа-резонера набирає особливого звучання. Розгорніть газету, увімкніть телевізор, увійдіть в Інтернет і переконайтесь, що «нищачи» філософію, її перетворили на ерзац-філософію, яка в образі симулякру шириться масами. Користуючись своєрідним депозитарієм її активів, масова свідомість «окультурюється», «інтелектуалізується». Наприклад, наведемо висловлювання лише з однієї передачі новин, яка супроводжувалась рекламою: «ми поміняли філософію продажу нашої апаратури»; «помінялась філософія ставлення до поліції» тощо. Шлях до мас є неминучим для пошуків свободи істини, не з метою панування та маніпулювання (це успішно робить політика), а з метою просвітництва, виховання, утвердження свободи людини, її зв'язку з трансцендентальним полюсом культури, якій сьогодні практично зник. Без цього немає віри, навіть якщо це філософська віра (К. Ясперс).

Сучасна філософія усвідомлює своє безсилля, брак енергії для перетворення світу та впливу на історію (знаменита 11-та теза Маркса про Фюєрбаха), але у впливах на людину, яка торує свій шлях у свободі, філософія – велика сила. Як дарунок для самого себе моя свобода, мій розум присутні у світі, де людина використовує випадок як свій шанс. Мислення постає специфічним буттям розуму, способом його покладення і ствердження як саме розуму. Мислити, споглядати у сфері чистого ноезису можна тільки те, що має сам чистий смисл, без подробиць життя. Найяскравішою прикметою існування смислу є те, що... він не є, він – значить (Е. Гуссерль). Він існує як форма самого буття з усіма можливими якісними характеристиками. Філософія, маючи справу з чистим смислом, обов'язково має охоплювати усю можливу дійсність, тому вона і є запорукою того, що цю дійсність не буде втрачено, а отже світ має шанс на спасіння. Оскільки у розумі немає нічого, окрім смислу, то у ньому смисл самоусвідомлює себе, а цією самоусвідомлюваністю, самеусвідомленим смислом є філософ – носій частки самосвідомості культури.

Філософ продукує парадигму культури відповідно до «духу часу», бо цей дух потребує свого носія, який розуміє себе, хоче бути собою, відкритий усім екзистенціалам радості й страждання сучасного світу, який він здатен пережити у собі, щоб самостверджуватись як особистість. Філософ здатний актуалізувати це у тексті, створюючи «сад людського» (П. Слотердайк), «Сад Божественних пісень» (Г. Сковорода). Хто здатен увійти до цього саду, перед тим і відкриваються «горизонти інтерпретацій», той скористається імперативом, технологією як це зробити на засадах розуму і досвіду, наприклад, Античності, актуалізованої у Сьогодні П. Слотердайком («Ти мусиш змінити

своє життя»). Чим більше людині відкривається суть життя світу, тим більше вона повертається до себе справжньої («Кільце» Сковороди). Варто зробити одне зауваження: це можливо тоді, коли «турбота про себе» є не лише результатом дії інтелекту, логіко-поняттєвої діяльності свідомості, але й розбудови смислової сфери, бо для думки існує лише смисл, але цей смисл повинен бути й смислом для іншого, «для всіх». Затіяна філософом «інтелектуальна гра» відбувається у конкретній культурній епосі, культурному тілі, культурній речовині та корелює з типом суспільної свідомості сучасного європоцентричного світу, сприяє переструктуруванню суспільств традиційно «неєвропейського» світу у різних культурних сферах.

Філософія як фактор спасіння є сильною у своєму мисленні, переконлива для людей, діє через них, вона здатна змінити *спосіб мислення* у сучасній культурі. Ця культура має свою логіку, а формується вона не у формі науки (науковчення), подібно до «Етики» Спінози, «Критик...» Канта чи «Науки логіки» Гегеля, але у формі певної культури мислення, як твір культури. На протигагу філософській логіці, філософському мисленню Нового часу, яке композиційно, формально, за своєю аксіоматично-дедуктивною формою було наслідуванням природничих наук, сучасне мислення виходить за межі цієї новочасної логіки, формує ідеї не за схематизмом науки, а *як твори культури*. Зрозуміти це мислення, зрозуміти сучасний розум – завдання філософської логіки ХХІ ст. Відкриття зворотних форм раціональності (безум – зворотний розум, за Фуко), симулятивної раціональності, функціонування якої не вписується у «логіку репрезентації» (Бодрійяр), є викликом нашому розумові, всезагальності нашого мислення. Цей виклик проникає в саме коріння, у підстави логіки, формуючи металогіку, *загальнолюдську логіку*, філософську логіку культури. Теоретичні та екзистенційні катастрофи ХХ – ХХІ ст. примушують зосередити увагу нашого розуму на першопочаткових началах буття і мислення, однаково, чи це стосується начал Всесвіту, чи начал свободи людини. Намагатися відповісти на цей виклик, не відмовляючись від розуму, переосмислюючи його підстави – *це і є філософська логіка сучасної культури*.

Саме такий підхід у витоках мала Київська філософсько-світоглядна школа, започаткована П. В. Копніним і продовжена під керівництвом В. І. Шинкарука, представлена плеядою видатних філософів, які були не «акулами філософського ринку», але насамперед – інтелектуалами. Пам'ять живиться спогадами саєнтистів та екзистенціалістів Київської світоглядної школи. Впливав саєнтизм на формування мисленнєвої діяльності «екзистенціалістів», які намагалися у своїх публікаціях уникати безсистемності, бездоказовості, неструктурованості, відсутності опори на факти, демонстрували здатність раціоналізувати позараціональні утворення. У саєнтистів онтологічний зміст екзистенціалів страждання, тривоги, нудоти, страху, відчаю, турботи, які впливали на світовідчуття людини і пошуки нею своєї автентичності, поєднувалися з роботами та ідеями в галузі логіки, привчаючи до послідовності думки, самостійності мислення, вимогливості до себе, творчості себе у своєму фаховому становленні й розвитку. Саєнтисти вчили заново «збирати» себе, переглядати себе як цілісність. Сьогодні виникає питання легітимності погляду на тих і те, що стало чужим, віддалилося. Як зазначає східна мудрість, серце повинне стати порожнім, щоб прийняти іншу людину. Мабуть, це стосується і «відмерлих» ідей та теорій разом з їхніми авторитетами, але ж залишаються збереженими смисли. Ми не знаємо останніх підстав добра і зла, але моральна чутливість дозволяє розрізнити добро і зло, а фахова – необхідність поєднувати епістемологічний та софійний образи філософії як спроби співвіднести теоретичну діяльність у її відношенні до становища, у якому опинилось сучасне людство.

Описані стосунки саєнтистів та екзистенціалістів – вияв такої риси нашої ментальності, як синтетичне прагнення українця до поєднання західної раціональності, дієвості, контрольованості розумом з інтровертністю, кордоцентричною самозаглибленістю особистості. Одним з авторитетів був Мирослав Володимирович Попович, який читав спецкурс з математичної логіки. Логіка і методологія науки була

сферою його наукових інтересів, він проводив філософський аналіз мови науки, підкреслюючи принципову значимість тих ключових векторів наукового й філософського пошуку, які у ХХ ст. визначили точки росту нової логіки, математики, природознавства. Теоретичні праці М. В. Поповича останніх років стосувались проблем української культури, окремих її персоналій, наприклад, Сковорода, Шевченка. Його теоретико-антропологічні погляди були зорієнтовані на фундаментальні цінності європейської цивілізації. М. В. Попович доводив, що не має запрограмованості цивілізації на прогрес чи деградацію. І те, і інше можливе, але головна перевага європейської цивілізації – максимальна автономія ціннісних орієнтацій особи (свобода, справедливість), які дають їй шанси балансувати на грані можливого («Раціональність і виміри людського буття»). Це той тип раціональності, який обстоював протягом свого творчого життя М. Попович.

Можемо зробити *висновки*, що феноменологічне описування досвіду думки як досвіду вільного самовизначення філософа у поєднанні його фахової діяльності, життєвих обставин і мови його мислення себе як проєктів самореалізації є результатом присутності філософії в інтелектуальному й духовному просторі людства. Філософуючий описує досвід філософування як простір існування суб'єктивності, взятої в момент тих переживань, які відбуваються з нею, коли вона намагається набути себе. Філософська думка покладається як осмислення цього досвіду мислі, як проходження суб'єктом цього досвіду. Фактично утверджується, що філософське описування є таким описуванням пізнавальної ситуації, у яку включений сам філософуючий, описування співпадає з самоописуванням. У пошуках істинної реальності буття філософування – це існування індивіда в просторі від того, що є, до того, що може бути, зокрема й рух до себе-можливого, який існує в режимі, що визначається рухом його думки, інтелектуальними реакціями на інший світ, аніж емпіричний світ довкола нього, утримуванням від спонтанних реакцій на те, що відбувається довкола. Цей процес супроводжується екзистенціальним експериментом зміни власних образів і ролей як рух по «лінії» думки, на цій лінії ми не можемо вчиняти зле, таким є «сократичне» припущення Декарта. Філософуюча суб'єктивність тільки в досвіді думки буває вільною, тобто такою, що не підпорядковується законам емпіричного світу, не орієнтує себе мотивацією, не обумовлюється остаточно попереднім досвідом думки. Легкість, з якою Сковорода прямував обраним ним самим шляхом, була зумовлена тим, що цей шлях співпадав з «лінією» думки. Думка повинна бути вираженою і цей вираз іманентний самій думці. Філософський текст, отже, передає стан, пережитий філософом-творцем, тобто те, що з філософом відбулося (М. Мамардашвілі). На момент творення тексту неемпіричне «Я» філософа стає справою (текстом). У цьому смислі філософський твір – завжди перформативний, спрямований на виконання думки, адже, як зазначав Л. Вітгенштайн, слова – це справи.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Адо П. Що таке антична філософія? / пер. з франц. С. Л. Йосипенка. К.: Новий Акрополь, 2014. 428 с.
- Браун В. Об опасности неолиберализма и кризисе демократии [Электронный ресурс]. URL: http://s357a.blogspot.com/2015/05/blog-post_13.html.
- Браун В. Разрушая демократию: ре-конституирование государства и субъекта неолиберализмом [Электронный ресурс] / пер. с англ. В. Кораблевой. *Топос*. 2015. № 2–3. С. 11–41.
- Гессь де Кальве Г. Сковорода, українській філософъ. Українській вѣстник. Харьковъ, 1817. 4. VI. Апрель. [Кн. 4]. С. 106–119.
- Головащенко С. І. Європейська біблієстика в Київській академії: текстуальна репрезентація персоналій та традицій. *Національний університет «Києво-Могилянська академія». Магістеріум. Історико-філософські студії*. 2002. Вип. 9. С. 34–22.
- Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение / пер. с англ. С. Зенкина. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.

Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В. Григорій Сковорода. К.: Молодь. 213 с.
Закидальський Т. Сковорода – Наркіс у кривому дзеркалі. *Національний університет «Києво-Могилянська академія». Наукові записки. Том 1. Філософія та релігієзнавство.* Київ, 1996. С. 59–65.

Култаєва М. Антропотехнічний поворот та його соціально-філософські та філософсько-освітні імплікації у теоретичних розвідках П. Слотердайка. *Філософія освіти.* 2014. №1 (14). С. 54–75.

Лой А. М., Толстоухов А. В. Практична філософія сьогодення: предмет і перспективи. *Практична філософія.* 2000. № 1. С. 6–19.

Рикєр П. Герменевтика. Етика. Політика / пер с франц. М.: Камі Academia, 1995, 160 с.

Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / за ред. Л. Ушкалова. Харків: Майдан, 2010. 1400 с.

Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні (2-ге видання). Мюнхен: Український вільний університет, 1983. 105 с.

Эрн В. Борьба за логос. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. Москва; Минск: Логос, 2000. 408 с.

Фуко М. Что такое просвещение? / пер с франц. *Вопросы методологии,* 1996, № 1–2.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / пер. с нем. М. М. Беляева, К. В. Костина, Е. Л. Петренко, И. В. Розанова, Г. М. Северской. М.: Весь мир, 2003. 416 с.

Zakydalsky T. The Theory of Man in the Philosophy of Skovoroda. Bryn Mawr College, 1965.

Корабльова Надія Степанівна

доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

м. Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: ns_korabljova@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3831-6030>

Чміль Ганна Павлівна

доктор філософських наук, доцент, академік Національної академії мистецтв України

Інститут культурології Національної академії мистецтв України

б. Т. Шевченка, 50-52, Київ, 01032

E-mail: gannachmil@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6569-1066>

Стаття надійшла до редакції: 19.09.2018

Схвалено до друку: 30.10.2018

ФИЛОСОФИЯ ПРИСУТСТВИЯ: СКОВОРОДА И ГУМБРЕХТ (ПРОСВЕЩЕНИЕ И ПОСТМОДЕРН). ДЕСКРИПЦИЯ УСЛОВИЙ И ВОЗМОЖНОСТИ СОБЫТИЯ МИСЛИ ВО ВЛИЯНИЯХ НА КОНТЕКСТЫ

Кораблєва Надежда Степановна

доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и практической философии имени профессора Й. Б. Шада

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

пл. Свободы, 6, Харьков, 61022

E-mail: ns_korabljova@ukr.net

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3831-6030>

Чмиль Анна Павловна

доктор філософських наук, доцент, академик Національної академії мистецтв України
Інститут культурології Національної академії мистецтв України
б. Т. Шевченка, 50-52, Київ, 01032
E-mail: gannachmil@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6569-1066>

Стаття представляє собою феноменологічне описання опыта мысли как опыта свободного самоопределения философа в соединении его профессиональной деятельности, жизненных обстоятельств и текстов. Философское описание рассматривается как описание познавательной ситуации, в которую включен сам философствующий, когда описывание совпадает с самоописыванием, экзистенциальным напряжением мыслительного процесса в опыте самореализации. Философский текст передает состояние, пережитое философом-творцом, то есть то, что с ним произошло (М. Мамардашвили), является свидетельством его присутствия в мире и для мира. В этом смысле философское произведение – перформативно, направлено на реализацию мысли с целью влиять на контексты (общество, историю, культуру). В работе сделан акцент на проблеме становления философской логики современной культуры и основаниях, на которых она формируется, что способно расширить понимание современной рациональности.

Ключевые слова: присутствие, агент мышления, философская логика культуры, современная рациональность.

Стаття постушила в редакцію: 19.09.2018

Утверждена к печати: 30.10.2018

**PHILOSOPHY OF PRESENCE: SKOVORODA AND HUMBRECHT
(ENLIGHTENMENT AND POSTMODERNITY). DESCRIPTION
OF THE CONDITIONS AND POSSIBILITIES OF THE EVENT OF THOUGHT
TO INFLUENCE THE CONTEXTS**

Korablyova Nadiia S.

D.Sc. in Philosophy, Professor of the Department of Theoretical and Practical Philosophy
named after Professor J. B. Schad
V. N. Karazin Kharkiv National University
6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine
E-mail: ns_korabljova@ukr.net
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3831-6030>

Chmil Ganna P.

D.Sc. in Philosophy, Associate Professor, Academician of National Academy of Arts of Ukraine
The Institute for Cultural Research (Institute of Culturology) of National Academy of Arts of
Ukraine
50-52, Taras Shevchenko blvd, 01032, Kyiv, Ukraine
E-mail: gannachmil@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6569-1066>

ABSTRACT

The current research presents a phenomenological description of the experience of thought as an experience of free self-determination of a philosopher through a combination of his professional activity, life circumstances and texts as projects of self-actualization of a philosopher in his attempts to find himself and to declare his presence in the world. Through sophisticated overlaps and intersections of Work, Speech, and Life as appropriated by a philosophizing person, this stands as an act of perceiving himself, the past and present without mediation; to reveal his presence in this world against depriving himself of a chance to carry out his own philosophical act. Philosophical description is reckoned a description of the cognitive situation, where a philosophizing person finds himself. Here description coincides with self-description, the existential tension of the thinking process in the experience of self-realization. A philosophical text conveys a state experienced by its creator, things that happened to him (Merab Mamardashvili); it testifies to his presence in the world and for the world. Phenomenology, as its founder Edmund Husserl claims, must be “descriptive psychology” in the first place, thus bringing us

to “things themselves”, and only subsequently to transcendental phenomenology. The personalities picked to illustrate this claim are not accidental, as they prove a possibility to bridge receptions of Western philosophy and national icons, even across time and space, becoming symbols of this connection. Skovoroda and Humbrecht are representatives of the culture of presence. Their thoughts and statements, suggest describing things as they are. In such a situation, an important factor is the way of communicating information about oneself, about culture and time by a philosopher present in the world, proving his ability to invent the structures of narration about himself and his presence, to manifest the image of «narrative identity» (Paul Ricoeur), necessary for the self-formation of a person. The philosophy of presence refers to yet another story: how philosophy defines its attitude to the world via its presence in the world, determining its role in the relations with the world, which it is forced to enter. At the moment of text creation, the non-empirical Self of a philosopher becomes a matter (text), in this sense, a philosophical work is performative, aimed at the implementation of thought, which revealed itself for that purpose, namely to influence the contexts (society, history, and culture). The emphasis is placed on the formation of the philosophical logic of modern culture and the principles on which it is formed, which enables a broader understanding of logic and of contemporary rationality.

Keywords: presence, agent of thinking, philosophical logic of culture, contemporary rationality.

REFERENCES

- Ado, P. (2014) *What is Ancient Philosophy?* (S. L. Yosypenko, Trans.). Kyiv: Novyi Akropol. (Original work published 1995). (In Ukrainian).
- Brown, W. (2015, May 13). *On the Danger of Neoliberalism and the Crisis of Democracy*. Retrieved from http://s357a.blogspot.com/2015/05/blog-post_13.html. (In Russian).
- Brown, W. (2015). *Undoing Democracy: Neoliberalism's Re-Making of State and Subject*. (V. Korablyova, Trans.). *Topos*, 2-3, 11–41. (In Russian).
- Golovashchenko, S. I. (2002). European Biblical Studies in Kyiv Academy: Textual Representation of Personalities and Traditions. *Magisterium. Istoryko-filosofski studii – Historical and Philosophical Studies*, 9, 22–34. (In Ukrainian).
- Gumbrecht, H. U. (2006). *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. (S. Zenkin, Trans.). Moscow: Novoe Literaturnoe Obozrenie. (In Russian).
- Hess de Kalve, G. A. (1817). Skovoroda, Ukrainian Philosopher. *Ukrainskii vestnik – Ukrainian Journal*, IV, 106–119. (In Russian).
- Drach, I., Krymskyi, S. B., & Popovych, M. V. (1984). *Hryhorii Skovoroda*. Kyiv: Molod. (In Ukrainian).
- Zakydalskyi, T. (1996). Skovoroda – Narcissus in a Distorted Mirror. *National University of Kyiv-Mohyla Academy. Naukovi zapysky – Scientific Notes*, 1. Philosophy and Religious Studies, 59–65. (In Ukrainian).
- Kultaieva, M. (2014). Anthropotechnical Turn and its Social-Philosophical and Philosophical-Educational Implications in Theoretical Research of Peter Slotterdajk. *Filosofia Osvity – Philosophy of Education*, 1 (14), 54–75. (In Ukrainian).
- Loi, A. M., & Tolstoukhov, A. V. (2000). Practical Philosophy of Today: Subject and Prospects. *Praktychna Filosofia – Practical Philosophy*, 1, 6–19. (In Ukrainian).
- Ricoeur, P. (1995). *Hermeneutics. Ethics. Politics*. Moscow: Kami Academia. (In Russian).
- Chyzhevsky, D. (1983). *Outlines of the History of Philosophy in the Ukraine*. Muenich: Ukrainian Free University. (In Ukrainian).
- Ern, V. (2000). *Struggle for Logos. Grigoriy Savvich Skovoroda. Life and doctrine*. Moscow; Minsk: Logos. (In Russian).
- Foucault, M. (1996). What is the Enlightenment? *Voprosy metodologii – Methodology Issues*, 1–2. (In Russian).
- Habermas, J. (2003). *Philosophical Discourse on Modernity*. (M. Belyaev, K. Kostin, E. Petrenko, I. Rozanov, G. Severskaya, Trans.). Moscow: Ves mir. (Original work published 1985). (In Russian).
- Zakydalsky, T. (1965). *The Theory of Man in the Philosophy of Skovoroda* (M. A. Thesis). Bryn Mawr College.

Article arrived: 19.09.2018

Accepted: 30.10.2018

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ, РОЗУМІННЯ, ДОБРОЧЕСНІСТЬ: ГЕРМЕНЕВТИЧНІ АСПЕКТИ ДИСКУРСИВНОЇ ЕТИКИ К.-О. АПЕЛЯ

Стрімкий розвиток сучасного світу швидко множить дискусійні «локуси» всередині етичної проблематики, не дозволяючи припинити вже звичну з ХХ століття суперечку етичного «універсалізму» та етичної «локальності» (або ж – «ситуативності»). Отже, практична філософія є тією сферою, яка наразі чи не найперша вимагає інтенсифікації високоякісної теоретичної роботи. Ця інтенсифікація має відбуватися завдяки продуктивному поєднанню етичних досліджень з тими можливостями, які надають інші філософські напрями (зокрема й герменевтика). Проте сьогодні є актуальною також і необхідність знаходження теоретико-методологічних моделей, у межах яких сама традиційна герменевтика знаходила б надійний ґрунт, що дозволяв би їй витримувати темп сучасного наукового розвитку та зберігати водночас власну специфіку та філософську вкоріненість. Цій вимозі якнайкраще відповідає теорія К.-О. Апеля. У складних історичних умовах сучасності дискурсивна етика К.-О. Апеля є унікальною та ефективною завдяки тому, що вона надає універсальні етичні орієнтири, які ґрунтуються на розумних принципах порозуміння та діалогу. Під час нашого розшуку було з'ясовано, що філософська розробка дискурсивної проблематики в Німеччині сприймається переважно як герменевтично-мовне дослідження когнітивних процесів. Тому збереження елементів герменевтичного знання у випадку апелівської філософії є об'єктивним фактом. Також було встановлено, що трансцендентальна прагматика К.-О. Апеля покликана розв'язати питання про нормативну структуру дискурсу, тобто про глибинні принципи функціонування загального мовно-комунікативного поля. Ми з'ясували, що всередині власної теорії К.-О. Апеля майстерно поєднує різні теоретико-методологічні підходи, а дискурсивна етика, що ґрунтується на принципах трансцендентальної прагматики, вбирає в себе всі ті герменевтичні «елементи», які притаманні останній. Наше дослідження також показало, що К.-О. Апелю, визначаючи власний підхід як «трансцендентально-герменевтичний», зберігає місце для інтерпретативної практики на двох «рівнях» здійснення мовно-комунікативного акту. Ми з'ясували, що інтерпретативний момент присутній у мовній інтеракції, по-перше, як сприйняття та оцінка «комунікативної позиції» адресата висловлювання (тобто як врахування можливих комунікативних компетенцій співрозмовника), а по-друге – як інтерпретативний момент, «вбудований» у процес отримання та «дешифрації» мовного виразу співрозмовника (тобто знов-таки – як врахування можливих комунікативних компетенцій співрозмовника та оцінка контексту висловлювання). Водночас ми встановили, що необхідність цієї «трансцендентально-прагматичної» інтерпретативної роботи зумовлюється, на думку К.-О. Апеля, ігровою (або ж «трансцендентально-ігровою») природою самої мовної інтеракції, що вимагає від суб'єктів комунікації активного та творчого звернення до контексту, у якому ця комунікація відбувається.

Ключові слова: герменевтика, дискурс, дискурсивна етика, трансцендентальна прагматика, комунікація.

Фокусування уваги на герменевтичній проблематиці, яка становить своєрідний «складовий елемент» всередині певної практично-філософської конструкції, має, на наш погляд, підстави для того, аби вважатися *актуальним* дослідницьким завданням. Теоретична доцільність та навіть необхідність такої розвідки ґрунтується у перехрещенні в її предметному полі декількох *проблемних ситуацій* доволі різного гатунку. Якщо рухатися від «найзагальнішої» з них, то слід сказати, насамперед, про гостроту етичних питань та дискусій, які жодним чином не вщухають у контексті сучасних соціально-політичних процесів, але навпаки – набувають все нових і нових вимірів та відтінків. Незважаючи на спроби теоретичного та практичного додання трагічного досвіду ХХ століття, початок ХХІ століття демонструє, що складні питання міжособистісної, міжгрупової, міжетнічної,

міжкультурної, міжконфесіональної та міждержавної взаємодії є далекими від свого остаточного розв'язання. Як і раніше, історія вчергове проходить повз свій «кінець», а сучасний світ являє собою поле боротьби ідей, ідеологем та ідеологій, яке вперто не хоче перетворюватися на горизонтальну площину «компетентного діалогу». До того ж стрімкий рух науково-технічного розвитку швидко множить дискусійні «локуси» всередині етичної проблематики, не дозволяючи припинити вже звичну з ХХ століття суперечку етичного «універсалізму» та етичної «локальності» (або ж – «ситуативності»). Втім, це не означає того, що практично-філософські пошуки мають припинитися. Навпаки, складність наявної ситуації – це лише яскрава ознака того, що етичні питання потребують все більшої уваги з боку фахівців, а практична філософія є тією сферою, яка наразі чи не найперша вимагає інтенсифікації високоякісної теоретичної роботи. І не в останню чергу ця інтенсифікація має відбуватися завдяки продуктивному поєднанню етичних досліджень з тими можливостями, які надають у контексті вирішення етичних проблем інші філософські напрями (зокрема й герменевтика).

З огляду на сказане не має видаватися дивним, що ми звертаємось саме до теоретичного доробку К.-О. Апеля, адже цей видатний німецький мислитель належав до того типу «етично чутливих» інтелектуалів свого часу, які першими змогли належним чином оцінити джерела, сутність та масштаб тих проблем, що постали перед людством під час його переходу до так званої «постіндустріальної» ери. Так, ми не будемо заперечувати того факту, що десь з другої половини 90-х років ХХ століття намітилась певна тенденція до охолодження цікавості з боку фахівців щодо праць самого К.-О. Апеля, але водночас було б помилкою стверджувати, що дискурсивна етика разом з її теоретичним фундаментом у вигляді трансцендентальної прагматики були предметами, якими переймався лише сам К.-О. Апель та ще продовжує перейматися Ю. Габермас [див.: Gottschalk-Mazouz, 2000, s. 15]. Вочевидь, це не так, адже на початку ХХІ століття і трансцендентальна прагматика, і особливо дискурсивна етика продовжують бути напрямками філософських розробок, що поступово розширюють як своє теоретичне нюансування, так і сферу практичного прикладення отриманих результатів. Відповідно зростає й кількість спеціалістів, для яких апелівська теорія стає певною «фаховою компетенцією» та одним з головних теоретичних знарядь у розв'язанні власних дослідницьких завдань.

Інша ж проблемна ситуація, на якій ґрунтується актуальність запропонованого дослідження, належить власне сфері герменевтики. Йдеться про те, що з методологічної точки зору герменевтика з ХХ століття є, вочевидь, одним з «магістральних» напрямів філософської роботи, особливо якщо говорити про її «розширене» розуміння, тобто про її сприйняття як універсального позначення для інтерпретативної роботи з будь-якими «сміслоємними» формами, що надає у наше розпорядження культура та життєдіяльність людини. Інакше кажучи, герменевтична робота наразі часто сприймається як певна стилістика філософського дослідження «мови» (у найширшому сенсі цього слова) за допомогою мовних же засобів. Але ця «широта», ця загальність та поверхневність у сприйнятті специфіки герменевтики ведуть до того, що на тлі активного розвитку спеціальних дисциплін та трансдисциплінарних наукових напрямів (як-от семіотики, лінгвістики, психолінгвістики, когнітивістики, теорії мовних актів тощо), які займаються проблематикою будови та функціонування знаково-символічних систем, герменевтика може виглядати дещо архаїчною та непереконливою формою «риторики» у негативному сенсі цього слова. Тобто перебуваючи у статусі методологічної «серцевини» багатьох досліджень у полі вивчення різноманітних форм культури, мистецтва та навіть певних суспільних феноменів, герменевтика сама водночас потребує серйозної комунікації з іншими методологічними інструментами. Це означає необхідність знаходження таких теоретико-методологічних моделей, у межах яких традиційна герменевтика знаходила б надійний ґрунт, що дозволяв би їй витримувати темп сучасного наукового розвитку та зберігати водночас власну специфіку та філософську вкоріненість.

Саме тому ми вважаємо доволі корисним у контексті цієї комплексної проблеми звернення до теоретичних побудов Карла-Отто Апеля, адже саме вони надають приклад ефективної «теоретичної еkleктики», результатом якої є й доволі цікавий, новаторський погляд на етичну проблематику, і особливий погляд на елементи інтерпретативної роботи, які набувають у цьому контексті нового трансцендентально-прагматичного «звучання». Цікавим є також і те, що в межах своєї дискурсивної етики К.-О. Апель фактично оживляє відому сократівську тезу про тотожність пізнання та доброчесності [див.: Apel, 1989]. Тобто він так вибудовує свою теорію, що в її межах етична проблематика збігається з проблематикою гносеологічною, а полем цього поєднання виступає мовна прагматика, у складі якої ми, як нам видається, і можемо відстежити наявність пених елементів традиційного герменевтичного знання [Апель, 2001; Albert, 2003].

Отже, *мета* запропонованої роботи – встановити місце та значення елементів герменевтичної теорії в полі дискурсивної етики К.-О. Апеля.

Говорячи про *ступінь розробленості даної проблеми*, ми б хотіли відзначити насамперед тих авторів, на яких теоретичні новації К.-О. Апеля вплинули безпосередньо. Звичайно, що першим у цьому списку має бути вказане прізвище Ю. Габермаса, адже рівень розширення вихідних положень апелівської теорії, яке виконав цей мислитель, є настільки високим, що можна, на наш погляд, цілком стверджувати про перебування фігури К.-О. Апеля у тіні свого талановитого та продуктивного колеги. Водночас важко не погодитися із думкою про те, що необхідність цього розширення (а отже й поява послідовників) пояснюється специфікою творчості самого К.-О. Апеля, який не надто переймався ретельним розвитком та конкретизацією ключових положень трансцендентальної прагматики, а також не приділяв значної уваги розробці прикладних аспектів дискурсивної етики [див.: Gronke, 1993].

Отже, охоплюючи поглядом наявний стан справ у цьому дослідницькому полі, цілком можна говорити про існування певної «школи» дискурсивної етики. Тому ми дозволимо собі згадати низку авторів, праці яких хоча й не були залучені нами до цього дослідження безпосередньо, але творчість яких вдало окреслює контури та специфіку цієї «школи». Так, прикладними аспектами дискурсивної етики серйозно займалися П. Ульріх і М. Кетгнер. Яскравими «адептами» дискурсивної етики як окремого напрямку є також А. Доршель, Г. Шелксгорн, М. Ніке, А. Велмер і Л. Вінгерт. Серед прибічників трансцендентальної прагматики, які суттєво посприяли її поглибленню та розповсюдженню, варто відзначити таких дослідників, як В. Кульман [Kuhlmann, 2007] і Д. Белер [Böhler, 1985]. А серед самостійних і доволі масштабних постатей у філософії, які віддавали належне К.-О. Апелю та приділяли значну увагу його теоретичним розробкам, варто згадати В. Гесле [Hösle, 1997] та Г. Альберта [Albert, 2003].

Відзначимо також, що під час виконання цієї теоретичної розвідки ми зверталися до праць таких авторів, як Н. Готшпалк-Мацуц, Л. Віттенштайн, Г. Гронке, Р. Докінз, Г. Йонас, І. Кант, А. Кольберг, К. Лоренц, Е. Мендєта й Дж. Остін.

Виклад основного матеріалу дослідження ми почнемо з вихідної точки будь-чийх роздумів у сфері моральної філософії взагалі та етичних міркувань Карла-Отто Апеля зокрема. Йдеться наразі про відповідь, яку дає цей німецький мислитель на фундаментальне питання етики щодо сенсу позитивної моральної поведінки людини. Відзначимо, що відповідь на питання, яке спрямовується на джерело самої потреби людини бути моральною, фактично є розкриттям засад певної етичної системи. Ця обставина є актуальною і у випадку К.-О. Апеля, для якого відповідь на таке питання є простою та очевидною: сам факт того, що людина бере участь у процесі комунікації, означає водночас, що вона *вже* зробила вибір на користь моральної поведінки. Тобто К.-О. Апель доволі своєрідно розуміє завдання обґрунтування етики. На його думку, розробка засад дискурсивної етики не має на меті знаходження переконливих аргументів на користь необхідності моральної поведінки, але повинна робити яснішою специфіку вже наявної

позитивної відповіді людини (як суб'єкта комунікації) на це фундаментальне етичне питання. [див.: Апель, 1996; Apel, 1988]

Водночас доволі цікавим видається те, що й К.-О. Апель, і Ю. Габермас (попри серйозний історико-філософський фундамент їхніх розшуків) розглядали свої роботи у 80-ті та 90-ті роки ХХ століття як філософсько-методологічне обґрунтування та інтерпретацію популярної на той час теорії американського психолога Лоуренса Кольберга [див.: Gronke, 1993]. У межах своєї теорії Л. Кольберг розробляв особливу стадіальну «схематику» морального розвитку особистості [див.: Kohlberg, 1971], що фактично було спробою (ре)конструювання певної етико-антропологічної моделі на ґрунті таких досліджень людської мотивації та поведінки, які надають нам, скажімо, праці Конрада Лоренца [див.: Лоренц, 1994].

Нагадаємо, що К. Лоренц, розвиваючи теоретичні засади етології, дещо корегує певні принципи дарвінізму. Він, зокрема, звертає увагу на існування у тварин таких поведінкових форм, які є схожими на зразки моральної поведінки людини, а також часто суперечать завданню збереження живою істотою власного життя за будь-яку ціну. Як пояснює К. Лоренц, ці форми зовнішньо «альтруїстичної» поведінки тварин також формуються еволюційно, але з тією поправкою, що вони зумовлюються завданням збереження всього виду, а не окремого його представника. Відповідні форми поведінки поступово проходять селекцію природним відбором на рівні виду та «вмонтовуються» у структуру інстинктів тварин. Відзначимо також, що уявлення про цю інстинктивну «видову квазіраціональність» зберігаються і в межах більш сучасних неодарвіністських теорій, які пояснюють варіативність поведінки тварин різноманітними стратегіями збереження та розповсюдження власного генотипу. [Докинз, 2013; Лоренц, 1994].

К.-О. Апель зі свого боку відзначає, що поведінкова специфіка людини характеризується принципово іншим ступенем свободи від тиску природних інстинктів. Людина, на думку К.-О. Апеля, «може та має встановлювати цілі та правила гри – все більш і більш свідомо – сама; і вона може робити це щодо справи виживання різними способами» [Apel, 1988, s. 65]. «Квазіраціональність» поведінки соціальних тварини саме через свою інстинктивну зумовленість і набуває цього елемента «квазі», тобто вона є лише зовнішньою подобою стратегічної соціальноорієнтованої дії. Інакше кажучи, домінування інстинктів робить зайвим моральний вимір у діях навіть соціальних тварин: їм просто не потрібна автономність у корегуванні своєї поведінки всупереч готовим природним моделям, адже ці моделі вже пристосовані під потреби видового виживання. Натомість стратегічна поведінка людини не обмежується жорстко його природно-інстинктивною конституцією. Або, якщо точніше, сама природна конституція людини передбачає обмеженість інстинктивного визначення поведінки на користь її свідомого регулювання. Причому ця свідома регуляція не завжди жорстко прив'язується до стратегій ефективної дії на користь самого себе. Переважно такі егоїстичні поведінкові стратегії у людських спільнотах регулюються завдяки інтеракційно сформованим обмеженням у вигляді певних «правил гри». Отже, як відзначає К.-О. Апель, «поняття стратегічної поведінки у випадку людини має бути уточнено або модифіковано в одному вирішальному пункті: для людського індивідуума, який здатний мислити стратегічно, *цїлі* та обмежуючі *правила гри* стратегічної поведінки не встановлені однозначно в сенсі оптимального примноження генів за допомогою природної селекції» [Apel, 1988, s. 65].

Таким чином, про власне *людську* діяльність можна говорити лише тоді, коли ми спостерігаємо додання всевладдя суто егоїстично-стратегічної діяльності та формування консенсусно-комунікативної сфери, де відбувається процес визначення цілей та встановлення правил соціальної гри. Тому, як зауважує К.-О. Апель, «редукція інстинкту, що пов'язана зі становленням людини, повинна бути доповнена поведінковою мотивацією та регуляцією на основі практичного розуму» [Apel, 1988, s. 32].

Водночас К.-О. Апель звертає увагу на зв'язок традиційної моралі з явищами, в основі яких лежить саме інстинктивна реакція (наприклад, коли плач маленької дитини

викликає у дорослої людини невимушений поштовх до опіки та почуття ніжності, або коли жест покори з боку супротивника вмикає внутрішній механізм стримування агресії). К.-О. Апел пояснює, що традиційна мораль є чутливою до цих моментів через те, що вона передбачає переважно прямі інтеракції між людьми в межах певної спільноти, коли комунікація значною мірою відбувається під впливом її емоційної складової. Натомість сучасний світ характеризується домінуванням опосередкованих інтеракцій, які значно зменшують вплив емоцій на наші комунікативні дії, а отже людина потребує якихось нових поведінкових регуляторів, які б мали позитивний у моральному плані зміст. На думку К.-О. Апеля, ці нові орієнтири має надавати сучасному людству особлива *етика відповідальності* [див.: Апел, 1996]. У розумінні К.-О. Апеля, це є тип етики, що звільняється від жорсткої емоційної зумовленості та тепер вже остаточно «залежить від раціонального фундаменту» [Apel, 1988, s. 17].

Отже, нехай без всього цього природничо-наукового «бекграунду» побудови К.-О. Апеля та Ю. Габермаса могли б у свій час значно втратити у своїй популярності, але нескладно побачити, що власна думка К.-О. Апеля насправді обертається у сфері, яка є вільною від будь-якого «еволюційно-біологічно-фізіологічного» ґрунту. Як писав німецький дослідник Г. Гронке, «К.-О. Апел приймає роль сократичного спостерігача, який міцно тримається за рефлексивне дискурсивне знання, що подає себе як філософськи незаперечне» [Gronke, 1993, s. 274]. Сам К.-О. Апел у контексті розмови про природу лінгвістичного значення зазначає: «Навіть якщо ця гіпотеза на користь еволюційної теорії пізнання була б остаточно доведена, на питання, що стосується *трансцендентальних умов об'єктивно загальнозначимого розуміння* – наприклад, пізнання самої еволюційної теорії пізнання – відповідь не була б отримана таким генетичним поясненням умов пізнання» [Апел, 2002, с. 207].

Тобто ми можемо впевнено зафіксувати той факт, що німецького мислителя насамперед цікавить не еволюційно-біологічна основа процесів людського мислення та пізнання, але виявлення умов набуття значимості для будь-яких форм знання у загальному комунікативному полі, а також нормативна конституція дискурсу, яку він прагне побудувати на основі синтезу досягнень мовної прагматики з принципами традиційної філософії суб'єкта. К.-О. Апел сам недвозначно вказує на це, коли пише: «... я залишаю осторонь як такі, що не відносяться до справи, перспективи *емпірико-генетичного* пояснення феномена свідомості та мови й задовольняюсь концентрацією на питанні про те, яким способом інтенційна рефлексія, з одного боку, і мовний аналіз – з іншого, можуть претендувати на вирішення проблеми *ап'риорних*, а в широкому сенсі – *логічних умов можливості значення*» [Апел, 2002, с. 207–208].

У цьому пункті нашого розгляду ми б хотіли зробити декілька важливих, як нам видається, акцентів. Так, дискурсивна етика розробляється К.-О. Апелем на ґрунті трансцендентальної прагматики, яка фактично є результатом продуктивного поєднання принципів мовної прагматики та трансцендентальної філософії суб'єкта. Отже – дискурс, мовна прагматика, трансценденталізм. У цьому зв'язку може виникнути питання: а чи є тут взагалі місце для елементів герменевтичного знання? Особливо подібні питання актуалізуються, коли йдеться про таку специфічну річ, як «дискурс» у сучасному розумінні цього поняття.

Нагадаємо, що в межах сучасної філософії дискурс (франц. discours – мова або ж, якщо точніше, *мовлення*) переважно розуміють як складний поліаспектний мовно-соціальний феномен. Загалом, на нашу думку, цілком прийнятними є визначення на кшталт тих, які вказують, що дискурс – це «мова, розглянута як цілеспрямована соціальна дія, як компонент, що бере участь у взаємодії людей та механізмах їхньої свідомості (когнітивних процесах)» [Арутюнова, 1990, с. 136]. З цього логічно випливає, що дискурс не можна ототожнювати з текстом, оскільки це є різні феномени, яким відповідають різні поняття. Ми дивимось на це саме таким чином, оскільки будь-яка текстуальна поданість мови завжди становить окремий елемент у загальному дискурсивному просторі. Водночас

ми свідомі того, що існують обставини, які іноді унеможливають адекватну реконструкцію певного історичного типу дискурсу, хоча ми й маємо у наявності приналежні відповідному історичному проміжку тексти. Так трапляється у тих випадках, коли ми з тих чи інших об'єктивних причин не здатні з належною повнотою відтворити та пізнати живий соціокультурний контекст певної текстуальної пам'ятки. Але в момент безпосереднього здійснення дискурс завжди виступає у своїй повноті, щодо якої конкретний текст є лише певною конкретизацією. [див.: Арутюнова, 1990; Mendieta, 2002]

Продовжуючи розмову про місце у контексті дискурсивного аналізу герменевтичної проблематики, ми, по-перше, відзначимо те, що сучасні варіації «розширеної» герменевтики якраз приділяють помітну увагу різноманітним мовним формам (у найширшому сенсі поняття «мова») та будь-яким пара-, екстра- та навіть «квазілінгвістичним» аспектам розуміння та інтерпретації, а отже вони цілком здатні зберігати свою актуальність і в полі сучасних форм дискурсивно-аналітичної роботи. По-друге ж, не варто забувати, що окрім свого функціонування у лінгвістиці поняття дискурсу з другої половини ХХ століття стало дуже популярним у філософії та культурології, і сталося це завдяки його активному використанню у межах французького постструктуралізму. Саме там дискурсивний аналіз стає провідним інструментом у справі виявлення культурних смислів та навіть здійснення філософсько-літературної критики (що, серед іншого, посприяло певній «літературизації» філософії у Франції). Проте в Німеччині філософська розробка дискурсивної проблематики набула зовсім іншої специфіки (внаслідок наявності потужної основи у вигляді традиції німецького ідеалізму, кантівської критичної філософії, специфічно німецьких форм філософії суб'єкта, а також популярності герменевтики гайдеггера-гадамерівського типу). Дискурсивний аналіз тут перетворюється радше на метод саме *герменевтично-мовного* дослідження когнітивних процесів. Тож можемо констатувати, що збереження елементів герменевтичного знання та відповідної методології у випадку апелівської філософії є об'єктивним фактом, що великою мірою зумовлюється особливостями історико-філософського процесу в Німеччині. [див.: Gottschalk-Mazouz, 2000; Kuhlmann, 2007; Mendieta, 2002]

До сказаного вище слід також додати, що сам К.-О. Апел іноді визначає свій метод філософської роботи як «трансцендентально-герменевтичний» [Апел, 2001, с. 240]. Тому наразі нам треба лише конкретизувати, на якому саме рівні та в яких формах герменевтика знаходить своє місце в межах трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля. Рухаючись у цьому напрямку, звернемося до такого пасажу німецького мислителя: «Кожне публічно обґрунтоване значення наших значимих інтенцій має розглядатися як зумовлене *мовними конвенціями* не тільки щодо репрезентації факту за допомогою *пропозиціонального* змісту мовних актів, але, крім цього, і щодо так званої «іллокутивної сили» наших мовних актів» [Апел, 2002, с. 216]. На цьому прикладі можна побачити, як К.-О. Апел намагається поступово поглибити та ускладнити «механіку» мовної інтеракції таким чином, щоб вона могла утворювати вихідний мовно-комунікативний простір, або ж, говорячи його словами, *комунікативну спільноту* (нім. – *Kommunikationsgemeinschaft*) у двох її формах (ідеальній та реальній) [див.: Apel, 1983].

Нагадаємо, що іллокутивний акт є певною «прагматичною складовою» у структурі висловлювання, яка відображає комунікативну мету того, хто формулює пропозицію. До базових іллокутивних актів відноситься так званий «констатив», комунікативно-інтенційний зміст якого полягає у твердженні, а також «перформатив», тобто така пропозиція, формулюючи та вимовляючи яку, людина чинить певну дію (наприклад, коли певна посадова особа говорить: «Я оголошую засідання завершеним», і цією мовною формулою дійсно завершує засідання). Власне кажучи, відкрив існування «перформативних фраз» Дж. Остін [див.: Austin, 1962]. Зі свого боку К.-О. Апел робить акцент на тому, що суть цього відкриття начебто полягає не у фіксації наявних мовних формул (тобто висловів на кшталт «Я призначаю Вас ...», «Я оголошую Вас ...», «Я заявляю про відставку ...» тощо),

які інституціоналізуються суспільством, а у демонстрації того, що «... всі лінгвістичні пропозиції можуть бути експліковані з погляду *іллокутивних актів*» [Апель, 2002, с. 216].

Отже, ми маємо тут справу з описом іншого, більш глибокого рівня нормативної конституції мовно-інтеракційної сфери, адже «можливе суспільне значення комунікативних засобів з точки зору *іллокутивної сили* мовних актів, так би мовити, *конвенційно інституціоналізоване* на рівні мови ще до специфічної соціальної інституалізації перформативних формул» [Апель, 2002, с. 217]. У даному випадку йдеться про те, що «іллокутивна сила» висловлювання ґрунтується не на конкретних «домовленостях» щодо використання мовних формул, але на специфічному «передбаченні», або ж «нерефлексивному схопленні» наперед заданої структури мовної комунікації (у її *ідеальній* формі) з боку її учасників. Причому це «передбачення», повторимось, є водночас тим, що визначає самого суб'єкта комунікації. Тобто правила використання мови під час мовної інтеракції (або ж «нормативна структура дискурсу») фундають водночас «трансцендентальну схематику» суб'єктів, що комунікують.

Таким чином, за допомогою розробки поняття «інтерсуб'єктивно обґрунтованого значення», яке, зокрема, позначається Ю. Габермасом як «перформативно-пропозиційна “подвійна структура” лінгвістично виразимого значення» [див.: Апель, 2002, с. 218], К.-О. Апель здійснює винятковий теоретико-методологічний синтез та отримує інтегральне трансцендентально-прагматичне розуміння соціальної реальності, у мовно-інтеракційному полі якої виконується злиття до того відокремлених сфер трансцендентальної суб'єктивності, об'єктивної предметності, знаково-символічних систем та норм соціального життя. Аби зайвий раз переконатися у цьому, варто лише поглянути, наприклад, на таке твердження: «... іллокутивна сила комунікативних актів виконує *обґрунтовані заяви*, що торкаються не тільки відношення свідомості, тобто мови, до *світу об'єктів*, але також апелюватиме відношення мови до *соціальної спільноти* (Mitwelt) і його виразне відношення до суб'єктивного *внутрішнього світу* того, хто говорить» [Апель, 2002, с. 220].

Герменевтичний аспект у конституції цієї трансцендентально-прагматичної інтерсуб'єктивної сфери подає себе як іманентна щодо неї процедурність інтерпретації позиції та компетенції співрозмовника. Якщо слідувати апелівській логіці, то така інтерпретація належатиме «дорефлексивно-конститутивному» рівню герменевтичної практики (а не її свідомому, «інструментальному» здійсненню). Тобто у даному випадку йдеться про певний процедурний момент у складі мовної інтеракції. Його необхідність К.-О. Апель пояснює тим, що комунікація вимагає перманентної корекційної роботи, яка спрямовується на компенсацію «дефіциту виразності», що завжди присутній під час *реальної* комунікації. Переважно така *інтерпретативна корекція* здійснюється шляхом врахування учасниками комунікації контекстів, у яких відбувається мовна взаємодія. Герменевтичний аспект комунікації К.-О. Апель також позначає як «трансцендентальну мовну гру», посилаючись на відповідні вітгенштайнівські концептуалізації [див.: Вітгенштайн, 2008]. Але варто враховувати, що погоджуючись з тезою Л. Вітгенштайна про неможливість «приватної мови», К.-О. Апель однаково не приймає центральний мотив пізніх вітгенштайнівських розробок, де обґрунтовується непереборність множинності мовних ігор. На думку К.-О. Апеля, нормативна структура дискурсу зі самого початку накладає обмеження на варіативність форм цих ігор. У даному випадку К.-О. Апель фактично поєднує два підходи до мовної проблематики, які висловлював Л. Вітгенштайн на різних етапах свого творчого шляху. Йдеться про те, що множинність реальних мовних ігор К.-О. Апель вкорінює у загальному трансцендентально-прагматичному підґрунті, яке володіє «ігровими» ознаками та передбачає певний ступінь інтерпретативної свободи, але й задає універсальний апріорно-прагматичний «каркас» мовної інтеракції. Тобто людина, звичайно, може грати у мовні ігри, проте водночас вона (без порушення комунікативного процесу) не може вийти за межі, встановлені правилами вихідної «трансцендентальної мовної гри». [Albert, 2003; Apel, 1999; Kuhlmann, 2007; Mendieta, 2002]

Повертаючись до розмови про етичну проблематику, ми дозволимо собі зауважити, що сам термін «дискурсивна етика» з'являється в текстах К.-О. Апеля доволі пізно, адже тільки докладна та переконлива розробка принципів трансцендентальної прагматики зробила можливим вихід апелівської думки у царину практичної філософії. Саме на цьому теоретичному ґрунті К.-О. Апель і вибудовує засади своєї «дискурсивної етики», стверджуючи, що «комунікативний, і водночас соціальний, вимір апріорності мови містить підґрунтя загальної значимості не тільки для теоретичної філософії науки, але й також для практичної філософії, для етики» [Апель, 2002, с. 222]. Нагадаємо також, що тлумачення специфіки та процедур людського пізнання на основі нормативної структури мовної комунікації фактично означає злиття етики та гносеології, а отже – зазначене на початку нашого розшуку оживлення у новій формі знаменитої сократівської тези про тотожність знання та добродієності [див.: Апель, 2001; Apel, 1989].

Можна також констатувати, що попри відчутну критику з боку філософської спільноти, апелівські дослідження у сфері моралі витримали перевірку часом та дійсно постали у своїй сукупності як нова, самодостатня та оригінальна етична система. Оригінальність цю можна зафіксувати у чотирьох провідних рисах дискурсивної етики: її *універсалістському*, *деонтологічному*, *процедурному* та *когнітивістському* аспектах, аналіз яких свідчить про те, що хоча апелівська етика є в певних моментах дуже близькою до етичної системи кантівського типу, але водночас вона й суттєво відрізняється від неї. [див.: Gottschalk-Mazouz, 2000; Kuhlmann, 2007; Mendieta, 2002]

Так, попри універсалістський характер, апелівська дискурсивна етика завдяки своєму мовно-прагматичному «розширенню» долає односпрямовану «монологічність», притаманну кантівським категоричним імперативам. У контексті дискурсивно-етичної парадигми будь-які моральні настанови «практичного розуму» стають похідними від норм мовної комунікації, процедурність якої в етичному плані означає вимогу залучення до свого відкритого простору «всіх зацікавлених» (нім. – *alle Betroffenen*) [див.: Apel, 1988]. Тож К.-О. Апель водночас і прагне до універсалізму етичних принципів, і заперечує моральну значущість будь-яких етичних теорій «конвенційного» типу, згідно з якими певна моральна норма може являти собою «угоду» між визначеними учасниками комунікації та бути неприйнятною для всіх інших «зацікавлених» членів комунікативної спільноти. Також дискурсивна модель етики намагається дещо зменшити відомий кантівський моральний «ригоризм», коли виходячи з абсолютності морального імперативу забороняється, скажімо, брехня як така (згадаймо відомий приклад І. Канта щодо заборони введення в оману навіть потенційного вбивці шляхом приховування місцезнаходження його жертви [див.: Кант, 1994]). Дискурсивна етика прагне трансформувати кантівську етичну деонтологію, акцентуючи увагу на необхідності врахування наслідків дій моральних суб'єктів. Підставою для цього є конститутивні для дискурсивного простору «інтерпретативна оцінка» та врахування з боку кожного учасника мовної інтеракції комунікативних компетенцій інших співрозмовників. [Apel, 1989; Höhle, 1997]

Таким чином, неважко помітити, що в межах дискурсивної етики моральні настанови можуть бути універсалізовані лише в процесі комунікації. Тобто в «процедурно-орієнтованій» етичній теорії К.-О. Апеля немає місця для якоїсь «апріорності» моральних принципів. Саме так, адже апріорними можуть бути лише норми мовної комунікації, які виступають у ролі «механізмів» обґрунтування та апробації будь-яких положень, домовленостей або рішень, що претендують на статус моральних принципів. Очевидною є також і «когнітивістська» специфіка дискурсивної етики. Тож якщо для Ю. Габермаса ця характеристика конкретизується у розумному обґрунтуванні конкретних етичних норм [див.: Хабермас, 2000], то К.-О. Апель прагне до раціонального обґрунтування самої етики. Він наполегливо ізолює дискурсивну етику як від «інституціоналістських» моральних теорій, так і від теорій, що ототожнюють моральну дію з певним «вольовим рішенням». Ключова апелівська вимога до будь-якої адекватної етичної системи полягає у необхідності ґрунтування останньої на здатності саме *раціонального* досягнення членами

комунікативної спільноти значущості (а отже – і обов'язковості) принципів доброчесності. [Arel, 1989; Hösle, 1997]

Відзначимо також, що К.-О. Апелъ вказує *свободу, рівноправність та відкритість* як провідні етичні характеристики загального комунікативного простору, що водночас визначають і його нормативну структуру [Gottschalk-Mazouz, 2000, s. 30–39]. Німецький мислитель також описує три «режими» функціонування моралі у суспільстві (або, так би мовити, три етичні «виміри»). Перший вимір – це вимір «*мікроморалі*», яка втілюється у формі традиційної етики «заповідей» та впорядковує прямі інтеракції між членами тих чи інших спільнот. Це, як ми вже зазначали вище, сфера «етико-емоційної» взаємодії між людьми. Другий рівень – «*мезомораль*», що виростає з наявності численних опосередкованих, «непрямих» інтеракцій. Особливо ця форма моралі набуває поширення з розвитком різноманітних соціальних інститутів (згадаймо, наприклад, принцип відповідальності політичного діяча, чиновника або очільника держави за добробут у країні). Цікаво, що мезомораль часто адаптує настанови мікроморалі до так званих «державних потреб» (формування образів «батька нації», «сильного та мудрого вождя», «господаря» тощо). Третій рівень – це «*макромораль*», тобто абсолютно новий тип моральних настанов, що мають в умовах глобальних викликів сучасності актуалізувати відповідальність членів будь-якої спільноти за долю всього людства. Отже, К.-О. Апелъ вважає, що сьогодні ми перебуваємо в таких історичних умовах, коли життєво необхідним є створення особливої «планетарної макроетики», якою і має бути, на його думку, вже згадувана нами вище *етика відповідальності*. [Апелъ, 1996; Arel, 1988; Arel, 1991]

Причина такої кризової ситуації, на думку К.-О. Апелъ, є доволі очевидною – це нестримний та часто ірраціональний розвиток сучасної західної цивілізації та продуктивних сил людства загалом. Варто відзначити, що говорячи про сфери, де ця «кризовість» виявляється найпомітніше, К.-О. Апелъ вже у 80-ті роки ХХ століття озвучує, окрім доволі звичних екологічних проблем, надзвичайно популярні сьогодні побоювання стосовно збереження виду людини таким, яким його створила природа [див.: Arel, 1991]. Йдеться про непередбачувані результати маніпуляцій з людським організмом та його геномом, а отже – про проблеми біоетики та трансгуманізму. Можна також побачити, що розмірковуючи про необхідність розумного самообмеження техногенної цивілізації за допомогою нової «етики відповідальності», К.-О. Апелъ все ж не схильний до властивої, наприклад, Г. Йонасу «антипрогресистської романтики» [див.: Йонас, 2004; Jonas, 1993]. Хоча треба сказати, що й Г. Йонас наполягав на тому, що сучасна людина не повинна здаватися, та має активно шукати способи змінити ту складну цивілізаційну ситуацію, у якій вона опинилась [див.: Jonas, 2005]. Зі свого боку К.-О. Апелъ жодним чином не прагне відкинути ідею прогресу та не виправдовує «антиглобалістську» риторику. Він вірить в ідеали Просвітництва та характерні «маркери» Модерну (суб'єкт, свобода, рівність, розум тощо), але підкреслює, що сучасність вимагає від нас «дотримуватися принципу прогресу з імперативом збереження буття та гідності людини» [Arel, 1988, s. 216].

Отже, підсумовуючи нашу компактну розвідку, зробимо такі *висновки*. Насамперед відзначимо, що трансцендентальна прагматика К.-О. Апелъ все ж таки, на наш погляд, не може наразі вважатися настільки ж потужним теоретико-методологічним напрямом (що визначає певну епоху у філософських пошуках загалом або складає підґрунтя якоїсь «національної філософії» у певний історичний проміжок), яким є (або була), скажімо, трансцендентальна філософія суб'єкта, аналітична філософія, феноменологія, (пост)структуралізм чи навіть фрейд-марксистська критика західної культури. Такі порівняння та оцінки, звичайно, є доволі відносними (принаймні їх дуже важко робити з належним рівнем об'єктивності). Але якщо вважати, що «потужність» філософського напрямку визначається не лише помітною присутністю його теоретичних елементів у полеміці фахівців, але насамперед здатністю структурувати та визначати характер цілих секторів філософської роботи на достатньо великих історичних дистанціях, то трансцендентальна прагматика, як видається, не витримує прикладення до себе такого

мірила. Втім, ніщо не заважає тому, аби розвиток та поширення цього філософського напрямку відбувались у майбутньому, адже прибічників, популяризаторів, а також тих фахівців, які займаються розробкою прикладних аспектів трансцендентальної прагматики, чимало.

Якщо ж говорити не про філософію загалом, але про її практичний «зріз», то тут ситуація дещо інакша. Ґрунтована на трансцендентальній прагматичній апелівській дискурсивній етиці має, вочевидь, статус однієї з найвпливовіших етичних концепцій сучасності. Водночас її актуальність і надалі, як видається, не згасатиме, що зумовлюється гостротою викликів, які стоять сьогодні й перед західною цивілізацією, і перед людством загалом. У цих складних історичних умовах дискурсивна етика К.-О. Апеля є унікальною та ефективною завдяки тому, що вона надає універсальні моральні принципи. І це в епоху, коли начебто будь-які універсальні принципи (особливо в етиці) сприймаються як неможливі! Долаючи «ригоризм» універсальної етики кантівського типу, К.-О. Апель водночас не впадає у притаманну «постсучасній» епосі «етичну дисперсію», не схиляється до якогось варіанту «ситуативної етики», а навпаки – доволі переконливо розробляє універсальну етику відповідальності. Тобто К.-О. Апель не тільки не піддається «антиглобалістській паніці», але й шукає та знаходить підстави для оптимістичного погляду на майбутнє людства, надаючи останньому ефективні етичні орієнтири, що ґрунтуються на розумних принципах порозуміння та діалогу.

Під час нашого розшуку ми також з'ясували, що внаслідок наявності потужних традицій німецького ідеалізму, кантівської критичної філософії, феноменології, а також популярності герменевтики гайдеггера-гадамерівського типу філософська розробка дискурсивної проблематики в Німеччині сприймається переважно як герменевтично-мовне дослідження когнітивних процесів. Тому збереження елементів герменевтичного знання у випадку апелівської філософії є об'єктивним і цілком зрозумілим фактом. Водночас не варто забувати й про специфіку традиційної герменевтики та власне теорії К.-О. Апеля. Нагадаємо, що трансцендентальна прагматика насамперед покликана розв'язати питання про нормативну структуру дискурсу, тобто про глибинні принципи функціонування загального мовно-комунікативного поля. Натомість для герменевтики головний предмет – це процедури людського розуміння знаково-символічних структур (або ж *тексту* в широкому сенсі цього поняття). Отже, герменевтичне дослідження фокусується на формі мовного виразу та його контекстах з метою встановлення адекватного змісту цього виразу, тобто на *результаті* комунікативно-інтерпретативної практики. Зі свого боку трансцендентальна прагматика більшою мірою зосереджується на *передумовах* реального комунікативного процесу. Втім, всередині власної теорії К.-О. Апель майстерно поєднує ці теоретико-методологічні підходи. Відповідно й дискурсивна етика, що ґрунтується на принципах трансцендентальної прагматики, вбирає в себе всі ті герменевтичні «елементи», які притаманні останній.

Наше дослідження також показало, що К.-О. Апель, визначаючи власний підхід як «трансцендентально-герменевтичний», зберігає місце для інтерпретативної практики на двох «рівнях» здійснення мовно-комунікативного акту. Йдеться про те, що інтерпретативний момент присутній у мовній інтеракції, по-перше, як сприйняття та оцінка «комунікативної позиції» адресата нашого висловлювання (тобто врахування можливих комунікативних компетенцій співрозмовника), а по-друге – як інтерпретативний момент, «вбудований» у процес отримання та «дешифрації» мовного виразу від співрозмовника (тобто знов-таки – врахування можливих комунікативних компетенцій співрозмовника та оцінка контексту висловлювання). Водночас ми з'ясували, що необхідність цієї «трансцендентально-прагматичної» інтерпретативної роботи зумовлюється, на думку К.-О. Апеля, ігровою (або ж «трансцендентально-ігровою») природою самої мовної інтеракції, яка вимагає від суб'єктів комунікації активного та творчого звернення до контексту, у якому ця комунікація відбувається.

Таким чином, К.-О. Апель трансформує звичну семіотичну схематику «об'єкт – знак – суб'єкт», доповнюючи її ще одним суб'єктом, який знаходиться у вихідному комунікативному зв'язку з першим. Водночас нормативна дорефлексивна структура цього зв'язку (тобто «ідеальна» основа реального інтерсуб'єктивного комунікативного простору) формує «трансцендентальну сферу» суб'єктів комунікації. Отже, у межах теорії К.-О. Апеля герменевтична проблематика «реконтекстуалізується» на новому («трансцендентально-прагматичному») рівні, що забезпечує для неї можливість продуктивного поєднання, наприклад, з філософією свідомості, аналітичною філософією, теорією мовних актів тощо. Така «реконтекстуалізація» дозволяє сподіватись на те, що навіть за умов сучасного розвитку спеціальних дисциплін та теорій, які фокусуються на мовно-комунікативній проблематиці, а також на вивченні специфіки функціонування знаково-символічних систем, герменевтика все ж таки не втратить свого місця у загальному теоретико-методологічному просторі сучасної гуманітаристики.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Апель К.-О. Лингвистическое значение и интенциональность: соотношение априорности языка и априорности сознания в свете трансцендентальной семиотики или лингвистической прагматики / пер. с англ. В. А. Суровцева. *Язык, истина, существование: сборник работ* / Сост. В. А. Суровцев. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2002. С. 204–224. (Библиотека аналитической философии).

Апель К.-О. Обґрунтування етики відповідальності / пер. з нім. Л. Ситниченко. *Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії: зб. праць*. К.: Либідь, 1996. С. 46–60.

Апель К.-О. Трансформация философии / пер. с нем. В. Куренного, Б. Скуратова. М.: Логос, 2001. 339 с.

Арутюнова Н. Д. Дискурс. *Лингвистический энциклопедический словарь* / под ред. В. Н. Ярцевой. М.: Советская энциклопедия, 1990. С. 136–137.

Витгенштейн Л. Голубая и Коричневая книги: предварительные материалы к «Философским исследованиям» / пер. с англ. В. А. Суровцева, В. В. Иткина. Новосибирск: Сибирское университетское изд-во, 2008. 256 с.

Докинз Р. Эгоистичный ген / пер. с англ. Н. Фоминой. М.: АСТ; Corpus, 2013. 512 с.

Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / пер. с нем. И. И. Маханьков. М.: Айрис-пресс, 2004. 480 с.

Кант И. О мнимом праве лгать из человеколюбия / пер. с нем. Н. Вальденберг. *Кант И. Сочинения: в 8-ми т.; т. 8* / под общ. ред. А. В. Гулыги. М.: Чоро, 1994. С. 256–262.

Лоренц К. Агрессия (так называемое «зло») / пер. с нем. Г. Ф. Швейник. М.: Прогресс; Универс, 1994. 272 с. (Библиотека зарубежной психологии).

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / пер. с нем. под ред. Д. В. Скляднева. СПб.: Наука, 2000. 380 с. (Слово о сущем).

Albert H. Kritik des transzendentalen Denkens. Von der Begründung des Wissens zur Analyse der Erkenntnispraxis. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003. 202 s.

Apel K.-O. A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility. *Deutsch E. (Ed.). Culture and Modernity: East-West-Philosophical Perspectives*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991. pp. 261–278.

Apel K.-O. Das sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie. *Krohn D. (Hrsg.). Das Sokratische Gespräch*. Hamburg, 1989. S. 55–78.

Apel K.-O. Diskurs und Verantwortung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlags, 1988. 488 s.

Apel K.-O. Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? *Vofskamp W. (Hrsg.). Utopieforschung*. Stuttgart, 1983. Bd. 1. S. 325–355.

Apel K.-O. Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? *Keil G., Schnädelbach H. (Hrsg.). Philosophie der Gegenwart, Gegenwart der Philosophie*. Hamburg: Junius Verlag, 1999. S. 41–71.

Austin J. L. How to do Things with Words. Oxford: Oxford University Press, 1962. 168 p.

Böhler D. Rekonstruktive Pragmatik: Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1985. 484 s.

Gottschalk-Mazouz N. Diskursethik: Theorien, Entwicklungen, Perspektiven. Berlin: De Gruyter Akademie Forschung, 2000. 304 s.

Gronke H. Apel versus Habermas: Zur Architektonik der Diskursethik. *Dorschel A. (Hrsg.). Transzendentalpragmatik.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1993. S. 273–296.

Hösl V. Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik. München: Beck C. H., 1997. 287 s.

Jonas H. Dem bosen Ende naher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1993. 103 s.

Jonas H. Fatalismus wäre Todsünde: Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend. (D. Böhler, Hrsg.). Münster: Lit Verlag, 2005. 224 s.

Kohlberg L. From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the Study of Moral Development. *T. Mischel (Ed.). Cognitive Development and Psychology.* New York: Academic Press, 1971. pp. 151–235.

Kuhlmann W. Beiträge zur Diskursethik: Studien zur Transzendentalpragmatik. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2007. 179 s.

Mendieta E. The Adventures of Transcendental Philosophy: Karl-Otto Apel's Semiotics and Discourse Ethics. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 2002. 250 p. (New Critical Theory).

Бевз Надія Вікторівна

кандидат філософських наук, доцент кафедри іноземних мов

Харківська державна академія культури

Бурсацький узвіз, 4, Харків, 61057

E-mail: nadinsunny@outlook.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1925-7485>

Стаття надійшла до редакції: 05.10.2018

Схвалено до друку: 14.11.2018

ИНТЕРПРЕТАЦИЯ, ПОНИМАНИЕ, ДОБРОДЕТЕЛЬ: ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ДИСКУРСИВНОЙ ЭТИКИ К.-О. АПЕЛЯ

Бевз Надежда Викторовна

кандидат философских наук, доцент кафедры иностранных языков

Харьковская государственная академия культуры

Бурсацкий спуск, 4, Харьков, 61057

E-mail: nadinsunny@outlook.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1925-7485>

Стремительное развитие современного мира быстро приумножает дискуссионные «локусы» внутри этической проблематики, не позволяя прекратить уже привычный с XX века спор этического «универсализма» и этической «локальности» (или же – «ситуативности»). Таким образом, практическая философия является той сферой, которая на данный момент едва ли не первой требует интенсификации высококачественной теоретической работы. Эта интенсификация должна происходить благодаря продуктивному сочетанию этических исследований с теми возможностями, которые предоставляют другие философские направления (в том числе и герменевтика). Однако сегодня необходимо также искать теоретико-методологические модели, в рамках которых сама традиционная герменевтика находила бы надежный фундамент, позволяющий ей выдерживать темп современного научного развития и

сохранять при этом свою специфику и философскую укорененность. Этому требованию в полной мере отвечает теория К.-О. Апеля. В сложных исторических условиях современности дискурсивная этика К.-О. Апеля является уникальной и эффективной благодаря тому, что она предоставляет универсальные этические ориентиры, основанные на разумных принципах взаимопонимания и диалога. В ходе нашего исследования было установлено, что философская разработка дискурсивной проблематики в Германии воспринимается преимущественно как герменевтико-языковое исследование когнитивных процессов. Потому наличие элементов герменевтического знания в рамках апелевской философии является объективным фактом. Также было установлено, что трансцендентальная прагматика К.-О. Апеля призвана решить вопрос о нормативной структуре дискурса, то есть о глубинных принципах функционирования общего коммуникативно-языкового поля. Мы выяснили, что внутри собственной теории К.-О. Апеля искусно сочетает различные теоретико-методологические подходы, а дискурсивная этика, основанная на принципах трансцендентальной прагматики, вбирает в себя все те герменевтические «элементы», которые присущи последней. Наше исследование также показало, что К.-О. Апель, определяя собственный подход как «трансцендентально-герменевтический», сохраняет место для интерпретативной практики на двух «уровнях» осуществления коммуникативно-языкового акта. Мы выяснили, что интерпретативный момент присутствует в языковой интеракции, во-первых, как восприятие и оценка «коммуникативной позиции» адресата высказывания (то есть как учет возможных коммуникативных компетенций собеседника), а во-вторых – как интерпретативный момент, «встроенный» в процесс получения и «дешифрации» языкового выражения собеседника (то есть опять же – как учет возможных коммуникативных компетенций собеседника и оценка контекста высказывания). В то же время мы установили, что необходимость этой «трансцендентально-прагматической» интерпретативной работы обусловлена, по мнению К.-О. Апеля, игровой (или же «трансцендентально-игровой») природой самой языковой интеракции. То есть характер этой интеракции требует от субъектов коммуникации активного и творческого обращения к контексту, в котором эта коммуникация осуществляется.

Ключевые слова: герменевтика, дискурс, дискурсивная этика, трансцендентальная прагматика, коммуникация.

Статья поступила в редакцию: 05.10.2018

Утверждена к печати: 14.11.2018

INTERPRETATION, UNDERSTANDING, VIRTUE: THE HERMENEUTIC ASPECTS OF K.-O. APEL'S DISCURSIVE ETHICS

Bevz Nadiia V.

PhD in Philosophy, Associate professor of the Department of Foreign Languages

Kharkiv State Academy of Culture

4, Bursatskiy descent, Kharkiv, 88000, Ukraine

E-mail: nadinsunny@outlook.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1925-7485>

ABSTRACT

The rapid development of the modern world multiplies the debate on ethical issues. Since the twentieth century, disputes over the choice between ethical “universalism” and “situational” ethics have been active. Thus, practical philosophy is one area that needs serious theoretical work to solve its problems. In this regard, it becomes necessary to combine ethical research with other philosophical directions (including hermeneutics). However, today it is also necessary to look for theoretical and methodological models within which traditional hermeneutics would find a reliable theoretical foundation. This is necessary because traditional hermeneutics must sustain the pace of modern scientific development and at the same time maintain its own disciplinary specificity. This requirement is fully met the theory of K.-O. Apel. In difficult modern historical conditions, the discursive ethics of K.-O. Apel is unique and effective due to the fact that it provides universal ethical guidelines based on reasonable principles of mutual understanding and dialogue. In the course of our research, it was shown that the philosophical development of discursive problematics in Germany mainly takes the form of a “hermeneutic-linguistic” study of cognitive processes. Therefore, the presence of elements of hermeneutical knowledge in

the framework of the K.-O. Apel's philosophy is an objective fact. We also found out that transcendental pragmatics is called upon to resolve the issue of the normative structure of discourse, that is, the underlying principles of the functioning of a common communicative-language field. We found that inside his own theory, K.-O. Apel skillfully combines various theoretical and methodological approaches. We also showed that discursive ethics, based on the principles of transcendental pragmatics, incorporates certain hermeneutic "elements". We found out that K.-O. Apel defines his own approach as "transcendental-hermeneutic" and retains a place for interpretative practice at two "levels" of the communicative act. The analysis showed that the interpretation is present in the language interaction, firstly, as the perception and evaluation of the addressee's "communicative position" of the utterance (we are talking about taking into account the possible communicative competencies of the interlocutor). Secondly, the interpretation is "built-in" in the process of obtaining and "deciphering" the interlocutor's linguistic expression (meaning the consideration of possible communicative competencies of the interlocutor and an assessment of the context of the utterance). At the same time, we found that, in the opinion of K.-O. Apel, the need for this "transcendental-pragmatic" interpretative work is due to the game (or "transcendental-game") nature of language interaction. That is, this interaction requires from the subjects of communication active and creative appeal to the context in which this communication takes place.

Keywords: hermeneutics, discourse, discursive ethics, transcendental pragmatics, communication.

REFERENCES

- Albert, H. (2003). *Kritik des transzendentalen Denkens. Von der Begründung des Wissens zur Analyse der Erkenntnispraxis*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Apel, K.-O. (1991). A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility. In E. Deutsch (Ed.), *Culture and Modernity: East-West-Philosophical Perspectives* (pp. 261–278). Honolulu: University of Hawaii Press.
- Apel, K.-O. (1989). Das sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie. In D. Krohn (Hrsg.), *Das Sokratische Gespräch* (S. 55–78). Hamburg.
- Apel, K.-O. (1988). *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Apel, K.-O. (1983). Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? In W. Voßkamp (Hrsg.), *Utopieforschung* (Bd. 1, S. 325–355). Stuttgart.
- Apel, K.-O. (1996). Justification of Ethics of Responsibility. (L. Sytnychenko, Trans.). In L. Sytnychenko (Ed.), *Primary Sources of Communicative Philosophy* (pp. 46–60). Kyiv: Lybid. (Original work published 1988). (In Ukrainian).
- Apel, K.-O. (1999). Kann es in der Gegenwart ein postmetaphysisches Paradigma der Ersten Philosophie geben? In G. Keil & H. Schnädelbach (Hrsg.), *Philosophie der Gegenwart, Gegenwart der Philosophie* (S. 41–71). Hamburg: Junius Verlag.
- Apel, K.-O. (2002). Linguistic Meaning and Intentionality: the Relationship of the A Priori of Language and the A Priori of Consciousness in Light of a Transcendental Semiotic or a Linguistic Pragmatic. (V. A. Surovtcev, Trans.). In V. A. Surovtcev (Ed.), *Language, Truth, Existence* (pp. 204–224). Tomsk: Tomsk University Press. (Original work published 1989). (In Russian).
- Apel, K.-O. (2001). *Transformation of Philosophy*. (V. Kurennoi, B. Skuratov, Trans.). Moscow: Logos. (Original work published 1973). (In Russian).
- Arutyunova, N. D. (1990). Discourse. In V. N. Yartseva (Ed.), *Linguistic Encyclopedic Dictionary* (pp. 136–137). Moscow: Sovetskaya entsiklopediya.
- Austin, J. L. (1962). *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Böhler, D. (1985). *Rekonstruktive Pragmatik: Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Dawkins, R. (2013). *The Selfish Gene*. (N. Fomina, Trans.). Moscow: AST; Corpus. (Original work published 1976). (In Russian).
- Gottschalk-Mazouz, N. (2000). *Diskursethik: Theorien, Entwicklungen, Perspektiven*. Berlin: De Gruyter Akademie Forschung.

- Gronke, H. (1993). *Apel versus Habermas: Zur Architektonik der Diskursethik*. In A. Dorschel (Hrsg.), *Transzendentalpragmatik* (S. 273–296). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (2000). *Moral Consciousness and Communicative Action*. (D. V. Skliadnev, Trans., Ed.). Saint Petersburg: Nauka. (Original work published 1983). (In Russian).
- Hösle, V. (1997). *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie: Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. München: Beck C. H.
- Jonas, H. (1993). *Dem bosen Ende naher. Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Jonas, H. (2005). *Fatalismus wäre Todsünde: Gespräche über Ethik und Mitverantwortung im dritten Jahrtausend*. (D. Böhler, Hrsg.). Münster: Lit Verlag.
- Jonas, H. (2004). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. (I. I. Makhankov, Trans.). Moscow: Ayris-press. (Original work published 1979). (In Russian).
- Kant, I. (1994). *On A Supposed Right to Lie from Altruistic Motives*. (N. Valdenberg, Trans.). In I. Kant, *The Collected Works* (Vol. 8, pp. 256–262). (A. V. Gulyga, Ed.). Moscow: Choro. (Original work published 1797). (In Russian).
- Kohlberg, L. (1971). *From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with it in the Study of Moral Development*. In T. Mischel (Ed), *Cognitive Development and Psychology* (pp. 151–235). New York: Academic Press.
- Kuhlmann, W. (2007). *Beiträge zur Diskursethik: Studien zur Transzendentalpragmatik*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Lorenz, K. (1994). *So-called Evil: on the Natural History of Aggression*. (G. F. Shveynik, Trans.). Moscow: Progress; Univers. (Original work published 1963). (In Russian).
- Mendieta, E. (2002). *The Adventures of Transcendental Philosophy: Karl-Otto Apel's Semiotics and Discourse Ethics*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers. (New Critical Theory).
- Wittgenstein, L. (2008). *The Blue and Brown Books. Preliminary Studies for the "Philosophical Investigations"*. (V. A. Surovtcev, V. V. Itkin, Trans.). Novosibirsk: Siberian University Press. (Original work published 1958). (In Russian).

Article arrived: 05.10.2018

Accepted: 14.11.2018

УДК 111.11:316.776.4

DOI: 10.26565/2226-0994-2018-59-10

Дар'я Захлипа

ЕСЕНЦІЯ – ЕКЗИСТЕНЦІЯ – КОМУНІКАЦІЯ: АЛЬТЕРНАТИВИ ДОТИЧНИХ

Екзистенціальна традиція надає, як мінімум, дві лінії розвитку поставленої проблеми: перша з них твориться як повернення до істинного буття шляхом відмови від посередньої комунікації; друга наголошує на приреченості зіткнення з Іншим, в якій останній є однією зі стадій становлення самосвідомості. *Актуальність* дослідження обумовлена необхідністю інтегрування цих двох моделей, спростовуючи розповсюджений погляд на екзистенціалізм як апологію занепаду, декадансу, соліпсизму, людської пасивності, насамкінець – непотрібності філософського акту в стані цілковитої «занедбаності» суб'єкта, як і в умовах бездомності власного буття. Ми будемо рухатись логічним шляхом, який схематично можна було б зобразити у вигляді параболи: від феноменологічного макрорівня (Ж.-П. Сартр) до двозначності, допитливості, пересудів повсякденного Ми, та кризь онтологізацію останніх до виходу на проблему буття (М. Гайдеггер), безперечно, в екзистенціальній його інтерпретації. Нас буде цікавити не тільки потенціал мовних трансформаційних процесів у визначеному полі філософії, але й паралелі з їх реальними втіленнями у тому, що ми зємо феноменом постмодерну, сповненого наслідками гайдеггеріанської оптики у її спотвореній варіації (Ж. Дерріда). *Метою* дослідження є встановлення альтернатив у координатах проекту есенції-екзистенції-комунікації кризь подолання як «атомарності», так і «тоталітарності» суб'єкта на підставі філософсько-екзистенціальних засад.

Ключові слова: комунікативний вимір буття, вибір, сутність/існування, есенція/екзистенція, альтернативи дотичних.

Сьогоднішнє суспільство є результатом і водночас перфектом таких явищ, як мультикультуралізм, аксіологічний і моральний релятивізм, консумеризм, глобалізм – загалом усіх можливих форм, у яких відношення об'єкт-суб'єкт функціонує за негласного нівелювання останнього. У першому наближенні це ствердження може видатись хибним через те, що за вихідну точку вищезазначеного плуралізму береться поняття свободи вибору суб'єкта. Насправді ж ця свобода функціонує над ним як даність, що не потребує зусиль і відповідальності за зроблений вибір відносно своєї екзистенції. По суті, цей вибір лишається поза причетністю до когось: ані до Я, бо від самого початку був спрямований як відповідь на вимоги ззовні, відповідно, детермінований соціумом; ані до фігури Іншого, яка модифікувалася у Воно. Суміжність поодиноких сенсів, об'єднаних у Ми, може приймати статус первинності: як щодо трактування Іншого, питання сутності та існування, так і процесу становлення істинності загалом. Вибір уже стоїть за кимось, ким ніхто насправді не є, і ніхто не виявляє бажання нести відповідальність за нього; вибір лишають у спокої, не усвідомлюючи, що феномен свободи деформується до вкрай смішних і збочених форм. Насправді вже кризь ці два поняття можна визначити осьову проблематику екзистенціальної філософії: Я є закинутим у цей світ без мого дозволу, полишеним серед об'єктів цього світу на самоті існування разом з іншими людьми у якості завжди не розкритих для мене можливостей; і водночас Я не можу розглядатись як досяжна ціль чийось, та й навіть власних шукань, адже моя природа за будь-яких обставин лишатиметься незавершеною і потребуватиме смерті задля цілковитого сповнення. Аргументація поточного дослідження має постати не апологією пасивного відчаю або мученицьких страждань, але маніфестом свободи вибору своїх буттєвих можливостей, як би гучно це не звучало: не у формі допоміжного матеріалу задля вирішення конкретних завдань, але заради самої себе, що рефлексує у нашій свідомості як першоумова постійного справдження мого Я і подальшого рішення зайняти позицію, не задовольняючись виправданнями за законами «людської природи». Поза пересудами, допитливістю і

© Захлипа Д. А., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

двозначністю публічність як розщеплене буття-одне-з-одним змушене приймати різні образи, видаючи їх за стерилізовану прозорість, за якими цілком може стояти та ж сама прозорість зла. Вибір постає у формі одноразових милиць там, де задалегідь визначена сутність, але «людина засуджена бути свободою. Засуджена, тому що не сама себе створила, і все-таки вільна, тому що, одного разу, закинута у світ, відповідає за все, що робить» [Сартр, 1989].

Взаємодія Я-Інший є посиланням не лише на звернення до їхніх редуційно чистих форм або гостре зіткнення всередині прямої комунікації, яка до того ж не завжди є демонстрантом власного «бути», а ладна піддаватись дії усередненого Ми; взаємодія Я-Інший розкриває вкрай дискусійне для філософії поле: суб'єктно-об'єктного відношення у всіх можливих його варіаціях. На перший погляд може видатись, що Сартра не турбує сфера буття у тій значній мірі, якою він наділяє пізнання та свідомість. Але то стає очевидно оманю, особливо, коли аналіз починає стосуватись проблеми взаємооб'єктивності Я та Іншого. Безсумнівно, із введенням у якість визначального елемента поняття об'єктивності він ризикує уподібнитись до Гуссерля і вийти за рамки усієї екзистенціальної традиції з її пафосом трагізму людського існування, але у подальшому зануренні до його метафоричного пекла, яскравим підтвердженням чого вона й висувається, колізія у питанні сутності та існування набуває свого звершення. У чому вона полягає? З одного боку, Інший може пізнавати мене виключно як об'єкта, формуючи водночас новий тип буття, відповідно, з новими якостями і значеннями, за який Я, нарівні з власною суб'єктивністю, нестиму відповідальність; з іншого боку, я висуваю ідентичні вимоги для нього. Звідси слідує, що моє бачення себе продиктоване образом, який складений у відношенні до мене Іншим, що спрацьовує і у зворотному порядку. Незважаючи на те, що його видимість або бачення походить від моєї власної схожості з ним, суб'єктивність лишається прихованою, адже вона заснована на індивідуальних відчуттях, які переживаються у формі однини, а не пізнаються кимось у третій особі. Сам Сартр, не дивлячись на ґрунтовну аргументацію вбік інтерсуб'єктивного світу, безпосередньо проблемі суб'єктивності приділяє увагу на рівні абстрактних визначень. На основі цього розгортається його точка еросу всередині екзистенціалізму: пізнання Іншого виключно у якості об'єкта (причому не нівелюється саме відношення обох) не з позиції пізнання-непізнання, а буття до буття. В останнє вкладається значення екзистенції разом з її потенціальними можливостями, які завжди присутні в мені відносно Іншого, але які водночас проживаються крізь його чуттєву сітку, до якої я позбавлений підступу. «... Померти – зовсім не означає втратити свою об'єктивність посеред світу <...>; але це значить втратити усіляку можливість відкритися як суб'єкт іншому» [Сартр, 2017, с. 468]. І буттєва драма, власне, полягає не стільки в тому, що Інший втрачає мене серед поля своєї суб'єктивності, лишаючись під поглядом, але поза розумінням, а більше в тому, що моє самовизначення шляхом саморефлексії видається неможливим без фігури Іншого, адже я сам не можу виступати як об'єкт-для-себе. Незалежність мого Я не підлягає здійсненню без утвердження не-Я, адже без останнього природа першого нівелюється зовсім. Я потребує взаємного виключення, аби у свідомості проти Іншого і крізь відношення з ним затвердити власну індивідуальність.

Нам доведеться знов провести лінію від поточного аналізу до комунікативного виміру, аби жодна із частин дослідження не видавалась зайвою відносно заданої проблематики. Сфера практичної взаємодії у конструюванні образу Іншого послуговується технікою збірки, яка надалі розуміє останнього як абстрактно виведену одиницю, що у сумі може поєднувати собою як невизначену кількість людю, так і якусь конкретну особину. На виході ми отримуємо інструментальну фігуру, що має слугувати задля визначення маси суб'єктів поза мною у нашій спільній системі комунікації. Попередня аргументація має стати прямим запереченням даному твердженню і показати, що наділення комунікативної сфери невірним статусом у проблемі сутності та існування породжує ряд похідних колізій, на кшталт тих, що продукують погляди стосовно істинності або неістинності буття,

виходячи з авторитетності публічних пересудів, навіть не піднявши сам феномен комунікації до рівня, конгеніального самій проблемі. Перш ніж звертатись до прямих Я-Ти відносин і проблематизувати їх в екзистенціальному контексті, ми маємо затвердити Іншого у якості феномена, завдяки якому щось в принципі може існувати в модусі «для». Буття-з-Іншим є вагомою характеристикою буття, яку Сартр порівнює з особливим видом онтологічної солідарності. Суттєві зміни, таким чином, торкаються не лише проблеми вибору, а й уміння нести відповідальність за нього, точніше кажучи, за своє буття перед обличчям Іншого. Підіймаючи себе до рівня істинності крізь обрання власного «бути», суб'єкт поза мною із необхідністю підлягає тій самій дії, довершуючись невіддільно від свого «аналогу». Варто зазначити, що даний процес реалізується не апріорі. Як і в гайдеггерівському варіанті, вибір не має значення без попереднього розуміння і прийняття як *Das Man*, так і природи Іншого. Тільки у першому випадку ми набуваємо другого звернення присутності з кардинальним зреченням від людей і заглибленістю у виключно власні буттєві можливості.

Коли вже мова пішла про паралелі з Гайдеггером, то у нього відстань між мною та Іншим, що у Сартра мислиться як гнітючо-радикальне ніщо, носить, скоріше, позитивний характер, адже вона відкриває драматизм вибору, але аж ніяк не втечу, до якої у своїй критиці апелює Сартр. В аналізі буття-з він вживає поняття чистої вимоги, яку, на наш погляд, краще було б замінити на поняття потреби, що в підтвердження стане посиланням на непримусове прийняття, але аж ніяк не на тотальну необхідність. Хоча сама фігура Іншого не обирається мною, до того ж вона не підлягає закону ймовірності. Ще задовго до комунікації потенціальність погляду Іншого, під яким я розглядаюсь, каже про мою вразливість бути побаченим у якості об'єкта і загалом – мати місце, адже простір твориться навколо нього, липаючи мені дистанції відстаней між нашою тілесністю, які нівелюються тільки під його поглядом; «відстоювати своє право бачити, не будучи побаченим, значить бути чистим суб'єктом» [Сартр, 2017, с. 456], – пише Сартр. Насамкінець, змодельований образ мого буття Іншим я ніколи не зможу реалізувати; розташування мого буття є водночас кінцем трансцендентності; «... воно [буття] виявляється кордоном моєї свободи, <...> якщо порівнювати його з моєю тілністю, то саме на тіні будуть проектуватися деформації, які виникають з рухомою і непередбаченою матерії та котрі ніяка розрахункова таблиця не зможе обчислити» [Сартр, 2017, с. 418], – продовжує Сартр.

Надалі ми вчинимо спробу виділення ключових точок у проблемі комунікації як умови буття, обґрунтовуючи їх у причетності до моделі феноменологічної онтології. Перше, на чому ми зацентруємо увагу, буде зовнішній характер мови, який цілком гармонічно взаємодіє з процесом об'єктивації; не беруться у рамках даного дослідження питання мови у причетності до семіологічних систем, але виключно у контексті її посередництва між Я та Іншим, дослідження природи яких має усвідомлюватися як першооснова, на яку накладається призма комунікативного виміру та похідні від цього колізії. І мову ми вважатимемо відношенням, вектором, який бере за вихід суб'єктивність, яка до того ж завдяки або через комунікацію піддається трансформації, адже за ціль вона обирає простір поза мною, відповідно, підлягає дії об'єктивації і неупереджено призводить до руйнації того, що переживає Я і ким воно для себе хоче бути. Не слід сприймати обмежено поняття об'єктивності та суб'єктивності, проводячи між ними чітку межу, адже цілком виправдано, що моє власне бачення себе у тій чи іншій мірі підпадає під вплив Іншого, однак, коли вже проблема розгортається на полі індивідуальних відчуттів, то ми втрачаємо доцільність мови, бо вона пояснює, описує, трактує, залишаючись при цьому нездатною надати іншому суб'єкту можливість бути при моїй суті. Втім, «у спокусі мова не прагне давати знання, а змушує пережити» [Сартр, 2017, с. 571].

Комунікація приводить нас до спільності, що виражається крізь невизначеного Третього. Для Третього ми постаємо у якості мертвих можливостей об'єктів у множині. До цього ми усю свою увагу приділяли відношенню двох суб'єктів, липаючи за кадром той факт, що на макрорівні зв'язки можуть існують у рамках людства: не поза мною, але

частиною якого у формі Ми Я також є. Тяга до усамітнення двох людей – не результат суміжності задалегідь встановлених між ними інтересів, а одна із визначальних потреб: не бути «приклясним між нескінченністю чужих існувань» [Сартр, 2017, с. 634]. Тож Ми-об'єкт є двічі відчуженням Для-себе, адже воно має прийняти не тільки своє ество, складене Іншим, а ще й цілісність з ним. Сартр рішуче висловлюється з цього приводу: «Ми-об'єкт відповідає, отже, досвіду приниження і безсилля <...> він відчужується радикально й безпорадно» [Сартр, 2017, с. 634]. Мислити себе за частину чогось більшого, мабуть, є заспокійливим, що не ставить питань про «хто» цього світу, а надає почуття захищеності в оточенні людьми. Але й тут ми знов натикаємось на Іншого: «... я “перебуваю з ...”, припустимо; але з “ким”?» [Сартр, 2017, с. 646].

Гайдеггерівська точка комунікативного виміру розвивається не з позиції Іншого та його горизонту таумачень, але йде від буття присутності, яка завжди моя. Така концентрація даності відносно власного Я, як і його буття, відповідно, не розчиняє значущості Я-Ти відносин, а є затвердженням першопочаткової і визначальної для онтологічного контексту тези про те, що вибір стосовно свого «бути», як і його можливостей, не є визначеним, задалегідь кимось спланованим, прийнятим на віру або не усвідомлено дарованим якоюсь із модифікацій псевдо-ніщо. Одна з колізій виникає на тім щаблі, де видається неможливим провести чіткі розрізнявальні лінії між присутністю і світом. Питання, що усе більше наближається до риторичного, про природу трансцендентального суб'єкта має за будь-яких умов бути одним із вихідних відносно істини та екзистенції, але воно вимагає окремого ряду досліджень. Суб'єкт від початку свого існування потрапляє у світ, що вже нагромаджений виключно загальнолюдським сенсом, до того ж серед горизонтів людського мислення і свідомості. Різняться, насправді, лише модуси: позитивні або негативні, але сама структура лишається незмінною; навіть за виникненням опозицій спрацьовує модель вектору, а не точки, хоча й суб'єкт по іншій від мене сторону може мислитись як засіб, а не ціль. Із розуміння хибності усталених у людській історії конструктів не сфера єдиної нової етики виступає за точку детермінації, але індивідуальний вибір, за яким слідує друге відображення світу вже під інакшим кутом падіння. І останній дорівнює не трансцендентальному Я, а екзистенції. Площина проєкції свого буття на протилежне існування як дублета самості лишає рідкий ґрунт для аргументації, не дивлячись на те, що обидві з варіацій відношень у якості спів-буття лишаються взаємними константами одна для одної, адже «поки присутність взагалі є, вона має буттєвий образ буття-один-з-одним» [Хайдеггер, 2015, с. 125].

Якого б рівня онтологізації не досягали схильність і розуміння, у межах людського вони мають бути якимось чинном висловлені. Подібно до того, як наш світ є розімкненим що-буттям, так само і мовлення дозволяє, на перший погляд, звичним речам набутти мобільності. Те, що за нею криється аналітика більш високого рівня, не нівелює легітимних законів пересуду, до складу яких ми без вагань включимо сферу соціального або к'єркегорівсько етичного, якими б рисами високої духовності вони не наділялися. До того ж мовчання втратило за собою рівне говорінню значення, і це не парадоксально, адже з визначення за домінанту в людині політичного початку утворився ідеал публічної свободи: не у плані вимушеного розділення свого вибору через спільність емпіричних засобів, а з позицій наступальної боротьби за, часом, безглузді цінності, які мають бути всіма почуті, розказані і у найтрагічніших випадках – прийняті. Мовчання як модус говоріння без виключень має під собою екзистенціальну основу на протигагу німоті, що є даниною соціальному протесту або, попросту, браком того, що можна сказати.

Мобільність навіть не стільки нашого мислення, скільки ейфорія від самого процесу мерехтливого бачення забезпечується феноменом допитливості, нарівні з яким аж ніяк не варто визначати бодай ясперівське поняття здивування, що повертає нас до грецького початку як філософування, так і можливості критичного мисленнєвого акту загалом. Розуміючи загальну соціальну спрямованість комунікативного виміру, ми не дивуємось його динаміці, хибно пов'язуючи з генезою самої істини. Мова як статичне

явище видається оксюмороном. Але й вона не позбавлена онтологічного фундаменту, нині забутого, тому скоріше рефлексує шляхом дифузії, аніж сама є виключно розщепленням, відповідно, не маючи під собою іншої сутності, окрім підвладної зовнішнім вимогам дії. Звідси можна інтерпретувати викривлене розуміння архетипу пошуку, що в позбавленій вихідних точок тривалості вбачає самоусвідомлення. Ця метафора є вкрай недоречною, адже також і завдяки їй набуває можливості критика самої філософії у тому розумінні, що вона множить сутності поза будь-яким фундаментом. У такому разі філософія є нічим іншим, як перпендикуляром, що завжди перебуває і крізь людське формує подію, інтерпретаціям якої в історії філософії приділялась значна увага (згадаймо, наприклад, А. Бадью).

Мова подібна до лінії. У нашому випадку така паралель є досить суттєвою, адже у разі осмислення її як вмістилища феномена та його чуттєвого вираження ми знов потрапляємо до перспективи класичної метафізики, що світ сприймає за бінарну модель. Але можна заперечити, висловивши думку про те, що лінію також складають фіксовані точки у певному відношенні одна до одної. Безперечно, але будь-яка попередня позиція завжди виступає частиною або затримкою на єдиному шляху. Коли б комунікативний вимір у рівному об'ємі ніс під собою не тільки виказане, а й те, про що замовчується, краще сказати: той стан, в якому людина втрачає дар мови, не говорить і не мовчить – це б відкрило геть нові контури взаємовідносин, але у такому разі одиничність події і вибору суб'єкта небезпідставно піддалися б критиці.

Ми розбиваємо мову задля ясності. Гайдеггерівський аналіз у даному контексті повертає нас до того, що йменується дієсловом «розбивати». Що мається на увазі? Це поняття, таке необхідне для нашого викладу, має двоїсте у відношенні до мови значення. Насамперед вона діє у постійному розрізненні частин самої себе, що наптовкує на паралелі із *differance* Дерріда. Але розбивати – це ще й приводити до спільності межі простору мови, себто розводити. Це значить: на границях того, про що можна вести мову, встановлювати «місця тих, хто говорить та їх мовлення, сказаного і неказаного...» [Хайдеггер, 1993, с. 265]. Альтернатива у розумінні одного дієслова надає кардинально інакшу оптику проблематики мови: з тої, що множить сенси без необхідності, до сфер діалогу. Реактуалізація значень або пошук слідів у мові поза вибірковістю відносно сказаного – просто чергова словесна гра, що у протилежність самій собі намагається породити той чи інший наратив дискурсу, полишаючи її ключовий зміст: будь-яка гра акцентована на дії, а не продукуванні ідей. Услід за Гайдеггером ми беремо у вжиток поняття «розведення» ще й з тієї причини, що за сьогоденних реалій інформаційного суспільства воно може постати у ролі фільтра, який би визначав бодай приблизні межі у тому, про що слід вести мову, навіть краще: чи не виступає вона ще більшою мірою проявом влади невизначеного Ми або Вони, які потребують промови, засуджуючи мовчання. І саме в цьому суб'єкт долучається до порядку системи. У наш час феномен має змогу відбутися лише за умови його показності, звідки походить така увага саме до перформативних актів у культурі. Тоді чи має сенс розпутувати сплетіння мовних потоків, коли за ними не стоїть нічого, окрім чистої дії? Сьогоденне філософське дійство, карнавальне, із претензіями на граничну свободу авторських зустрічей і ефект уже втраченого подиву – це все ще результат великого поступу західної традиції, який серед найбільших критеріїв близькості сказаного або написаного Іншим визначає упізнаваність. Насправді, ми спостерігаємо вкрай специфічний рід відчуження Я та Іншого, який спільність вбачає не в суміжності сутнісного наповнення виказаного, а у тому, що останнє в принципі почулось за тих чи інших обставин.

Трьом векторам центральної проблематики даного дослідження ми надамо місце висновку, але тільки в одному з них справдиться гайдеггерівська подія, що відносно кожного із вживаних нами слів, ідей та припущень слугувала єдиним горизонтом, яким нехтували або впритул наближались, так і не ставши його подовженням. Знов-таки, дві з варіацій уже піддавалися критиці; хіба що вони набудуть крайньої дотичності до третьої,

яка зі свого боку не претендує на виключну авторитарність, але тільки займе свій топос на лінії становлення. Перша модель твориться шляхом ототожнення понять сутності та комунікації, за сполученням яких екзистенція слідує подібно до логічного висновку. Вона представлена комунікативними діями і є найбільш поширеною у сфері масової публічності навіть сьогодні. Як предмет критики вона вже розглядалась нами вище, але ми оминемо її особливою увагою ще й тому, що сама проблема буття/екзистенції у ній не ставиться окремо, хіба що у якості вторинної «збірки». Загалом це є сфера нормативного продукування у надії прорахувати усю спільність життєвих вибірок і орієнтацій, визнаних за критерієм раціональної дії.

Друга варіація функціонує всередині способів існування знакової рівності між комунікацією та екзистенцією, за якою розвивається вкрай контроверсійна гра: при наявності суб'єкта і за його відсутності. Перша з них вкрай схожа на гайдеггеріанську позицію, але то є омана, яка стане явною в означенні третьої моделі. Друга – це антисуб'єктність негативної онтології Дерріда, що постійно зміщується: то до рівня частин, то до їх ділення, метастазування, зміни. Незважаючи на критику присутності, вона не позбавлена характеристик свого уявного антиподу, а саме постійного знаходження при... тільки не суті, а становленні беззмістовної ідеальності форми. Прихильники метафори різоми можуть заперечити, що центру не існує, і він є скрізь одночасно, але навіщо часткам приводити себе до руху? Чи не маємо ми справу з кардинально новим, суперечливим всередині себе змістом: якщо сенсові відгалуження не мисляться як відстані через миттєве відтворення у процесі саморуйнації, значить, вони є тотальністю точки, але поза сферою цілковитої негачії, себто з претензіями на процесуальну змістовність. Мова як феномен, що має під собою лише зміну й більше нічого, наптовхує на думку про дурну повторюваність, адже «прокласти шлях <...> означає вже не рухатись туди або назад вже готовою дорогою, але вперше прокласти шлях до... і тим самим шляхом бути» [Хайдеггер, 1993, с. 269].

Якщо буття поставлено на гру, а мова його обрамляє, використовуючи майже дослівно вислів самого Дерріда, то всередині цієї ж мови метафор ми можемо говорити про метафору кола, без можливостей підступу до його наповнення, яке самим же автором і заявлено. Мова, як і будь-який інший феномен, не може бути контуром для того, що ніяк не визначено. З іншого боку, яким чином вона може оберігати те, що завжди знаходиться у становленні, отже, поза формою? Розрізнення знімає проблему дому і буття. І якщо Гайдеггер говорить про просвіт як промінь в темному просторі, то варто бути уважним до його змісту, що має на увазі, по-перше, не дерріданську відсутність фону, який у Гайдеггера принципово не освітлений. По-друге, сам промінь покликаний висвітлювати, призводити до ясності що-небудь, в нашому випадку – буття. Промінь завжди обмежений початковою точкою, що бодай і прагне до нескінченності, але не досягає мети за визначенням в єдино можливій своїй якості: людського запитування. Можна було б на інтуїтивному рівні сприйняти такого роду постмодерну образність, але раз вже ми говоримо про мову, значить це – те саме місце, в якому раніше за перейменування або прийняття відмінностей слід впевнено стояти серед понять, які ставлять сам феномен мови під питання.

Логічним підсумком дослідження можна вважати окреслення третьої моделі: сутності-екзистенції-комунікації або Ніщо-буття-запитування, завдяки якій кожна зі складових є рівною іншій за своєю природою і потенціально за наповненням, підтвердженням чому виступають слова самого Гайдеггера: «Вирішальне значення має та обставина, що людина може усвідомити себе як “місце”, де з Ніщо виникає Дещо, а з Дещо – Ніщо» [Сафрански, 2005, с. 150]. Дійшовши зрештою до фіналізу нашого дослідження, ми не розраховуємо на революційність останнього абзацу, що міг би сказати собою щось вкрай відмінне від уже запропонованого. Третя модель – то є і поступ, і завершення даної роботи, що була присутньою серед слів критики, заперечень, апологій та можливих припущень щодо зазначеної теми. У висновку ми можемо їй надати лиш

форму закінченості, якої вона прагла від самого початку. Комунікативний вимір буття як колізія сутності та екзистенції – це проблематика, у якій кожне з виділених слів постає на одній лінії творення феномена людини. Нищівна критика першого з них як вмістилища публічності у всіх його дійсних проявах носить під собою позитивний характер, як і вся онтологія Гайдеггера, адже ключове екзистенціальне питання вибору, трагізм якого так по-грецьки пафосно зобразив і Сартр, набуває себе лише за умов свободи суб'єкта і наявності двох шляхів відносно своїх буттєвих можливостей, одного з яких він зрікається назавжди. Звідси екзистенціальний вибір в однині: насправді, людина обирає або істинність існування і власне «бути», або авторитарність влади пересудів; все інше – лиш наслідки єдиного вибору в несінні відповідальності за нього. Підняття комунікації до онтологічного рівня, але водночас поза безпідставним жертвуванням суб'єктом, є і її перейменуванням, і реактуалізацією у відношенні до філософії становлення як такої. Тож до якого імені їй наближатись? Скоріше, самого процесу постановки питання. Тільки в такому вигляді вона справдиться саме як інакшість людського на противагу об'єктам світу. Але чи потрібно нам знов встановлювати протилежності суб'єкта та об'єкта задля ведення мови про буття? І подібно до цього, чи лишається за розмежуванням сутності та екзистенції визначальне право у розумінні події людини? Остання завжди знаходиться при суті, і цією ж суттю є. І в цій дотичності до буття, шляхом ведення мови про нього, вона творить собою пряму рівних між собою сутності-екзистенції-комунікації, серед якої суміжні точки горизонту розуміння і тлумачень множать одна одну, аби звільнити місце для того, що в очевидності, навіть поза перейменуванням, завжди було, є і буде у найближчій присутності до неї.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Большов О. Ф. Философия экзистенциализма / пер. с нем. С. Э. Никулина. СПб.: Лань, 1999. 224 с.
- Возняк Т. Тексти та переклади. Мартін Гайдеггер. Х.: Фоліо, 1998. С. 332–345.
- Гайдеггер М. Дорогою до мови / пер. з нім. В. Кам'янця. Л.: Літопис, 2007. 232 с.
- Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / пер. с франц. С. Г. Кашина и Н. В. Суслов. СПб.: Алетейя, 1999. 208 с.
- Деррида Ж. *Differance* / пер. с франц. Е. Гурко. *Тексты деконструкции*. Томск: Водолей, 1999. С. 124–158.
- Кьеркегор С. Страх и трепет / пер. с дат. Н. В. Исаевой, С. А. Исаевой. М.: Культурная революция, 2010. 488 с.
- Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / пер. с франц. В. И. Колядко. М.: АСТ, 2017. С. 361–823.
- Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / пер. с франц. А. А. Санина. *Сумерки богов*. М.: Политиздат, 1989. С. 319–344. URL: https://royallib.com/read/sartr_ganpol/ekzistentsializm__eto_gumanizm.html.
- Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время / пер. с нем. Т. А. Баскаковой; В. А. Брун-Цеховогою. М.: Молодая гвардия, 2005. 614 с.
- Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. Бибихина. М.: Академический проект, 2015. С. 2–272.
- Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 192–312.
- Хайдеггер М. Цолликоновские семинары / пер. с нем. И. Глухой. Вильнюс: ЕГУ, 2012. 406 с.
- Шевченко С. Онтологічний вимір екзистенції в філософії М. Гайдеггера: «Das Selbst» versus «Das Man». *Вісник Національного університету «Львівська політехніка», Філософські науки*. 2009. № 636. С. 61–71.
- Knowles A. Krzysztof Ziarek's Language After Heidegger. *Journal of Gatherings: The Heidegger Circle Annual*. 2014. № 4. pp. 118–127.

McNeill W. From Destruktion to the History of Being. *Journal of Gatherings: The Heidegger Circle Annual*. 2012. № 2. pp. 24–40.

Ziarek K. On Heidegger's Einmaligkeit Again: The Single Turn of the Event. *Journal of Gatherings: The Heidegger Circle Annual*. 2016. № 6. pp. 91–113.

Захлипа Дар'я Андріївна

студентка магістратури, кафедра теоретичної і практичної філософії
імені професора Й. Б. Шада

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: darazahlypa@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1999-5189>

Стаття надійшла до редакції: 03.10.2018

Схвалено до друку: 09.11.2018

**ЭССЕНЦИЯ – ЭКЗИСТЕНЦИЯ – КОММУНИКАЦИЯ:
АЛЬТЕРНАТИВЫ КАСАТЕЛЬНЫХ**

Захльпа Дарья Андреевна

студентка магистратуры, кафедра теоретической и практической философии
имени профессора И. Б. Шада

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина
площадь Свободы, 6, Харьков, 61022

E-mail: darazahlypa@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1999-5189>

Экзистенциальная традиция предоставляет, как минимум, две линии развития заданной проблемы: первая из них создается как возвращение к истинному бытию путем отказа от усредненной коммуникации; вторая настаивает на обреченности столкновения с Другим, в которой последний является одной из стадий становления самосознания. *Актуальность* исследования обусловлена необходимостью интеграции этих двух моделей, опровергая распространённый взгляд на экзистенциализм как апологию упадка, декаданса, солипсизма, человеческой пассивности, наконец непотребности философского акта в состоянии абсолютной заброшенности субъекта, как и в условиях бездомности собственного бытия. Мы будем продвигаться логическим путем, который схематично можно было бы изобразить в виде параболы: от феноменологического макроуровня (Ж.-П. Сартр) к двусмысленности, любопытству, толкам повседневного Мы, и сквозь онтологизацию последних к выходу на проблему бытия (М. Хайдеггер), несомненно, в экзистенциальной его интерпретации. Нас будут интересовать не только потенциал языковых трансформационных процессов в определенном поле философии, но и параллели с их реальными воплощениями в том, что мы именуем феноменом постмодерна, преисполненного последствиями хайдеггерианской оптики в ее искаженной вариации (Ж. Деррида). *Целью* исследования является установление альтернатив в координатах проекта эссенции-экзистенции-коммуникации через преодоление как «атомарности», так и «тоталитарности» субъекта, исходя из философско-экзистенциальных оснований.

Ключевые слова: коммуникативное измерение бытия, выбор, сущность/существование, эссенция/экзистенция, альтернативы касательных.

Статья поступила в редакцию: 03.10.2018

Утверждена к печати: 09.11.2018

ESSENCE – EXISTENCE – COMMUNICATION: ALTERNATIVES OF TANGENTS

Zakhlypa Daria A.

Graduate Student, Department of Theoretical and Practical Philosophy
named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University
6, Svobody sq., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: darazahlypa@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1999-5189>

ABSTRACT

Existential tradition provides at least two lines of development of the problem: the first line is created as a return to true existence by the abandonment of mediocre communication; The second line emphasizes the doom of a collision with the Other, in which the latter is one of the stages in the formation of self-consciousness. *The actuality* of the study is due to the need for the integration of these two models, refuting the widespread opinion on existentialism as the apology of complete decline, decadence, solipsism, human passivity, and, finally, the unnecessary of philosophical act in the state of complete neglect of the subject, as well as the conditions of homelessness of their own being. We will move in a logical way, which can be schematically represented in the form of a parabola: from the phenomenological macro level (J.-P. Sartre) to ambiguity, curiosity, reminiscences of everyday We, and through the ontologization of the latter to the problem of existence (M. Heidegger), of course, in the existential interpretation of it. We will be interested not only in the potential of language transformational processes in a certain field of philosophy, but also in parallel with their real incarnations in what we call the phenomenon of postmodern, full of the consequences of the Heideggerian view of language in its distorted variation (J. Derrida). *The purpose* of the study is to establish alternatives in the coordinates of the essence of existence-communication through overcoming both “atomicity” and “totalitarianism” of the subject on the basis of philosophical and existential principles.

Keywords: communicative dimension of being, essence, existence, choice.

REFERENCES

- Bolnov, O. fon (1999). *The Philosophy of Existentialism*. (S. Nikulin, Trans.). Saint Petersburg: Lan. (In Russian).
- Derrida, J. (1999). Différance. *The Texts of Deconstruction* (pp. 124–158). (E. Gurko, Trans.). Tomsk: Vodoley. (Original work published 1967). (In Russian).
- Derrida, J. (1999). *Voice and Phenomenon and Other Works on the Husserl's Theory of Sign*. (S. G. Kashin, N. V. Suslov, Trans.). Saint Petersburg: Aletheia. (Original work published 1967). (In Russian).
- Heidegger, M. (2015). *Being and Time*. (V. Bibikhin, Trans.). Moscow: Akademicheskii proyekt. (Original work published 1927). (In Russian).
- Heidegger, M. (2007). *On a Way to the Language*. (V. Kamianets, Trans.). Lviv: Litopys. (Original work published 1959). (In Ukrainian).
- Heidegger, M. (1993). *Time and Being: Articles and Speeches*. (V. Bibikhin, Trans.). Moscow: Respublika. (In Russian).
- Heidegger, M. (2012). *Zollikon Seminars*. (I. Glukhova, Trans.). Vilnius: EGU. (Original work published 1987). (In Russian).
- Kierkegaard, S. (2010). *Fear and Trembling*. (N. V. Isaeva, S. A. Isaeva, Trans.). Moscow: Kulturnaya revolyutsiya. (Original work published 1843). (In Russian).
- Knowles, A. (2014). Krzysztof Ziarek's Language After Heidegger. *Journal of Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 4, 118–127.
- McNeill, W. (2012). From Destruktion to the History of Being. *Journal of Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 2, 24–40.
- Sartre, J.-P. (2017). *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*. (V. I. Kolyadko, Trans.). Moscow: AST. (Original work published 1943). (In Russian).
- Sartre, J.-P. (1989). Existentialism Is a Humanism. (A. A. Sanin, Trans.). In *Twilight of the Gods* (pp. 319–344). Moscow: Politizdat. (In Russian).
- Safranski, R. (2005). *Heidegger: the German Master and His Time*. (T. A. Baskakova, V. A. Brun-Tsekhovogiy, Trans.). Moscow: Molodaya gvardiya. (In Russian).
- Shevchenko, S. (2009). The Ontological Dimension of Existence in the Philosophy of M. Heidegger: “Das Selbst” versus “Das Man”. *Visnyk of Lviv Polytechnic National University, Philosophical Researches*, 636, 61–71. (In Ukrainian).
- Voznyak, T. (1998). *Texts and Translations*. Kharkiv: Folio. (In Ukrainian).
- Ziarek, K. (2016). On Heidegger's Einmaligkeit Again: The Single Turn of the Event. *Journal of Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 6, 91–113.

УДК 159.9

DOI: 10.26565/2226-0994-2018-59-11

Наталья Чумак

ЖЕСТ КАК ПЕРВОМЕТАФОРА НЕВЕРБАЛЬНОЙ КОММУНИКАЦИИ

Невербальная речь является своего рода метафорической окраской вербального языка, поскольку позволяет не только наделить его насыщенным эмоциональным содержанием, но и передать информацию, недоступную для функции слова. Метафора проявляется не только в языке, но и в мышлении, и действии. Определение жеста как первометафоры является актуальным в процессе исследования значения и роли невербального языка в культуре, общении и самопознании. Предназначение метафоры, выраженной через жест, или язык тела заключается в передаче скрытого внутреннего содержания информации. Жест как эквивалент первометафоры создает эффект максимального присутствия. Такие жесты можно назвать онтологическими, то есть передающими смысл и значение событий и обладающими яркой эмоциональной окраской, что делает их универсальными и понятными любому представителю разных языковых культур. Эквивалентные жесты являются отражением того первого естественного языка, на котором говорили первые люди до появления вербального языкового барьера. Метафорический жест как наиболее важный элемент соматического языка становится важным фактором в процессе коммуникации, позволяющим понять внутренний духовный мир собеседника. Основой жеста как первометафоры является архаическое сознание. Жест как первометафора архаического сознания позволяет раскрыть психологический и биологический элементы антропологии. Язык тела был естественным языком общения. Подражая природе и имитируя многие природные явления, человек был понятен всем своим соплеменникам. Кодифицированная жестикуляция как прообраз метафорического соматического языка запечатлена в живописи, где художник при помощи изображаемого жеста передает не только духовное состояние человека, но и дух эпохи. Метафоричность жеста присуща и национальной культуре. Зная национальный характер, достаточно несложно распознать по жестовой коммуникации этническое происхождение собеседников. Метафоричность национального жестового языка обусловлена историческими и культурными процессами, определяющими мировоззрение и стиль общения. Однако в случае с проявлением языка тела и жеста в национальном характере, следует отметить их культурологическую обусловленность и непохожесть. Основным предназначением жеста в коммуникации является манифестация и презентация внутреннего мира и душевного состояния человека. Одной из функций жеста как первометафоры является его символичность. Семиотика жестового языка присутствует в разных сферах коммуникативного процесса: от символики профессиональных жестов до бытовой церемониальной эстетики. Жесты-символы делятся на универсальные для всех культур и специфические, понятные только для определенной субкультуры как язык скрытой информации. Жест как первометафора служит универсализации невербальной коммуникации, способствует обогащению коммуникации и придает ей красочность, эмоциональность и единство восприятия передаваемой информации.

Ключевые слова: первометафора, жест, невербальная коммуникация, символ, семиотика.

Принято считать, что метафора – это часть вербального языка, способствующая обогащению речи образными явлениями и придающая ей красочность и символичность. Сущность метафоры, по определению Дж. Лакофф и М. Джонсона, состоит в осмыслении и переживании явлений одного рода в терминах явлений другого рода [см.: Лакофф & Джонсон, 2004, с. 27]. Невербальная речь является своего рода метафорической окраской вербального языка, поскольку позволяет не только наделить его насыщенным эмоциональным содержанием, но и передать информацию, недоступную для функции слова. Определение жеста как первометафоры является *актуальным* в процессе исследования значения и роли невербального языка в культуре, общении и самопознании.

© Чумак Н. В., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Исходя из утверждения, что «обыденная понятийная система метафорична по своей сути и опирается на лингвистические данные» [Лакофф, Джонсон, 2004, с. 25], можно считать, что для метафоры контекстуальные различия не играют никакой роли, и все участники речевого акта понимают фразы одинаково. Однако, если эти метафоры приобретают невербальную окраску в процессе коммуникации, их смысловой контекст может приобретать различные значения. Важным, на наш взгляд, выводом для понимания значения метафоры в коммуникативном процессе является утверждение, что «метафора не ограничивается одной лишь сферой языка, то есть сферой слов: сами процессы мышления человека в значительной степени метафоричны» [Лакофф & Джонсон, 2004, с. 25]. Метафора, считают Джордж Лакофф и Марк Джонсон, пронизывает всю нашу повседневную жизнь и проявляется не только в языке, но и в мышлении и действии [Лакофф & Джонсон, 2004, с. 25]. Предназначение метафоры, выраженной через жест или язык тела, заключается в передаче скрытого внутреннего содержания информации. Ценность такого невербального метафорического контекста информации в том, что она может быть передана как преднамеренно подразумевающая ее понимание, так и выдающая скрываемую информацию, как картину внутреннего состояния участника диалога.

Следует отличать метафорический жест от жестикуляции, сопровождающей речь. Ж.-Ж. Руссо утверждал, что «... первый создает тень присутствия, молчаливо управляет перометафорой, вторая – это нескромная и обременительная добавка к речи» [Ямпольский, 1994, с. 27]. Сравнивая жесты палача и оратора на примере деятелей Французской революции, Ямпольский М. В. подчеркивал, что Дантон производит именно жест как эквивалент перометафоры, первоаффекта. Его смысл – создать эффект максимального присутствия, вызвать ощущение, что речь реализуется в актуальном настоящем [Ямпольский, 1994, с. 32]. Такие жесты можно назвать онтологическими, то есть передающими смысл и значение событий и обладающими яркой эмоциональной окраской, что делает их универсальными и понятными любому представителю разных языковых культур. Эквивалентные жесты являются отражением того первого естественного языка, на котором говорили первые люди до появления вербального языкового барьера. Метафорический жест как наиболее важный элемент соматического языка становится важным фактором в процессе коммуникации, позволяющим понять внутренний духовный мир собеседника. Исходя из утверждения, что «телесная деятельность определяет главную тенденцию эпохи: восстановление диалоговых отношений между человеком и миром» [Тимошенко, 2009], можно говорить о том, что понимание невербального языка способствует осознанию противоречий и видению проблем в отношениях человека с миром.

Кодифицированная жестикуляция как прообраз метафорического соматического языка запечатлена в живописи, когда художник без слов передает информацию о драматичности изображаемого события, прибегая лишь к известному естественному метафорическому языку жеста. Образно-метафорическое воплощение тела в произведениях искусства передает при помощи жеста не только духовное состояние человека, но и дух эпохи. Так, показательными для сравнения могут быть картины Доменико Беккафуми «Танаквиль, супруга Лукомона» (1529 г.), Мориса Дени «Портрет Ивонны Лероль» (1897 г.) и Лусьена Фрейда «Девушка с белой собакой» (1952 г.). Все картины являются произведениями европейских художников (итальянца, француза и австрийца) и отражают разные исторические и культурологические эпохи. Общим является изображение женщины с характерным жестом, передающим не только внутренне состояние героини, но и характерную для данной историко-культурологической эпохи кодифицированную жестикуляцию. Так, героиня картины Д. Беккафуми Танаквиль жестом руки указывает на табличку с ее именем. Картина была написана в эпоху Возрождения, и характер этой эпохи хорошо прочитывается в позе и жесте изображенной женщины. Претенциозный характер жеста Танаквиль (которая убедила мужа совершить

поход на Рим, где он царствовал с 616 по 578 г. до н. э. под именем Тарквиния Приска), маньеризм и элегантность ее позы и фигуры отражают основные идеи Ренессанса: антропоцентризм, чувственность, внимание к человеческому телу, уверенность в себе.

«Портрет Ивонны Лероль» Мориса Дени дает представление о «викторианской эпохе». Изящность, утонченность, непринужденность жестов женщин, изображенных на картине, может много сказать о нравах, вкусах и ценностях уходящей эпохи. Эта картина звучит как лейтмотив по утраченным духовным ценностям, на смену которым пришли другие культурные приоритеты: технический прогресс, научные технологии, материалистический взгляд на мир. Неслучайно Морис Дени в последний период своего творчества попытался возродить религиозную живопись.

Напряженность и холодность, которая чувствуется в картине Лусьена Фрейда «Девушка с белой собакой», позволяет безошибочно определить ее как произведение эпохи постмодерна. Какая-то неестественность позы и жеста, тоска во взгляде женщины и безучастность смотрящей с картины собаки вызывают чувства тревоги и неуверенности, что сопровождало всю эпоху трагичного двадцатого века. В принципе, живописная манера Лусьена Фрейда, внука родоначальника психоанализа, характеризовалась как, в некоторой степени, агрессивная.

Основой жеста как первометафоры является архаическое сознание. Язык тела (и в частности – язык жеста) был ранним средством человеческой коммуникации. Используя свое тело, человек мог выразить всю гамму чувств, наполнявших его, при этом в незначительной степени прибегая к речевой знаковой системе. Можно сказать, что язык тела был естественным языком общения. Подражая природе и имитируя многие природные явления, человек был понятен всем своим соплеменникам. Наблюдения за первобытными племенами в Южной Америке и Африке показали, что язык тела (и в большинстве случаев – жестов) людей первобытной культуры почти ничем не отличается от аналогичного языка цивилизованного человека. Основное отличие в данном случае может заключаться в степени и интенсивности выражения жестовой информации. Цивилизованный человек начинает жестиковать и обращается к языку тела в основном тогда, когда теряет контроль над собой, а точнее тогда, когда ему не хватает слов для передачи информации, а также находясь в эмоционально возбужденном состоянии. В этот момент можно сказать, что естественный первобытный язык прорывается наружу через социально-культурный слой установок.

Таким образом, можно говорить о том, что естественный первоначальный язык тела был вытеснен в подсознательное и был взят под контроль разума. Жест как первометафора архаического сознания позволяет раскрыть психологический и биологический элементы антропологии. Исупов К. Г. считает, что жест древнее слова, так как генезис жеста лежит в архаической ритуально-магической практике и связан с изобразительно-номинативной императивной семантикой праиндоевропейской корневой системы (древнейшие глаголы с предметно-указательным значением; ср. первое слово ребенка – «дай! / на! (то-то)») [Исупов, 2007, с. 115].

Метафоричность жеста присуща и национальной культуре. Марсель Мосс указывает на тот факт, что каждый социум имеет свои привычки, шкалу ценностей, полученный и усвоенный опыт [Мосс, 1996, с. 306]. Данные характеристики обуславливаются той информацией, что заложена в технике движений, обрядов, танцев, непосредственно связанных с техникой движения тела. Очевидным является то, что даже простые манипуляции рукой усваиваются постепенно. Всякая техника облекается в свою собственную форму. Так и возникают отличия между обществами и народами. Зная национальный характер, достаточно несложно распознать по жестовой коммуникации этническое происхождение собеседников. Экспрессивность итальянцев не может не проявляться в жестах, точно также как сложно представить импульсивного японца во время деловых переговоров. Так, «Японцы считали и продолжают до сих пор считать поклоны <...> сугубо “своими” жестами и, в особенности если судить по современной

японської живописи і рекламі, а також літературі, театру і кіно, дуже хочуть, щоб інші люди теж вважали поклони японськими невербальними знаками, тобто характерними саме для японської культури, – і це незважаючи на те, що поклони дуже широко використовуються також в цілому ряду інших культур, головним образом східних: індійської, корейської, китайської і др.» [Крейдлін, 2002, с. 110].

Метафоричність національного жестового мови обумовлена історичними і культурними процесами, що визначають світогляд і стиль спілкування. Спостерігаючи за людиною в час телефонної розмови, слід зауважити, що він жестикулює незалежно від того, чи бачить його співрозмовник чи ні, звідси ми можемо зробити висновок про незалежність жестового супроводу мови і його самобутності. Однак у випадку з проявом мови тіла і жестів в національному характері, слід зауважити їх культурну обумовленість і непохожість. Сучасні дослідники національної психології В. А. Сухарев і М. В. Сухарев відзначають різницю мови жестів у різних народів, вказуючи на те, що «один і той же виразливий жест у різних народів може мати абсолютно різне трактування» [Сухарев & Сухарев, 1997, с. 41]. Жестове поведіння людей, як і мовне, змінюється в просторі, в часі, а також під впливом змінюючихся соціо-економічних і культурних умов [Крейдлін, 2002, с. 48].

І все ж основним призначенням жестів в комунікації є маніфестація і презентація внутрішнього світу і душевного стану людини. Сучасний дослідник невербальної семиотики Крейдлін Г. Е. виділяє, зокрема, особливі жесты-ідентифікатори, тобто «кінемати», «відповідальні» за особливі стилі і манери людського поведіння, звичайно звані по-російськи як *строгой, мужественний, женственный, елегантний, вульгарний* і т. п. *стиль*. Ідентифікатори досить точно характеризують людину, «вдаючи» його вік, стать, соціальне або матеріальне становище, його культуру» [Крейдлін, 2002, с. 122–123].

Тіло виступає чутким індикатором внутрішнього стану людини і впливу на нього зовнішнього середовища. Знаючи мову тіла, вмюючи читати, можна по походці, по постановці корпусу, по осанці багато сказати про життєву позицію індивіда, стан його внутрішнього світу. «Походка людини здавна сприймалася багатьма як знакове рухання тіла, тобто як жест, а те, як людина ходить, тобто спосіб рухання, подібно почерку, вважалася діагностичним ключем до людського характеру. *Горда походка, ходьба вразвалку, изящна, смугла, м'яка, кошачья, тяжіла, розмірна, ковзальна, утиная, семеняща, торплива, розмашиста, легка* або *неуклюжа походки* і др., поряд з осанкою і виправкою, не тільки представляють особливу манеру людського поведіння, манеру *держати себе*, але і свідчать про певний фізичний або психічний стан людини, про його почуття і настрої, про належність до певної соціальної групи» [Крейдлін, 2002, с. 123].

Згадаємо також, що дослідники Джордж Лакофф і Марк Джонсон виділяють орієнтаційні метафори, які надають поняттю просторову орієнтацію [Лакофф & Джонсон, 2004, с. 35]. Наприклад, жест, який вказує на направленість вгору, майже в усіх культурах пов'язаний з поняттям возвищеного, одухотвореного. В балеті елемент елевации (прыжка), устремленість вгору в вертикальній постановці корпусу, русі руки олицетворяє ликовання душі. Великий режиссер Станіславський К. С. постійно вказував на те, що кожне зовнішнє дієння є виявлення внутрішнього наміру і бажання людини, тому велике значення надавав жестам актора на сцені. «Фізичні дієння – це клапани для того, щоб впливати на почуття, викликати почуття, відповідні дієння» [Станіславський, 1948, с. 142].

Як основне призначення метафори є збагачення і прикраса мови, так однією з функцій жестів як перометафори є його символічність. Семиотика жестового мови присутня в різних сферах комунікативного процесу: від символіки

профессиональных жестов до бытовой церемониальной эстетики. Жесты-символы делятся на универсальные для всех культур и специфические, понятные только для определенной субкультуры как язык скрытой информации.

Например, при помощи рук человек может передать информацию, закодированную в универсальных символах, и она будет понятна всем. Так, почти во всех культурах следующие символические положения рук имеют одинаковую интерпретацию: «соединение рук – союз, брак, дружба, лояльность; сложенные руки – отдых, неподвижность; прикрыть глаза рукой – позор, ужас; руки, пересеченные в запястьях – связывающие или связанные; возложенные на что-то – перенос силы и благодати либо исцеление; открытые руки – блаженство, снисходительность, справедливость; руки, сжатые в кулак, – угроза, агрессия; вытянутые руки – благословение, защита, гостеприимство; руки, вложенные в другие, – обет службы, правой рукой дают обет по жизненно важным вопросам; сложенные ладонями вертикально, – созерцание, восприимчивость; поднятые руки – восхищение, богослужение, молитва, приветствие, изумление, ужас» [Энциклопедия знаков и символов, 2019]. Жесты в данном случае хоть и имеют символический характер, однако одинаково прочитываются представителями разных культур, так как в их основе лежит жест как первометафора. То есть эти жесты можно назвать и первометафорой, и онтологическими, так как они передают не только эмоционально окрашенную информацию, но и обогащенную внутренним смыслом.

Таким образом, можно сделать *вывод*, что жест как первометафора служит универсализации невербальной коммуникации, способствует обогащению коммуникации и придает ей красочность, эмоциональность, а также единство восприятия передаваемой информации.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Исупов К. Г. Сознание мифологическое. *Исупов К. Г. Космос русского самосознания: Словарь русской культуры Константина Исупова*. СПб., 2007. С. 115–118.

Крейдлин Г. Е. Невербальная семиотика: Язык тела и естественный язык. М.: Новое литературное обозрение, 2002. 592 с.

Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем / пер с англ. А. Н. Баранов, А. В. Морозова. М.: Едиториал УРСС, 2004. 256 с.

Мосс М. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии / пер. с франц. А. Б. Гофмана. М.: Восточная литература, 1996. С. 242–263.

Станіславський К. С. Що таке дія? *Станіславський К. С. Про мистецтво режисера: збірка праць*. К., 1948. С. 141–143.

Сухарев В. А., Сухарев М. В. Психология народов и наций. Донецк: Сталкер, 1997. 400 с.

Тимошенко М. А. Человеческое тело как культурная форма: дисс. ... кандидата философских наук: 24.00.01. Нижний Новгород, 2009. 226 с.

Энциклопедия знаков и символов. Жест [Электронный ресурс]. 2019. URL: http://www.symbolarium.ru/index.php?title=Жест&mobileaction=toggle_view_mobile.

Ямпольский М. В. Жест палача, оратора, актера. *Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН*. М.: Ad Marginem'93, 1994. С. 21–67.

Чумак Наталья Владимировна

преподаватель высшей категории

Харьковское государственное высшее училище физической культуры № 1

ул. Фронтонная, 3, Харьков, 61070

E-mail: nataliachumak1973@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1522-7817>

Статья поступила в редакцию: 12.10.2018

Утверждена к печати: 16.11.2018

ЖЕСТ ЯК ПЕРШОМЕТАФОРА НЕВЕРБАЛЬНОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Чумак Наталія Володимирівна

викладач вищої категорії

Харківське державне вище училище фізичної культури № 1

вул. Фронтова, 3, Харків, 61070

E-mail: nataliachumak1973@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1522-7817>

Невербальна мова є своєрідним метафоричним забарвленням вербальної мови, оскільки дозволяє не тільки наділити її насиченим емоційним змістом, але й передати інформацію, недоступну для функції слова. Метафора проявляється не тільки в мові, але також і в процесі мислення та дії. Визначення жесту як першометафори є актуальним в дослідженнях значення та ролі невербальної мови в культурі, спілкуванні та самопізнанні. Призначення метафори, вираженої через жест або мову тіла, полягає в передачі прихованого внутрішнього змісту «послання». Жест як еквівалент першометафори створює ефект максимальної присутності. Такі жести можна назвати онтологічними, тобто такими, що передають сенс і значення подій та володіють яскравим емоційним забарвленням, яке робить їх універсальними й зрозумілими будь-якому представникові різних мовних культур. Еквівалентні жести є відображенням тієї першої природної мови, на якій говорили перші люди до появи вербального мовного бар'єру. Метафоричний жест як найважливіший елемент соматичної мови є вагомим фактором у процесі комунікації, що дозволяє зрозуміти внутрішній духовний світ співрозмовника. Основою жесту як першометафори є архаїчна свідомість. Жест як першометафора архаїчної свідомості дозволяє розкрити психологічний і біологічний елементи антропології. Мова тіла була природною мовою спілкування. Кодифікована жестикуляція як прообраз метафоричної соматичної мови відображається, серед іншого, у живописі, де художник за допомогою зображуваного жесту передає не тільки духовний стан людини, але й дух епохи. Метафоричність жесту властива й національній культурі. Знаючи національний характер, досить нескладно розпізнати за жестовою комунікацією етнічне походження співрозмовників. Метафоричність національної жестової мови обумовлена історичними та культурними процесами, що визначають світогляд і стиль спілкування. Однак у випадку з проявом мови тіла та жесту в національному характері слід зазначити їхню культурну зумовленість і несхожість. Основним призначенням жесту в комунікації є маніфестація і презентація внутрішнього світу та душевного стану людини. Однією з функцій жесту як першометафори є його символічність. Семіотика жестової мови присутня в різних сферах комунікативного процесу: від символіки професійних жестів до побутової церемоніальної естетики. Жести-символи діляться на універсальні для всіх культур і специфічні, зрозумілі тільки для певної субкультури. Жест як першометафора служить універсалізації невербальної комунікації, сприяє збагаченню комунікації та надає їй барвистість, емоційність і єдність сприйняття переданої інформації.

Ключові слова: першометафора, жест, невербальна комунікація, символ, семіотика.

Стаття надійшла до редакції: 12.10.2018

Схвалено до друку: 16.11.2018

GESTURE AS THE FIRST METAPHOR OF NON-VERBAL COMMUNICATION

Chumak Nataliia V.

Lecturer

Kharkiv State Higher School of Physical Culture № 1

3, Frontovs str., 61070, Kharkiv, Ukraine

E-mail: nataliachumak1973@ukr.net

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-1522-7817>

ABSTRACT

Non-verbal speech is a kind of metaphorical colouring of verbal language as it can give the language rich emotional substance as well as to pass the information that word function is not able to give. The metaphor is reflected not only in language but also in thinking and acting. The determination of gesture as the first metaphor is actual in the process of studying the non-verbal language meaning and role in culture, communication and self-knowledge. The metaphor predestination expressed via the gesture or body language consists in transition the hidden internal content of information. Gesture as the first metaphor equivalent creates the effect of maximum presence. Such gestures can be called ontological that means transferring the sense and meaning of event and entitled to be brightly emotionally coloured that makes them universal and clear for any language culture representative. Equivalent gestures are the reflection of that first natural language first people talked before the verbal language barrier appeared. The metaphorical gesture as the most important element of somatic language becomes the important factor in the process of communication allowing to understand the inner spiritual world of communicator. Gesture basis as the first metaphor is the archaic conscience. Gesture as the conscience of the first metaphor allows to discover the psychological and biological elements of anthropology. The body language was the natural language of communication. Imitating the nature and many natural phenomena the human being was understood by all his tribe members. Codified gesticulation as the prototype of metaphorical somatic language is imprinted in painting where artist by means of portrayed gestures transferred not only the human being spiritual state but also the spirit of the age. The gesture metaphoric is inherent in national culture. Knowing the national character it is not difficult to recognize the ethnical origin of communicator via gesture communication. The national metaphoric of gesture language is attributed to historic and cultural processes which determine the worldview and communication style. However in case of body and gesture language expression in national character their culture conditionality and dissimilarity should be pointed out. The gesture basic purpose in communication is the manifestation and presentation of human being inner world and spiritual condition. One of gesture functions as the first metaphor is its symbolism. The gesture language semiology is present in different spheres of communicative process: from the professional gestures symbols up to domestic ceremonial esthetics. Gestures-symbols are divided into universal for all the cultures and specific ones which are understood only by certain subculture as the language of hidden information. Gesture as the first metaphor serves to universalization of non-verbal communication and encourages the communication enriching and gives it colouring, emotionality and the unity of perception of transmitted information.

Keywords: the first metaphor, gesture, non-verbal communication, symbol, semiology.

REFERENCES

- Encyclopedia of Signs and Symbols. Gesture.* (2019). Retrieved from http://www.symbolarium.ru/index.php?title=Жест&mobileaction=toggle_view_mobile. (In Russian).
- Isupov, K. G. (2007). Mythological Consciousness. In K. G. Isupov, *Cosmos of Russian Self-Consciousness: Isupov's Dictionary of Russian Culture*. Saint Petersburg. (In Russian).
- Kreydlin, G. E. (2002). *Non-verbal Semiotics: Body Language and Natural Language*. Moscow: Novoe lyteraturnoe obozrenye. (In Russian).
- Lakoff, G., & Johnson, M. (2004). *Metaphors We Live By*. (A. Baranov, A. Morozova, Trans.). Moscow: Editorial URSS. (Original work published 1980). (In Russian).
- Mauss, M. (1996). *Society, Exchange, Personality. Works on Social Anthropology*. (A. Hoffman, Trans.). Moscow: Oriental Literature. (In Russian).
- Stanislavskiy, K. S. (1948). What is an Action? In K. S. Stanislavskiy, *About the Art of the Director: Collected Works* (pp. 141–143). Kyiv. (In Ukrainian).
- Sukharev, V. A., & Sukharev, M. V. (1997). *Psychology of Folks and Nations*. Donetsk: Stalker. (In Russian).
- Tymoshenko, M. A. (2009). *The Human Body as a Cultural Form*. (PhD thesis). Nizhny Novgorod: Nizhny Novgorod State University of Architecture and Civil Engineering.
- Yampolskiy, M. V. (1994). The Gesture of the Executioner, Speaker, Actor. *Yearbook of the Laboratory for Post-Classical Studies of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences* (pp. 21–67). Moscow: Ad Marginem'93. (In Russian).

Article arrived: 12.10.2018

Accepted: 16.11.2018

УДК 130.2

DOI: 10.26565/2226-0994-2018-59-12

Дарія Селищева

ТРАНСФОРМАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПОЕТИЧНОГО ВИСЛОВЛЮВАННЯ: КРИТИКА ПРАГМАТИЧНОЇ ПОЕТИКИ

З огляду на демократизацію письма та взаємне накладання дискурсів в сучасному медійному середовищі, поетичне ставлення до мови виявляється можливим шляхом осмислення ваги слова, усвідомлення мови не як прозорого медіуму, а як активного середовища мислення. Такий підхід можливий в результаті переосмислення феномену поезії, відштовхуючись від ідей прагматичної поетики П. Арсеньєва. Розвінчуючи романтичне уявлення про поета як медіума між богом і читачем, а також критикуючи уявлення Дж. Остіна про мову як засіб впливу на іншого, П. Арсеньєв, втім, розуміє поетичне висловлювання як спосіб політичного впливу на слухача, чим обмежує простір можливостей екзистенції, що відкривається цим висловлюванням. Концепція поетичного акту як способу розмикання мови, що розробляється автором на основі філософії мови М. Гайдегера та Ф.-В. фон Геррманна, є спробою розробити відповідне розуміння поезії та обійти обмеження концепції прагматичної поетики.

Ключові слова: прагматична поетика, поетичний акт, теорія натхнення, поетичне висловлювання, мова.

Мета статті – розглянути поетичне висловлювання концепції прагматичної поетики П. Арсеньєва як двоетапну подію; критично проаналізувати її з позиції філософії мови М. Гайдегера та Ф.-В. фон Геррманна.

Актуальність статті зумовлена, з одного боку, теоретичним доробком П. Арсеньєва. Прагматична поетика є «зонтичним визначенням» для досліджень того «фрейма літературності», зміщення до якого намітилося ще за часів першого авангарду [див.: Арсеньєв, 2016]. Оскільки Арсеньєв досліджує поетику писання, детерміновану медіа та інститутами влади, а також техніку читання, детерміновану поетикою писання, предметом концепції прагматичної поетики є такий феномен культури, як поезія, яку автор розуміє як двоетапну подію. З іншого боку, доречним буде сказати про конфліктність самої ідеї поєднання поезії та прагматики: розуміння суті поетичного в сучасних літературних колах не є доробком на певних антропологічних засадах – замість цього воно стихійно коливається між пост-раннеромантичною ідеєю богонатхнення (Новаліс) та пост-пізньоромантичною ідеєю поезії-ремесла (По). Саме тому критика прагматичної поетики, що сама по собі є спробою розробити щось на кшталт філософських засад поезії, видається актуальним внеском у зближення філософського та поетичного дискурсів.

Ступінь розробки: запропоноване в статті поняття – дальній співрозмовник – не знайшло свого розвитку на теренах сучасної філософії, але трапляються випадки використання цього терміну в роботах здебільшого в галузі лінгвістики та літературознавства. Термін Осипа Мандельштама «провіденційний співрозмовник» трактують як конструкт у свідомості поета, за допомогою якого поет обходить примусовість відношень «поет-читач», легітимуючи так істинність свого висловлювання (Марк Сергійович Харітонов, Олексій Давидович Альохін, Тетяна Олексійовна Хазбулатова, Олена Борисівна Старовойтенко, Сергій Алевтинович Смирнов, Валерій Ігорович Тюпа), або як реципієнта, слухача поетичного висловлювання або вірша (Мераб Константинович Мамардашвілі, Олексій Вікторович Ухтомський, письменник Веніамін Олександрович Каверін, Любов Геннадіївна Кіхней, Олена Володимирівна Меркель, Григорій Ісаакович Беневіч), тобто так чи інакше залишаючись в межах теорії діалогу.

© Селищева Д. В., 2018.



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License 4.0.

Прагматична поетика є молодого теорією, яка ще не отримала розробки своїх положень на теренах філософії чи лінгвістики. Зі свого боку автор теорії прагматичної поезики продовжує гілку критики ідеї ефективності перформативу (Джон Остін), яку було започатковано Джудіт Батлер, а також критикує романтичне уявлення про поета як «трансцендентальну інстанцію», себто медіум між богом і читачем.

Новизна дослідження полягає в критичному відношенні до прагматичної поезики, а також у спробі осмислити поетичний акт як двоетапну подію та трансплантувати термін «дальній співрозмовник» у вивчення поетичного акту на теренах фундаментальної онтології.

1. Перший аспект прагматичної поезики: критика теорії натхнення

Арсеньєв розробляє ідеї прагматичної поезики, відштовхуючись від теорії натхнення. Конструкцією «легенди натхнення», на думку Арсенєва, є «творча суб'єктивація панівних механізмів і протоколів передачі та зберігання інформації» [Капичьяк, 2017]. Ця теорія, пише автор, була представлена в контексті індустріальної епохи в метафоризації поетичного натхнення як використання апарату телефону або радіо, як у фільмі Жана Кокто «Орфей»: «Поетична праця була осмисленою за аналогією – як суворо екзистенціальну дисципліну та алгоритм звернення до апарату поетичного натхнення, відхилення від яких загрожує хібною, халтурою, графоманією» [Капичьяк, 2017]. Але таке визначення, як «сувора екзистенціальна дисципліна» є далеким від натхнення, яким воно уявлялося представникам раннього романтизму (Новалис, Тік, Шеллінг, брати Шлегель), що бачили у натхненні проходження через поета голосу бога. Натхнення, про яке говорить Арсенєв, є «натхненням» пізньоромантичного зразку. Олена Халтрін-Халтуріна протиставляє поезії натхнення поезію уяви. Якщо перше є даром можливості контакту з божественною реальністю, то останнє – «творча сила, що встає з глибин підсвідомості, яку проте можливо свідомо розвивати та зміцнювати» [Халтрін-Халтуріна, 2009, с. 10]. Причому англійські романтики, погляд яких на досліджуване явище збігається з тим, що описує Арсенєв (їдеться про представників «Великої П'ятірки»: Вордсворт, Кольрідж, Шеллі, Кітс, Байрон), рідко – чим далі тим рідше – вживали слово натхнення (*inspiration*). В епоху англійського романтизму наростала частота вживання слів уява, бачення (*imagination, visions*) [Халтрін-Халтуріна, 2009, с. 10]. Разом з елімінацією божественного джерела тлумачення того, що відбувається в момент появи поетичного висловлювання як події розуміння, поступово трансформується у тлумачення його як ремесла зі створення висловлювання – суцього, що впливає на реципієнта. Ставлення до моменту появи поетичного висловлювання як до впливу на читача тягне за собою тлумачення специфіки дії поета в цей момент як деформації граматичних структур, і як наслідок – ставлення до даного моменту не як до події розуміння, але як до ремісничої праці, дисциплінованого створення суцього. На відміну від літератури авангарду, у літературі романтизму все ще присутній момент довіри до трансцендентного. Саме з цього приводу Арсенєв зауважує: «Ліричне писання застаріло саме через свою сильну трансцендентальну інстанцію» [Капичьяк, 2017]. Довіра до трансцендентного, що передбачається концепцією трансцендентального суб'єкта, яка за часів англійського романтизму стоншується від автора до автора, є довірою до випадковості. Остання є осмисленою ще Новалисом в його «Фрагментах»: «Випадок – бог поета» [Новалис, 1995].

Арсеньєв пояснює актуальність критики «теорії натхнення» розвитком технічного прогресу, разом з яким змінюється і буття людини: «... саме в епоху нематеріальної праці ці людські здібності (спонтанність та імпровізація. – Д. С.) починають ставати не тільки цінністю, але й цінністю дефіцитною, існувати на межі виснаження. Саме тому і для технологій поетичного натхнення настає нелегкий момент: якщо все дозволено, будь-які медіа можливі, а опір матеріалу майже відсутній, ніщо не може претендувати на статус трансляції із сакрального джерела» [Капичьяк, 2017]. Таким чином, згідно з Арсенєвим, на тлі появи нових медіа, що по-різному трансформують самі способи створення поетичних

висловлювань, «натхнення», без якого поетичне висловлювання колись вважалося «графоманією», не виправдовує довіри в якості критерію поетичності поезії.

На протипагу теорії натхнення Арсен'єв прагне осмислити тему інтеграції медіа, з якими взаємодіє поет, в порожній роз'єм, що утворився в конструкції феномена поетичної творчості на місці елемента «натхнення», під егідою якого розвивається критикована ним парадигма: «Говорити про поетичне “натхнення” поза медіалогічною перспективою, тобто не звертаючись до конкретної матеріальної обшивки та жестикуляторного сценарія, мені видається безглуздом. Щойно ми приймаємо, що конструкція легенди натхнення є творчою суб'єктивацією панівних механізмів і протоколів передачі та зберігання інформації, все стає на свої місця» [Капич'як, 2017].

Ця поетика відноситься до слова як до об'єкта, та є самореферентною, тобто прагне до того, щоб піти від традиційної романтичної міфологеми «автор говорить читачеві про...» до нового сюжету: «мова, представлена в даному висловлюванні, мислить про себе». Слово – засіб говоріння-про – стає річчю – обговорюваною в поетичному вислові: «Модерністська література слідом за мистецтвом виявляє матеріальність означаючого, слово-як-таке або свою специфічність (літературність) не як перешкоду для комунікації, але як первинну операціональну реальність, з якою вона (тільки) і має справу» [Арсен'єв, 2018]. Звертаючись до своїх власних виробничих умов [Капич'як, 2017], поетичне висловлювання, поетика якого виходить на рівень прагматики, виявляється перед питанням про те, яким воно має бути, виходячи з того, що воно підриває себе як говоріння-про (отже, мова – як засіб для обговорення), виступаючи в якості якоїсь дії. Риси подібного висловлювання – відповідно, предмет вивчення прагматичної поезики – самореферентність і субверсивність. Виявити їх можна завдяки аналізу медіа, з якими взаємодіє поет. Арсен'єв розвиває думку про жестову природу писання, що з'являється на стику «психічних автоматизмів, що шукають моторної реалізації, та інструментів запису, які переживають пристосування до людського мозку». Жест виникає як результат взаємодії із засобом писання (пером, друкарською машинкою, інше), а точніше, «у відповідь на постіндустріальні травми зіткнення з сучасними техніками виробництва та передачі даних» [Арсен'єв, 2017]. Щоб показати жест як результат «виробничої травми», автор звертається до досвіду письменників ХХ століття, зокрема до досвіду Роберта Вальзера, котрий пережив, за його власними словами, «колапс руки, щось на зразок письмової судоми» [Арсен'єв, 2017]. «Інвалідну» та разом з тим «патологічну» практику письма Вальзера автор розглядає «в ряду технологічно-інституційних травм писання, винахідливо перетворених в художні методи». З особливостей писання випливає специфіка читання: забудькуватість оповідача «просочується на рівень прагматики та рецепції» [Арсен'єв, 2017]. Автор робить висновок, що: «Так жест писання та форма, яку придає йому носій, подає певну конструкцію та практику читання» [Арсен'єв, 2017].

Таким чином, згідно з П. Арсен'євим, натхнення є помилковим пізнанням, що претендує на прямий зв'язок з областю істини, однак зазнає поразки, оскільки воно опосередковано інститутами влади та медіа. Замість «натхнення» автор пропонує «жест», результат виробничої травми – наслідки зрощення медіа та поетичної суб'єктивності.

2. Другий аспект прагматичної поезики: поетичне висловлювання як перформатив

Арсен'єв визначає поетичне висловлювання як перформатив, у якому створюється «мікро-проект ще не існуючого, тільки майбутнього співтовариства» [Арсен'єв, 2016]. Засновник теорії мовленнєвих актів Джон Остін робить поворотне для філософії мови відкриття, стверджуючи, що перформативи тотожні діям [Austin, 1962]. Взаємодія, ефективність якої лежить в основі успішного мовленнєвого акту, передбачає вплив на слухача особливим чином: слухач повинен зрозуміти (пояснення) та повірити (обіцянці), тобто відреагувати так, як це необхідно тому, хто говорить – лише в цьому випадку вислів може вважатися успішним [Austin, 1962]. Таким чином, згідно з Остіном, критерієм ефективності (effectivity) перформатива є успішність комунікативного акту, тобто – впливу на Іншого. Втім, поетичне висловлювання не стає в розумінні Арсен'єва

окремим випадком комунікації. Автор застерігає від такого підходу, що розмиває, на його погляд, поняття, оскільки це може призвести до «дифузії з іншими літературними програмами» [Арсеньєв, 2016], що вивчають суб'єктів мовлення в аспекті їхньої взаємної кооперації та ввічливості, що є «зісковзуванням прагматики в рецептивну естетику» [Арсеньєв, 2016]. Особливістю прагматичної установки є політична дієвість висловлювання: «Прагматична адресність тексту робить його завжди не просто спрямованим на якусь готову “цільову аудиторію”, але несе в собі мікро-проект ще не існуючої та тільки прийдешньої спільноти» [Арсеньєв, 2016]. Хоча поетичне висловлювання є, у розумінні автора, перформативом, це не перформатив Остіна – не звернення до Іншого, який вже існує, але установлення нової, небувалої спільноти, а отже – нового Іншого. Автор зберігає зміни в суспільстві, які стають можливими завдяки поетичному висловлюванню, у владі поета. Якщо вчинення поетичного висловлювання є проведенням цілеспрямованого «проєкту», то поет усвідомлює те, що відбувається в результаті його висловлювання (автор наводить як приклад ряд випадків: «Листи Асперна» Джеймса і «Сповідь» Толстого). Однак не всі висловлювання виходять на рівень своєї прагматики.

Арсеньєв говорить про «суб'єктивацію», тобто про висвітлення у висловлюванні до того прихованої обумовленості його дискурсом влади. У такому разі необхідність поетичного висловлювання для Арсенєва є виключно політичною: висловлювання, «про-що» яких не торкнулося їхньої прагматики (на тому чи іншому рівні: сюжет, фабула, акт висловлювання), залишаються засобами трансляції дискурсу влади, а за поетичним висловом, який вийшов на рівень прагматики, стоїть політична необхідність, як її розуміє поет, що набув політичної суб'єктивації.

Таким чином, автор розуміє поетичне висловлювання як перформатив, що опосередковується медіа, який поет або привласнює (і тоді поетичне висловлювання стає політичним – у сенсі «встановлення мікропроєкту спільноти»), або ні (у такому разі поетичне висловлювання продовжує дискурс влади). Отже, увага автора зосереджується на аналізі обумовленості поетичного висловлювання медіа та на протистоянні поета цій детермінації.

3. Перегляд критики теорії натхнення П. А. Арсенєва

Натхнення – єдиний обговорюваний автором концепт, що фіксує розуміння поета в момент появи поетичного висловлювання. Автор критикує його як некритичний щодо мови продукування поетичних висловлювань зі «суб'єктивації» «панівних механізмів <...> передачі та зберігання інформації» [Капичьяк, 2017]. Автор говорить про «поетичну суб'єктивацію». У цьому разі суб'єктивація є зайняттям автором якоїсь політичної позиції, яке (зайняття) відбулося до появи поетичного висловлювання, та яке зумовлює його появу. Саме тому автор виділяє прагмапоетичні тексти, які виходять з певної сконструйованої інстанції висловлювання, що протистоїть інтерпеляції та тому конструює «інстанцію здорового глузду». Арсенєв пише, що питання «хто говорить» «<...> пов'язане з дослідженням тієї позиції, яку щодо повсякденної мови та панівної ідеології займає автор. Інакше кажучи, форма висловлювання безпосередньо відсилає до політичної конструкції інстанції висловлювання (курсив мій. – Д. С.)» [Арсеньєв, 2013].

Слід підсумувати: Арсенєв критикує «теорію натхнення», за якою була закріплена специфікація екзистування поета, але натомість пропонує «поетичну суб'єктивацію», результатом якої є «поетична суб'єктивність», похідна від дискурсу влади. Але як відбувається ця «суб'єктивація», яке екзистування за цим стоїть? Це ж питання можна поставити щодо терміну «жест писання», освіченій тандемом цієї суб'єктивації та медіа. Згідно з Арсенєвим, вибір поета задає елементи «суб'єктивності як плід суб'єктивації» та «медіа». Ці елементи, наче у хімічній реакції, повинні видати деякий результат. Таким чином, Арсенєв зберігає за поетом пасивний (на кшталт пасивності кислоти у пробірці, яка не може не взаємодіяти з певними речовинами) статус екзистування. Поетичне висловлювання виявляється наслідком входження в контакт з медіа результату поетичної суб'єктивації.

Політично активний, але філософсько-антропологічно не диференційований поет Арсеньєва представляється білою плямою в розгляді феномена поезії. Мартін Гайдеггер, розглядаючи подію розуміння буття, усуває кордон між практичною дією та пізнанням [Хайдеггер, 2003, с. 167]. Оскільки автор теорії прагматичної поетики робить акцент на перформативності висловлювання, термін «поетичне розуміння», екстрапольований з «Буття і часу» на діяльність поета, видається евристично корисним для вивчення культурного феномена поезії. Поетичне розуміння – це екзистування Dasein, за якого його екзистенціали (настрій, розуміння, буття-при) модифікуються, входячи у стан «первинності» розімкнення (Erschlossenheit). Оскільки Dasein є «сущим з буттєвим способом сутнісного начерку буття-у-світі», воно «має як конститутив свого буття розуміння буття» [Хайдеггер, 2003, с. 174], тож функція поетичного розуміння як окремого випадку розмикаючого розуміння буття полягає у здійсненні істини в мові.

4. Перегляд терміну перформатив. Поетичний акт

Для романтизму мова є засобом поєднання з трансцендентним, для Остіна мова є засобом впливу на Іншого, для Арсеньєва – засобом пере-створення Іншого. У всіх цих випадках мова мислиться як засіб. Метою ж прагматичної поетики, що протистоїть соціальним інститутам, щодо яких «персоналізація користувача давно стала інструментом влади» [Арсеньєв, 2012], є дослідження створення поетами виходів з «дискурсивних формацій» [Арсеньєв, 2013], «тотальної влади інстанції здорового глузду» [Арсеньєв, 2014], «персоніфікованої інстанції знання та висловлювання» [Арсеньєв, 2013]. Дієвість поетичного перформативу постає в такому розумінні впливом на слухачів за допомогою інструменту, що нагадує ремісничу переробку. Гайдеггер говорить про дві крайні можливості дбайливості про іншого: ту, що замінює-підпорядковує (einspringend-beherrschenden), та дбайливість, яка заступає-звільняє (vorspringend-befreienden): «Zwischen den beiden Extremen der positiven Fürsorge – der einspringend-beherrschenden und der vorspringend-befreienden – hält sich das alltägliche Miteinandersein und zeigt mannigfache Mischformen, deren Beschreibung und Klassifikation außerhalb der Grenzen dieser Untersuchung liegen» [Heidegger, 2001, s. 122].

Дбайливість першого типу «може немов би зняти з іншого “турботу” і поставити себе в заклопотаності на його місце, замінити його. Ця дбайливість бере те, що потребує турботи, замість іншого на себе» [Хайдеггер, 2003, с. 146]. При цьому інший «... може стати залежним і підвладним, нехай та влада буде мовчазною та залишиться для підвладного скритою» [Хайдеггер, 2003, с. 167]. Даний вид буття-з іншим Гайдеггер називає непервинним, протиставляючи йому таку турботу, яка «... не стільки заступає на місце іншого, скільки за-ступається за нього в його екзистенційному умінні бути, щоб не зняти з нього “турботу”, але власне як таку її повернути» [Хайдеггер, 2003, с. 167]. Водночас відношення до іншого стосується «... екзистенції іншого, а не чогось, що його турбує, допомагає іншому стати в своїй турботі пильним і для неї вільним» [Хайдеггер, 2003, с. 167]. Оскільки прагматична поетика розглядає читача не як дійову особу, дбайливість поета Арсеньєва про нього заступає-звільняє. Підхід Арсеньєва передбачає пошук в поетичному висловленні цілепокладання поета та, оскільки ефективністю прагматики висловлювання визначається його літературність, натякає на етику, виведену з доказу від ефективності поетичних висловлювань в сенсі їхнього впливу на слухачів.

Ідеї поетико-політичного перетворення іншого слід протиставити термін *дальній співрозмовник*. Вперше це слово використав Осип Мандельштам, однак він розуміє провіденціального співрозмовника поета як віддаленого, незнамого реципієнта. Ми ж визначаємо дальнього співрозмовника як можливість екзистенції читача, що потенційно міститься в поетичному висловлюванні, але виходить з-під влади поета. Дальній співрозмовник, тобто інший, присутній в момент поетичного розуміння, здійснюється внаслідок прочитання висловлювання, але важливо, що це здійснення може розбігатися з усвідомленою «процедурою остраніння» [Капичьяк, 2017] комунікативної ситуації.

Вивчення цього потенціалу поетичного розуміння може дозволити зрозуміти, що значить для конкретного поетичного висловлювання бути активним. Ми наполягаємо на дослідженні не тільки цілепокладання поета (прагматики висловлювання) та комунікативної ситуації, яку включає в себе поетичне висловлювання, але й поетичного акту, що складається з двох етапів: розуміння поета, що реалізується в поетичному висловленні, та розуміння читача, що реалізується в можливості екзистування, яку поет як реакцію реципієнта не припускає.

5. Практична критика прагматичної поезики

Розглянувши приклад твору, в якому є прагматика висловлювання на рівні акту висловлювання, ми можемо побачити евристичну корисність нашого підходу. Арсеньєв, зокрема, описує слідом за Засе «Сповідь» Льва Толстого, що робить «прагматичну ставку зараження» [Арсеньєв, 2013] читача почуттями людини, що переживає каяття. Судження читача, що послідує за висловом, що прийняв форму сповіді, Арсеньєв слідом за Засе розуміє як продовження цього висловлювання, тобто обговорення того, на який ефект розраховував автор висловлювання, що він хотів цим змінити політично. Розуміння читачів «Сповіді» можуть бути різними, і навіть непередбачуваними для автора висловлювання, однак підставою цих розумінь є поетичне висловлювання. Міркування Засе та Арсеньєва про книгу Толстого знаходять спосіб відійти від ролі, ймовірно, призначеної їм автором, адже замість того, щоб судити нарратора та проходити процедуру, передбачену, згідно з їхньою гіпотезою, для них як для читачей автором, вони осмислюють феномен сповіді як такої та можливість застосування цього феномена до літературознавчого аналізу. Можливість подібної екзистенції була потенційно припущена висловом «Сповідь» Толстого, і все ж ніяк не входила в межі прагматики цього висловлювання.

Те явище, яке не покриває ідея прагматичного проекту, дозволяє осмислити теорія поетичного акту. Під прицілом уваги цього поняття виявляються не проект автора і не його робота зі словом, але – зсередини наявного буття автора, що визначає налаштованість (*Stimmung*) і розуміння (*Verstehen*), а також зсередини можливості екзистування, що збулося (яке позначене нами титулом дальній співрозмовник), – «об'єктом» дослідження стає сам *можливісний характер поетичного розуміння*. Таким чином, осмислення «ефективної» «дії» поетичного висловлювання не як авторського політичного проекту, але як дальнього співрозмовника дозволяє говорити про поетичний акт – двоетапну подію розуміння: розуміння поета, результатом якого є поетичне висловлювання, заряджене дальнім співрозмовником, і розуміння читача, результатом якого є нове – новітнє екзистування, що стало можливим завдяки розумінню читачем поетичного висловлювання. Однак для такого дослідження необхідно рухатися не від наявного буття, з яким ми можемо мати справу (тобто не від поетичного висловлювання, як це роблять літературознавці та лінгвісти), але й не тільки від наявного буття поета до прагматики висловлювання, що є також одним з доробків Арсеньєва, але від справдженого випадку екзистенції слухача – до поетичної екзистенції. Слід радше запитати: як у розумінні поета сталося так, що це висловлювання дозволяє статися такому розумінню читача? Подальше вивчення питання дозволить поглибити цей розгляд.

Таким чином, у тексті статті розкрито два аспекти прагматичної поезики П. Арсеньєва. З одного боку, автор критикує теорію натхнення за ігнорування детермінації поетичного висловлювання медіа, з іншого – переосмислює теорію перформатива Дж. Остіна, пропонуючи як критерій дієвості поетичного висловлювання зміну в бутті слухача. Помічено, що поетичне висловлювання, згідно з П. Арсеньєвим, виявляється наслідком входження в контакт з медіа результату поетичної суб'єктивації; однак подія розуміння поета в такому разі залишається не диференційованою з точки зору філософської антропології. За допомогою проектування гайдеггерівського терміна «подія розуміння буття» було запропоновано термін *поетичне розуміння*: екзистування *Dasein*, за якого його екзистенціали входять під відомством мови в початковий модус розімкнення. За допомогою екстраполяції гайдеггерівської концепції дбайливості про іншого на розгляд

ідей П. Арсеньєва було виявлено специфіку «заміняючі-підпорядковуючою» дбайливості поета, в розуміння П. Арсеньєва, про іншого. Запропоновано термін *дальній співрозмовник*, що визначає можливість екзистування читача, яке не передбачається поетом. Подібний підхід дозволяє розглядати феномен культури поезії ширше цілепокладання автора поетичного висловлювання. Було запропоновано термін «поетичний акт», що позначає двоетапну подію розуміння: поетичне розуміння, розуміння читача. Евристична доцільність термінології була проілюстрована на прикладі розгляду аналізу П. Арсеньєвим «Сповіді» Л. Толстого.

ПЕРЕЛІК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Арсеньєв П. «Выходит современный русский поэт и кагбэ нам намекает»: к прагматике художественного высказывания [Электронный ресурс]. 2013. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2013/124/19a.html>.

Арсеньєв П. Драматургия в бане, или Несчастья демократии [Электронный ресурс]. 2014. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2014/126/21a.html>.

Арсеньєв П. Жест и инструмент: к антропологии литературной техники [Электронный ресурс]. 2018. URL: <https://syg.ma/@paviel-arsieniev/paviel-arsieniev-zhiest-i-instrument-k-antropologii-litieraturnoi-tiekhniki>.

Арсеньєв П. К конструкции прагматической поэтики [Эл-нный ресурс]. 2016. URL: http://magazines.russ.ru/nlo/2016/2/k-konstrukcii-pragmaticheskoi-poetiki.html#_ftnref6.

Арсеньєв П. Коллапс руки: производственные травмы письма и инструментальная метафора метода. *Философсько-літературний журнал «Логос»*. 2017. № 6. С. 23–58.

Арсеньєв П. Речь на вручении Премии Андрея Белого [Электронный ресурс]. 2012. URL: <https://vimeo.com/56977224>.

Голенков С. И. Понятие субъективации Мишеля Фуко. *Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология»*. 2007. № 1. С. 54–66.

Деррида Ж. Подпись – событие – контекст. *Деррида Ж. Поля философии* / пер. с фр. Д. Ю. Краlechкин. М.: Академический проект, 2012. С. 349–376.

Капичьяк Я. Павел Арсеньев: «Лирическое письмо устарело». Кому удается вернуться от «Освенцима макулатуры» [Электронный ресурс]? 2017. URL: <https://www.colta.ru/articles/art/14986>.

Новалис. Генрих фон Оффтердинген. Фрагменты. Ученики в Саисе: сборник сочинений / пер. с нем В. Гиппиус. СПб.: Евразия, 1995. 239 с.

Тюпа В. Металингвистика как новая риторика [Электронный ресурс]. 2009. URL: http://lib.alkar.net.ua/book/ru/_/_prof/_lingvistika/intellektualinyj_yazyk_epohi_istoriya_idej_istoriya_slov.fb2#ГОС_idm952097552.

Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. Бибихина. Х.: Фолио, 2003. 509 с.

Халтрин-Халтурина Е. В. Поэтика «озарений» в литературе английского романтизма: Романтические суждения о воображении и художественная практика. М.: Наука, 2009. 350 с.

Херрманн Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка / пер. с нем. И. Инишев. Минск: Европейский гуманитарный университет, 2001. 168 с.

Austin J. L. *Sense and Sensibilia*. London; Oxford; NY: Oxford University Press, 1962.

Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.

Селищева Дарія Володимирівна

аспірантка, кафедра теоретичної і практичної філософії

імені професора Й. Б. Шада

Харківський Національний університет імені В. Н. Каразіна

майдан Свободи, 6, Харків, 61022

E-mail: dahakot@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8412-1464>

Стаття надійшла до редакції: 18.10.2019

Схвалено до друку: 30.11.2018

ТРАНСФОРМАТИВНИЙ ПОТЕНЦІАЛ ПОЕТИЧЕСКОГО ВЫСКАЗЫВАНИЯ: КРИТИКА ПРАГМАТИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ

Селищева Дария Владимировна

аспирантка, кафедра теоретической и практической философии
имени профессора И. Б. Шада

Харьковский Национальный университет имени В. Н. Каразина

пл. Свободы, 6, Харьков, 61022

E-mail: dahakot@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8412-1464>

Принимая во внимание демократизацию письма и взаимное наложение дискурсов в современной медийной среде, поэтическое отношение к языку оказывается возможным путем осмысления значения слова, осознания языка не как прозрачного медиума, а как активной среды мышления. Такой подход возможен благодаря переосмыслению феномена поэзии, отталкиваясь от идей прагматической поэтики П. Арсеньева. Развенчивая романтическое представление о поэте как медиуме между богом и читателем, а также критикуя представление Дж. Остина о языке как о средстве воздействия на другого, П. Арсеньев тем не менее рассматривает поэтическое высказывание как способ политического воздействия на слушателя, чем ограничивает пространство возможностей экзистирования, открываемое этим высказыванием. Концепция поэтического акта как способа размыкания языка, которая разрабатывается автором на основе философии языка М. Хайдеггера и Ф.-В. фон Херманна, является попыткой разработать соответствующее понимание поэзии и обойти ограничения концепции прагматической поэтики.

Ключевые слова: поэтический акт, прагматическая поэтика, поэтическое высказывание, теория вдохновения, язык.

Статья поступила в редакцию: 18.10.2019

Утверждена к печати: 30.11.2018

TRANSFORMATIVE POTENTIAL OF THE POETIC UTTERANCE: CRITICISM OF PRAGMATIC POETICS

Selyshcheva Dariia V.

Postgraduate Student, Department of Theoretical and Practical Philosophy
named after Professor J. B. Schad

V. N. Karazin Kharkiv National University

4, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: dahakot@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8412-1464>

ABSTRACT

Taking into account the democratization of writing and the mutual imposition of discourses in the modern media environment, the poetic attitude to language is perceived as a possible way of developing an understanding of the meaning of the word, understanding the language not as a transparent medium, but as an active thinking environment. Such an approach is possible thanks to a rethinking of the phenomenon of poetry based on the ideas of the pragmatic poetics of P. Arsenyev. Debunking the romantic idea of the poet as a medium between God and the reader, as well as criticizing J. Austin's idea of language as a means of influencing another, P. Arsenyev, nevertheless, considers poetic utterance as a method of political influence on the listener, which limits the space of existential opportunities, opened by this utterance. The concept of the poetic act as a way of opening the language, which is developed by the author based on the philosophy of the language of M. Heidegger and F.-V. von Herrmann, attempts to develop an appropriate understanding of poetry and circumvent the limitations of the concept of pragmatic poetics. The author analyzes the approach of P. Arsenyev to the interpretation of L. N. Tolstoy's "Confession". The conclusion is made about the inconsistency of the authors' approach: on the one hand, the text of the "Confession" is viewed from the point of view of

the pragmatics of its impact on the reader, which involves the reader's subjectivation as a moral judge, sentencing the author. On the other hand, the very fact that P. Arsenyev reads "Confession" not from a moralistic, but from a philosophical and linguistic point of view, suggests that the explanation of the existential-transformative potential of the latter cannot be reduced only to indication of its immediate pragmatic context. The development of the terminology of existential analytics of Dasein is carried out by extrapolating Heidegger's terminology to the situation of a poetic act, understood as a two-stage event (Ereignis) of understanding, which is a cultural phenomenon.

Keywords: poetic act, pragmatic poetics, poetic utterance, theory of inspiration, language.

REFERENCES

- Arsenyev, P. A. (2013). "Modern Russian Poet Has Come and is Hinting": Towards the Pragmatics of the Artistic Utterance. *Zhurnalnyi Zal – Magazine Hall*. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nlo/2013/124/19a.html>. (In Russian).
- Arsenyev, P. A. (2012). *Speech at the Presentation of the Andrei Bely Prize*. Retrieved from <https://vimeo.com/56977224>. (In Russian).
- Arsenyev, P. A. (2014). The Drama in the Bath, or Misfortunes of the Democracy. *Zhurnalnyi Zal – Magazine Hall*. Retrieved from <http://magazines.russ.ru/nlo/2014/126/21a.html>. (In Russian).
- Arsenyev, P. A. (2016). Towards the Construction of the Pragmatic Poetics. *Zhurnalnyi Zal – Magazine Hall*. Retrieved from http://magazines.russ.ru/nlo/2016/2/k-konstrukcii-pragmaticheskoj-poetiki.html#_ftnref6. (In Russian).
- Arsenyev, P. A. (2017). The Collapse of the Hand: Work Injuries of Writing and Instrumental Metaphor of the Method. *Logos*, 6, 23–58. (In Russian).
- Arsenyev, P. A. (2018). Gesture and Instrument: to the Anthropology of Literary Technology. *Translit*. Retrieved from <http://www.trans-lit.info/materialy/21/pavel-arsenev-zhest-i-instrument-k-antropologii-literaturnoj-tehniki>. (In Russian).
- Austin, J. L. (1962). *Sense and Sensibilia*. London, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Derrida, J. (2012). Signature – Event – Context. In J. Derrida, *Fields of Philosophy* (pp. 349–376). (D. Yu. Kravchuk, Trans.). Moscow: Akademicheskij Proekt. (In Russian).
- Golenkov, S. I. (2007). The Concept of Subjectivization by Michel Foucault. *Journal of the Samara Academy of Humanities. Series "Philosophy. Philology"*, 1, 54–66. (In Russian).
- Heidegger, M. (2003). *Being and Time*. (V. Bibikhin, Trans.). Kharkiv: Folio. (Original work published 1927). (In Russian).
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag. (Original work published 1927).
- Haltrin-Khalturina, E. V. (2009). *The Poetics of "Insights" in the Literature of English Romanticism: Romantic Judgments of the Imagination and Artistic Practice*. Moscow: Nauka. (In Russian).
- Herrmann, F.-V. fon. (2001). *Fundamental Ontology of Language*. (I. Inishev, Trans.). Minsk: European Humanities University. (Original work published 1985). (In Russian).
- Kapichiak, Ya. (2017). Pavel Arsenyev: "The Lyrical Letter is Outdated". Who Manages to Dodge the "Auschwitz of Waste Paper"? *Colta.Ru*. Retrieved from <https://www.colta.ru/articles/art/14986>. (In Russian).
- Novalis. (1995). *Heinrich von Offterdingen. Fragments. Pupils in Sais: Collected Works*. (V. Gippius, Trans.). Saint Petersburg: Yevraziya. (In Russian).
- Tyupa, V. (2009). Metalinguistic as New Rhetoric. *Intellectual Language of the Epoch: History of Ideas, History of Words*. Retrieved from http://lib.alkar.net.ua/book/ru/_/_prof/_lingvistika/intellektualinyj_yazyk_epohi_istoriya_idej_istoriya_slov.fb2#TOC_idm952097552. (In Russian).

Article arrived: 18.10.2019

Accepted: 30.11.2018

АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ: СОЗИДАТЕЛЬНОСТЬ КАК ЯВЛЕНИЕ МИРУ ДУХОВНОГО ОБЛИКА ЛИЧНОСТИ

Автор предлагает обратиться к детальному рассмотрению такой формы активности, как «созидательность», предложив её как основную форму практического преломления духовного облика личности, как его существенный действенный компонент, животворящая сила духа, проявление воли к жизни. Категория «созидательность» рассматривается как синтез творчества и готовности к преобразованию мира, мотивации к труду, направленному на благо человечества. Созидательность раскрывается нам как категория, воплощающая в себе творчество, но к нему не сводящаяся, в большей степени учитывающая характер взаимосвязи с предшествующими преобразованиями, преемственности, по сути дела, как проявление культуры в своём изначальном значении улучшения, обработки, усовершенствования. В этом контексте категория «созидательность», учитывающая характер гомеостаза, поддержания стабильности системы, может рассматриваться как необходимый элемент устойчивого развития, устремлённости к ноосферному обществу, преодоления системы экологических, демографических проблем. Созидательность проявляется как органическое единство социального и личного, поэтому может рассматриваться как своеобразный духовный мост, соединяющий культуру и цивилизацию, мир мечты, мир воображения, мир духовный и мир повседневности. Созидательность – это не только онтологическое выражение практики, «укоренённой» в системе личного и социального бытия, это такой характер жизнедеятельности, который гарантирует выживание, защиту и безопасность, мотивационную готовность к кардинальному преобразованию мира, позволяющему предотвратить губительное воздействие на цивилизацию глобальных проблем современности. Именно созидательность должна рассматриваться как ведущая концепция образования, поддерживающая в личности её естественные стремления к самоутверждению и развитию, способствующая утверждению личности как существа духовного, её планетарной идентичности.

Ключевые слова: созидательность, творчество, духовный облик личности, ноосферность, концепция устойчивого развития, культура, выживание, планетарная идентичность, воспитание личности.

Постановка проблемы. Неспособность управлять и контролировать свою деятельность порождает в массовом сознании ощущение «конца истории», о котором писал Ф. Фукуяма, «исчезновения» или «смерти человека» А. В. Кожева и М. Фуко, осознание «способности людей разрушить свою вселенную» Рене Жирара. С. С. Хоружий говорит о своеобразном «тренде стремления к концу», иными словами – «к тотальному разрушению всех оснований существования мирового сообщества, материальных, культурных и духовных» [Хоружий, 2018], ситуации «эсхатологического ренессанса» [Швейцер, 1973, с. 114]. Сам факт укоренения в сознании эсхатологических тенденций – следствие глубокого кризиса, вызванного разочарованием в «деянии рук своих», противоречием между сущим и должным, мечтой и реальностями. Философия, концентрируя своё внимание на проблемах, от решения которых зависит развитие цивилизации, должна дать ответ на вопросы: «Что делать, как жить человеку?» Иначе какая форма и стратегия человеческой деятельности даст не только возможность для выживания, но и для процветания, нового этапа человеческой истории?

Проблема перспектив человеческой цивилизации получила особую актуальность на рубеже тысячелетий с ростом народонаселения, истощения ресурсов, угрозой экологической катастрофы, милитаризацией общества, непрекращающимися войнами и

миграционными потоками из стран Африки и Азии. Если, по мнению А. П. Назаретяна, физические факторы космоса относят угрозу реальной гибели человечества «на тысячи, миллионы и сотни миллионов лет в будущее», то реальные угрозы для существования цивилизации исходят от самого человека: «Причиной исчерпания истории может стать исключительно собственная деятельность человечества, и критический срок исчисляется десятилетиями» [Назаретян, 2018, с. 103].

Деятельность, детально исследованная в экономическом, эргономическом, социологическом, психологическом измерении, очевидно, представляет из себя феномен, не до конца осмысленный в аксиологическом аспекте, затрагивающем духовные основания бытия человека в мире.

Автор ставит перед собой *цель* – определить ту форму деятельности, которая бы в полной мере раскрывала сущность человека не только как носителя сознания и субъекта активной деятельности, но и существа духовного, представляла бы собой безусловную ценность в аксиологическом измерении. Достижение этой цели предполагает определение характера деятельности людей в исследованиях современных авторов, выявление основных форм деятельности, которые деформируют духовный мир личности, осуществление сравнительного анализа различных форм человеческой активности.

Анализ публикаций современных авторов свидетельствует о том, что в исследовании аксиологических аспектов деятельности преобладают работы, в которых анализируются патологические, девиационные, деструктивные аспекты деятельности. А. Н. Тарасов, анализируя взгляды теоретика деконструкции Ж. Деррида, отмечает: «Со своей стороны отметим: и деструкция, и деконструкция – понятия одного рода, означающие разрушение. Только если деструкция – это разрушение в широком смысле, то деконструкция – это разрушение в философском и культурно-эстетическом смыслах этого слова. Отличительными чертами деконструкции являются неопределенность, нерешаемость, интерес к маргинальному, периферийному» [Тарасов, 2009, с. 177–178]. И. А. Кириченко, рассматривая различные формы индивидуальной девиации в культуре, науке, политике, подчёркивает, что её негативные проявления выступают своеобразным ответом граждан на неспособность государства найти возможности для перевода девиантного потенциала в конструктивные формы» [Кириченко, 2017, с. 92]. Н. В. Шаповал, исследуя на материале работ Ж. Бодрийара современные аспекты возрастания деструктивности человеческого поведения, отмечает, что «сообщества, перенасыщенные информацией и техникой, на фоне качественных изменений ритма и стиля жизни, из-за повышения своей критической массы начинают порождать своего рода отрицательную энергию, которая разрушает общество и индивида как бы изнутри» [Шаповал, 2017, с. 94].

Позитивные аспекты человеческой деятельности представлены преимущественно авторами, исследующими проблему духовности личности. «Именно духовность, – считает А. В. Прохоренко, – явилась человеку механизмом его жизнеутверждения и гарантом сохранения рода человеческого на Земле. <...> Дух привносит в бытие человека новую, бьющую ключом жизнь, которая становится просветляющей, освобождающей и преображающей» [Прохоренко, 2010, с. 257]. По мнению Г. Г. Абсалямовой и Г. С. Байгуловой, именно духовность позволяет человеку «гармонизировать свое развитие, приобрести необходимую устойчивость и длительную перспективу» [Абсалямова & Байгулова, 2012, с. 105]. Фиксируется внимание и на характере обратной связи: дезинтеграция деятельности ведёт к «дезинтеграции и духовному опустошению личности» [Гавров, 2007, с. 15]. Тем не менее при всей справедливости данных посылок остаётся всё же невыясненным вопрос о том, какая форма деятельности способствует духовному развитию, формированию духовного облика личности.

Человек являет себя миру в многообразии форм деятельности, как существо деятельностное. Однако очевидным является и то, что не все формы его активности, рассматриваемые в аксиологическом измерении, представляют ценность. Уже античность даровала нам не только образцы высочайшей творческой деятельности, воплощённой в

науке, искусстве, философии, литературе, а также понимание культуры как улучшения и облагораживания, но и указала на формы активности, противостоящие истинно человеческим формам бытия: жестокого и деспотичного Ареса, рабски покорного Сизифа, открыло запрещённое в упоминаниях имя надменного и разрушительного Герострата. Христианство сформулировало мысли о девиациях деятельности в форме греха, актуализировало встречающийся в легендах различных народов и актуальный доселе братоубийственный грех Каина, поднявшего руку на Авеля. Апология воли в философии иррационализма так или иначе приводила к апологии насилия. Девиации планетарной человеческой деятельности в начале XX века вызвали противопоставление культуры и цивилизации в трудах О. Шпенглера и Н. Бердяева, в середине XX века – обеспокоенность человечества прогнозами Римского клуба о надвигающейся экологической катастрофе, а на рубеже веков – угрозами трансгуманистической реконструкции самого человека. Наконец, на протяжении всей истории человечества его спутником являлись разрушительные по своим последствиям мировые и локальные войны.

Анализируя все эти проявления негативного опыта человечества, мы можем выделить те формы деятельности, которые разрушают духовность личности, деформируют её духовный мир, ведут к духовной дезорганизации.

1. Преступная злонамеренная деятельность, проявляющаяся в таких разновидностях, как жестокость, насилие и садизм. «Грубая, разрушительная сила, – отмечает В. А. Кудин, – убийственна, античеловечна, жестока и фактически противоречит призванию человека в жизни, его жизненному предназначению» [Кудин, 2006, с. 15].

2. Деятельность, лишённая смысла. Технократический мир исключает человека из поля своих интересов. «Мир утратил ориентиры, – утверждается в коллективной монографии под общей научной редакцией О. П. Лановенко. – Целесообразность процессов уступила место бессмысленной тотальной процессуальности и технологичности, включенности в некое нескончаемое действие» [Лановенко, 2004, с. 11]. Анализируя глубину «тотальной разочарованности в духовно-ценностных ориентирах мира», повсеместное разрастание цинизма и нигилизма, авторы видят причину в «исчерпанности различных проектов человеческого существования», создающих «лимит возможных сценариев исторического выбора и комбинаций идей» [Лановенко, 2004, с. 12–13].

3. Деятельность, лишённая человеческой мотивации, выступающая в форме отчуждённого от человека труда. Одной из форм такого отчуждения А. Швейцер видит в углублении специализации труда: «Поле деятельности индивида всё больше ограничивается одной определённой областью. <...> Вера труженика в духовную значимость его труда подрывается. <...> Сообразительность и практические навыки современного рабочего уже не находят всё новых сфер применения. Творческое и художественное начало в нём умирает» [Швейцер, 1973, с. 43–44].

4. Гипертрофия человеческой активности, представляющая человека качестве механизма, средства достижения экстенсивно разрастающегося производства. «Господство эгопарадигмы развития, – утверждают С. Н. Гавров и Т. Ашев, – приводит к ускоряющейся турбулентной гонке общества потребления, когда скорость социокультурных изменений достигает критической отметки. В частности, мы приближаемся к пороговым значениям в отношении адаптационных возможностей человеческой психики» [Гавров & Ашев, 2007, с. 163].

5. Монотонность, деинтеллектуализация труда, многократное повторение нескольких несложных операций, по сути дела – рабский труд, труд, тождественный подневольному труду животного. Такой труд, по мнению А. Швейцера, ведёт к «умиранию в нём духовного начала. <...> Став жертвой перенапряжения <...>, не познания и развития ищет он, а развлечения – и притом такого, которое требует минимального духовного напряжения. <...> Абсолютная праздность, развлечение и желание забыться становятся для него физической потребностью» [Швейцер, 1973, с. 42].

Рассматривая наиболее важные формы жизнедеятельности человека, мы приходим к выводу, что практически все они нуждаются в уточнениях и конкретизации по отношению к смысловому контенту духовности. Практика должна быть целесообразной. К примеру, не любая форма практики в учебном процессе способствует профессиональному становлению: характер проблемных вопросов, решаемых в ходе учебной практики, не отвечает целям программы профессионального становления. Труд, как мы отмечали, должен иметь профессиональный характер, не быть монотонным и малопродуктивным, оторванным от интересов и чаяний, мечты человека. Активность должна соответствовать определённой мере: минимальная активность порождает праздность, безволие, лень и апатию, а чрезмерная – может разрушить психофизиологические основы личности [Гавров & Ашер, 2007]. Не может удовлетворять нас и красивая по форме, несущая в себе элемент эмоционального возбуждения, страстности категория «пассионарность». По мнению Льва Гумилёва, данная категория может быть отнесена к деятельности как великих героев, так и злодеев, нравственная характеристика неоднозначна и не всегда связана с духовностью личности.

Нуждается в уточнении и такой традиционно выделяемый элемент культуры, как творчество. Творчество по своему существу – это инновационная деятельность. Но, по мнению В. Н. Томалинцева, неоправданная абсолютизация новизны несёт серьёзную опасность, а в определение творчества необходимо вносить дополнительные признаки, такие как «изысканность» и «изошрённость» [Томалинцев, 1999]. На наш взгляд, данные признаки обращены к самому субъекту, а не к результату, и у различного субъекта «изошрённость» может быть различной, вплоть до садизма. Достаточно вспомнить А. Я. Флиера, выделявшего различные виды культуры насилия, в том числе убийства и изнасилования, просто исходя из того факта, что насилие – довольно распространённый вид деятельности [Флиер, 2007]. На этих же основаниях мы не вправе рассматривать в качестве всеобъемлющего преломления духовности и понятие креативности. Креативно – значит с особым энтузиазмом и вдохновением, умело, талантливо и оригинально осуществлять определённый вид деятельности. Но деятельности какой? Деятельности по совершенствованию крематория в концлагере? Следовательно, признавая и творчество, и креативность результатом духовного порыва и духовного поиска, мы должны учитывать модус мотивационных намерений личности, её стремление к «свету», «нравственной чистоте», гармонии, способность работать на благо человечества и осуществлять его духовное возвышение.

Необходимо учитывать и фактор элитарности творчества, на основании которого проявлением духовного считается сфера искусства, естественным свойством творца считаются психические девиации генетически одарённой богемы, Homo Ludens противопоставляется Homo Faber, искусство – техническому творчеству. Духовность приобретает характер элитарности, антидемократичности и антигуманности. На самом деле, духовность – проявление человеческого и может быть свойственна всем людям. Необходимо найти именно ту категорию, которая бы вбирала в себя творчество как проявление жизненных сил личности, но не сводилось бы к нему, придавало бы ему характер позитивных общецивилизационных и ноосферных устремлений.

Осуществляя поиск категории, которая бы в достаточной мере вбирала бы в себя энергетику творческих устремлений личности, в полной мере раскрывала важнейшую детерминанту духовного облика личности в его практическом аспекте, автор отводит особое место категории «созидание». Безусловно, тема созидания и созидательности не является принципиально новой. Современные авторы отмечают различные стороны этой поистине многогранной категории, приближаются к осмыслению той роли, которую должна играть она на современном этапе истории. Ю. Ю. Бродецкая, исследуя процессы, характерные для современного потребительского общества, отмечает факт того, что «потребление трансформируется в практику тотального потребительства», в результате чего человек более не «творец, создатель качественно новых продуктов, наполняющих его

жизнь смыслом, а конформный приспособленец, рутинно воспроизводящий эрзацы, которыми наполняет свою жизнь. Не творческий созидательный труд, а рабская зависимость от цивилизационных «благ» руководит его выборами» [Бродецкая, 2014, с. 71]. Подчёркивая необходимость «тотального переосмысления всех принципов, на которых осуществляется жизнедеятельность социума» [Воронкова, 2012, с. 151], В. Г. Воронкова отмечает, что «отношения человека, общества и природы должны основываться на созидующих и утверждающих жизнь принципах и ценностях» [Воронкова, 2012, с. 146]. Созидание есть реализация огромной энергии, непреклонной воли, титанической силы общества и человека, но не в этом её суть. «Сила важна, – отмечает В. А. Кудин, – когда она направлена на созидание, творение нового, на добро, благо других людей. Это сила, освящённая разумом и знанием» [Кудин, 2006, с. 15]. Это сила, которая направлена не только на пересотворение мира, но и на сотворение самого человека. О созидательной форме духовной саморефлексии, которая проявляется в стремлении личности к саморазвитию, пишет И. Д. Бех [Бех, 2012]. О созидательности как сущностном свойстве человека, а также о критериях выделения человеческого в человеке в контексте взаимосвязи созидательности с категорией цивилизованности писал в своём диссертационном исследовании В. И. Мельник. Говоря о том, что «социально-гуманистическая созидательность – исходный признак статуса категории цивилизованности» [Мельник, 2004, с. 15], он отмечал, что с помощью данной категории «проектируется идеальная цель социально-гуманистической реализации и развития сущностных сил и способностей человека» [Мельник, 2004, с. 31]. Вместе с тем, не смотря на активное обсуждение исследователями наиболее важных аспектов значимости категории «созидательность», она не была осмыслена системно, с разных сторон, не анализировалась в аспекте опережающей стратегии действий по нейтрализации глобальных угроз для человеческой цивилизации и в контексте современной концепции философии образования.

Именно созидательность видится нам как практическое преломление духовности, как следствие благоговения перед мирозданием, его величию, таинственностью, удивительностью мироустройства, благоговения перед жизнью, как результат осознания креативной силы своего разума и реализация стремления развить и гармонизировать свои силы в космическом измерении. Созидательность личности демонстрирует творческий потенциал, обращённый на «пересотворение» мира, устранение его несовершенства, утверждение духа высокой культуры. Именно эта категория, на наш взгляд, наряду с такими детерминантами духовного облика личности, как открытость миру и интеллигентность, раскрывает жизненные смыслы бытия человека и обладает огромной мобилизующей силой для духовного становления личности, представляет особую значимость для развития цивилизации.

Уникальность и универсальность термина «созидание» состоит в том, что он имеет глубинные корни в отечественной и мировой культуре. От терминов «зидать», «зъдати» произошли такие понятия, как зиждиться (основываться), воздвигать, соорудить. Близкие по звучанию термины в таких значениях, как «сооружение», «стена», «укрепление» мы находим также в древнегреческом, болгарском, сербохорватском, словенском, чешском, прусском и персидском языках, а в значениях «формовать», «лепить» – в польском, латышском, готском, индийском и других языках [Фасмер, 1973].

Этимология слова позволяет нам указать на смыслы, которые раскрываются при анализе генезиса термина. Во-первых, это онтологический аспект – аспект деятельности, укоренённой в основании человеческого бытия, активности как способе выживания. «Основание», «стена», «укрепление» – все эти символы характеризуют то, что обеспечивает существование, его безопасность, защиту, то, что оберегает жизнь, и, следовательно, несёт первичное символическое понимание духа как оберега жизни. Во-вторых, это диалектический аспект: сам процесс сооружения, возведения – символ движения, развития, развертывания, изменения, преобразования мира. Наконец, это эстетическое,

осмысливаемое в результате творческой деятельности, то есть результат сооружения, возведения. Величественные творения человека вызывают чувство возвышенного. Чувства удивления и потрясения перед силами мироздания открывают перед человеком величественную панораму его бытия, дают возможность возвыситься над миром обыденности, ощутить себя как существо духовное. Но есть и другая сторона: возвышенное предстаёт перед нами, как отмечают Г. В. Платонов и А. Д. Косичев, понятием «нравственно-духовным, ибо органически смыкается с доблестью, героизмом, с идеей величия и достоинства человека, пафосом его жизни, борьбы и творческой деятельности» [Платонов & Косичев, 1998, с. 16]. Созидание есть проявление духовной стойкости, мужества, действенного гуманизма, величия альтруистических устремлений. Созидательность, неразрывно связанная с возвышенным, есть практическое преломление духовности, она же отражает стремление человека к духовному саморазвитию и являет собой важнейший путь по формированию духовного облика личности. Оценивая созидательность в её аксиологическом измерении, её роль в духовном становлении личности и судьбе цивилизации, отметим наиболее важные её проявления.

1. Связь с *трансцендентным*, воплощение стремления человека перешагнуть через границы возможного. В созидательности человек проявляет себя как соавтор Бога в творении мира: его ученик и помощник, но действенная и активная сила. Созидательность есть нацеленность на великое, это путь достижения высокой и благородной мечты человечества о совершенном мире, сотворение того, что является в нашем восприятии в форме идеала, формирующего духовное отношение к миру, чувство благоговения и восхищения. Египетские пирамиды, Великая китайская стена, величественные гидротехнические сооружения, космическая техника есть плод созидательного труда, формирующего духовное самосознание, раскрывающего призвание человека. Созидательность рождает интерес и увлечённость, поэзию труда, чувство одухотворённости. Она есть необходимое условие сознательного самовоспитания и развития на протяжении всей жизни. Концепция «Long life learning» рассматривается не только как абстрактная теория, а как образ жизни непрерывного, добровольного поиска новых знаний, который вдохновляется духом созидания.

2. Созидательность – *это движение в будущее, воплощение мечты, жизненно важного проекта*, воплощение духовных смыслов бытия человечества. Созидательность основывается на стратегическом мышлении, позволяющем увидеть перспективы развития цивилизации, её будущность, она – плод развития важнейших модусов духовного бытия – фантазии и воображения. Созидательность, нацеленность на будущее, это способ исключить «неподлинный способ существования», при котором человек погружен в диктующий его поведение мир вещей, и, согласно Мартину Хайдеггеру, осуществлять проектирование своей личности из будущего, испытывая воздействие на нас как определённый «проект».

3. На данном этапе эволюции человечества созидательность реализуется в формировании ноосферной, планетарно-космической экологической цивилизации. В этом плане созидательность формирует чувство жизненного оптимизма, о дефиците которого в наши дни с сожалением писал Артур Швейцер [Швейцер, 1973]. Созидательность есть вакцина от уныния, апатии, средство противостояния эсхатологическим тенденциям в современном общественном сознании. Созидательность есть ответственность перед будущим и в силу этого – *путь к ноосферному миру*. Созидательность предполагает осознание экологических реалий и формирование ответственности за характер развития производства. Созидательность как плод изобретательного разума направлена на использование науки для развития новых технологий, всемерное развитие интеллектуального капитала. Созидательность в своей высшей форме есть обретение космического уровня развития сознания человечества.

4. Созидательность есть нацеленность на поиск и разрешение *проблем, активизирующих разум*, это рождение смыслов, без которых «утрачивается напряжение жизнедеятельности» [Аванесова & Вахренева, с. 50]. Интеллектуальная

активність породжує пасіонарність душі людини, вне котрої он не може існувати як активне діяльностне істество. Вне созидательності людина обречена на прозябання і духовну деформацію в різних формах буття, будь то бессмысленная праздність или приземленість обывательського образу життя.

5. Созидательність єсть восхожденіє, в етимологічному плані оно коррелірує с терміном «воздвигнути», являється антонімом по відношенню к терміну «низвергнути». Но в самому созиданні як преобразованія міра закінчено протіворечіє. Созидательність єсть поле творчеської діяльності, обусловленне протіворечієм преемственності, удержанієм історически ценного і необхідностію отвечати на вызови времени, протіворечієм между «а priori заданным предметным универсумом, являющимся результатом деятельности предшествующих поколений людей» і «апостериорной предметности» [Кондрашев & Любутич, 2012, с. 19] – міра, уже изменённого человеческой діяльностью. Созидательність єсть не только звязь времён і поколеній, *историчность* как «способность человеческого бытия развёртываться во времени» [Кондрашев & Любутич, 2012, с. 21], но і проявленіє *культуры* как *утончённого восприятия* логіки *развития*, развёртыванія нового і отбрасыванія отжившего. Созидательність єсть *мудрость* в осознанні того, что обречено. Созидательність єсть обоснованность *управленческого решения*. О том, что принять такое решение мучительно сложно, свидетельствует динамика переустройства современного мегаполиса, где «каждый камень историей дышит», освоєніє огромных природных ландшафтов. Мудрость, включающая в себя знаніє, основанное на математических расчётах, экстраполяціях, футурологіческих прогнозах, должна соединяться с метафизическими представлениями о духовной природе человека, представлениями о том, что человек єсть воплощеніє Божественного как по своему образу і подобію, так і как подвижник Творца, его орудіє в достиженні высших замыслов. Иррациональное духовное в созидательном выступает как неотъемлемая сторона культуры. Человек, утративший звязь с Богом, по мысли Толстого, должен хранить в душе искру Божию. Созидательність в этом отношении єсть проявленіє экософичности, где творчество наполнено высшими смыслами бытия.

6. Созидательність имеет и иное свойство: она существует и как *проявленіє планетарных сил человечества*, и как *личные усилия человека* быть человеком. Воспользуємся аналогією: подобно тому, как Дж. Дьюи восторгался детскою любознательностью, обратим внимание на то, сколько восхищенія у взрослых вызывает и детское стремленіє утвердить себя в этой жизни, выраженное известной фразой «Я сам!». Известно, что ребёнок по своей природе, – отмечал В. А. Кудин, – всегда творец, созидатель, преобразователь» [Кудин, 2006, с. 158]. Наверное, поэтому каждый из нас в детстве обретал катарсическое чувство радости и восхищенія, читая романы Жюль Верна или Даниеля Дефо, где утверждался созидательный дух человека. Дух созидательности проявляется в большом и малом. Созидательність проявляется и в космическом измеренні, и в простом человеческом усиліи прожить каждый день своей жизни *осмысленно*, сделать свой маленький вклад в совершенствованіє міра: как материального, так и духовного. Созидательність на индивидуальном уровне особенно ярко проявляется как энергетика жизни, стремленіє к самоосуществленію и самореализации в труде, искусстве, науке. Соединеніє этих микроскопических усилий превращает человечество в планетарную силу.

7. Созидательність позволяет подойти к решению извечного протіворечія между *коллективным и индивидуальным*, где пещерный индивидуализм протівопоставлялся воле агрессивного большинства. Напротів, с «позицій созидательности» индивидуальность єсть ожидаемая востребованность самобытности и оригинальности, а коллектив єсть механизм реализации индивидуальных замыслов. Созидательність, таким образом, являет себя определённой «связующей нитью» индивидуального и коллективного: будучи выраженієм личной жизненной энергии жизни, самоутвержденія, созидательность

представляет собой «со-зидание», стремление к сотрудничеству, приглашение к кооперации.

8. Такая амбивалентность созидательности позволяет рассматривать её и как своеобразный «духовный мост» между двумя мирами: миром возвышенного, идеального и миром повседневности, что даёт основание подойти к решению важнейшей задачи гармоничного развития личности. Гармоничность здесь рассматривается не просто как наличие в духовном облике личности таких обязательных компонентов, как интеллектуальное, этическое, эстетическое и других, но прежде всего – как недопустимость «разорванности» различных миров личности, когда высокая эрудированность или знание искусства «уживается» с проявлениями грубости, жестокости, отсутствием гражданской позиции. Созидательность настраивает душу человека как на ожидание великого, так и на конструктивизм на микроуровне бытия, где напряжённый поиск смыслов является борьбой с глупостью, «родной сестрой» которой является жестокость.

9. Созидательность есть *любовь*, она являет собой проявление культуры и бережное отношение к уже достигнутому как культурному достоянию. Это и забота о человеке, его чаяниях и надеждах, обеспечение высокого уровня развития цивилизации, дающего человеку возможность для его достойного существования. Созидательность, таким образом, может быть рассмотрена как *духовная основа, соединяющая культуру и цивилизацию* в мощную планетарную силу. Созидательность – это духовное воплощение культуры и жизненные силы цивилизации в их нерасторжимом единстве.

10. Созидательность есть цивилизационный путь эволюции, обеспечивающий реализацию *концепции устойчивого развития*, предполагающей единство инновации и поддержание стабильности (гомеостаза). Это путь инновационной и структурной модернизации, модель системного развития и самоорганизации, обеспечивающая *толерантность* системы как способность быстро и с незначительными издержками реагировать на негативные факторы среды, *резистность*, предполагающая способность выдерживать испытания мощными дестабилизирующими факторами, и *эластичность* как умение восстанавливать созидательные силы цивилизации в результате внезапных внешних воздействий катастрофического характера. Это основа выживания перед вызовом глобальных проблем, логика опережающего реагирования.

11. Созидательность, особенно ярко проявляемая в науке, производстве и воспитании человека, имеет практическое наполнение во всех сферах жизнедеятельности человека. В политической сфере – это созидание прочного и нерушимого мира. В военной сфере – созидание безопасности. В искусстве – формирование духовных основ, позволяющих человеку обретать смыслы, анализировать жизненные проблемы, понимать красоту, ценить прекрасное. Созидательность как ценность значима в коммуникативной сфере. Здесь она направлена на формирование духовной ауры человеческого общения, бесконфликтной среды обитания, получения знаний и информации, необходимой для принятия управленческих решений, она позволяет сверить свои ценности с общечеловеческими, стимулировать духовное развитие.

12. Созидательность, наконец, есть созидание личности, сотворение себя, формирование индивидуальности, востребованной и ожидаемой человечеством, реализуемой в концепции Всеединства В. Соловьёва. Созидательность есть условие формирования духовного облика личности, поддержания духовного равновесия, способности продолжать начатое, реализовать свою миссию, невзирая на коллизии и противоречия жизненного бытия. Созидательность – это основа гармоничного духовного развития, формирования духовной целостности личности и её общепланетарной идентичности как условия позитивной межкультурной коммуникации.

Подводя *итог* сказанному, отметим следующее.

1. Созидательность представляет собой важнейшее условие подготовки человека будущего к преобразованию планеты с целью решения глобальных проблем цивилизации. Человечеству необходимо опередить негативное развитие событий для того,

чтобы не только выжить в условиях демографических, экологических и ресурсных проблем, но и обеспечить устойчивое и динамичное развитие. Созидательность предполагает формирование не только знаний и необходимых компетенций, но и веры, чувства оптимизма, желания мечтать и готовность к кардинальному преобразованию планеты.

2. Формирование созидательности должно стать предметной заботой государства, стремящегося обеспечить своё будущее. Теория трудового воспитания должна приоткрыть новую страницу, имя которой – созидательность, способствовать раскрепощению творческих сил личности, активизации его творческих усилий по преобразованию мира, формированию духовного облика личности. Созидательность должна стать органичным продолжением концепции естественного воспитания Жан-Жака Руссо (в противовес декларативному, «книжному» воспитанию), трудового воспитания А. С. Макаренко, живой этики В. А. Сухомлинского. Автор видит настоятельную необходимость в дальнейших исследованиях созидательности как элемента духовного облика личности, как сложной динамической системы. Эти исследования должны осуществляться в интересах создания современной философской образовательной концепции «Созидание». Концепция «ноосферности» может получить новый импульс развития, живое наполнение идеями созидательности, стратегией активизации духа на кардинальное экологическое опережающее совершенствование ландшафта Земли и формирование духовной личности планетарной идентичности.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

- Абсалямова Г. Г., Байгулова Г. С. О сущности и структуре духовности личности. *Вестник Череповецкого государственного университета*. 2012. № 1. Т. 2. С. 104–107.
- Аванесова Г. А., Вахренева П. Е. Духовный проект Н. Бердяева (Опыт системного подхода к наследию). *Вестник Московского университета*. 2005. № 7. С. 37–57.
- Бе І. Духовні цінності як надбання особистості. *Рідна школа*. 2012. № 1-2. С. 9–12.
- Бродецкая Ю. Ю. Практики деформации целостности социальной реальности: объективация желаний как наследие цивилизационного прогресса. *Антропологические измерения философских исследований*. 2014. Вып. 6. С. 71–81.
- Буева А. П. Общественный прогресс и гуманизм. М.: Знание, 1985. 64 с.
- Воронкова В. Г. Формирование нового мировоззрения, нового человека, нового общества будущего. *Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях: коллективная монография* / под ред. О. А. Базалука. К.: Скиф, 2012. Т. 2. С. 134–152.
- Гавров С. Н., Ашер Т. Кризис глобализирующегося мира и переход к планетарной культуре. *Новая цивилизация. Междисциплинарный научно-практический сборник*. Самара: Самарский научный центр РАН, 2007. С. 170–182
- XXI век: мир между прошлым и будущим. Культура как системообразующий фактор международной и национальной безопасности / науч. ред. О. П. Лановенко. К.: СтилоС, 2004. 572 с.
- Кіріченко І. А. Историчні форми індивідуальної девіації. *Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. Вып. 57. 2017. С. 85–92.
- Кондрашев В. Н., Любутин К. Н. Понятие историчности в философии К. Маркса. *Философия и общество*. 2012. № 4. С. 3–22.
- Кудин В. А. Раздумья. Харьков: НТУ «ХПИ», 2006. 356 с.
- Мельник В. И. Цивилизованность как категория социальной философии: автореферат диссертации на соискание учёного звания доктора философских наук: 09.00.11. Екатеринбург: Ур. гос. ун-т имени А. М. Горького, 2004. 42 с.
- Назаряян А. П. Вызовы и перспективы цивилизации: станет ли эволюция на земле космически значимой? *Вопросы философии*. 2018. № 6. С. 99–110.
- Платонов Г. В., Косичев А. Д. Проблемы духовности личности. *Вестник Московского университета*. 1998. № 2. С. 3–32.

Прохоренко А. В. Духовность как необходимая составляющая гуманизации личности [Электронный ресурс]. *Молодой ученый*. 2010. № 5. Т. 1. С. 257–259. URL: <https://moluch.ru/archive/16/1614/>.

Тарасов А. Н. Теория деконструкции как философско-теоретическая основа эстетики постмодернизма. *Философия и общество*. 2009. № 1. С. 174–187.

Томалинцев В. Н. Человек на рубеже тысячелетий. Парадоксы духовного развития: Опыт исследования феномена изошренности в культуре и творчестве. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 1999. 109 с.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4-х т.; т. 4. / пер. с нем. О. Н. Трубачева. М.: Прогресс, 1973. 855 с.

Флиер А. Я. Культура насилия. *Новая Цивилизация. Междисциплинарный научно-практический сборник*. Самара: Самарский научный центр РАН, 2007. С. 57–69.

Хоружий С. С. Современность и эсхатология: Рене Жиран и парадигма спасения в последний миг [Электронный ресурс]. *Вопросы философии*. 2018. № 6. С. 111–120. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1976&Itemid=52.

Шаповал Н. В. Деструктивность человеческого поведения: философский анализ. *Вестник Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина. Серія «Філософія. Філософські перипетії»*. 2017. Вып. 57. С. 93–97.

Швейцер А. *Культура и этика* / пер. с нем. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшановского; общая ред. и предислов. В. А. Карпушина. М.: Прогресс, 1973. 344 с.

Мищенко Виктор Иванович

старший преподаватель кафедры философии

Национальный технический университет «Харьковский политехнический институт»

ул. Кирпичёва, 2, Харьков, 61002

E-mail: viktorim2017@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8815-9272>

Статья поступила в редакцию: 26.10.2019

Утверждена к печати: 30.11.2018

АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ДІЯЛЬНОСТІ: ТВОРЧІСТЬ ЯК ЯВЛЕННЯ СВІТОВІ ДУХОВНОГО ОБРАЗУ ОСОБИСТОСТІ

Мищенко Віктор Іванович

старший викладач кафедри філософії

Національний технічний університет «Харківський політехнічний інститут»

вул. Кирпичова, 2, Харків, 61002

E-mail: viktorim2017@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8815-9272>

Автор пропонує звернутися до детального розгляду такої форми активності, як «утворювальна діяльність», або російською мовою – «созидательность», запропонувавши її як основну форму практичного заломлення духовного обличчя особистості, як його істотний дієвий компонент. Категорія «созидательность» розглядається як синтез творчості та готовності до перетворення світу, мотивації до праці, спрямованої на благо людства. У цьому плані смисловий еквівалент даного терміна, що має поширення серед різних мовних груп дещо ширше, ніж його український варіант «творення» або «створення», який, як нам здається, більшою мірою спрямовує увагу на зовнішній бік діяльності, на характер і результат перетворення, аніж на внутрішній духовний імпульс до колективної альтруїстичної праці. «Созидательность» розглядається нами як категорія, яка втілює в собі творчість, але до неї не зводиться, вона більшою мірою враховує спадкоємність, характер взаємозв'язку з попередніми перетвореннями, наступність, як прояв культури в своєму первісному значенні поліпшення, обробки, удосконалення. У цьому контексті категорія «созидательность», що враховує характер гомеостазу, підтримки стабільності системи, може розглядатися як необхідний елемент сталого розвитку, спрямованості до ноосферного суспільства, подолання системи екологічних, демографічних проблем. «Созидательность» – це органічна єдність соціального й особистого, тому вона може розглядатися як своєрідний духовний

міст, який з'єднує культуру і цивілізацію, світ мрії, світ уяви, світ духовний і світ повсякденності. «Созидательность» – це не тільки онтологічний вираз «вкоріненості» особистості в системі особистого та соціального буття, це такий характер життєдіяльності, який гарантує виживання, захист і безпеку, мотиваційну готовність до кардинального перетворення світу, що дозволяє запобігти згубному впливу на цивілізацію глобальних проблем сучасності. Саме «созидательность» повинна бути досліджена як провідна концепція освіти, що підтримує в особистості його природне прагнення до самоствердження і розвитку та є умовою руху в майбутнє.

Ключові слова: утворювальна діяльність, творчість, духовне обличчя особистості, ноосферність, концепція сталого розвитку, культура, виживання, планетарна ідентичність, виховання особистості.

Стаття надійшла до редакції: 26.10.2019

Схвалено до друку: 30.11.2018

AXIOLOGICAL DIMENSION OF ACTIVITIES: CREATIVITY AS A PRESENTATION OF THE SPIRITUAL IMAGE OF PERSONALITY TO THE WORLD

Mishchenko Viktor I.

Senior Lecturer, Department of Philosophy

National Technical University «Kharkiv Polytechnic Institute»

2, Kyrpychova str., 61002, Kharkiv, Ukraine

E-mail: viktorim2017@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8815-9272>

ABSTRACT

The author proposes to turn to a detailed consideration of such form of activity as “creativity”, proposing it as the main form of practical refraction of the spiritual appearance of the personality, as its essential effective component. The category “creativity” is viewed as a synthesis of creativity and a willingness to transform the world, a motivation to work for the benefit of humanity. In this respect, the semantic equivalent of this term, which is widely spread among various language groups, is somewhat broader than its English version of this category – the term “building” or “creativity”, which, we think, focus more on the external aspect of the activity, character and transformation results than in the inner spiritual impulse to collective altruistic work. We regard “creativity” as a category, which embodying creativity, but not reduced to it, largely taking into account the nature of the relationship with previous transformations, continuity, in essence, as a manifestation of culture in its original meaning of processing and improvement. In this context, the category of “creativity”, taking into account the nature of homeostasis, maintaining the stability of the system, can be considered as a necessary element of sustainable development, directing a noospheric society, overcoming the system of environmental, demographic problems. Like the English term “building,” the category “creativity” reveals the nature of achieving an intellectual goal through projective engineering, inventive activity, and modernization of production. At the same time, the term “creativity” takes into consideration the cumulative capital of achievements, accumulation, enrichment, and the systemic nature of doing business, expressed by the term “management”, as the art of system management. Creativity is considered as an organic unity of demonstration of social and personal and, therefore, can be considered as a kind of spiritual bridge connecting culture and civilization, the world of dreams, the world of imagination, the spiritual world and the world of everyday life. Creativity is not only an ontological expression of the “rootedness” of the individual in the system of personal and social being, such as the nature of life activity that guarantees survival, protection and security, but also a motivational readiness for a fundamental transformation of the world that can prevent the destructive impact on civilization of global present-day problems. We believe that Creativity should be considered as the leading concept of education, supporting in the personality's aimed at self-affirmation and development that is being a condition for moving to the future.

Keywords: building, creativity, spiritual appearance of the personality, noosphere, concept of sustainable development, culture, survival, planetary identity, personality education.

REFERENCES

Absalyamova, H. H., & Bayhulova, H. S. (2012). On the Essence and Structure of the Spirituality of the Person. *Cherepovets State University Bulletin*, 1 (2), 104–107. (In Russian).

- Avanesova, H. A., & Vahreneva, P. E. (2005). Berdyaev's Spirit Project (Experience of a Systematic Approach to Berdyaev's Heritage). *Bulletin of Moscow University*, 7, 37–57. (In Russian).
- Bekh, I. (2012). Spiritual Values as a Personal Property. *Ridna shkola – Native school*, 1-2, 9–12. (In Ukrainian).
- Brodetska, Yu. Yu. (2014). Practices of Deformation of the Integrity of Social Reality: the Objectification of Desires as a Legacy of Civilizational Progress. *Antropologichni Vymiry Filosofskykh Doslizhen – Anthropological Measurement of Philosophical Studies*, 6, 71–81. (In Russian).
- Bueva, L. P. (1985). *Social Progress and Humanism*. Moscow: Znanie, 1985. (In Russian).
- Fasmer, M. (1973). *Etymological Dictionary of the Russian Language* (Vol 4). (O. N. Trubachev, Trans.). Moscow: Progress. (In Russian).
- Flier, A. Ya. (2007). Culture of Violence. In *New Civilization: Interdisciplinary Scientific Practical Digest* (pp. 57–69). Samara: Publishing House of Samara Scientific Center of the RAS.
- Havro, S. N., & Asher, T. (2007). The Crisis of a Globalizing World and the Transition to a Planetary Culture. In *New Civilization: Interdisciplinary Scientific Practical Digest* (pp. 170–182). Samara: Publishing House of Samara Scientific Center of the RAS. (In Russian).
- Lanovenko, O. P. (Ed.). (2004). *XXI Century: World Between Past and Future. Culture as a Backbone Factor of International and National Security*. Kyiv: Stylos. (In Russian).
- Khoruzhyy, S. S. (2018). Modernity and Eschatology: René Girard and the Last Minute Paradigm of Salvation. *Voprosy Filosofii – Questions of Philosophy*, 6, 111–120. Retrieved from http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1976&Itemid=52.
- Kirichenko, I. A. (2017). Historical Forms of Individual Deviation. *Journal of V. N. Karaz'in Kharkiv National University, Series «Philosophy. Philosophical Peripeteias»*, 57, 85–92. (In Ukrainian).
- Kondrashev, V. N., & Lyubutin, K. M. (2012). The Concept of Historicity in the Philosophy of Karl Marx. *Filosofiya i Suspilstvo – Philosophy and Society*, 4, 3–22. (In Russian).
- Kudin, V. O. (2006). *Meditations*. Kharkiv: NTU «KhPI». (In Russian).
- Melnik, V. I. (2004). *Civilization as a Category of Social Philosophy*. (Doctoral thesis). Yekaterinburg: Ural State University. (In Russian).
- Nazaryatyan, A. P. (2018). Challenges and Prospects of Civilization: Will Evolution on the Earth Become Cosmically Significant? *Voprosy Filosofii – Questions of Philosophy*, 6, 99–110. (In Russian).
- Platonov, H. V., & Kosych, A. D. (1998). Person Spiritual Problems. *Bulletin of Moscow University*, 2, 3–32. (In Russian).
- Prokhorenko, A. V. (2010). Spirituality as a Necessary Component of the Humanization of Personality. *Molodoy Uchenyy – Young Scientist*, 5 (1), 257–259. Retrieved from <https://moluch.ru/archive/16/1614/>. (In Russian).
- Shapoval, N. V. (2017). Destructiveness of Human Behavior: a Philosophical Analysis. *Journal of V. N. Karaz'in Kharkiv National University, Series «Philosophy. Philosophical Peripeteias»*, 57, 93–97. (In Russian).
- Schweitzer, A. (1973). *Culture and Ethics*. (N. A. Zakharchenko, G. V. Kolshanovsky, Trans.). Moscow: Progress. (Original work published 1923). (In Russian).
- Tomalintsev, V. N. (1999). *The Man at the Turn of the Millennium. Paradoxes of Spiritual Development: Experience in the Researching of the Phenomenon of Sophistication in Culture and Art*. Saint Petersburg: St. Petersburg University Publishing House. (In Russian).
- Voronkova, V. H. (2012). Formation of a New Worldview, a New Man, a New Society of the Future. In O. A. Bazaluk (Ed.), *The Image of a Man of the Future: Who and How to Educate in the Younger Generations* (Vol. 2, pp. 134–152). Kyiv: Skif. (In Russian).

Article arrived: 26.10.2019

Accepted: 30.11.2018

МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ДОБРА

Статья посвящена рассмотрению метафизических оснований этики добра. В качестве феномена, природа которого трансцендентна, добро раскрывает себя в двух проективных оптиках. Речь идет, с одной стороны, об онтологических аспектах этики добра, которые выступают как модус совместного бытия, с другой – о релевантности нравственной природы человека принципам этики добра. Таким образом, добро составляет основу, исходный операциональный модус со-бытия, обладающий объективными свойствами и универсальным характером. Иными словами, добро составляет условие, природу порядка самого бытия. Эту логику прослеживает уже Сократ, отождествляя благо, знания и добродетели. Обладая статусом знания сущего, реального – Истины, открывающей человеку суть его предназначения, совершенствующей и преобразующей его личность, добро-благо есть живое знание. Речь идет о духовных знаниях, открывающихся познающему человеку в процессе освоения окружающей реальности, наполняющих его содержанием, уникальностью. Это живое знание, направленное на совершенствование образа, его духовное развитие, рост, проецируясь на уровень социума, отвечает за организацию и поддержание социального порядка. Именно в этой перспективе открывает себя вопрос благополучия как принцип власти духовных знаний, отраженный в соответствии человека принципам этики добра.

Ключевые слова: добро, зло, духовные знания, благо, пайдейя, со-бытие.

Проблема этики добра тесно вплетена в метафизический контекст, поскольку сама аксиологическая природа феномена уходит своими корнями в область сверхчувственного, трансцендентного духовного мира. В связи с этим, исследуя принципы добра и зла, необходимо обозначить нравственный аспект этического и его духовно-метафизические основания. И в этом плане можно сказать, что в системе этики *добро* выступает как минимум в двух проективных оптиках:

– во-первых, в качестве исходного *операционального модуса бытия*, обладающего объективными свойствами и общностным характером (добро как благо для всех);

– во-вторых, в качестве *онтологической установки личности*, определяющей поступки и качества человека.

Данные положения раскрываются в следующем. Объективность категории «добро» проявляется в *априорности определенных качеств бытия, а не представлениях человека о них!* На искажении данной оптики паразитирует проблема релевантности принципов этики; формируется вариативность моралей, с их диктатурой над нравственными установками; создаются стереотипы и шаблоны общественного сознания в поле «должного». Так, по мнению Спинозы, *в основание добра положена метафизическая мотивация: добро это сохранение себя и стремление пребывать в своем бытии*. Из этого происходит активность, бытийная прочность, онтологическая устойчивость, целостность. И именно в силу этого бытие есть благобытие. [Гусейнов & Гаджикурбанов, 2015]

Критерием добра философии Ветхого Завета служит соответствие человеческих поступков законам Моисея, которые выражают общественные интересы и соотносятся с целями продуктивного развития общества. Все, что противоречит этическому закону, то есть интересам социальной общности, и ведет к ее разрушению, является злом. В Новом Завете представления о добре углубляются и сводятся уже непосредственно к задаче спасения души человека от зла (греха, то есть смерти). Поэтому критерием различения добра и зла здесь является то, насколько человеческие поступки и нравственные качества способствуют его освобождению. Вкусив запретный плод на древе добра и зла, Адам изменил задачу, поставленную ему Свыше, теперь искоренив зло в себе, он должен прийти к соответствию законам Божьим.

Природа блага: может ли счастье быть материальным?

... добром есть то, что делает нас совершеннее, а злом то, что делает нас несовершеннее.

Метафизика Хр. Баумейстера

Этимология греческого слова *добро* (*αγαθόν*) переводится как *благо*, именно поэтому данная категория становится центральной в построении этических и моральных систем. Вместе с тем понимание блага, его смысл, природа трактовались представителями разных направлений по-разному, следствием чего стала вариативность «моральных кодексов», ведущая к терминологическим манипуляциям основных этических категорий «добро», «благо», «счастье» и т. п. Так, в аналогии с Солнцем как «благом самом по себе» (*αὐτὸ ἀγαθόν*) раскрывается понятие у Платона. Как Солнце выступает условием видимости (доступности восприятия зрению) предметов окружающего мира, так в сфере чистого познания идея блага является условием познаваемости: «что придаёт познаваемым вещам истинность, а человека наделяет способностью познавать, это ты и считай идеей блага – причиной знания и познаваемости истины» [Платон, 1998, с. 235].

Однако уже в гедонистической трактовке Аристиппа понимание *блага* сводится к *удовольствию* – единственно ценному и желательному состоянию человека. Все стремления, установки, потенции человека *гедонизм* рассматривает как средства для достижения единственной цели – переживания удовольствия. Любой труд (самый тягостный и самый творческий) ориентирован на удовольствие от результата либо на получение средств для удовольствия¹.

В свою очередь в этике Аристотеля цель человеческой жизни, его счастье приобретают эвдемонистический оттенок. Моральность поступка философ считает благом самим по себе, утверждая, что «высшее благо – это счастье» [Аристотель, 1984, с. 303]. «Счастливая жизнь и счастье состоят в том, чтобы жить хорошо, а хорошо жить – значит жить добродетельно. В этом цель, счастье и высшее благо» [Аристотель, 1984, с. 303]. По мнению Аристотеля, стремление к добродетельности требует от человека определенных усилий, труда, однако и этого еще недостаточно, поскольку необходимы еще и исходные данные. Но оно делает его лучше, поскольку «быть достойным человеком – значит обладать добродетелями» [Аристотель, 1984, с. 296].

Попытки отождествить *высшее благо* с чувственными аспектами человеческой природы, и, таким образом, материализовать «добро», свое дальнейшее развитие получают в *утилитаризме* – аксиологической системе, чьей высшей ценностью является *польза* (непосредственно опутимое благо). То есть *ценно лишь то, что приносит конкретную пользу; то, что пользы не несет, ценностью не обладает*.

В утилитарной оптике анализа, детерминировавшей картину мира современного человека, исходной точкой является заикленность на себе. В силу этого он не способен видеть и слышать ничего, что не входит в поле его меркантильных интересов. Сама категория «отношения» для него обретает коммерческий оттенок, продуцируя в реальность формат договорных, рыночных, конкурентных связей. *Утилитарный формат мышления* и те принципы, которые предлагает эта мораль, превращают человека в средство реализации собственных нелимитированных желаний. В теоретическом плане данные изменения создают дискурс желаний, выводят феномен на системный уровень, заявляя о конвейерном характере

¹ В «Истории слов» В. Виноградова, слово *удовольствие* (от *удовлети* – достаточность, др.-рус. *волити* – «хотеть») обозначало «удовлетворение, удовольствие» (ср. *довольствие*, *продовольствие*), «вознаграждение ущерба, выполнение требования, желания». В Церковно-славянском словаре Г. Дьяченко корень слова «доволь» переводится как «ограниченные телесные потребности, как например: пища, питье, одежда, жилище». Другими словами, *удовольствие* есть состояние, следующее из удовлетворения физических и материальных потребностей человека, таким образом, *совершенствовать душу удовлетворением физических потребностей не возможно* [Виноградов, 1994].

современных отношений. Так человек превращается в инструмент манипуляции, а общество утрачивает этические основания порядка.

Иными словами, теоретические попытки интерпретировать *благо* в качестве вариаций материальных ресурсов (социального статуса, престижа, материального богатства и т. п.), лишь констатируют иллюзорность таковых. Поскольку никакое материальное «благо» не способно претендовать на роль высшего, *абсолютного*. Как отмечают античные философы (например, стоики, также Аристотель), лишь удовольствие от добродетельного поступка является достойным. В то же время оно не является критерием правильного выбора, лишь только правильный выбор дает подлинное счастье. Иными словами, рассуждения о *добре* требуют выхода за рамки утилитарного сознания, обращения к метафизическим основаниям феномена.

Итак, метафизичность *добра (блага, счастья)* определяется тем, что оно выступает не просто категорией Высшего, сакрального порядка, трансформируясь в систему абсолютных нравственных ценностей. Добро составляет природу порядка самого бытия. Эту логику прослеживает уже Сократ, отождествляя *благо, знания и добродетели*. Философ заявляет: «есть одно только благо – знание и только одно зло – невежество» [Диоген Лаэртский, 1979, II, 31]. Однако речь идет не просто о наборе информации, окружающей человека и составляющей среду его развития. *Благом* есть особый вид знания – *знание Истины*, сути, сущего, наделяющее содержанием. Интериоризация последнего в опыте человека и формирует *добродетель* – деятельность, которая транслирует *благо* в социальные отношения.

В силу такой природы добра-блага, как отмечает Дионисий Ареопагит, «зло есть несущее и его нет в сущем» [Ареопагит, 1991, с. 58]. Митрополит Минский и Слуцкий в статье «Проблема зла в православном богословии» отмечает: «В бытии как таковом нет такой “части”, которая сама по себе была бы злом. Всё сотворенное всеблагим Богом есть благо, добро зело, а потому у того, что благом не является, не может быть сущности, субстанции. Даже падшие ангелы по природе своей блага. Бог зла не сотворил» [Митрополит Минский и Слуцкий, 2006, с. 18].

Иными словами, добро составляет бытийную основу, *исходный операциональный модус бытия*, обладающий объективными свойствами. *Добро* имеет статус *знания сущего, реального – Истины*, открывающей человеку суть его предназначения, совершенствующей и преобразующей его личность. Истина, «живое знание» (А. Хомяков, Г. Шпет, С. Франк), «цельное знание» (В. Соловьев), выступает смысловым основанием бытия, идеалом знания и способом его постижения, доступным лишь при условии выхода человека за пределы дефицитарного познания (в терминологии А. Маслоу)².

Об *Истине* как о *живом знании* («живознании», «знании-жизни») говорит С. Франк. Это «цельное знание, одновременно теоретическое и практическое, которое есть задача философии» [Франк, 1922, с. 80], – основание метафизики всеединства. Это «высшая ступень интуиции», полное слияние субъекта и объекта, знания и бытия. Это само бытие, которое знает само себя. Этико-антропологический характер «живого знания» открывается в формате человеческих отношений. Поскольку «истинная тайна человеческого существа открывается лишь при установке любви и доверия», только благодаря которой мы и «достигаем живого знания непостижимой реальности, подлинно образующей существо личности» [Франк, 1990, с. 308]. Любовь и живое знание непосредственно взаимосвязаны в высшей точке – обретении «истинной любви» [Франк, 1997, с. 277]. В живом знании человек

² *Живое знание* (согласно А. Хомякову) есть знание, приобретаемое лишь при условии «выхода» за себя. То есть рождающееся в ощущении сакрального единства с природой, другими людьми, окружающим миром. Проблематика «живого знания» рождается у А. Хомякова в контексте христианской веры, поскольку и мир, и человек как создания Божественной любви способны быть объединены только на основе **нравственной силы искренней любви**. Это означает, что само познание человека должно руководствоваться заповедью: *возлюби ближнего своего*. Лишь этот принцип открывает человеческому сознанию возможность «проникать внутрь вещей», познавать «вещь в себе» в ее живом непрерывном существовании. Ведь **как действительное ощущение света зрячим отличается от знания законов света слепорожденным, так, по мнению философа, живое знание отличается от отвлеченного**.

открывает для себя реальность как «свою собственную внутреннюю значительность, осмысляющую по существу нашу жизнь» [Франк, 1990, с. 198]. Так проблема живого знания трансформируется в проблематику смысла человеческой жизни.

В качестве глубинного опыта переживания сакрального (истинно сущего), возвращения к первоначалу (к *αρχή*) выступает концепт «цельного знания» в философии Вл. Соловьева. Этот абсолютный центр, соединяющий в единое целое все уровни и сферы познания, сообщает нашему мышлению бытийную достоверность. Выражающееся в вере в подлинность (чего-либо), «цельное знание» есть в одно и то же время акт существования и акт обнаружения познающим себя реального. Как отмечает философ, «это безусловное существование, которое не может быть действительно дано мне ни в моих ощущениях, ни в моих мыслях, которое не может быть предметом ни эмпирического, ни рационального познания и которым, однако, это познание обуславливается, составляет, очевидно, предмет некоторого особого, третьего рода познания, который правильнее может быть назван верою»³ [Соловьев, 1989, с. 719].

Таким образом, речь идет о духовных знаниях, открывающихся познающему человеку в процессе освоения окружающей реальности, наполняющих его содержанием, сутью, уникальностью. Это живое знание и есть *благо, направленное на совершенствование образа, его духовное развитие, перспективу творчества*. Именно в этой проекции открывается вопрос *благополучия как принципа власти духовных знаний, отраженного в соответствии человека принципам этики добра*.

Эфир этики добра

Определяя истоки и среду этики добра, следует обратиться к древнегреческому понятию *эфир* (*αἴθερ* – «верхний слой воздуха»), которое в античной натурфилософии не просто выступает синонимом воздуха, неба, но и в качестве среды Света, отличной от солнца. В своем этимологическом значении данное понятие имеет сакральный смысл «*дома, алтаря, храма, очага*». Именно в этом значении обретает свой статус феномен *духовной культуры* как средоточие *цельных знаний*, ориентированных на воссоздание Целого, на реализацию Добра в контексте развития духовного потенциала человека⁴. В качестве «культуры души» феномен *духовной культуры* выступает, по сути, основанием организации и развития нравственности, то есть соответствия человека законам и традициям социальной жизни, направленным на гармоничное со-бытие [Зойя, 2004].

Сочетая в себе *воспитание, обучение и образование человека, культура-пαιδεία* направляла *собственный потенциал на формирование цельной личности, ее совершенствование в контексте социальных отношений*. Так, анализируя природу данного явления, М. Хайдеггер отмечал, что *пαιδεία* это своего рода взросление, «руководство к формированию и созданию своей сущности сообразно собственной природе» [Хайдеггер, 1993]. «Это образованность, воспитанность,

³ «Цельное знание» Вл. Соловьева близко хайдеггеровскому концепту «понимание». Для Хайдеггера герменевтический круг это не прием интерпретации текста (Шлейермахер) или метод постижения духовной жизни (как, например, для Дильтея). Это способ удостовериться в реальности своего существования, поскольку отчуждение от бытия как сущностная черта современности требует преодоления замкнутого сознания субъекта. И в этом, по мнению Хайдеггера, заключается основная задача герменевтического подхода. Истолкование исторического события (памятника, текста) есть диалогическое со-бытие с Другим (Mitsein), по Хайдеггеру, – «экзистирование себя в качестве бытия прошедшего» [Хайдеггер, 1997]. Поэтому задача исследователя состоит в том, чтобы войти в этот герменевтический круг.

⁴ Лингвистический анализ категории «культура» выявляет его исходную первоотнесенность к греческому «*παιδεία*», то есть «*воспитание, обучение*». Возникнув в рамках софистики, данное понятие стало предметом анализа греческих философов – Исократы, Ксенофонта, позже у Сократа (в «Алкивиаде I»), Платона (в диалогах «Государство» и «Законы»), Аристотеля (в «Политике»). По мнению Сократа, человек рожден для *пαιδείας*, она наполняет его внутреннюю жизнь высшим богатством, открывает истину, позволяет обрести свободу. Для Платона *пαιδεία* это одновременно смысл организации социальных отношений и жизни души. А Аристотель в своей «Политике» наделяет *пαιδεία* статусом единственно действующего механизма социально-политической интеграции посредством «внедрение добрых нравов, философии и законов» [Jaeger, 1954–1955].

интеллектуальные и практические умения, нравственные качества. Сочетание этих составляющих в гармонии с учетом всех социальных различий и культурно-национальных особенностей общества на каждом этапе развития входит в состав содержания термина «пайдейя» [Кукина, 2009, с. 33–40].

В качестве когнитивного основания общностной бытийности *пайдейя* была предположена соотнесенности продуктивного функционирования индивидуального и социального порядков. Она закладывала семантическое поле событийной коммуникации, формировала аксиологическую оптику последней. Посредством постижения смыслов человеческое бытия приобретало контурность гармоничных социальных отношений, «связей, механизм воссоздания которых рождался в результате гармоничного вплетения частей в единое. Так духовная культура сохранялась и транслировалась в виде цельного знания, реифицированного в конкретно-исторических моделях и практиках организации человеческих отношений» [Бродецкая, 2017, с. 352].

Феномен духовной культуры уникален как в его соотнесенности с личностью, так и с социальными отношениям. Как отмечает С. Франк, мир духовной культуры это не просто информационный мир, это вселенная смыслов, которая «всегда выходит за пределы противоположности между “субъективной жизнью” и внешним ей “предметом”, данным не внешнепредметному созерцанию, а внутреннему живому знанию – знанию, в котором реальность сама раскрывается внутри нас» [Франк, 1992, с. 59]. Здесь «определения предмета не творятся нашим знанием, а именно лишь “познаются” им – сами по себе они существуют в предмете независимо от всякого нашего знания о них» [Франк, 1995, с. 60]. Синтезируя знание в продуктивный опыт, духовная культура представляет собой синкретичную основу событийной гармонии, где по В. Соловьеву, правит «истиннейшее <...> всеединство такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а на пользу всех» [Соловьев, 1988, с. 552].

Именно духовная культура как эфир нравственно-этических законов подготавливает условия для обнаружения и поддержания трансцендентной связи человека с реальностью, решая проблему *связности* и *связанности*. Каким образом? В качестве информационно-символической системы, чьи элементы, универсалии функционально ориентированы на внутреннюю организацию как человека, так и его социальных отношений, духовная культура есть интегративная ткань отношений. В этой системе все направлено на работу в единой связке и взаимозависимости: язык, символы, ценности, с единой целью – восстановить и поддерживать порядок (индивидуальный и социальный), связь элементов.

Основным системообразующим элементом, основанием духовной культуры является *смысл*. Именно он раскрывает тайну бытия, удовлетворяя потребность в познании Истины. Смысл всегда принадлежит Целому. Он по своей природе неизменно духовен и холичен, поскольку вмещает в себя значение Целого и не может быть фрагментарен. Следовательно, культурные проекции-носители смыслов – ценности, нормы – «работают» лишь в целостном восприятии. Так, любой смысл проявляет себя в более конкретизированной форме – в виде ценности (жизни, здоровья, семьи и т. п.). В свою очередь, любая ценность предполагает способ-средство своей реализации – норму. Например, ценность жизни в виде нормативной основы подкреплена установками на «не убий, не укради, не прилюбодействуй» и т. д. Отраженные в ценностях, нормах смыслы выступают в качестве *инкорпорирующих, объединяющих начал-средств* и в то же время – условий конструирования целостности человека⁵. Открывая для себя смыслы, значения ценностей, человек познает себя, обретает свою универсальную значимость как частичка социальных отношений. Поэтому отражая суть, содержание, ценность духовных феноменов, окружающих человека, духовная культура воссоздает целостную систему отношений из разрозненных «индивидуальных практик».

⁵ Человек обладает априорной способностью к целостному видению, как отмечает И. Кант. Это выражается, прежде всего, в наличествующем моральном законе, который отличает его от живого мира. В связи с этим философ предлагает в качестве ориентира объективного восприятия прием ценностной генерализации: *возри на свои поступки в оптике универсума, и их моральность станет очевидна.*

Соприкосаясь с социальным контекстом и открывая для себя принципы добра (через понимание природы зла), «человек постигает законы духовного порядка, неотъемлемой частью которого он является, осознает себя реального, уникального, обретает связь с действительностью» [Бродецкая, 2017, с. 365]. Эксплицируя смыслы, культура «вводит» человека в заданное символическо-коммуникативное пространство, формируя таким образом его способность к пониманию, со-участию, в целом – ориентацию на общность, целостность социальных отношений. Интериоризация культурных универсалий открывает сознанию целостность окружающего мира, неотъемлемой частью которого является человек. Таким образом, посредством освоения смыслов человек становится способен к *единству (!)* прочтению символической реальности. Так работает принцип универсальности цельного знания, происходит интеграция частей в Целое, согласование фрагментированных картин мира в единство, что и обеспечивает порядок и гармонию со-бытия⁶.

«Составляя суть христианской философии, духовная культура есть путь приобщения человека к Истине, открывающейся в стремлении к познанию этических законов добра, лежащих в основании функционирования общества» [Бродецкая, 2017, с. 363]. Она не просто отвечает за наполненность социального контекста смыслом, содержанием, но и за целостность его прочтения. Поскольку сама интериоризация цельного знания неизбежно ведет к единству (однако не тождеству) прочтения окружающего мира. «Находясь на “одной волне”, в одном коммуникативном пространстве, Я и Ты, под влиянием цельного знания сливаются в Мы, открываются Друг Другу. Так, механизм культурного влияния незримо для его участников формирует ощущение общности ценностей, взглядов, зарождает причастность к Целому, приоткрывая тайну любви к ближнему» [Бродецкая, 2017, с. 369].

Как отмечает С. Франк, «в опыте “мы” направленное на меня откровение “ты” сливается, сплавляется с самооткровением моего собственного бытия в первичное единство внешнего и внутреннего бытия, которое так открывается “мне”, что это откровение есть тем самым самооткровением внутренней основы моего собственного бытия. В откровении “мы” нам дан радостный и укрепляющий нас опыт внутренней со-принадлежности и однородности “внутреннего” и “внешнего” бытия, опыт интимного сродства моего внутреннего самобытия с окружающим меня бытием внешним, опыт внутреннего приюта души в родном доме. Отсюда святость, умирительность, неизбывная глубина чувства родины, семьи, дружбы, вероисповедного единства. В лице “мы” реальность открывается как царство духов, и притом через внутреннее самооткровение самой себе. Сами онтологические категории “внутри” и “вне” здесь, в сущности <...> преодолены в высшем единстве. Другими словами, единство раздельности и взаимопроникновения, образующее трансрациональную сущность реальности как “непостижимого по существу”, дано впервые лишь здесь в форме самооткровения, т. е. в качестве истинного, безусловно первичного, самоочевидного единства, не допускающего и не требующего никакого дальнейшего анализа» [Франк, 1990, с. 192–236].

Такое слияние отражает суть христианской философии, постулированную в заповеди: «возлюби ближнего своего, как самого себя». Речь идет об экзистенции культурной детерминации – принятии уникальности мира Другого. В принятии как акте духовной культуры сосредотачивается весь потенциал человеческой событийности. Принять Другого – значит открыть в себе за мишурой телесности, маской общезначимости уникальный жизненный мир – непознанный и волнующий. Принять – значит согласиться почувствовать значимость Другого для меня, направить свой потенциал на единение с ним, открытие тайны его бытия. Поскольку

⁶ Феномен целостности культуры достаточно активно рассматривается в рамках классической и неоклассической традиции. В качестве вариаций такого анализа выступают концепции Д. Вико, И. Г. Гердера, Г. В. Ф. Гегеля, В. Оствальда, Э. Тайлора, Л. Уайта, М. Вебера и А. Вебера, А. Тойнби, М. М. Бахтина, П. А. Флоренского, С. Л. Франка, А. Ф. Лосева. Антропоцентрический аспект анализа, связывающий культуру с человеческой деятельностью, представлен в работах О. Шпенглера, П. Флоренского, Х. Ортеги-и-Гассета. Феномен культуры как последовательное приращивание нравственно-эстетических, религиозных, философских ценностей постулирует концепция К. Ясперса.

по своей сути любовь к ближнему есть результат стремления познать мир сакральный, тонкий мир Другого как идентичного мне по своей духовной природе, но не тождественного в своей *человеческой* сущности. «А поскольку все мы имеем общий статус – человек, то одинаково нуждаемся в помощи, поддержке, понимании, участии. Это отношения без зависимостей, без борьбы, без стремления использовать другого, быть на его фоне (за счет него) кем-то лучшим» [Бродецкая, 2014, с. 234].

Раскрывая тайну любви к ближнему, именно духовная культура закладывает условия совершенствования духовного потенциала человека, формирует экзистенциальную установку «быть», «учит» жить сообща. Поскольку *сущностный потенциал человека, его сакральная творческая натура раскрывается лишь в формате продуктивной событийности, в поле отношений, где Я и Ты есть гармоничные части Мы.* Познавая себя, преодолевая в себе незнание, открывая мир смыслов и значений, человек обретает перспективу своей сопричастности с миром. «В этой связи духовная культура выступает *целостным феноменом, задающим базовые условия формирования установки личности на единение с окружающим миром, преобразующей человека, открывающей его уникальный духовный потенциал; феноменом, позволяющим познать себя, свою человеческую природу, обрести корни, связь с землей, родом*» [Бродецкая, 2017, с. 371].

Лишь духовное рождение человека, по мнению Г. Сковороды, является истинным. В нем раскрывается «божественный» потенциал, предпосылки которого находятся в личности от рождения, однако требуют своего познания. По мнению философа, духовного человека творит путь добра: через познание, осознание и понимание своей истинной духовной природы, своего предназначения в мире, через усвоение высоких качеств веры, надежды, любви, уважения к родной земле, роду, народу. [Сковорода, 1994]

В движении к органическому единству, целостности, которое способно реализоваться лишь в освоении человеком потенциала духовной культуры, раскрывается сущность культурного развития. «Культура – это всегда движение к всеобщности и единству надбиологического типа. В этом смысле культура представляет собой совокупность средств и механизмов для преодоления человеческой конечности “индивидуальных” сил и способностей человека <...> Культура – это согласование “индивидуальных опытов” вплоть до самого ограниченного и их расширение до всеобщности и единства, то есть именно преодоление человеческой конечности внутри целостности культуры» [Пигалев, 2001, с. 11].

Цельность знания духовной культуры организует и преобразует мир человека в продуктивную систему отношений, которая не противостоит окружающему миру, а приобщается к нему. Сам окружающий мир предстает как то, что вызывает к себе интерес, стремление познать, проникнуть, соприкоснуться, но не поглотить, использовать, эксплуатировать. Сквозь призму смыслополагания мир открывается нам как среда сотрудничества, событийствования, соучастия. Он приглашает к взаимодействию равных по своему значению участников, а, следовательно, не требует доказательств превосходства, уникальности, нужности каждого из них. «При этом уникальность каждой частицы это не какая-то абстрактная иллюзия о собственном превосходстве, неотъемлемым следствием которой является индивидуализация, обособление личности. Уникальность человека это результат реализации его сущностных сил в пространстве Мы» [Бродецкая, 2017, с. 373]. Такая событийная «разумность» интеракции становится следствием работы уникального механизма, совершенствующего, гармонизирующего, упорядочивающего разрозненность в целостность. Речь идет о труде как фундаментальном условии культурного развития человека. Поэтому *овладеть культурой – значит сформировать в себе потребность в труде над собственной личностью, научиться продуктивной коммуникации друг с другом, прийти к пониманию принципа общего блага.* Поскольку лишь в процессе познания себя, совершенствования собственного отношения к миру человек учиться слышать Другого. «Отношения конкуренции, превосходства, алчного стремления “иметь” трансформируются в порядок культурного потребления. Вне культурного развития, “второго рождения” человек остается животным, ведомым потребительскими законами эгоизма» [Бродецкая, 2017, с. 373].

Способом інтериоризації цільного знання духовної культури виступає механізм *воспитания*, основною метою якого і являється формування в людині розуміння добра і зла – відповідності людини етичним законам добра. Розуміння вихідних принципів моральності формує баланс духовного і фізичного в особистості, орієнтує її на розвиток внутрішнього потенціалу. Ітак, в якості цільного знання, направлено на вдосконалення духовної природи людини, культура, з однієї сторони, відкриває йому принципи організації со-буття – етичні закони, зберігаючі преемственність і унікальність соціальної життя, а з іншої – формує внутрішню цілісність особистості. Стимулюючи прагнення до пошуку сенсу, Істини, духовна культура веде до відповідності – *єднанню людини з етичним законом*: не просто знати про етичний принцип, а і *бути його носієм, суттю*. Така внутрішня робота являється, по суті, лише першою сходинкою, першим кроком до подолання егоїзму, формуючим орієнтацію на *спільне благо*. Оскільки принципи Добра це створення, участь – праця для інших, то в ній немає егоїзму, а є потреба поділитися своїм даром. Але поки свідомість людини мислить лише категоріями користі, задоволення, вигоди, поки немає потреби в Другому, ближньому, добро, благо, щастя залишаються теоретичними конструкціями, про які прагнуть розсудити споживаческе свідомість.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ВИСНОКІВ

- Аристотель. Сочинения: в 4-х т.; т. 4. Никомахова етика / пер. и ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. 321 с.
- Бердяев Н. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж: Современные записки, 1931. 320 с.
- Бродецька Ю. Общество человеческих отношений: в поисках утраченной целостности: монография. Днепропетровск: Инновация, 2014. 370 с.
- Бродецька Ю. Феномен цілісності суспільства: монографія. Дніпро, 2017. 365 с.
- Виноградов В. История слов. М.: Толк, 1994. URL: <http://wordhist.narod.ru>.
- Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений / пер. с греч., вступ. ст. Г. М. Прохорова. СПб: Изд-во Олега Абышко, 2006. 463 с.
- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. с древнегреч. М. Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1979. 624 с.
- Зойя Л. Индивидуация и пайдейя. *Журнал практической психологии и психоанализа*. 2004. № 2. URL: <http://psyjournal.ru/articles/individuaciya-i-paydeyya>.
- Кукина Е. «Пайдейя»: сущность и значение в историческом и современном понимании. *Гуманитарные и социальные науки*. 2009. № 5. С. 33–40.
- Митрополит Минский и Слуцкий. Проблема зла в православном богословии. *Проблема зла и теодицеи*. Материалы междунар. конф. Москва, 6–9 июня 2005. М., 2006. 239 с.
- Пигалев А. Культура как целостность. Волгоград: ВГУ, 2001. 468 с.
- Платон. Государство. Законы. Политик / пер. с греч. А. Н. Егунова, С. Я. Шейнман-Топштейн. М.: Мысль, 1998. 798 с.
- Соловьев В. Сочинения: в 2-х т.; т. 1. М.: Мысль, 1988. 823 с.
- Соловьев В. Сочинения: в 2-х т.; т. 2. М.: Мысль 1989. 736 с.
- Сковорода Г. Сочинения: в 2-х т.; т. 1. М.: Мысль, 1973. 531 с.
- Сковорода Г. Сочинения: в 2-х т.; т. 2. М.: Мысль, 1973. 574 с.
- Франк С. Введение в философию в сжатом изложении. СПб.: Академия, 1922. 96 с.
- Франк С. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. М.: Правда, 1990. 607 с.
- Франк С. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. *Франк С. С нами Бог*. М.: АСТ, 2003. С. 133–438.
- Франк С. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 511 с.
- Франк С. О предмете познания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. 665 с.
- Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В. В. Библихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.

Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / пер. с нем. А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993. 464 с.

Этика: учебник для бакалавров / под общ. ред. А. А. Гусейнова. М.: Юрайт, 2015. 569 с.

Jaeger W. Paideia, die Formung des Griechischen Menschen. Bd. 1–3. Berlin: W. de Gruyter, 1954-1955.

Бродецкая Юлия Юрьевна

доктор философских наук, доцент кафедры философии
Днепропетровский национальный университет имени О. Гончара
просп. Гагарина, 72, Днепр, 49010
E-mail: yuliaybrod@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9186-0767>

Статья поступила в редакцию: 23.10.2018

Утверждена к печати: 28.11.2018

МЕТАФІЗИЧНІ ПІДСТАВИ ДОБРА

Бродецька Юлія Юрійівна

доктор філософських наук, доцент кафедри філософії
Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара
просп. Гагаріна, 72, Дніпро, 49010
E-mail: yuliaybrod@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9186-0767>

Стаття присвячена розгляду метафізичних підстав етики добра. У якості феномена, природа якого є трансцендентною, добро розкриває себе в двох проєктивних оптиках. Йдеться з одного боку, про онтологічні аспекти етики добра, що виступає як модус спільного буття. З іншого, про релевантність добродійної природи людини принципам етики добра. Таким чином, добро складає основу, вихідний операційний модус спів-буття. Феномен володіє об'єктивними властивостями і універсальним характером. Іншими словами, добро складає умову, природу порядку самого буття. Цю логіку простежує вже Сократ, ототожнюючи благо, знання і чесноти. Набуваючи статусу знання суцього, реального – Істини, яка відкриває людині суть її призначення, вдосконалює і перетворює її особистість, добро-благо є живе знання. Йдеться про духовні знання, що відкриваються людині, що пізнає в процесі освоєння навколишнього світу, наповнюють її змістом, надають унікальності. Тобто це живе знання, спрямоване на вдосконалення образу, його духовний розвиток, зростання. А, отже, проєкція знання-блага на рівень соціуму виступає механізмом організації та підтримки соціального порядку. Пізнаючи через соціальний контекст етичні принципи добра (любові, поваги, співучасті тощо), людина досягає законів духовного порядку, невід'ємною частиною якого він є, усвідомлює себе реального, унікального, знаходить зв'язок з дійсністю. Реіфікація даних принципів в культурних Універсалах відкриває людині навколишній світ як єдиний Цілого, невід'ємною частиною якого є і він сам. За допомогою експлікації смислів, культура «вводить» особистість в складене раніше символіко-комунікативний простір, формуючи здатність до розуміння, з повідомленням, з-участі, в цілому формує орієнтацію на спільність, цілісність соціальних відносин. Саме в цій перспективі відкриває себе питання благополуччя як принципу влади духовних знань, що реалізується у відповідності людини принципам етики добра.

Ключові слова: добро, зло, духовні знання, благо, пайдейя, спів-буття.

Стаття надійшла до редакції: 23.10.2018

Схвалено до друку: 28.11.2018

METAPHYSICAL GOOD GROUNDS

Brodetska Yuliia Yu.

D.Sc. in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy
Oles Honchar Dnipro National University
72, Gagarin Avenue, 49010, Dnipro, Ukraine
E-mail: yuliaybrod@gmail.com
ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-9186-0767>

ABSTRACT

The article is devoted to the consideration of the good ethics metaphysical basis. As a phenomenon whose nature is transcendent, the good reveals itself in two projective optics. It is on the one hand about the ontological aspects of the good ethics, acting as a being together mode. On the other hand, the relevance of the human charitable nature to the good ethics principles. Thus, the good builds the basis, the output operating mode of co-existence. The phenomenon has objective properties and a universal character. In other words, goodness creates the condition, the nature of the order of being. This logic has traces of Socrates, which identifies concepts: good, knowledge and virtue. Good is a living knowledge that acquires the status of Truth – the knowledge of real. It opens to the person the essence of its purpose, improves and transforms its personality. It is about spiritual knowledge that opens to a person who knows, in the process of mastering the world around him. This knowledge fills the personality with the content, gives uniqueness. It is a living knowledge, aimed at improving the image, its spiritual development, growth. And, consequently, the projection of knowledge-good at the level of society acts as a mechanism for organizing and maintaining social order. A person who through the social context knows the ethical principles of good (love, respect, complicity, etc.), comprehends the laws of the spiritual order. She is an integral part of the order, and thus recognizes itself as real, unique, finds a connection to reality. The transformation of these principles into cultural universal, opens the world to the world as a single whole, an integral part of which is itself. With the explication of meanings, culture «introduces» a person in the previously compiled symbolic-communicative space, forming the ability to understand, with the message, with participation, in general forms an orientation to the community, the integrity of social relations. In this perspective well-being issues are opened. This is the principle of the spiritual knowledge power, realized in accordance with human principles of the good ethics.

Keywords: goodness, evil, spiritual knowledge, good, peidia, co-existence.

REFERENCES

- Aristotle. (1983). *Works* (Vol. 4. Nicomachean Ethics). (A. I. Dovatur, Trans., Ed.). Moscow: Mysl.
- Berdyayev, N. (1931). *About the Appointment of the Person*. Paris: Modern Notes, 1931. (In Russian).
- Brodetskaya, Yu. (2014). *Community Human Relations*. Dnepropetrovsk. (In Russian).
- Brodetskaya, Yu. (2017). *The Phenomenon of the Society Integrity*. Dnipro. (In Ukrainian).
- Dionysius the Areopagite. (2006). *Corpus of Works*. (G. Prokhorov, Trans.). Saint Petersburg: Oleg Abyshko Publishing House. (In Russian).
- Diogenes Laertius. (1979). *Lives, Teachings, and Sayings of Famous Philosophers*. (M. Gasparov, Trans.). Moscow: Mysl. (In Russian).
- Frank, S. (1922). *Brief Introduction to Philosophy*. Saint Petersburg: Academy. (In Russian).
- Frank, S. (1990). *The Unknowable. Ontological Introduction to the Philosophy of Religion*. Moscow: Pravda. (In Russian).
- Frank, S. (2003). Reality and Man. Metaphysics of Human Existence. In S. Frank, *God is with Us* (pp. 133–438). Moscow: AST. (In Russian).
- Frank, S. (1992). *Spiritual Foundations of Society*. Moscow: Republic. (In Russian).
- Frank, S. (1995). *On the Subject of Knowledge. The Soul of Man*. Saint Petersburg: Nauka. (In Russian).
- Guseinov, A. (Ed.). (2015). *Ethics: Textbook*. Moscow: Yurayt, 2015. (In Russian).
- Heidegger, M. (1997). *Being and Time*. (V. Bibikhin, Trans). Moscow: Ad Marginem. (Original work published 1927). (In Russian).
- Heidegger, M. (1993). *Works and Reflections of Different Years*. (A. Mikhailov, Trans). Moscow: Gnosis. (In Russian).
- Jaeger, W. (1954-1955) *Paideia, die Formung des Griechischen Menschen* (Bd. 1–3). Berlin: W. de Gruyter. (Original work published 1933).
- Kukina, E. (2009). “Paideia”: the Essence and Significance in the Historical and Modern Sense. *Gumanitarnyye i Sotsialnyye Nauki – Humanities and Social Sciences*, 5, 33–40. (In Russian).
- Metropolitan of Minsk and Slutsk. (2006). Problem of Evil in Orthodox Theology. *The Problem of Evil and Theodicy: Materials of the Intern. conf. Moscow, June 6–9*. Moscow. (In Russian).
- Pigalev, A. (2001). *Culture as Integrity*. Volgograd: Volgograd State University. (In Russian).
- Plato. (1998). *State. Laws. Politician*. (A. Egunov, S. Sheinman-Topshtein, Trans.). Moscow: Mysl. (In Russian).

- Solovyov, V. (1988). *Works* (Vol. 1). Moscow: Mysl. (In Russian).
Solovyov, V. (1989). *Works* (Vol. 2). Moscow: Mysl. (In Russian).
Skovoroda, G. (1973). *Works* (Vol. 1). Moscow: Mysl. (In Russian).
Skovoroda, G. (1973). *Works* (Vol. 2). Moscow: Mysl. (In Russian).
Vinogradov, V. (1994). *History of Words*. Moscow: Tolk. Retrieved from <http://wordhist.narod.ru>. (In Russian).
Zoya, L. (2004). Individuation and Paideia. *Zhurnal Prakticheskoy Psikhologii i Psikhobanaliza – Journal of Practical Psychology and Psychoanalysis*, 2. Retrieved from <http://psyjournal.ru/articles/individuaciya-i-paydeyya>. (In Russian).

Article arrived: 23.10.2018

Accepted: 28.11.2018

О ПРЕДПОСЫЛКАХ РАЗВИТИЯ НАУЧНОЙ МЫСЛИ В ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ

В данной работе обсуждается процесс зарождения науки как общественного института. Наука прошла путь от фрагментарных успехов в осознании мира к формированию свода представлений о природе вещей и явлений. Мейнстримом становления планетарной цивилизации все же следует признать эволюцию научных представлений именно в Евразии, вблизи теплых морей и в условиях благоприятного климата. И здесь, по всеобщему признанию, нужно отдать должное вкладу эллинов, создавших социальный уклад, который способствовал развитию философии, позволившей выстроить фундамент науки. Например, эллины Милетской школы поставили важные вопросы, которые выходили за рамки частных задач и относились к общим проблемам философского характера. Только опираясь на этот фундамент, можно было начинать строить величественное здание Науки. Именно философия эллинов позволила им добиться впечатляющих успехов в развитии науки, не имевших прецедентов в современном им мире. Свою математику, больше похожую на геометрию, греки строили на аксиомах, которые они считали интуитивно очевидными. Эти аксиомы служили фундаментом и гарантировали устойчивость всех последующих выводов. Греки развили дедукцию и логику, что было наиболее ярко представлено в «Началах» Евклида, целью которой было описание природы. В известной книге «Альмагест» К. Птолемей не только обобщил существовавшие представления о Вселенной, но и ясно сформулировал принцип выбора именно такой теории, которая наиболее проста. Именно эти два научных труда вплоть до средневековья оказывали заметное влияние на научную мысль. Ученые той эпохи не отделяли прикладную науку от философии и этики. Потому любые научные достижения они старались использовать для разрешения многих проблем и при возникающих противоречиях теряли интерес к таким несогласованным теориям. В современных условиях, когда научные направления разошлись вместе со своими сторонниками далеко друг от друга, и последние не всегда склонны увязывать и внедрять свои достижения в другие области знания, желание древних мыслителей согласовывать естественнонаучные исследования с философией, этикой и религией кажется странным. Но именно это совместное существование и взаимное обогащение таких разных областей человеческой мысли и привлекает внимание отдельных современных ученых к наследию древнегреческих мыслителей.

Ключевые слова: наука, история науки, философия, эллинизм, Древняя Греция.

1. Введение. Формирование уникального общественного уклада в древней Греции

Особенностью формирования государственности на территории Балканского полуострова было воздействие разрушительных нашествий, находящихся на более низкой ступени развития сначала ахейцев, а позднее и дорийцев вместе с другими племенами, волнами сметающих не только коренных жителей, но и возникающие очаги цивилизации и меняющих этнический состав населения полуострова.

Только на Крите, отделенном от полуострова морем, процессы возникновения государственности не были нарушены ахейским вторжением. Поэтому там уже в начале II тысячелетия до н. э. развилось сельское хозяйство, животноводство и ремесло, активно поддерживаемые расширением рынков сбыта продукции за счет торговли морем. Также появились поселения в виде центральных строений, называемые дворцами, окруженные множеством более мелких построек, которые часто разрушались землетрясениями. Сохранились остатки подобных построек примерно с XVI века до н. э. – времен правления царя Миноса, который объединил все земли острова, построил флот, подавил пиратство и занялся экспансией, покорил окружающие острова и даже создал колонии. Дворцовый комплекс

минойской цивилизации на Крите был столь обширен, что его сами жители называли лабиринтом с большим центральным двором. В нем располагались святилища, то есть отдельных храмов не было, сам царь считался сыном богов. Отдельного жреческого сословия тоже не было, служители культа были подданными царя. Очередное землетрясение стерло с лица земли минойскую цивилизацию и эти земли позднее заселили ахейцы.

Влияние минойской цивилизации на дальнейшую социальную эволюцию ахейцев в XVI–XII веках до н. э. было довольно заметным, ибо ахейские дворцы множества мелких государств напоминали минойские, хотя значительно более укрепленные из-за созданного ими самими враждебного окружения¹, письменность тоже напоминала минойскую, земля принадлежала частично дворцу и частично семьям, которые объединялись в общины, без права отчуждения, но с правом аренды. Использовался труд рабов, которые из-за военных столкновений появились во множестве. Торговые отношения с соседними землями ахейцам достались в наследство от минойской цивилизации, но были затем преумножены. Как свидетельствуют археологи, присутствие ахейцев оставило следы во многих областях далеко от полуострова. Все хозяйственные процессы² контролировались чиновниками. Власть принадлежала верховному правителю-царю, который также обожествлялся, то есть и политическое устройство было заимствовано у минойской цивилизации.

Однако эта уже ахейская (микенская) цивилизация была стерта в XI–IX веках до н. э. нашествием группы племен, среди которых доминировали дорийцы. Сопротивление нашествию было жестоко подавлено, ахейцы были частично уничтожены, частично вытеснены на периферию. Цивилизация на Балканах вторично была отброшена на несколько веков назад в родовые отношения. Захватившие полуостров племена имели похожие языки, культуру и называли себя эллинами. Межплеменная агрессивность была не столь высока и поэтому рабов ценили, переводя их в иную форму зависимости от хозяев, включая фактически их в состав семьи, долговое рабство было под запретом. Разделение по имущественному положению практически не проявлялось, уровень жизни существенно понизился.

Быстрому развитию хозяйства и росту населения помогло освоение выплавки железных изделий, что не обязательно было привнесено дорийцами, а скорее стало данью времени. Действительно, эта новая цивилизация эллинов стартовала существенно позже, чем соседние, вполне освоившие металлургию, хотя в это время нашествий «народов моря» лихорадило все средиземноморье и трансферт технологий был затруднен. Рост производительности труда земледельцев благодаря новым железным технологиям и лучшему инструментарию изменил и структуру хозяйств, где для того же объема производства можно было обойтись меньшим числом работников. Общество разделилось на семьи, а общины, состоящие из семей, формировали всю структуру отношений, выделяли из своих членов старейшин и воинов. Семьи, обладающие разной собственностью, богатством и численностью рабов, но не получившие очевидных политических и властных преимуществ, стали основой формирования так называемых полисов – уникальных государственных структур, определивших характер социальной эволюции эллинского общества в течении почти восьми веков. Формированию этого

¹ После похода объединенных войск ахейцев на Трою (XIII век до н. э.), описанного Гомером, произошло быстрое формирование многочисленных небольших государств, обусловленное накоплением и необходимостью сохранения богатств, возрастанием ценности земли из-за роста населения и нуждой в рабах, которых можно было только силой отобрать и пленить у соседей.

² Небольшая доля плодородных земель и гористая местность Балканского полуострова вынуждали жителей заниматься выращиванием ячменя, винограда и оливок, а также скотоводством. Выручал также лов рыбы, а вот зерно приходилось завозить. На полуострове и прилегающих островах были месторождения железной и медной руды, серебра и даже золота. Имелась глина для гончарного производства и мрамор, что способствовало развитию ремесел.

уклада соціальної життя до середини I тисячелеття до н. е. практично не мешали сусідні держави, заняті відчайдушної боротьбою між собою.

Парадоксальним являється виникнення в це час високоорганізованих і во мно́гом демократических суобществ фактично без проходження стадії ієрархических царств, котра практично повсемісно існувала нескілько раніше в древньому світі.

Народи древнього світу в умовах недостаточної продуктивності, при численному населенні, а також в агресивному оточенні вимушено брали участь в насильственому захопті чужої власності і рабів як агресорів, так і жертв. Найбільш характерним державним утворенням при цьому були ієрархическі структури, на вершині влади яких знаходилися цари і верховні жреці. Іменно такі системи дозволяли еліті насильствено перерозподіляти в свою користь результати праці і воєнну добычу.

В древньогрецькому світі, який опинився на час виникнення державних інститутів в стороні від агресивних переделів, родової структури задержавшихся в розвитку елітов почав формувати системи управління «знизу», то є з боку суобщини. Суобщинні інтереси і суобщинне впливання при цьому було визначальними³. Цьому сприяла низька густина населення, що ослаблювало агресивні контакти, порівняно висока продуктивність за рахунок використання залізних знарядь праці, і ще збережені суобщинні традиції. Пізніше іменно традиції і сформована ментальність не дозволили розрушити сформовані соціальні структури – поліси, колишні дійсно достатньо демократическими.

Поліси представляли собою⁴ суобщества громадян, вимушених суобщиною і її керівними структурами виконувати відомі людям закони. Громадянами могли бути по народженню, громадянство могла дати суобщина, і пізніше умовою громадянства могло бути володіння значительним майном. Закони брали прийняттям громадянами. То є це були форми демократії, завдяки котрій активно формувалися ринки і грошовий обіг. Право власності на землю було не повним (в тому значенні, що воно було прямо пов'язано з належністю до громадянства). Право розпорядження землею було віддане суобщині. Еліти-громадяни не могли бути в суобщині рабами. Ремеслом могли займатися і негромадяни. Влада, таким чином, формувалася суобщиною, а не елітою, котра в сусідніх державах нав'язувала свою волю суобщині. Зберігати постійну армію спочатку поліс попросту не міг, а пізніше, коли з'явилися такі можливості, на це вже було важко вирішитися. Іменно тому в полісі не було воєнної еліти, котра могла б узурпувати владу, опираючись на силу. Тем не менше виникає військо важко озброєних громадян із забезпечених сімей, використовуюче побудову фаланги – сотні і навіть тисячі воїнів, пов'язаних дисципліною і взаємним довірою. Допоміжні війська брали з менше забезпечених громадян. Поліси були малі і великі, загальна кількість жителів котрих в місті і навколишніх поселеннях змінювалася від нескількох тисяч до сотні тисяч (наприклад, Спарта і Афіни), із котрих громадяни становили не більше 15–20%. Різниця в соціальній структурі полісів формувала суобщественні рухання і окремі люди, серед котрих звичайно згадують Лікурга в Спарті і Солон в Афінах.

Нерівність, котра невідмінно виникає з ростом багатства, привело до появи обнищавших крістьян, котрих потрібно підтримувати і допомогти від поліса. Багато розбагатіли ремісники-іноземці в свою чергу хотіли отримати громадянство, котре спрощало б їм життя і трудову діяльність. Ріст незадоволення використовувався

³ Нетрудно усмотреть в этом аналогию с развитием государственности уже в наше время у североамериканцев, также строивших систему управления «снизу» – с общинных отношений.

⁴ Здесь использованы материалы книги «История древнего мира: Восток, Греция, Рим» [Ладынин, Немировский, Новиков & Никитин, 2004].

представителями элиты для узурпации власти и создания тираний. Однако тирании в начале формирования системы полисов оказывались нестабильными и общины всегда возвращались к демократической полистной форме существования. Возможно этому способствовало окружение иных полисов, не одобрявшее тираний⁵. Эллины нашли другой путь разрешения подобных кризисных явлений⁶.

Представляет интерес общественное устройство самого крупного полиса Греции – Спарты, которая возглавляла союз окружающих полисов – Пелопонесский союз. Захватив окружающие земли и поработив их население, граждане-спартиаты получили в пожизненное владение (без права продажи и дробления) земельные наделы с проживающими там жителями покоренных народов (илотами), которые должны были поставлять гражданину плоды своего труда. Илоты принадлежали общине и продавать, передавать их и их имущество было нельзя. Свободные неграждане – перизки имели то же этническое происхождение, что и граждане, но не имели многих прав, хотя и призывались на военную службу. В общине было два царя (старше 30 лет), один из дорийской, другой из ахейской династий. Они выполняли роль военачальников, а в мирное время имели жреческие и судебные полномочия, входили в совет старейшин из трех десятков человек (геруссию), остальные члены которого были старше 60 лет. Именно этот орган формировал законодательство и был верховным судом. Но верховным органом Спарты было Народное собрание, которое состояло из граждан-воинов и которое принимало или отклоняло законопроекты и решения геруссии. Контроль за деятельностью этих организаций осуществляла коллегия из пяти эфоров, каждый из которых избирался одной из пяти территориальных общин на год. Такое устройство власти, относящейся к организации военного поселения, приписывают Ликургу. Равенство граждан, подавление личного обогащения, введение железных денег, не позволяющих накапливать средства, а также представление о том, что торговля и производительный труд позорят гражданина, привело к упадку Спарты. Способствовало упадку характерное для родового строя обучение и воспитание детей, из которых готовили исполнителей и военных, пренебрегая чтением и письмом. Другим крупным регионом, мало пострадавшим при дорийском нашествии, была Аттика, центральным городом которой являлись Афины, где этнический состав был весьма разнороден. С прошлых ахейских времен управляла государством коллегия из 9 архонтов. Через год, уступив власть следующим избранным, они становились членами ареопага – аристократического органа управления, причем Народное собрание граждан особого влияния не имело. Богатые аристократы призывались в войско, где основной силой поначалу была конница. Беднота из граждан политического влияния не имела. После 621 года до н. э. были опубликованы законы (архонтом Драконтом), что резко ослабило произвол в судебных решениях, наказывало за бездеятельность и воровство. Примером успешных реформ может служить также деятельность архонта Солона, который получил в 594 г. до н. э. неограниченные полномочия для предотвращения бунта в Афинах. Удалось избавить граждан от долгов с залогом земли, фактически было отменено долговое рабство, освобождены рабы, которые оказались рабами из-за долгов, был введен в действие закон о свободе завещания. Аристократия, которая не потеряла власть, теперь была обязана больше помогать общине, поборы (литургии) с обладающих большим имуществом и землей возросли. Политические права определялись имущественным цензом в большей степени, чем происхождением. Как противовес ареопагу был утвержден совет четырехсот, перебравший на себя часть полномочий. Народное собрание стало собираться регулярно. Коллегия вновь образованного Суда присяжных избиралась из разных категорий граждан.

⁵ Хотя тирании оказывали услугу восстановлению полисов, ибо по пути к узурпации власти они жестоко расправлялись со своими влиятельными и богатыми конкурентами, ослабляя в целом элиту и олигархический лагерь.

⁶ Однако следует отметить, что этот другой путь был возможен именно в сложившихся в то время условиях и повторить его в других условиях было бы невозможно.

Ограничена была доля владения землей, вместо эгинских монет предписывалось пользоваться только эвбейскими, была приведена к единообразию система мер и весов. Многим пришлым ремесленникам было даровано гражданство. Это умиротворило население и обеспечило экономический рост. Ниже мы обнаружим большое влияние политического устройства греческих полисов на формирование управленческой и законодательной структуры ранней римской Республики. Действительно, результаты таких реформ оказались настолько удачными, что спустя почти полвека Сенат Рима послал посольство в Афины в 453 г до н. э. изучить законодательство Солона и право других смежных территорий для составления Законов Двенадцати таблиц (451–450 гг. до н. э.), где низшим сословиям предоставляли те же права, что и элите.

Отказываясь нарушить сложившийся уклад жизни⁷, эллины занялись экспансией, колонизацией. Рост населения и имущественного неравенства, недостаток продуктов питания, необходимость поставок продуктов, сырья и рабов, желание освоить новые рынки сбыта и при этом избавиться от маргинальных политических конкурентов закономерно привел к экспансии эллинов, которая была в значительной степени направляемой и организованной. Как свидетельствуют историки, наиболее активной греческая колонизация была в VIII–VI веках до н. э.

В новых организованных метрополией колониях, располагаемых на побережье, расцветала торговля рабами, сырьем и сельскохозяйственной продукцией в обмен на товары из метрополии. Организация жизни в колониях была под контролем полисов, которые находились на Балканском полуострове. Основное население возникающих колониальных полисов состояло из торговцев, обыкновенно посредников и людей, связанных с логистикой, в основном – морской. Кроме того, обедневшие граждане полисов метрополии получали здесь земельные наделы и могли приобрести рабов-иноземцев на обширных невольничьих рынках. Колонии, отдав частично управление и распределение земель представителям метрополии, ощущали ее защиту и поддержку.

Многобожие эллинов (греками их назвали позднее римляне) возникшее после ослабления культа богини земли Геи, во многом определило эволюцию представлений о мироустройстве у населения древней Греции. Наличие множества олимпийских богов приводило к такому же множеству жрецов – оракулов⁸, доводивших до верующих слова каждого божества. Что разрушало единство иерархов и служителей культов. Это оригинально проявилось в мифологии – истории очень непростых отношений богов, героев и отчасти упоминаемых в этой связи людей. Как и прежде, обращения жрецов к людям воспринимались как воля богов и в значительной степени формировали этику, основой которой были, конечно, и интересы высшего сословия, и стремление обеспечить социальное и психологическое равновесие в общинах, и воспитание необходимых качеств и навыков социальной жизни у молодого поколения. Тем не менее индивидуальный выбор привлекательных для каждого члена общества богов позволял сохранить многообразие предпочтений, оставляя достаточно много свободы в умонастроениях. Несомненно, это способствовало и свободе поиска новых подходов для объяснения устройства мироздания. Порождало, например, новых богов, формировало склонность к мистике, но и создавало условия для поиска причин явлений и событий, то есть для развития различных учений.

⁷ И ранее, и теперь мы видим странную, на первый взгляд, привязанность к традициям, которые сложились ранее. Но природа такого консерватизма в сформированной ментальности населения, опасющегося слишком круто переключившись на руль.

⁸ Среди которых особенное место занимал Дельфийский оракул. А место его расположения (Дельфы) считалось религиозным центром древней Греции.

2. Умовля для расцвету науцного творчеству

В древней Греции, где физический труд и вообще труд в рамках ведения и в большой степени – управления хозяйством долгое время считался предосудительным для состоятельных граждан, а их существование поддерживалось трудом рабов, высшему сословию были созданы идеальные условия для интеллектуальных занятий. Действительно, для разумного человека, склонного к размышлениям, освобождение от повседневных обязательств по обеспечению себя и семьи хлебом насущным, весьма способствует интеллектуальной творческой деятельности⁹. Именно это обстоятельство было наиболее важным условием расцвета наук и искусств в этом обществе, где именно рабовладельческий строй обеспечивал «благую жизнь» свободным гражданам.

Об успешности экономической деятельности древних греков, позволившей содержать целую армию ученых, было известно следующее. Традиционными хозяйствами поначалу являлись сельское производство (ячмень, виноград, оливки), разведение овец. Продукты ремесла – металлические изделия (оружие), керамика. Наиболее экономическими успешными в ранний период были анклавь (дворцы) – поселения на побережье¹⁰ островов, где было проще организовать торговлю морским путем. До IX века до н. э. преобладало натуральное хозяйство. Тяжело пережив дорийское нашествие, греки в следующую, так называемую Архаическую историческую эпоху, восстановили города и, освоив ряд новых ремесел, среди которых было обработка железных изделий, сумели значительно увеличить эффективность сельского хозяйства. Проникшая, возможно, через Кипр финикийская алфавитная письменность придавала новое дыхание литературе. Но обстоятельства (как внешние, так и внутренние) привели к расселению¹¹ древних эллинов по побережью средиземноморского бассейна (Великая колонизация) в основанных ими городах с прилегающим развитым сельским хозяйством – полисах [Фролов, 2004]. Кроме прозаической нехватки продовольствия для растущего населения, «недостаточное развитие производительных сил ставило права

⁹ Такое освобождение от обязательных занятий людей интеллектуально одаренных и хорошо образованных нередко использовалось сильными мира сего не только для обучения своих отпрысков, но и для получения нужных научных и технических результатов. Для этого таких творческих людей иной раз даже насильно изолировали от озабоченного житейскими проблемами мира, им предоставлялся персонал исполнителей, материалы и средства. Интересно, что многим из них такая добровольная или вынужденная неволя казалась потом лучшим периодом их жизни, ибо удовлетворение от подобной деятельности коррелировало с их выдающимися результатами.

¹⁰ Однако на некотором расстоянии от береговой полосы из-за опасности стать жертвами многочисленных пиратов, с которыми удалось покончить только Риму.

¹¹ Подобно грекам, намного раньше происходила колонизация в основном севера Африки и островов в Средиземном море немногочисленным народом Финикии, который также не имел возможности прокормить растущее население и нуждался в экспансии. Метрополией всех финикийских поселений, как полагают, был город Тир. Финикийцы считаются первой морской державой, путь на запад для которой был открыт при падении из-за дорийского вторжения Микенского царства, основанного ранее ахейцами-греками. Наиболее значительной колонией стал Карфаген, основанный, как это следует из истории, частью расколотой междоусобицей из-за проблем с распределением ресурсов элитой Тира, где царская власть была слаба, а роль жрецов из-за принятого в стране многобожия, была не определяющей (так же, как и в более позднем периоде в Греции). Участие более искушенной элиты финикийцев в основании Карфагена обеспечило его быстрый рост и заметное влияние. Власть царей в Тире властители Карфагена фактически не признавали. В дальнейшем именно Карфаген, а также другие африканские и островные колонии финикийцев активно участвовали в морской торговле, которая была в основном посреднической (греки же больше торговали собственными товарами). Однако внимания заслуживают отсутствие значительных конфликтов между греками и финикийцами. Историки скорее отмечают многочисленные факты их торгового сотрудничества, чего нельзя сказать о Риме, разрушившем город в 146 году до н. э. [см.: История древнего мира, 1989].

гражданства в зависимость от определенного количественного соотношения, которое нельзя было нарушать. Единственным спасением была вынужденная эмиграция» [Маркс, 1957, с. 567–568]. Именно полисы исправно поставляли продукты питания в метрополию, где быстрыми темпами развивалось ремесло. Для ремесленников метрополии важно было сырье – лес, медь, железо, слоновая кость, кожа, меха и т. п. Расцвела работоторговля. И колониальные полисы становились связующим звеном между требующей сырья и продовольствия метрополией и местными потребителями ремесленной продукции. Владение землей поначалу дозволялось лишь гражданам. Появилась заметная прослойка богатых людей – владельцев и капитанов торговых судов. Быстрый рост количества рабов из покоренных стран формировал рабовладельческий уклад классического типа. Однако члены греческих семей из низших сословий, используя труд рабов, работали и сами. Они могли сдать рабов в аренду, отпускали их на работы. К VI в. до н. э. постепенно начинается обращение серебряных монет¹². Появились менялы и ростовщики, а так как кредиты иной раз не возвращали, должников стали обращать в рабство. Конфликты между разбогатевшими и обедневшими жителями полисов привели к появлению тиранов, опирающихся на обедневший народ (демос), но тирания из-за ее чрезмерных appetитов не прижилась в разбалованных свободой полисах. Через столетие чеканкой монет занялись почти все полисы, что привело к развитию рынка их обменов и появлению во множестве менял, которые взяли на себя кредитование, хранение и пересылку денег. Налоги поначалу не существовали, кроме добровольных пожертвований (обыкновенно со стороны богатых граждан). С V века до н. э. неграждане начинают привлекаться к аренде и сделкам с землей. Граждане в свою очередь заниматься морской торговлей, ссудами, добычей полезных ископаемых. То есть растущий на глазах рынок разрушал прежние навязанные метрополией устои правопорядка, что принято называть социальным кризисом. В частности он нарушил правила недопуска неграждан к земледелию и граждан к хозяйственной деятельности. Во множестве появились рабы-греки, вольноотпущенники, оплатившие владельцам свою свободу. Все большую роль играло приобретенное любым способом богатство¹³, которое разваливало верхний этаж прежней иерархической системы управления метрополией¹⁴, давая большую свободу отдельным полисам, где, собственно, и были созданы уникальные условия для развития наук. Таким образом, этот кризис не привел к упадку разбогатевшей греческой цивилизации, которая научилась приспосабливаться к любому типу власти, особенно зависящей от денег.

Сразу же отметим, что эллины, как позднее римляне, как и наши современники, с большим пиететом относились к влиятельным политическим авторитетам, полагая управление и реформирование общественного устройства делом наиболее важным. Общественный вес каждого персонажа, как известно, определяется и авторитетом

¹² Один талант (мера веса) серебра (на островах Эгина и Эвбея это соответственно 26,2 кг и 37 кг) был равен 6 тысячам драхм. В Ионии монеты чеканились из сплава серебра и золота, но предназначались они для оплаты крупных сделок.

¹³ Богатый латифундист и поэт Гесиод стал известен именно благодаря своей поэме «Труды и дни», где прославлялось стремление к обогащению [Горнунг & Шестаков, 1946].

¹⁴ Разобщение управленческой и хозяйственной структуры греков «метрополия – полисы», которое сопровождает все эти изменения, привело к ее ослаблению, и с 338 г. до н. э. Великая Греция стала легкой добычей эллинистической монархии македонян, самый известный из монархов которой – Александр Великий (Македонский), почтительный ученик Аристотеля, создал одну из крупнейших мировых империй древности, еще более усилив позиции греков, продолжив, кроме всего прочего, традиционную поддержку научных школ. Но даже распад этой империи на Греко-македонское царство, Египет (династии Птолемея), государство Селевкидов (Сирия и Месопотамия), а также Пергамское и Понтийское царства (Малая Азия) не остановил рост экономического и культурного влияния греческих полисов в III–II вв. до н. э., крупнейшими из которых были Александрия, Пергам, Антиохия, Селевкия. За время сосуществования греков с разными народностями произошло взаимное их обогащение культурой, технологиями и управленческими стратегиями.

(реальними і признаними заслугами), і іміджем (ізвестністю), і статусом (местом в ієрархії) як в текущий момент, так і в історическій ретроспективі. Причём, опять же – как известно, в ієрархическій соціальної структурі «порядок б'єт клас», поэтому мислителі, котріє волею судеб оказались властителями, лідерами общин і народів, как их сучасниками, так і історією ценились більше.

Так, по признанному в древности списку Платона семи мудрецов, аристократів по происхождению (приенский мудрец Биант, создатель Милетской школы¹⁵ Фалес, афинский политик Солон, кризисный реформатор Питтак из Милитены, рациональный правитель Линдоса Клеобул, неамбициозный сын тирана Мисон и гражданский правитель Спарты Хилон), только Фалес мог быть назван ученым в современном понимании и инженером, а также Мисон – общественным авторитетом-мудрецом. В остальном слава этих людей определялась их общественной деятельностью, несомненными удачами в государственном строительстве и управлении. Однако ниже нас будет интересовать в большей степени развитие науки, понимаемой как изучение окружающего мира.

Парадоксально, что возникновение древнегреческой философии обычно связывают с появлением Милетской (ионийской) школы вне Греции, фактически в греческой колонии, городе-государстве (полисе). Это возможно определялось меньшим давлением властей и слабым влиянием жрецов на общественную жизнь, чем в метрополии. И, наверное, большими экономическими возможностями торгового города и относительно большим числом рабов¹⁶.

Кроме того, обилие богов, представленных в древнегреческом Пантеоне, не давало особых преимуществ жрецам, не выделяло из их среды всемогущих религиозных иерархов, характерных для последующих форм монотеизма. Сложность мира осознавали многие греческие мыслители и человеческие проблемы на фоне задач исследования мироустройства казались некоторым из них иной раз мелкими и малоинтересными¹⁷.

Эллины Милетской школы, важно отметить, поставили нужные вопросы¹⁸, что само по себе было очень непросто, и занялись поисками ответов. Здесь стоит понять, что вопросы эти выходили за рамки частных задач и относились к общим проблемам философского характера. Ибо без осознания того, что есть человек, как и насколько адекватно он воспринимает мир, что собой представляет картина мира и его устройство, нельзя было создать фундамент для дальнейших размышлений, нельзя было объединить в поисках истины множество людей. И только опираясь на этот фундамент, можно было начинать строить величественное здание Науки. Несомненно, именно философия эллинов позволила им добиться впечатляющих успехов в развитии наук, не имевших прецедентов в современном им мире.

¹⁵ Наиболее ранняя философская школа древнегреческого полиса в Малой Азии, сформированного прежде выходцами из Ионии (восточной Греции). Возникла примерно в тот же период времени, что и философское направление Лао-цзы и Конфуция, а также духовная идеология буддизма.

¹⁶ По мнению Э. Шредингера, способствовала «здоровому и свободному мышлению» среда, которая состояла из множества малых самоуправляемых городов, жители которых были мореплавателями, что облегчало разного рода обмена и передвижения. Этого требовало развитие наук и ремесел. Не было мощной касты жрецов, интересы которых вместе с интересами влиятельных властителей всегда бы противились свободной мысли, представляющей опасность для их привилегий. [см.: Шредингер, 2001]

¹⁷ Реакция на это несоответствие привела к отстраненности от общественной жизни аристократа Гераклита из Эфеса, который считается одним из основателей диалектики, а растратившего значительное состояние на поиски истины создателя атомистической и материалистической картины мира Демокрита, ученика Левкиппа, – к ироническому и насмешливому восприятию окружающей действительности. Кстати, подобное отношение к человеческим проблемам, часто мелочным и ничтожным в сравнении с задачами осознания мироустройства, характерно, вообще говоря, и многим современным ученым.

¹⁸ Среди которых, разумеется, были не только «кто мы?», «где мы?» и «зачем мы?».

Например, по замечанию Э. Шредингера, удивительным было осознание Гераклитом Эфесским того, что реальный мир состоит из тех вещей, понятий и явлений, которые воспринимаются всеми людьми одинаково [см.: Шредингер, 2001]. Это отвечает на вопрос о надежности наших чувств и ощущений: если это чувствуют все, то это, скорее всего, существует реально¹⁹.

3. Формирование основ философских представлений

Первый шаг в представлении общей картины мира был сделан, когда осознали, что мир можно познать, что большинство явлений и событий не есть проявления воли богов. Основной заслугой философов милетской школы были декларации о принципиальной возможности познать мир и отказ от представлений о том, что абсолютно все явления в мире есть следствия деятельности богов. Ибо именно так, считая все события воздействием богов вследствие их внутренних споров, воспринимали ранее мир жрецы и простой люд.

Философия Милетской школы способствовала не только формированию методологии науки, но и оказала услугу религии. Ибо представители последующих религиозных течений уже осознанно полагали, что мир живет сам по себе, а боги имеют лишь отношение к его созданию и проявляют себя изредка.

Второй шаг, который сделали философы милетской школы, как отметил Э. Шредингер, состоял в формировании представлений, что все в природе, несмотря на многообразие, состоит из нескольких важных компонентов. Хотя эти компоненты были ими выбраны достаточно произвольно, но представления о всеобщем единстве сущего остались в памяти последующих поколений и оказались полезными для последователей.

Третий шаг состоял в осознании того, что любые вещества могут оказаться в разреженном или плотном состояниях. То есть их можно каким-то образом перевести из одного состояния в другое. Здесь тоже было много искажений и ошибок, но сама идея оказалась полезной для последователей, несомненно.

Ниже нам будет интересен процесс развития идей познания мира, где математика – важный, но не единственный способ описания природы.

Как отмечено не только М. М. Клайном [см.: Клайн, 2007], существует много типов рассуждений, например, рассуждения по индукции, по аналогии и дедукции. На практике часто применяют методы получения решения, используя уже существующие данные, то есть индукцию и аналогии, хотя математики считают, что это не надежный метод, не обеспечивающий весьма желаемую ими однозначность вывода. Надежнее, полагают они, использовать систему постулатов и аксиом для подтверждения теорем или правила дедуктивной логики²⁰, выделенные Аристотелем из практики доказательств²¹.

Разрозненные и несистемные эмпирические закономерности предшественников греками были переосмыслены на основе ряда базовых представлений, казавшихся им очевидными. Немалое значение для признания этих представлений базовыми имела их

¹⁹ Хотя, если бы наши восприятия внешних объектов и явлений отличались, вряд ли бы мы наблюдали существование многих поколений особей, ибо их ложные или неадекватные ощущения приводили бы к ошибкам, которые могли стоить им жизни. Здесь скорее важен вывод, который следует из этих и подобных соображений.

²⁰ Аристотель ввел понятие силлогистического вывода, ввел требование, чтобы каждое высказывание было или истинным, или ложным, ввел в практику логических построений понимание того, что заключение должно быть столь же верным, как и посылки, из которых оно получено.

²¹ Хотя логические построения в рассуждениях предшественников уже существовали. Например, признанный учитель Аристотеля Платон использовал метод «доказательств от противного», где в истинности утверждения убеждаются при обнаружении явного несоответствия его противоречия выбранным посылкам.

распространенность, применение их в качестве базовых многими школами и отдельными мыслителями.

Используя логические и геометрические²² построения, опираясь на уже полученный опыт и добытые, не подвергаемые сомнениям знания, многие эти правила, как, впрочем, и обнаруженные новые законы природы, были выведены ими уже формально. Греческие ученые в большинстве своем полагали мир достаточно прочно и основательно устроенным, не подверженным влиянию прихотей богов и людей. Это и позволяло им, прочно стоящим на сформированном многочисленными предшественниками научном фундаменте, достаточно успешно разбираться в природе наблюдаемых явлений.

Другим важным обстоятельством, которое определило приоритеты первоначального выбора именно априорных абстрактных подходов и рассуждений, была неоднозначность результатов наблюдений и их очевидная приближенность и неточность, позволяющая даже сомневаться в их достоверности²³. И это несмотря на множество по большей части эмпирических результатов их предшественников. В этом некотором пренебрежении греческих мыслителей к уже известным результатам наблюдений и измерений часто скрывалась причина отдельных слабостей их научных выводов²⁴. Однако это обстоятельство способствовало развитию математики, которая, по снисходительному мнению Платона, лишь в какой-то степени реализуется в физическом мире.

Да и вообще построения теорий и описаний на основе интуитивных и/или общепринятых представлений и аксиом были весьма распространены в научной среде древнегреческих мыслителей. Интересно, что пифагорейцы, опирающиеся на умозрительные представления о необходимой красоте и рациональности мира, как отмечал Э. Шредингер, иной раз ближе подходили к истине, чем их строгие и логичные предшественники (например, Милетской школы) и в какой-то степени последователи (в частности, Демокрит и его сподвижники) [см.: Шредингер, 2001]. Видимо, уже тогда склонность видеть в природе совершенство и искать связи между весьма разными явлениями иной раз позволяла ближе подобраться к пониманию мира.

Хотя при этом часто возникали нелепости и ошибки, что только лишь требовало постоянной необходимости тщательно проверять любые догадки. Но отвергать их с порога, ссылаясь на сложившиеся представления и устойчивые догмы, по-видимому, не стоило²⁵.

²² Древние греки афинского периода (III век до н. э.) доверяли в большей степени так называемым «основным» свойствам — протяженности и движению, полагая «вторичными» все остальные наблюдаемые величины, измерения которых их не удовлетворяли. Это и обусловило их выбор геометрии в качестве основы для описания мира. В позднем александрийском периоде геометрия уже не играла такую главенствующую роль.

²³ Как отмечал Э. Шредингер, «широко обсуждаемый вопрос, снискавший большую известность в натурфилософии древних с самого возникновения в глубине веков и пронесенный через столетия, касается надежности чувств. Во всяком случае именно под этим названием данная проблема часто рассматривается в современных ученых трактатах. Она возникла из наблюдения, что чувства время от времени “обманывают” нас...» [Шредингер, 2001, с. 22].

²⁴ Тем не менее Евклид написал свои «Начала», Аристотель представил свою «Физику», Архимед — труд «О плавающих телах», Гиппархом были созданы основы тригонометрии, много позднее Птолемеем был написан восьмитомник «География». Ниже будет неоднократно показано, что у многих представителей ученого мира наблюдается противоречивость и двойственность: несмотря на желание построить обсуждаемую картину мира на основании некоторых, как им казалось, очевидных истин, они тем не менее получали теоретические и практические результаты размышлений и наблюдений, которые с построенной ими картиной мира не всегда были достаточно согласованы.

²⁵ Интересно, что уже в наше просвещенное время А. Эддингтон вернулся к идее того, что природа должна быть устроена просто и разумно, а также предложил несколько результатов своих размышлений в рамках идеи «чистого разума», которые вызвали лавину критики со стороны

С подобными подходами переключались умонастроения географически далеко отстоящих от эллинов древних индийцев. Появление известных современности индийских мудрецов относится к временам возникновения Афинской и затем Александрийской древнегреческих школ²⁶. Подобно тому, как в древней Греции многие философы полагали, что знание в большой степени есть в ряде случаев врожденным или являлось следствием интуиции²⁷, в древней Индии склонные к размышлениям философы²⁸ искренне считали, что вообще почти все новые знания можно увидеть внутренним взором, если обладаешь нужными способностями. Кроме того, культура древней Индии предполагала тесную взаимосвязь между разными предметами и явлениями, наделяя их необычным свойствами. Это создавало мистический ореол многим событиям и предметам, что заставляло быть к ним особо внимательными и требовало высокой степени наблюдательности. Потому не удивительно, что древнеиндийские ученые больше рассчитывали на свои уникальные способности умозрительно увидеть истину, что вполне могло быть рациональным для мудреца, обладающего исключительной внимательностью, хорошей памятью и уникальной сообразительностью²⁹. Но влияние окружения постепенно привело к появлению более традиционных ученых, которые, сохраняя все особенности местной культуры и этики, уже старались освоить научные подходы, осознать кроме привнесенных научных сведений и достижения своих предшественников – жрецов, разработавших многочисленные процедуры геометрических построений и вычислений для обеспечения своих культов. Наступивший значительно позднее «золотой век» индийской науки (IV–VI века) символизирует математик и астроном Арьябхата, который, как представляется, сумел синтезировать многие сведения предшественников, увязывая в определенной степени их с известными индийцам результатами древнегреческих ученых. Индийские ученые хорошо знали геометрию, но предпочтение отдавали уже арифметике и отчасти алгебре. Созданная система арифметических исчислений, процедур и символики оказалась очень удобной и завоевала сначала Азию, а затем и Европу.

Удивительно было и то, что Демокрит, не обладая никакими подтверждениями, пришел к выводу об атомарном строении вещества. Все было основано на косвенных подтверждениях, таких как возможность существования в сжатой и разреженной форме одного и того же вещества (идеи Милетской школы), его работой над вычислением объема конуса как объекта изменяющегося сечения с высотой, или иными малозначимыми, на первый взгляд, подсказками и аналогиями. По мнению того же

апологетов строительства науки «от эксперимента». Однако, как отметил Э. Шредингер, «теория гравитации Эйнштейна, основанная на разумных экспериментальных доказательствах и твердо подкрепленная новыми фактами наблюдений, которые он предсказал, могла быть открыта только гением с сильным чувством простоты и красоты идей» [Шредингер, 2001, с. 23]. От себя добавим: как, впрочем, и уравнения Дж. К. Максвелла, и уравнение самого Э. Шредингера, который предыдущим своим высказыванием напрашивался на этот комплимент.

²⁶ Это так называемая хараппская цивилизация, скорее всего сложившаяся под влиянием иранских и средиземноморских культурных традиций.

²⁷ Но все-таки древние греки не все знания относили к врожденным и интуитивным, а только некоторые постулаты и аксиомы. Причем в большей мере такие, которые признавались многими учеными. То есть они в этом смысле старались добиться признания научной общественностью этих весьма тщательно выбранных постулатов и аксиом. Прочие, куда более обширные объемы знаний греки получали с помощью логических и геометрических построений из этих постулатов и аксиом.

²⁸ Они, как правило, относились к касте брахманов (политики и воины относились к другой касте – кшатриев), которым не было позволено было работать [см.: Дикшитар, 2012].

²⁹ Знания такого рода позднее стали называть know-how, это эмпирические знания.

Э. Шредингера, эта особенность человеческого мышления является столь же важной, как и следование эксперименту и наблюдению.

Свою математику, больше похожую на геометрию, греки строили на аксиомах, которые они считали интуитивно очевидными. Эти аксиомы служили фундаментом и гарантировали устойчивость всех последующих выводов. Поэтому к выбору аксиом относились весьма серьезно³⁰. Более того, постулаты и аксиомы должны были быть самоочевидны и признаваемыми всеми. Греки развили дедукцию и логику, что было наиболее ярко представлено в «Началах» Евклида, целью которой было описание природы. В известной книге «Альмагест» К. Птолемея не только обобщил существовавшие представления о Вселенной, но и ясно сформулировал принцип выбора именно такой теории, которая наиболее проста³¹. Именно эти два научных труда вплоть до средневековья оказывали заметное влияние на научную мысль.

4. Эллинизм. Экспансия греческой цивилизации

Если древние афинские школы, предтечи университетов, благодаря усилиям Платона и Аристотеля сформировали основу греческой науки, то Александр, царь Македонии, расширив ареал греческой цивилизации на Малую Азию и Египет, создал условия для возникновения в Александрии мощного научного центра – Александрийского музея. Существовавшие в его структуре библиотеки и обсерватории были заполнены учеными, которые находились на полном содержании государства и были в определенной мере обеспечены необходимыми условиями для творчества. Наиболее известны представители Александрии Евклид и Клавдий Птолемей. К ним также причисляют Диофанта, автора многотомного труда «Арифметика», создавшего алгебру с методами решений уравнений и использовавшего дроби.

С учеными Александрии тесно взаимодействовали Гиппарх и Архимед. Несмотря на значительные расстояния между научными центрами (например, такими как Александрия, Афины, Родос и Сиракузы) достаточно обеспеченным греческим ученым удавалось не только обмениваться материалами исследований, а также совершать дальние поездки.

Ученые той эпохи не отделяли прикладную науку от философии и этики. Потому любые научные достижения они старались использовать для разрешения многих проблем и при возникающих противоречиях теряли интерес к таким несогласованным теориям. Так, например, атомарная материалистическая картина мира, построенная Демокритом и его последователями, неявно полагала детерминированным поведение всех элементов, из которых устроен мир и, в частности, человека и даже богов. Как им казалось, это сужало возможности свободы выбора последних. Видимо, это ограничение, которое в отношении человека и тем более богов полагали не соответствующим действительности, стало серьезным препятствием³² к распространению данных представлений.

Тем не менее именно Демокрит, а за ним Аристотель с учениками и мыслители Александрийской школы сформулировали необходимость увязывать все научные теории с наблюдениями и экспериментами (практикой), то есть создали основы эмпирического метода изучения природы и мироздания. Хотя они сами далеко не всегда этими правилами руководствовались.

³⁰ Даже Аристотель, который считал абстракции лишь отражением реальности, тем не менее полагал постулаты результатом подсказок безошибочной интуиции. Хотя и оговаривался, дескать, если что-то с ними не так, тогда придется их проверять на следствиях, которые из этих постулатов выводятся.

³¹ Скорее всего потому, что он был вынужден выбирать среди множества теорий лучшую.

³² Это препятствие начало преодолеваться в прошлых столетиях благодаря сначала успехам термодинамики, позднее более строго – статистической физики, и в наше время – нелинейной физики неравновесных систем, информатике и осознанию проблем искусственного интеллекта.

Однако в современных условиях, когда научные направления разошлись вместе со своими сторонниками далеко друг от друга и последние не всегда склонны увязывать и внедрять свои достижения в другие области знания, желание древних мыслителей согласовывать естественнонаучные исследования с философией, этикой и религией кажется странным³³. Но именно эта совместное существование и взаимное обогащение таких разных областей человеческой мысли и привлекает внимание отдельных современных ученых к наследию древнегреческих мыслителей.

Ибо, по мнению Э. Шредингера, если «возвратиться в интеллектуальную среду античных мыслителей, гораздо меньше знавших то, что касается действительного поведения природы, но также зачастую значительно менее предвзятых, мы можем вновь обрести у них свободу мысли, хотя бы, возможно, для того, чтобы использовать её, с нашим лучшим знанием фактов, для исправления их ранних ошибок, которые всё ещё могут ставить нас в тупик» [Шредингер, 2001, с. 18]. Он отмечает, что свойственная любому человеку склонность заполнять брешки (пусть даже в осознанной и проверенной предшествующими картинами мира) собственными предположениями, способна сыграть с ним плохую игру. Поскольку построенная таким образом картина мира может оказаться ущербной. Надо добавить от себя, что иной раз, достраивая картину мира, люди оказываются в плену представлений, которые были основой для ее формирования. И уже им трудно отклоняться от той логической или интуитивной цепочки соображений, которые сформировали основу этой картины мира.

Истинные ученые поступают иначе, объявляя свои способы заполнения брешей незнания лишь предположениями и гипотезами, которые требуют проверки. И лишь убедившись в их обоснованности, дополняют картину мира этими деталями.

Проблема, однако, не в них, а напротив – в тех людях, которые обладая властью над умами, противятся этим дополнениям, предпочитая оставаться в плену прежних представлений, которые их по разным причинам устраивают. Или это происходит от нежелания признавать ошибки прежней парадигмы, на основе которой построены практики, сформированы наставления и правила. Ибо признание ошибок часто порождает в умах сомнение в легитимности властителей и в искренности (или, что столь же нежелательно, в квалификации) проповедников. Другой не менее важной причиной такого поведения, отмеченной Э. Шредингером, является желание уйти от прагматических описаний природы наукой, оставить некоторый «метафизический», идеалистический, религиозный смысл явлениям³⁴ (в частности, чтобы подтвердить сформированную апологетами такого мировоззрения картину мира) [см.: Шредингер, 2001].

Трудно отделаться от впечатления, что все в этом разделе написано о нас с вами, о наших сомнениях и представлениях. Общие мировоззренческие подходы, что принято называть философией, у нас и у древних греков оказались столь подобны. Оторопь берет: неужто за несколько тысяч лет разумный человек не изменился, разве что узнал множество деталей, которые на уровне философского восприятия мира не столь уж и существенны? И прав Э. Шредингер: похоже, с тех времен восприятие мира у разумных и образованных людей уже не менялось. И стоит для лучшего осознания пути разума иной раз возвращаться к трудам древних греков с их глубоко продуманными и лишь на первый взгляд простодушными, кажущимися наивными вопросами, ответы на которые и сейчас актуальны.

³³ Полагать, что в то время знаний, по крайней мере системных, формализованных в теории и парадигмы в то время было меньше и потому ассоциативный ряд размышлений охватывал столь различные области интереса, не совсем корректно. По-видимому, дело в том, что формировали цепочки размышлений, существующие в то время единые, еще не разложенные по отдельным научным направлениям представления о мире. Люди не могли отвлекаться, абстрагироваться в полной мере от всего, что их окружало. И полагали, что все сущее и воображаемое взаимосвязано.

³⁴ Подобное желание оставить лазейки для идеалистических или религиозных представлений в картине событий и явлений свойственно каждому человеку, даже тому, кто искренне полагает себя ученым и следует в абсолютном большинстве случаев принятым в этой среде весьма строгим правилам.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Дикшитар Рамачандра В. Р. Война в Древней Индии. Философия, этика, стратегия, тактика / пер. с англ. А. Давыдова. М.: Центрполиграф, 2012. 351 с.

Горнунг Б. В., Шестаков С. П. Гесиод и дидактический эпос. *История греческой литературы: в 3-х т.; т. I* / под ред. С. И. Соболевского, Б. В. Горнунга, З. Г. Гринберга и др. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1946. С. 164–175.

История древнего мира. Кн. 1. Ранняя древность [изд. 3-е, испр. и доп.] / под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. М.: Наука, 1989. 470 с.

Клайн М. М. Математика. Утрата определенности / пер. с англ. Ю. Данилова. М.: Римис, 2007. 640 с.

Ладынин И. А., Немировский А. А., Новиков С. В., Никитин В. О. История древнего мира: Восток, Греция, Рим. М.: Филологическое общество «Слово»; Эксмо. 2004. 576 с.

Маркс К. Вынужденная эмиграция / пер. с англ. Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения: в 50-ти т.; т. 8 [изд. 2-е]* / под ред. Л. И. Гольман и Н. Б. Тер-Акопяна. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 565–572.

Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса [изд. 2-е]. СПб.: СПбГУ, 2004. 266 с.

Шредингер Э. Природа и греки (Шермановские лекции, прочитанные в Юниверсити-Колледже, Лондон, 24, 26, 28 и 31 мая 1948 года) / пер. с англ. Е. В. Богатыревой; под ред. Н. А. Зубченко. Москва; Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001. 80 с.

Куклин Владимир Михайлович

доктор физико-математических наук, профессор
заведующий кафедрой искусственного интеллекта и программного обеспечения
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина
пл. Свободы, 6, Харьков, 61022
E-mail: v.m.kuklin@karazin.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0310-1582>

Статья поступила в редакцию: 26.09.2018

Утверждена к печати: 02.11.2018

ПРО ПЕРЕДУМОВИ РОЗВИТКУ НАУКОВОЇ ДУМКИ В СТАРОДАВНІЙ ГРЕЦІЇ

Куклін Володимир Михайлович

доктор фізико-математичних наук, професор
завідувач кафедри штучного інтелекту та програмного забезпечення
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна
м. Свободи, 6, Харків, 61022
E-mail: v.m.kuklin@karazin.ua
ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0310-1582>

У даній роботі обговорюється процес зародження науки як суспільного інституту. Наука пройшла шлях від фрагментарних успіхів у справі усвідомленні світу до формування комплексу уявлень про природу речей і явищ. Мейнстрімом становлення планетарної цивілізації все ж слід визнати еволюцію наукових уявлень саме в Євразії, поблизу теплих морів і в умовах сприятливого клімату. І тут, за загальною думкою, потрібно віддати належне внеску еллінів, які створили соціальної уклад, який сприяв розвитку філософії, що дала змогу побудувати фундамент для науки. Наприклад, елліни Мілетської школи поставили низку важливих питавинь, що виходили за межі локальних пізнавальних завдань і стосувались загальних проблем філософського характеру. Тільки на цьому ґрунті

можна було починати будувати величну споруду Науки. Саме філософія еллінів дозволила їм досягти вражаючих успіхів у розвитку наук, які не мали прецедентів у світі на той час. Свою математику, більше схожу на геометрію, греки будували на аксіомах, які вони вважали інтуїтивно очевидними. Ці аксіоми були фундаментом і гарантували стійкість всіх наступних висновків. Греки розвинули дедукцію і логіку, що було найбільш яскраво представлено в «Началах» Евкліда, метою якої був опис природи. У відомій книзі «Альмагест» К. Птолемей не тільки узагальнив існуючі уявлення про Всесвіт, але й ясно сформулював принцип вибору саме такої теорії, яка є найпростішою. Саме ці дві наукові праці аж до середньовіччя справляли помітний вплив на наукову думку. Вчені тієї епохи не відокремлювали прикладну науку від філософії та етики. Тому будь-які наукові досягнення вони намагалися використовувати для вирішення багатьох проблем і при виникненні суперечностей втрачали інтерес до таких неузгоджених теорій. У сучасних умовах, коли наукові напрями розійшлися разом зі своїми прихильниками далеко один від одного, і останні не завжди схильні пов'язувати й впроваджувати свої досягнення в інші області знання, бажання стародавніх мислителів узгоджувати природничо-наукові дослідження з філософією, етикою і релігією здається дивним. Але саме це спільне існування та взаємне збагачення таких різних областей людської думки і привертає увагу окремих сучасних вчених до спадщини давньогрецьких мислителів.

Ключові слова: наука, історія науки, філософія, елінізм, Стародавня Греція.

Стаття надійшла до редакції: 26.09.2018

Схвалено до друку: 02.11.2018

ABOUT BACKGROUND OF DEVELOPMENT OF SCIENTIFIC THOUGHT IN ANCIENT GREECE

Kuklin Volodymyr M.

D.Sc. in Physics and Mathematics, Professor

Head of the Department of Artificial Intelligence and Software

V. N. Karazin Kharkiv National University

6, Svobody sqr., 61022, Kharkiv, Ukraine

E-mail: v.m.kuklin@karazin.ua

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-0310-1582>

ABSTRACT

This paper discusses the process of the birth of science as a public institution. Science has gone from fragmentary success in understanding the world to the formation of a set of ideas about the nature of things and phenomena. The main direction of the formation of a planetary civilization should be considered the evolution of scientific ideas in Eurasia, near warm seas and in a favorable climate. And here, admittedly, we must pay tribute to the contribution of the Greeks, who created a social order that contributed to the development of philosophy, which allowed to build the foundation of science. For example, the Hellenes of the Miletus School raised important questions that went beyond private tasks and related to general problems of a philosophical nature. Only by relying on this foundation could one begin to build the magnificent building of Science. It was the philosophy of the Greeks that allowed them to achieve impressive success in the development of science. Such successes were unparalleled at that time. Their mathematics, more like geometry, were built by the Greeks on axioms, which they considered intuitively obvious. These axioms served to guarantee the stability of all subsequent conclusions. The Greeks developed deduction and logic, which was most vividly presented in the book "The Beginnings" by Euclid, the purpose of which was to describe nature. In the famous book "Almagest" by K. Ptolemy not only summarized the existing ideas about the Universe, but also clearly formulated the principle of choosing just such a theory, which is the simplest. These two scientific works up to the Middle Ages exerted a noticeable influence on scientific thought. Scientists of that era did not separate applied science from philosophy and ethics. Therefore, they tried to use any scientific achievements to solve many problems and, when contradictions arose, they lost interest in such inconsistent theories. In modern conditions, when scientific fields have diverged with their supporters far

from each other, the desire of the ancient thinkers to coordinate natural science research with philosophy, ethics and religion seems strange. But it is precisely this coexistence and mutual enrichment of such different areas of human thought that attracts the attention of individual modern scholars to the heritage of ancient Greek thinkers.

Keywords: science, history of science, philosophy, Hellenism, Ancient Greece.

REFERENCES

- Diakonova, I. M., Neronova V. D., & Svetsitskaya, I. S. (Eds.). (1989). *Ancient World History* (3d ed., Vol. 1. Early Antiquity). Moscow: Nauka. (In Russian).
- Dikshitar Ramachandra, V. R. (2012). *War in Ancient India*. (A. Davydova, Trans.). Moscow: Tsentropoligraf. (Original work published 1944). (In Russian).
- Frolov, E. D. (2004). *The Birth of the Greek Polis* (2nd ed.). St. Petersburg: SPbSU Publishing House. (In Russian).
- Gornung, B. V., & Shestakov, S. P. (1946). Hesiod and Didactic Epic. In S. I. Sobolevskiy, B. V. Gornung, Z. G. Grinberg et al. (Eds.), *History of Greek Literature* (Vol. I, pp. 164–175). Moscow; Leningrad: AS USSR Publishing House. (In Russian).
- Kline, M. (2007). *Mathematics: The Loss of Certainty*. (Yu. Danilov, Trans.). Moscow: RimiS. (Original work published 1980). (In Russian).
- Ladynin, I. A., Nemirovskiy, A. A., Novikov, S. V., & Nikitin, V. O. (2004). *Ancient History: East, Greece, Rome*. Moscow: Philological Society “Slovo”; Eksmo. (In Russian).
- Marx, K. (1957). Forced Emigration. In K. Marx & F. Engels, *Writings* (2nd ed., Vol. 8, pp. 565–572). (L. I. Golman, N. B. Ter-Akopyan, Trans., Eds.). Moscow: State Publishing House of Political Literature. (Original work published 1853). (In Russian).
- Schrödinger, E. (2001). *Nature and Greeks* (Sherman Lecture at University College, London, May 1948). E. V. Bogatyreva (Trans.) & N. A. Zubchenko (Ed.). Moscow; Izhevsk: SRC “Regular and Chaotic Dynamics”. (Original work published 1954). (In Russian).

Article arrived: 26.09.2018

Accepted: 02.11.2018

ПАМ'ЯТІ ПРОФЕСОРА СЕРГІЯ ОЛЕКСАНДРОВИЧА ЗАВЕТНОГО



Восени 2018 року пішов з життя доктор філософських наук, професор, член-кореспондент Академії політичних наук України Сергій Олександрович Заветний (08.04.1940 – 06.09.2018). Сергій Олександрович народився в селі Волоконськ Курської області, прожив довге, цікаве, насичене подіями життя, у якому були й радість наукових досліджень, і родинне тепло, і справжня чоловіча дружба – все, що так цінував Сергій Олександрович. Не оминули його також і важкі втрати та особисті трагедії, але попри всі негаразди долі Сергій Олександрович завжди лишався чуйною, м'якою у спілкуванні, виваженою, толерантною, доброю людиною, однаково відкритою і для колег, і для студентів. Закінчивши 1967 року з відзнакою Харківський політехнічний інститут і отримавши кваліфікацію інженера-механіка, Сергій Олександрович працював відповідальним секретарем Харківської міської ради у справах іноземних студентів (1968 – 1971), а потім відповідальним секретарем

правління Харківської обласної організації товариства «Знання» (1971 – 1985). Потяг до пізнання привів його до Харківського університету, навчання в аспірантурі кафедри філософії якого зрештою завершилося успішним захистом 1987 року кандидатської дисертації. Відтоді понад 30 років Сергій Олександрович працював на кафедрі філософії (згодом – теоретичної і практичної філософії) Харківського університету. Свій величезний життєвий досвід, зокрема й в організаційній роботі, Сергій Олександрович узагальнював у багаторічних дослідженнях надзвичайно актуальних сьогодні проблем управління і самоврядування. Результати тривалого наукового пошуку було підсумовано у захищеній 2006 року докторській дисертації «Соціальне управління і особистісне самоврядування: проблеми взаємодії (філософсько-методологічний аналіз)». Саме в цьому дослідженні було закладено основи філософської концепції автоантропосоціоломіки, яка фокусувалась на проблематиці особистісного самоврядування, а також було розроблено оригінальний підхід до розуміння людини як *Homo Villicus*, тобто людини, яка керує собою. Ці здобутки знайшли своє поширення і в навчальному процесі, зокрема – у курсах з філософії, логіки і методології соціального пізнання, історії філософії управління.

Сергій Олександрович був членом і співголовою Харківського міського товариства «Філософська освіта», одним із засновників (1992 року) і постійним учасником Харківських Міжнародних сквородинівських читань. Продовжуючи працювати в університеті, він водночас очолював кафедру ЮНЕСКО «Філософія людського спілкування». З 2009 року був організатором і головним редактором журналу «Філософія спілкування: філософія, психологія, соціальна комунікація». Сергій Олександрович був плідним науковцем: і як науковий керівник, і як член редколегій низки наукових видань, і як автор та співавтор понад 200 наукових і навчально-методичних праць, кількох монографій, зокрема «Социальное управление и личностное самоуправление: истоки и взаимодействие» (1999), «Личность и общество: проблемы и перспективы управления» (2008), а також навчальних посібників. Наукові та організаційні якості професора Заветного С. О. відзначено багатьма нагородами, серед яких знак «Відмінник аграрної освіти та науки» Міністерства аграрної політики України, диплом лауреата творчої премії Харківського міськвиконкому імені Григорія Сковороди, диплом обласного конкурсу «Вища школа Харківщини – кращі імена» у номінації «Викладач гуманітарних дисциплін», медаль К. Д. Ушинського.

Ми також не можемо не відзначити, що Сергій Олександрович був постійним автором нашого Вісника. Вшановуючи світлу пам'ять професора Заветного С. О., ми друкуємо його статтю, в якій досліджуються можливості гармонізації та навіть ототожнення соціального управління й особистісного самоуправління, а також актуалізуються проблеми культури управління та перспективи його гуманізації.

ГАРМОНИЗАЦИЯ И ГУМАНИЗАЦИЯ ВИДОВ УПРАВЛЕНИЯ КАК СРЕДСТВО ЕДИНСТВА ИХ РАЗНООБРАЗИЯ

Известно, что социальное управление и личностное самоуправление в идеальном случае могут выступать как взаимодополняющие и взаимообогащающие инстанции, способные выступать по отношению друг к другу как цели. Однако в реальных ситуациях между ними возникает множество проблем, что свидетельствует о том, что это взаимодействие носит сложный, противоречивый характер. Как известно, для того, чтобы ослабить эти противоречия, снять проблемы, необходимо найти такие условия, при которых социальное управление и личностное самоуправление могли бы быть тождественными, то есть по возможности совпадать.

Одно из них состоит в том, что социальное управление на практике, как правило, преследует общие интересы той или иной социальной общности и по этой причине склонно придавать этим интересам приоритет по сравнению с личностными интересами и прибегать в этой связи к принуждению. Поэтому социальное управление зачастую носит недостаточно гуманный характер. Такое положение имеет, к сожалению, длительную историческую ретроспективу, видимо, по той причине, что в большинстве случаев забота о конкретном человеке декларируется, но по истечении времени она забывается и уходит в прошлое. Это связано с тем, что субъект управления не всегда учитывает, что объект управления это также люди, человек. Поэтому стратегической линией разрешения этой проблемы является всемерное и постоянное повышение в общественном и личностном сознании значимости человека, формирование установки, что человек, личность – это наивысшая ценность в обществе, в мире, если даже она обременена множеством недостатков. При таком подходе субъект управления не имеет права вмешиваться в жизнь человека, он может только лишь советовать, рекомендовать, предлагая различные варианты решения той или иной проблемы. Показателем в этом отношении пример Сократа, который не навязывал собеседнику свое знание, а помогал тому «породить» собственное знание, что впоследствии получило название майевтики, подобной повивальному искусству. Этому же подходу в своей теории воспитания придерживался Г. С. Сковорода, считая, что роль воспитателя состоит в оказании помощи воспитаннику при нахождении и раскрытии его дарования. Большое значение в этом плане имеет заинтересованное знание субъектом объекта управления, умение войти в состояние человека, отождествиться с ним, благодаря чему найти такой способ решения назревшей проблемы, который созвучен его природе.

Особого внимания к себе требуют человеческие недостатки, пороки объекта управления, где, скорее всего, уместен двойственный подход: толерантное, терпимое отношение к ним как факту наличия, не умаляющего человеческого достоинства, и нетерпимое отношение к ним по существу.

Для гуманизации социального управления большое значение имеет то, что рекомендовал еще Аристотель, – попеременное изменение субъектом и объектом управления своего места в системе управления, ибо для того, чтобы гуманно управлять, надо знать, как себя чувствует объект управления в процессе управления. Не случайно в народной мудрости сложилась установка: кто не умеет повиноваться, тот не умеет управлять. На своем жизненном пути многие люди попадают в положение управляющего и управляемого. Однако в большинстве случаев это происходит стихийно, нерегулярно и

не везде. Видимо, общество, его управляющие структуры должны стремиться к тому, чтобы граждане имели собственный опыт управления и подчинения. В этой связи не лишены оснований требования Парижской Коммуны о систематической сменяемости чиновников, о праве их отзыва в случае недобросовестного исполнения служебных обязанностей. Хотя своим острием они были направлены на борьбу с бюрократизмом, они одновременно позволяли ускорить, как сейчас принято говорить, процесс ротации кадров, расширить приток свежих сил в управленческие структуры.

Важным направлением гуманизации социального управления, расширяющим предыдущие, является приобщение управляемой части населения к осуществлению руководящих функций как средству реализации человеком своих сущностных свойств: стремления к свободе, инициативности, креативности. Именно с этим связан исторический переход от жесткого типа управления производством, основателем которого называют американского инженера Ф. У. Тейлора, к мягкому типу, получившему название «эры человеческих отношений». Особое распространение последнее получило в Японии через создание кружков качества, позволивших японскому менеджменту привлечь к коллективному управлению фирмами большинство рабочих. Особенным в таком типе управления является то, что обратная связь выполняет не только информативную, но и конструктивную функцию.

В этой связи особого внимания требуют к себе такие составляющие общественного сознания, как общественное мнение и общественное настроение. Их изучение и повсеместное использование – важнейший стимул участия широких масс населения в управлении обществом. Однако надо иметь в виду, что они (наряду с такими управляющими силами, как деньги, рынок, традиции и т. п.) могут играть и отрицательную роль. Это связано с тем, что по своей природе эти силы анонимны, надличностны, надындивидуальны и могут выступать против интересов отдельных групп населения. Так, рынок не испытывает никакого милосердия к больным, инвалидам, обездоленным и т. п. Сложность гуманизации таких явлений состоит в том, что их воздействие зачастую является неявным, скрытым, не всегда осознаваемым. По отношению к таким силам большое очищающее, очеловечивающее значение имеют религия, искусство и мораль, которые должны находиться под неусыпным и первостепенным вниманием и заботой общества. Важно и то, как отдельно взятый человек относится к этим анонимным управляющим силам: ставит ли он себя в положение раба денег, или их повелителя. Когда деньги становятся целью жизни, они перерождают человека. По этой причине в мире сложилась вопиющая несправедливость, когда «общее богатство 225 самых богатых людей мира составляет более 1 триллиона долларов США, что равняется годовому доходу 47 % человечества, или более чем 2,8 млрд. человек» [Сохань, 2001, с. 148]. Такое главенствующее положение денег в мире породило преступную глобальную деятельность, а вместе с ней и асоциальное управление.

В целом, социальное управление может быть гуманным, если оно наполнено человеколюбием и является само по себе полифонией, ибо гармония, красота органически не приемлют насилие, зло.

Суть другого противоречия состоит в различии характера личных и общественных интересов, которое носит объективный характер, ибо нельзя лишить человека его уникальности, самобытности. Эта особенность позволяет человеческому сообществу пышно расцвести многообразием человеческих «красок», «запахов» и других проявлений. С другой стороны, неизбежная совместная жизнь людей порождает определенные правила, требования, интересы общегития, которые игнорировать нельзя. Последнее связано прежде всего с тем, что социальное управление более всего тяготеет к реализации общих интересов, а личностное самоуправление – личных интересов, и нередко при этом происходит взаимное игнорирование интересов друг друга. Пренебрежение какой-либо из этих сторон порождает проблему, разрешение которой во многом зависит от должного ее осознания. В разрешении этого противоречия большое значение имеет интериоризация

личностью общественных интересов, усвоение их до такой степени, что они рассматриваются как личные. При этом важно, как осуществляется это усвоение. Если это происходит под давлением со стороны социального управления, то не исключается обратный эффект – расширение и углубление конформизма, порождение безответственности, снижение инициативности и т.д. Поэтому очень важно, чтобы социальное управление не навязывало необходимость руководствоваться общественными интересами, а раскрывало их личностную значимость, пользу для каждого конкретного индивида. Это становится возможным, когда общественные интересы являются интересами не только элиты или какой-либо социальной общности, а интересами всех людей, созвучными их настроениям и ожиданиям.

Однако этого недостаточно. Нельзя игнорировать при этом особые интересы, т.е. интересы отдельных социальных общностей. Социальное управление, чтобы быть эффективным, должно учитывать интересы всех социальных групп. Иногда они становятся главными. Если взять, к примеру, такую группу населения, как «лица без определённого места жительства», то они никогда не проникнутся осознанием всеобщих интересов, пока не будут удовлетворены их особые интересы, каковыми для них являются интересы витальные, т.е. связанные прежде всего с выживанием. Вместе с тем жить, не замечать и не помогать этим людям – аморально. Такое отношение к человеку становится невозможным, когда социальное управление преследует цель совершенствования личностного самоуправления, когда стремление личности самоутвердиться и самореализоваться становится всеобщим интересом, т.е. личностный интерес приобретает общезначимый статус. Всеобщая заинтересованность в том, чтобы каждый член общества научился и эффективно управлял самим собой, облегчая тем самым решение других задач, стоящих перед социальным управлением, – важнейший стимул развития для каждого человека. Нет большего блага для человека, как осознавать, что ты нужен обществу. Вместе с тем, несмотря на то, что в руководящих материалах политического и правового характера многих демократических стран зафиксировано такое стремление, в реальности же во многих случаях наблюдается бездушное, незаинтересованное отношение к человеку вообще, и тем более – к осознанию такого деликатного и сложного феномена, как управление самим собой. Это во многом определяется тем, что проблемы социального управления в реальности решаются в отрыве от проблем личностного самоуправления. В теории управления также существует подобный недостаток: если проанализировать монографии, специальную литературу по вопросам государственного управления, то там редко можно обнаружить достаточный уровень теоретической разработки указанной связи. Государственное управление в большинстве случаев выступает как самодовлеющее состояние.

Во взаимодействии социального управления и личностного самоуправления важно то, какую позицию занимает последнее по отношению к первому, насколько оно считает весомой для себя необходимость совершенствования социального управления. Ведь аполитичность – довольно распространенное явление. А между тем существуют довольно основательные духовные (помимо прочих) предпосылки заинтересованности в улучшении социального управления со стороны личности. Это прежде всего проявляется при решении проблемы смысла жизни. При выборе этого глубоко личностного основания человек волей-неволей приходит к пониманию того, что свой смысл жизни он может реализовать лишь совместно с другими и тем лучше, чем совершеннее общество, в котором он находится, чем эффективнее оно управляется. Образно это подчеркнул Сенека: «Будем же всегда помнить, что мы рождены для общества, а наше общество – это каменный свод, который только поэтому не падает, что камни, опираясь один на другой, поддерживают друг друга, а они, в свою очередь, крепко держат свод» [Сенека, 1977, Письмо ХСV]. И хотя утверждение о необходимости гармонии личных и общественных интересов общеизвестно и благородно, тем не менее на

протяженні всієї історії людства спроби встановити її виявилися безуспішними, ібо в більшості випадків опиралися на насильство.

Таким чином, во многом рішення цієї проблеми залежить від надання соціальному управлінню гуманного ненасильственного характеру, коли в теорії і на практиці людина з його вмінням керувати самою собою знаходиться в центрі уваги, а стратегічної ліній поведінки людини є суспільне благо.

Третє протиріччя – це протистояння недостатньої культури управління і високих вимог до безпеки життєдіяльності суспільства і людини. Змінення в особистій і суспільній житті стали настільки динамічними, що навіть для їх усвідомлення не вистачає часу. І природно, що без усвідомлення немає і належного управління. Неможливо не помічати і іншого обставини: людство за час свого існування накопичило величезний досвід управління, який, однак, погано передається з покоління в покоління через недостатню заимствования. В суспільстві фактично відсутня ефективна система навчання управління, у багатьох, к сожалению, склався стереотип: спочатку влада, а потім управління. Управління ще не стало головною цінністю людини і суспільства. При цьому культура є потужним синтетичним видом соціального управління, ефективність якого во многом залежить від власної складової – культури управління.

Особиста безпека є однією з завдань, яку раніше всього вирішує особисте самоуправління, ефективність якого також залежить від культури управління (як в цілому на рівні суспільства, так і особистій). Отже, при розв'язанні даного протиріччя раніше всього необхідно швидкими темпами підвищувати як рівень загальної культури управління, так і рівень відповідної культури у осіб, для яких управління є родом професійної діяльності. К сожалению, в суспільстві склалося поверхневе ставлення, що управління не вимагає особливих підготовки, достатньо лише мати в особистому розпорядженні важелі управління. Якщо проаналізувати навчальні програми навчальних закладів, випускаючих керівників різного рангу, то неважко помітити, що в більшості випадків в них відсутні або слабо представлені дисципліни, призначені навчати студентів керувати самою собою або людьми. Що стосується суспільного самоуправління, де громадяни можуть набувати практичні вміння і навички управління, то воно, к сожалению, займає в нашій дійсності по ряду історичних і культурологічних причин не настільки значуще місце, як хотілось б.

Якщо ж звернутися до існуючих теорій управління, то і тут існують недоліки: в них основне місце займає менеджмент і державне управління, і зовсім мало приділяється уваги іншим формам управління, недостатньо розроблені питання їх взаємодії. Великим гальмом в розвитку всієї системи управління є хронічний недолік керівного виду управління – політики. Цей недолік пов'язаний з тим, що політики в більшій мірі обізані не завданнями вдосконалення суспільних відносин, а боротьбою за владу. Не вистачає теоретичних розробок, обґрунтованих важливість принципу відповідальності в процесі управління. Наслідком цього є те, що недооцінюється, яку велику роль в цьому процесі грає передбачення, особливо в теперішній час, час ускладнення суспільної житті, непередбачених небезпек, що виникають на життєвому шляху людини. Через вказану якість управління має попереджувальний характер, і, по суті, повинно обганяти час і запобігати неприємностям в житті людини. Це саме благородне, що придумало людство. Однак, к сожалению, прогностичні здатності людини ще слабкі, незважаючи на всемогутнє торжество науки. Тому проблема знання шляхів до передбачення з часів Сократа і до наших днів залишається актуальною. У нас фактично немає нічого іншого виходу, крім вдосконалення процесу мислення і знання, і об'єднання на цьому шляху всіх можливостей людства, без перебільшення або зменшення значення деяких з них. Інтересні в цьому плані

мысли В. С. Бакирова: «Применение “гибких” методов сближает научное социальное познание с различными внеучными его формами. Уже сейчас нередки ситуации, когда работы писателей, публицистов, критиков, журналистов, кинематографистов более точно и глубоко вскрывают сущность того, что происходит вокруг нас и с нами в современном социальном мире. Возникает сложнейшая методологическая проблема соотношения “жестких” и “гибких” методов, научных и внеучных подходов, использования в целях социального познания таких средств, как социально-гуманитарные экспертизы и диагностики, ситуационные анализы, ролевые и имитационные игры. В связи со сказанным заслуживает внимания метод исследования конфликта “богатых” и “бедных”, проведенного в 1991 году сектором методологии социального познания Института философии РАН в форме, получившей название “социальный театр”. Две группы философов, политологов, экономистов, психологов и других представителей социальной науки разделились на “богатых” и “бедных” и персонифицировали эти статусы в различных, свободно выбранных ролях. Проигрывание ролей без предварительного заданного сценария, по мере выдвижения ведущих конфликтных проблем, дало впечатляющий для наблюдателей (в числе которых были и профессиональные конфликтологи) эвристический эффект, открыло множество новых аспектов фундаментального социального противоречия. По сути дела, произошло моделирование взаимодействия двух “жизненных миров”, позволившее нащупать точки их ценностного взаимопроникновения и возможного согласия» [Бакиров, 1993, с. 76].

Акцентируя внимание на опережающем и упреждающем характере культуры управления по сравнению с ростом личностной безопасности, следует иметь в виду, что это касается и личностной культуры самоуправления. Человек, управляющий собой, должен прежде всего сам быть культурным, особенно в области управления, ибо основой культуры является господство над самим собой. При этом все выводы, касающиеся повышения культуры управления в целом, применяются и к личностному самоуправлению. Особенно это важно, когда социальное управление и личностное самоуправление, преследуя свои интересы, не противостоят друг другу, а взаимно друг друга дополняют. Поэтому решение анализируемого противоречия зависит и от решения второй проблемы, о которой уже шла речь.

Таким образом, культура управления должна занять главенствующее место среди других видов культуры, особенно в области предвидения.

Четвертое противоречие возникает из-за отсутствия должного распределения функций между социальным управлением и личностным самоуправлением. В данном случае более корректно, видимо, говорить о пределах компетентности и возможностей того и другого. Рассуждая о пределах социального управления (особенно – государственного управления), необходимо, скорее всего, согласиться с тем, что оно должно в основном ограничиваться сферой обеспечения безопасности членов общества. Однако такие виды социального управления, как мораль, искусство, религия более других имеют возможность вторгаться в духовную сферу личности. Не отрицая важности их поучительного характера, вместе с тем следует отметить, что только личность вправе и в состоянии решать все вопросы своего бытия. Социальное же управление не может учесть все особенности конкретного человека. Поэтому личность, управляя самой собой, должна иметь возможность выбора тех или иных решений, предлагаемых социальным управлением. Таким образом, личностное самоуправление обладает более широким кругом функций, что, к сожалению, не всегда принимается во внимание при осуществлении социального управления. В большинстве случаев наблюдается ситуация, когда социальное управление берет на себя слишком много функций, не свойственных ему. Или когда личностное самоуправление замыкается в себе, что можно охарактеризовать как бегство человека внутрь себя.

Некоторые функции социального управления (прежде всего опять-таки – государственного управления) имеют естественное происхождение, ибо в условиях

совместного общежития люди некоторые вопросы своего существования должны решать совместно, координировать свои действия, чтобы не мешать друг другу, объединять усилия в случае возникновения опасных для ситуаций, вырабатывать некоторые общие ценности, украшающие, вдохновляющие и руководящие членами общества. К таковым ценностям можно отнести и единомыслие. В наше время его эквивалентом может быть национальная идея, национальная мечта. К сожалению, в обществе нет еще всеобщей поддержки этого качества. Некоторые склонны рассматривать его как своего рода императив, ограничитель свободы, хотя к единомыслию уже давно существовало почтительное отношение. Однако даже такое благое качество, как единомыслие, будучи чрезмерным, может превратиться в свою противоположность – тоталитаризм. Поэтому очень важно найти критерий, ориентируясь на который можно было бы избежать этого пагубного превращения. В качестве такого критерия могут рассматриваться права человека, зафиксированные во Всеобщей декларации прав человека, и которые способны уберечь социальное управление от перекосов во множестве ситуаций социальной жизни. Подобная ориентация социального управления в состоянии гуманизировать все другие функции управления, привести их в полифоническое, гармоническое состояние. Надо отметить, что управленческий потенциал Всеобщей декларации прав человека исключительно велик и благодатен, это документ, который буквально выстрадан многими народами за свою долгую многовековую жизнь, по значению его можно сравнить только с Библией.

Видимо, по аналогии необходимо найти подобный критерий и для личностного самоуправления, способный также привести его функции в гармоничное состояние. Но если в случае с социальным управлением этот критерий является объективированным, то для личностного самоуправления, как и для самопознания, он является сугубо индивидуальным, т. е. субъективным. В поисках этого критерия можно также обратиться к высказыванию Демокрита, суть которого состоит в следующем: «... у людей хорошее расположение духа возникает от умеренности в наслаждении и гармоничной жизни. Недостаток же и излишество обыкновенно переходят друг в друга и причиняют душе сильные потрясения. А те души, движения которых совершают колебание между большими противоположностями, не суть ни спокойны, ни радостно настроены. Поэтому должно направлять свои помыслы на возможное и довольствоваться тем, что есть, не думая о тех, кому люди завидуют и удивляются, и не обращать на них внимания. Напротив, обращать внимание должно на тех, кто ведет бедственную жизнь, и должно ярко представлять себе те бедствия, которые они претерпевают, для того, чтобы твое нынешнее положение и состояние казались тебе значительными и достойными зависти и чтобы более не приходилось твоей душе страдать из-за желания иметь большее. Ибо тот, кто завидует богатым, которых считают счастливыми прочие люди, и кто постоянно в своих мыслях с ними, тот вынуждается всегда предпринимать что-нибудь новое и в конце концов направить свою страсть на какое-нибудь ужасное противозаконное дело. Поэтому-то должно одних вещей не домогаться, другими же довольствоваться, сравнивая свою собственную жизнь с жизнью хуже живущих и считать себя счастливым, обращая внимание на то, что последним приходится терпеть, и насколько тебе лучше живется, чем им. Итак, если ты будешь держаться этого образа мыслей, то будешь жить в более хорошем расположении духа и избавишь себя в жизни от немалых зол: зависти, соперничества и вражды» [Античные философы, 1955, с. 107].

Таким образом, в этом мудром изречении каждый может найти критерий истинности личностного самоуправления, который состоит в том, что необходимо не допускать в свою душу зависть, соперничество и вражду. Как это делать, прекрасно советует Демокрит, а в какой мере этому необходимо противодействовать – сугубо личное дело. Что же касается колебаний человеческой души, то хорошим средством их устранения, по мнению немецкого философа, одного из основоположников философской антропологии Хельмута Плеснера, является философия, которая призвана постоянно указывать на нищету и величие человека.

Таким образом, из этого анализа следует, что правильное ограничение функций социального управления и личностного самоуправления способно решить многие противоречия в их взаимодействии.

Пятое противоречие вытекает из того, что личностное самоуправление носит недостаточно социальный характер. Это вызвано тем, что определенная часть населения социально пассивна, многие люди по разным причинам не хотят принимать участия в общественной деятельности, и заняты решением исключительно личных проблем. Это противоречие целиком зависит от соотношения двух типов управления, в результате которого излишнее внимание к личностному самоуправлению неизбежно отражается на социальном управлении как в масштабах отдельно взятого руководителя, так и касательно других управляющих субъектов. Этот недостаток социальности возникает зачастую вследствие игнорирования социальной природы человека. Поэтому при решении этой проблемы необходимо исходить из того, что пренебрежение к своему социальному окружению – это противодействие самому себе. Человек – существо не только индивидуальное, автономное, но и общественное, поэтому умаление значения последнего – это порождение не только социального, но и внутриличностного конфликта. Это особо опасное социальное и личностное состояние.

Следовательно, именно здесь нужна та самая «золотая середина». В поисках этой середины, видимо, следует прибегнуть к такой категории, как счастье. Если обратиться к размышлениям по этому поводу мудрых людей, то прежде всего бросается в глаза то, что, по их мнению, счастье – это такое состояние, где личностное и общественное совпадают и тесно переплетаются. На свой вопрос о том, что же такое счастье, А. Н. Толстой отвечает: «Ощущение полноты своих духовных и физических сил в их общественном применении» [цит. по: Мелешко & Назаров, 1988, с. 264]. Другой Толстой – Лев Николаевич – заметил: «Есть два желания, исполнение которых может составить истинное счастье человека, – быть полезным и иметь спокойную совесть» [цит. по: Разум, сердца, 1990, с. 97]. Или же: «В жизни есть только одно несомненное счастье – жить для другого» [цит. по: Жемчужины мысли, 1990, с. 89]. Об этом же писал в свое, далекое от нас время Платон: «Стараясь о счастье других, мы находим свое собственное» [цит. по: Жемчужины мысли, 1990, с. 88]. Действительно, этот далеко не полный перечень высказываний свидетельствует, что человек может быть счастлив, отдавая себя другим, хотя важно и то, как к нему относится общество, что делает оно для него. И в нашей постановке вопроса, видимо, критерий соотношения личностного самоуправления и социального управления заключается в словах австрийского писателя Эрнста фон Фейхтерслебена: «Человек может претендовать лишь на столько радости и счастья, сколько он дает другим» [цит. по: Жемчужины мысли, 1990, с. 89].

Следовательно, если личностное самоуправление достаточно социально, то это равносильно счастью человека. В случае же отсутствия счастья прежде всего необходимо обратить внимание на то, насколько личностное самоуправление социально устремлено.

Кроме того, из этих высказываний можно сделать вывод, что наполненность или сориентированность этих двух видов управления друг на друга является условием устранения противоречия между ними (не только данного, но и всех других, анализируемых выше). Важно также в этой связи отметить, что социальное управление и личностное самоуправление при отсутствии противоречий между ними становятся одновременно субъектом и объектом управления. А это является важнейшим свойством общественного самоуправления.

Таким образом, правильно сориентированное личностное самоуправление должно быть по характеру социальным, направленным на благо всех людей, всего человечества.

Большое значение для гармонизации взаимодействия социального управления и личностного самоуправления имеет характер их взаимосвязи, учет специфики каждого из них. Психологи утверждают, что «информация, согласующаяся с содержанием и структурой Я-к (Я-концепция. – С. 3.) допускается без труда, тогда

как несовместимые и вызывающие беспокойство сведения отфильтровываются. В соответствии с этим осуществляется регуляция коммуникативного поведения человека» [Коллектив, 1987, с. 136]. Следовательно, если в процессе социального управления этот факт не учитывается, то отпадает вообще необходимость в нем. Это вытекает из общей философской установки, гласящей, что природа (в том числе и человеческая) не терпит грубого вмешательства в свои пределы. Содержателен в этом плане диалог между Дорианом Греем и лордом Генри по поводу характера влияния, изображаемый в философском романе Оскара Уайльда «Портрет Дориана Грея».

«Хорошего влияния, – говорит лорд Генри, – не существует, мистер Грей. Всякое влияние уже само по себе безнравственно, – безнравственно с научной точки зрения.

– Почему же?

– Потому что влиять на другого человека – это значит передать ему свою душу. Он начнет думать не своими мыслями, пылать не своими страстями. И добродетели у него будут не свои, и грехи, – если предположить, что таковые вообще существуют, – будут заимствованные. Он станет отголоском чужой мелодии, актером, выступающим в роли, которая не для него написана. Цель жизни – самовыражение. Проявить во всей полноте свою сущность – вот для чего мы живем. А в наш век люди стали бояться самих себя. Они забыли, что высший долг – это долг перед самим собой. Разумеется, они милосердны. Они накормят голодного, оденут нищего. Но их собственные души наги и умирают с голоду. Мы утратили мужество. А может быть, его у нас никогда и не было» [Уайльд, 1993, с. 21].

Хотя этот фрагмент вырван из общего контекста диалога, да и не во всем можно согласиться с лордом Генри, тем не менее его мысли о влиянии как навязывании довольно актуальны. Поэтому прежде всего, исходя из специфики личностного самоуправления, социальное управление должно реализовываться как забота о личности. Об этом вполне правомерно и обоснованно заявляют Лидия Сохань и Игорь Сохань: «как показывают данные социологических исследований, то, что дает человек обществу и что он получает от общества – величины, взаимозависимые друг от друга. Безразличие общества, его институционализированных структур к человеку порождает ответную реакцию – отчужденность человека от общества, от власти» [Сохань & Сохань, 2001, с. 24].

С другой стороны, социальное управление аккумулирует в себе опыт многих людей, поколений: как положительный, так и отрицательный (допустим, бездумное отношение к окружающей среде). Это есть опыт, с которым человек встречается повсеместно и повседневно. Поэтому личностное самоуправление должно в полной мере воспринимать положительное и противостоять отрицательному. Вместе с тем это улица не с односторонним движением. Личность должна отдавать себя обществу и в этом смысле самовыражения, а для этого необходимо иметь то, что можно отдавать. Следовательно, одной из целей личностного самоуправления должно быть благодатное саморазвитие.

Таким образом, при осуществлении социального управления и личностного самоуправления должна учитываться и использоваться их специфика, что позволит устанавливать между ними более полноценную и стабильную связь.

В поисках путей гармонизации взаимодействия социального управления и личностного самоуправления полезно проанализировать его в хронологическом аспекте. Управление по своей природе имеет циклический, пульсирующий характер. Поэтому важно, чтобы ритмы колебаний или пульсаций этих двух видов управления если и не совпадали, то хотя бы были «созвучными». Преимущественно такое состояние обнаруживается во времена нависшей над людьми смертельной опасности, когда все как один подчинены цели спасения. К сожалению, в обыденной жизни это редко наблюдается, хотя важно, чтобы и общество, и отдельно взятые личности свои управляющие сигналы синхронизовали во времени. При этом мы их рассматриваем как «параллельно» протекающие процессы. Однако эти колебания, пульсации могут иметь место и при встречном взаимодействии. Так, для личностного самоуправления является важным такое состояние, когда человек может оставаться наедине с собой. По этому

поводу М. Горький отмечал: «... ничто не обогащает так душу человека, как одиночество» [Горький, 1946]. Следовательно, одиночество как благоприятная форма личностного самоуправления должна быть оптимально приемлемой по времени для каждого человека. Вслед за ней обычно следует приобщение к социальному управлению, и так повторяется неоднократно. Задержка сверх меры на одном из этих видов управления чревата издержками, о чем предупреждал Демокрит: «Хорошим гражданам не следует, пренебрегая своими собственными делами, заниматься чужими. Ибо это было бы плохо для их частных дел. С другой стороны, если кто-нибудь пренебрегает общественными делами, то он приобретает дурную репутацию, даже если он ничего не ворует и вообще не совершает никакой несправедливости. Ведь даже и тому, кто не относится с нерадением к общественным делам и не совершает несправедливости, грозит опасность приобрести дурную репутацию и даже потерпеть кое-какие неприятности. Делать ошибки – неизбежно, но нелегко заслужить прощение у людей» [Античные философы, 1955, с. 108–109]. Социальное управление, в свою очередь, время от времени должно «оглядываться» на себя, подвергаться рефлексии, ибо без самокритики оно не может успешно функционировать.

Следовательно, и здесь должны быть свои перерывы, свои ритмы для самоосмысления и дальнейшего совершенствования. В политике это больше всего связано с отчетно-перевыборными кампаниями.

Таким образом, напрашивается вывод, что встречное взаимодействие должно носить какой-то взаимоустраивающий друг друга ритмический характер. Проще всего отыскать аналоию этому взаимодействию в музыке, обратив внимание на такой полифонический прием, как двойной или сложный контрапункт, где голоса меняются местами, т. е. мелодия, звучащая выше, оказывается в нижнем голосе, а нижняя мелодия – в верхнем. Подобное «колебательное движение» мы находим в поэзии. Так, А. Блок, раскрывая план своей поэмы «Возмездие», писал, что «план представлялся мне в виде концентрических кругов, которые становились все уже и уже, и самый маленький круг, съезжившись до предела, начинал опять жить своей самостоятельной жизнью, расpirать и раздвигать окружающую среду и, в свою очередь, действовать на периферию» [Блок, 1980, с. 271–272]. И чуть позже объясняет, почему у него сложился такой план: «Словом, мировой водоворот засасывает в свою воронку почти всего человека; от личности почти вовсе не остается следа, сама она, если остается еще существовать, становится неузнаваемой, обезображенной, искалеченной. Был человек – и не стало человека, осталась дрянная вялая плоть и тлеющая душонка. Но семя брошено, и в следующем первенце растет новое, более упорное; и в последнем первенце это новое и упорное начинает, наконец, ощутительно действовать на окружающую среду; таким образом, род, испытавший на себе возмездие истории, среды, эпохи, начинает, в свою очередь, творить возмездие; последний первенец уже способен огрызаться и издавать львиное рычание; он готов ухватиться своей человеческой ручонкой за колесо, которым движется история человечества. И, может быть, ухватится-таки за него» [Блок, 1980, с. 272]. Это те колебания между социальным управлением и личностным самоуправлением, которые зафиксированы и в истории философской мысли. Однако задача состоит в том, чтобы эти колебания носили гармоничный характер, а не осуществлялись как возмездие. В этом плане привлекательны мысли Карла Юнга о важности не только казуальных, но и синхронных связей, лежащих в основе бытия. В нашем случае это ситуации, когда циклы личностного самоуправления созвучны циклам социального управления.

Большое значение для гармонизации социального управления и личностного самоуправления имеет широкое распространение среди людей общезначимых, привлекательных, емких управляющих сигналов-смыслов, настраивающих их на гармоничное взаимодействие. К ним можно отнести, например, следующие: «Я могу принимать в качестве цели мою свободу лишь в том случае, если поставлю своей целью также и свободу других» [Сартр, 1989, с. 341], «самый счастливый человек тот, кто дает

счастье наибольшему числу людей» [Дидро, 1936, с. 133], «только во всеобщем счастье можно найти свое личное счастье» [Гоббс, 1965, с. 69]. К сожалению, эти и подобные концепты известны только узкому кругу лиц и, следовательно, не являются еще средством гармонического взаимодействия людей. В то же время, скажем, различного рода коммерческая реклама бесперемонно входит в каждый дом, любую семью и навязывает свои материальные ценности, культивируя потребительство и разъединяя людей. Потому только общая идейная устремленность людей может обеспечить гармонию личности и общества.

Таким образом, предварительные теоретические предпосылки указывают на то, что оптимальное взаимодействие социального управления и личностного самоуправления должно проявляться как атрибут гармоничности в общественном самоуправлении. Достижению этой гармонии могут также способствовать такие факторы, как улучшение взаимосвязи двух указанных типов управления, базирующееся на учете специфики каждого из них, координация ритмов их осуществления и общественное признание важности гармонии между ними, а также всеобщее использование проверенных временем, мудрых советов.

СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

Античные философы. Свидетельства. Фрагменты. Тексты. Киев: Издательство Киевского государственного университета имени Т. Г. Шевченко, 1955. 313 с.

Бакиров В. Социальное познание на пороге постиндустриального мира. *Общественные науки и современность*. М.: Наука, 1993. № 1. С. 68–78.

Блок А. Собрание сочинений: в 6-ти т.; т. 2. Л.: Художественная литература, 1980. 472 с.

Гоббс Т. Избранные произведения: в 2-х т.; т. 2. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / пер. с лат. и англ. Н. А. Фёдорова и А. Гутермана; ред. пер. А. Ческис, Е. М. Вейцман. М.: Мысль, 1965. 748 с.

Горький М. Первый раз я увидел эту женщину... *Литературная газета*. 1946, 25 мая. № 92. URL: <http://booksonline.com.ua/view.php?book=137716>.

Дидро Д. Собрание сочинений: в 10-ти т.; т. 5. Театр и драматургия / вступ. ст. и примеч. Д. И. Гачева; пер. с фр. Р. И. Линцер; ред. текста Э. Л. Гуревича и Г. И. Ярхо. М.: Гослитиздат, 1936.

Жемчужины мысли. Киев: Выща школа, 1990. 358 с.

Коллектив. Личность. Общение. Словарь социально-психологических понятий. Л.: Лениздат, 1987. 144 с.

Мелешко Е. Д., Назаров В. Н. Счастье (систематизация мудрых изречений). *Этическая мысль: Научно-публицистические чтения*. М.: Политиздат, 1988. С. 258–281.

Разум сердца. Мир нравственности в афоризмах / сост. В. Н. Назаров, Г. П. Сидоров. М.: Издательство политической литературы, 1990. 605 с.

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / пер. с фр. под ред. М. Грецкого. *Сумерки богов*. М.: Издательство политической литературы, 1989. С. 319–345.

Сенека Луций Анней. Нравственные письма к Луцилию / пер. с лат. и примечания С. А. Ошерова. М.: Наука, 1977. URL: <http://psylib.org.ua/books/senek03/index.htm>.

Сохань А. В. Сценарии глобального риска и проблемы их понимания. *Матеріали VIII Харківських міжнародних Сквородинівських читань*. Харків: 2001. С. 147–154

Сохань А., Сохань И. Время нового мира и человек. Киев: Институт социологии НАН Украины, 2001. 130 с.

Уайльд О. Портрет Дориана Грея. Тюремная исповедь / пер. с англ. М. Абкина, Р. Райт-Ковалёва, М. Ковалёва. Киев: Посредник, 1993. 266 с.

КЕРІВНИЦТВО ДЛЯ АВТОРІВ

Порядок подання матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

1. Текст статті в електронному вигляді (окремим файлом).
2. Відомості про автора (окремим файлом): прізвище, ім'я, по батькові (повністю), місце роботи, посада, науковий ступінь та вчене звання, контактна інформація: телефон, адреса електронної пошти.

Редколегія переконливо просить авторів подавати матеріали вичитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ ТА ПОМИЛОК!

УНИКАЙТЕ ПЛАГІЮВАННЯ!

Згідно із положеннями про систему запобігання та виявлення академічного плагіату у наукових та навчальних роботах працівників і здобувачів вищої освіти Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, перед поданням на розгляд ученої ради факультету (інституту, центру) періодичного наукового видання університету редакційна колегія перевіряє прийняті до опублікування статті на відсутність академічного плагіату, про що складається довідка, яку підписує головний (відповідальний) редактор видання.

Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!

Різновиди плагіату

- ✓ копіювання та оприлюднення виконаної іншим автором роботи як своєї;
- ✓ дослівне копіювання фрагментів тексту (від фрази до набору речень) чужої роботи у свою без належного оформлення цитування;
- ✓ внесення незначних правок у скопійований матеріал (переформулювання речень, зміна порядку слів у них тощо) без належного оформлення цитування;
- ✓ надмірне використання парафраз. Парафрази – переказ своїми словами чужих думок, ідей або тексту. Сутність парафрази полягає в заміні слів (знаків), фразеологічних оборотів або пропозицій при використанні будь-якої авторської наукової праці (збереженої на електронних або паперових носіях, зокрема – розміщеної в мережі Інтернет).

Параметри тексту

- шриффт – Times New Roman;
- кегль (розмір шрифту) – 14 pt, 1,5 інтервал;
- поля симетричні (2-2-2-2 см);
- текст без нумерації сторінок;
- *оформлення внутрішньотекстових посилань*: у квадратних дужках та згідно з ДСТУ 8302:2015 у варіанті, наближеному до норм стилю APA (American Psychological Association).
Приклади: [Іваненко, 2018], [Іваненко, 2018, с. 11], [Іваненко, 2018, с. 23–56];
при посиланнях на низку праць: [Іваненко, 2018; Петренко, 2014]; [Іваненко, 2018, с. 18; Петренко, 2014, с. 92]; а також: [Jones, 2018], [Jones, 2018, p. 10], [Jones, 2018, pp. 10–15].
Докладніше – дивись керівництво на <https://periodicals.karazin.ua/philosophy/about/submissions>.
- У внутрішньотекстових посиланнях між літерою «с.» і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + «пробіл»); такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів та ініціалами, між останнім символом у тексті та першою квадратною дужкою посилання, а також у всіх типових ситуаціях, коли розрив тексту між рядками є неприпустимим.
- *Оформлення приміток*: приміток бажано уникати, але за крайньої потреби можна використовувати посторічкові автоматичні підстрочні примітки (пункт меню у Microsoft Office Word – «виноска») із суцільною нумерацією для всього тексту.

Розташування основних елементів статті

1. **УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Ім'я та прізвище автора (авторів)** – вирівнювання по правому краю.
3. **Назва статті** (друкується великими літерами, шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
4. **Анотації:** обсягом *не менше 1800 знаків* (біля 300 слів) українською та англійською мовами, а також *не менше 500 знаків* – російською. Якщо стаття виконана іншою мовою, окрім зазначених, до неї додається анотація мовою оригіналу обсягом не менше 500 знаків. До кожного варіанту анотації слід додавати ключові слова (від 4 до 6). Перша анотація друкується через один порожній рядок після назви статті. Між анотаціями – один порожній рядок. Шрифт – 12, міжрядковий інтервал – 1,0.
5. **Основний текст** починається через один порожній рядок після анотацій. Вирівнювання – за шириною сторінки, абзац 1,25 см. Стаття повинна містити такі структурні елементи: постановка проблеми, актуальність, мета статті, завдання, огляд праць з даної проблематики, висновки тощо. Слова *мета, актуальність, завдання, ступінь розробки, новизна, висновки* (включені у текст відповідних структурних елементів статті, а не винесені окремо!) виділяються курсивом.
6. **Примітки** (якщо є) – через один порожній рядок після основного тексту. Примітки оформлюються списком.
7. **Список використаних джерел** – через один порожній рядок після тексту чи приміток, якщо вони є. Слова «**СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ**» друкуються великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру, шрифт – жирний. Список джерел оформлюється за алфавітом (спочатку – джерела кирилицею, потім – латиницею), *без нумерації*, абзац 1,25 см. Бібліографічний опис джерел та посилань у тексті виконується відповідно до вимог МОН України, зокрема – ДСТУ 8302:2015. Обов'язково зазначити місце видання (місто), видавництво, рік видання, загальну кількість сторінок (у періодичних виданнях – сторінки статті).
8. **References** – перелік використаних джерел англійською мовою. Оформлюється відповідно до норм стилю APA (American Psychological Association). Джерела після слова «**REFERENCES**» розташовуються за англійським алфавітом, *без нумерації*, для кожного джерела встановлюється відступ всіх рядків після першого – 1,25 см.
9. **Копірайт:** © Грінченко Б. Д., 2018.
10. **Інформація про автора** – прізвище, ім'я та по батькові, науковий ступінь або освітньо-кваліфікаційний рівень, посада, місце роботи, робоча адреса, адреса електронної пошти, номер ORCID. Ці дані наводяться у трьох мовних варіантах: українською, англійською та російською (і мовою оригіналу у випадку, коли стаття виконана іншою мовою, окрім зазначених).
11. **Назва статті** англійською мовою (назва статті друкується великими літерами).

Автори статей несуть **повну та виключну** відповідальність за точність наведених цитат, власних імен і відповідність посилань оригіналу. Усі статті проходять внутрішнє та зовнішнє рецензування. У випадку відмови у публікації **редакція не вступає з авторами у жодні дискусії**.

Редколегія залишає за собою право не розглядати матеріали, які не відповідають даним вимогам і загальним правилам оформлення наукових публікацій.

Матеріали у зазначеному вигляді приймаються на кафедрі теоретичної і практичної філософії імені професора Й. Б. Шада ХНУ імені В. Н. Каразіна (ауд. 2/93, тел. 707-52-71), також їх можна надсилати на електронну адресу: holubenko@karazin.ua.

Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 59

Збірник наукових праць

Українською, англійською, німецькою, французькою та російською мовами

Технічний редактор і автор оригінал-макету
О. В. Голубенко

Для оформлення обкладинки використана картина Жана-Леона Жерома (Jean-Léon Gérôme) «Діоген» (1860 р.), Музей мистецтва Волтерса (The Walters Art Museum), м. Балтимор, штат Меріленд, США.

Підписано до друку 17.12.18. Формат 60x84/8.

Папір офсетний. Друк ризографічний.

Ум. друк. арк. 21,86. Обл.-вид. арк. 17.

Наклад 100 пр. Зам. №

Видавець і виготовлювач
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна,
61022, м. Харків, майдан Свободи, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 3367 від 13.02.2009

Видавництво ХНУ імені В. Н. Каразіна
Тел. 705-22-32