

ISSN 2226-0994

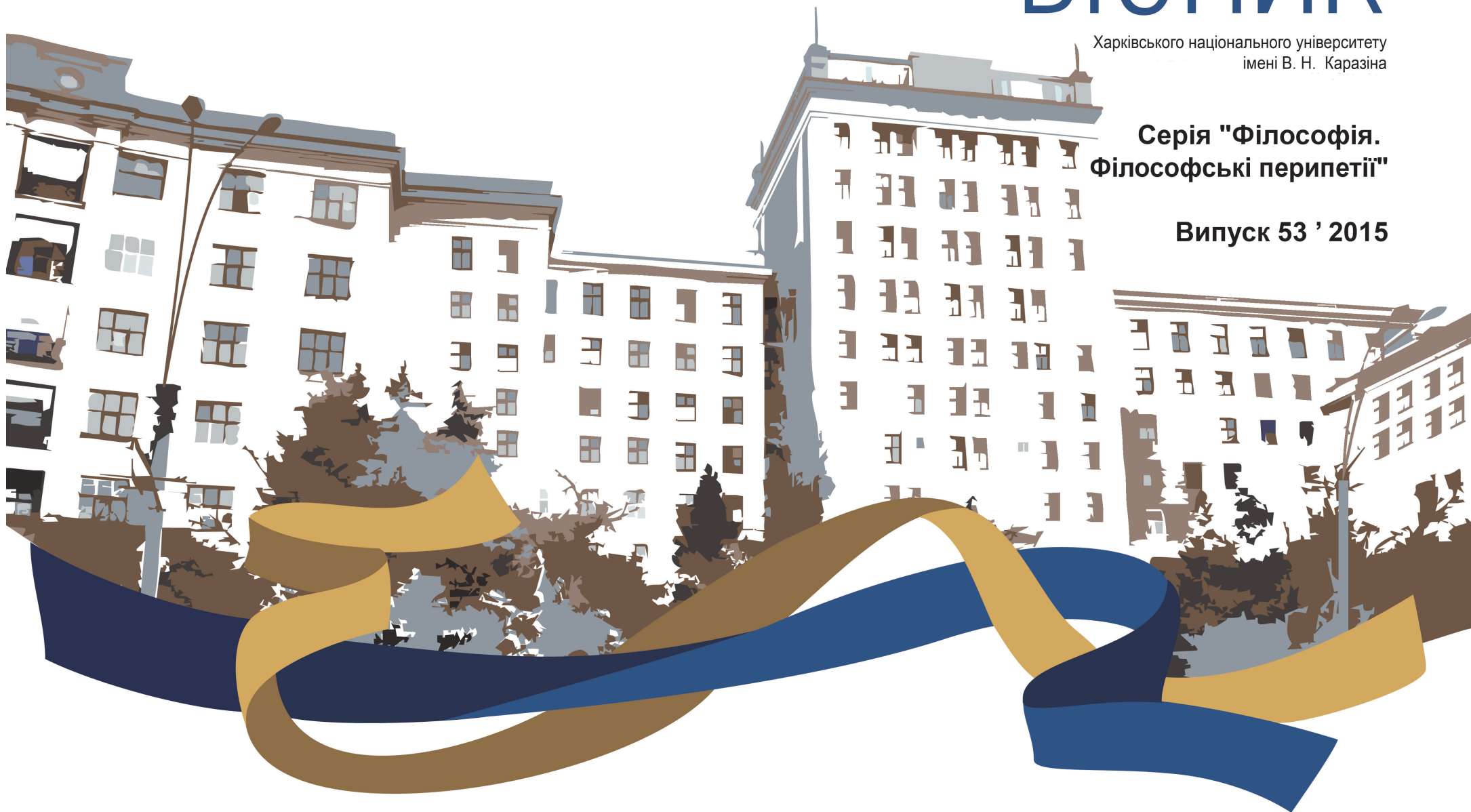
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

**Серія "Філософія.
Філософські перипетії"**

Випуск 53 ' 2015



p-ISSN 2226-0994
e-ISSN 2412-5904

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

*Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна*

Серія
«Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 53

Заснована 1965 року

Харків 2015

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.

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (протокол № 12 від 30 листопада 2015 р.)

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

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

Голубенко Олександр Васильович – кандидат філософських наук, старший викладач кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна – **технічний редактор**.

Редакційна колегія

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

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

Бусова Ніна Андріївна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

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

Газнюк Лідія Михайлівна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Куцепал Світлана Вікторівна – доктор філософських наук, професор кафедри теоретичної і практичної філософії Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Тарароєв Яків Володимирович – доктор філософських наук, професор кафедри теорії культури і філософії науки Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна;

Кравченко Петро Анатолійович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Полтавського національного педагогічного університету імені В. Г. Короленка;

Андрєєва Тетяна Олександрівна – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії Донецького національного університету;

Мозгова Наталя Григорівна – доктор філософських наук, професор кафедри філософії Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова;

Дудник Сергій Іванович – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри історії філософії, декан філософського факультету Санкт-Петербурзького державного університету;

Камнєв Володимир Михайлович – доктор філософських наук, професор кафедри історії філософії філософського факультету Санкт-Петербурзького державного університету;

Джонатан Саттон – професор Лідського університету (Великобританія);

Адріано Дель'Аста – професор Міланського католицького університету (Італія);

Роберт Хіншелвуд – професор університету Ессексу (Великобританія).

Адреса редакційної колегії: 61022, Харків, майдан Свободи, 6, к. 293

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Кафедра теоретичної і практичної філософії, т. (057)707-52-71

http://philosophy.karazin.ua/ua/kafedra/tpf_visnyk.html

e-mail: philosophy.1804@karazin.ua

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, 2015.

Зміст

<i>Минаков И. В.</i> О ВОЗМОЖНОМ СТАТУСЕ НОМИНАЛЬНЫХ (СОДЕРЖАТЕЛЬНЫХ) ТЕМАТИЧЕСКИХ ОБРАЗОВАНИЙ «ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ» ВНУТРИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ.....	5
<i>Загурская Н. В.</i> ВКУСНАЯ И ПОЛЕЗНАЯ ТЕ(К)СТУАЛЬНОСТЬ.....	9
<i>Голубенко О. В.</i> ЖАК ПАГАНЕЛЬ ТА ТЕМНА КІМНАТА, АБО «НІЩО» ПО-ФРАНЦУЗЬКИ: ПОДВІЙНИЙ ОНТОЛОГІЧНИЙ «ТОПОС» ДИГРЕСІЇ ТА ЇЇ СПЕКУЛЯТИВНІ «ЕФЕКТИ»...15	15
<i>Артеменко Я. І., Попова Н. В.</i> ДИГРЕСИВНІ АСПЕКТИ РИТОРИЧНОСТІ: СПРАВА СЦИПІОНА.....	30
<i>Комаха Л. Г.</i> НАУКА ЯК РИТОРИКА В АРГУМЕНТАХ «РИТОРИКИ ЕКОНОМІКИ»: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ.....	35
<i>Літовченко Я. М.</i> ПЕРЕКЛАД: МЕЖІ ТРАНСГРЕСИВНОСТІ.....	39
<i>Селищева Д. В.</i> ПОЭЗИЯ КАК ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ТЕХНИКИ И ОБЫДЕННОЙ РЕЧИ В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ.....	46
<i>Узунова Н. Д.</i> ЧУЖИЙ ЯК АНТИ-ІНТЕРПРЕТАТОР (ЗА ЮЛІЄЮ КРІСТЄВОЮ).....	59
<i>Филоненко Б. А.</i> ЦВЕТ В АНТИФИЛОСОФИИ ЛЮДВИГА ВИТГЕНШТЕЙНА.....	63
<i>Мухина Е. Н.</i> МЕТОДЫ СКРЫТИЯ ПРОСТРАНСТВА: УСКОРЕНИЕ И СИМУЛЯЦИЯ.....	69
<i>Воропай Т. С.</i> ДЖОРДЖО АГАМБЕН: ЧРЕЗВЫЧАЙНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ КАК ПАРАДИГМА СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИКИ.....	78
<i>Зорченко И. В.</i> ФУНКЦИЯ УТОПИИ В СИСТЕМЕ КООРДИНАТ ПОЛИТИЧЕСКОГО: ΒΙΟΣ – ΖΩΗ – ΦΥΣΙΣ – ΝΟΜΟΣ.....	81
<i>Saltanov M. V.</i> ZUR FRAGE DER BEGRÜNDUNG FÜR ÄUSSERE LEGITIMITÄT DES STAATES.....	89
<i>Кузнецова К. Ю.</i> КОНЦЕПЦІЯ «ПОСТСЕКУЛЯРНОГО СУСПІЛЬСТВА» ТА СТВЕРДЖЕННЯ НЕОБХІДНОСТІ ДІАЛОГУ.....	95

<i>Смоляга М. В.</i> НЬЮТОН, КАНТ И ЭЙНШТЕЙН: ДИСКУРС «МИРА В ЦЕЛОМ», ОПЫТ «ТРАНСКРИТИКИ».....	102
<i>Карпенко В. Е.</i> ТЕХНОИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗАЦИЯ АНТРОПОСФЕРЫ: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ.....	108
<i>Artyomenko N. A.</i> THE DOCTRINE OF BISTAMI AS A REFLECTION OF HELLENISTIC PHILOSOPHY IN THE EARLY ISLAMIC MYSTICISM.....	118
<i>Тягло А. В.</i> НА ПУТИ К ЛЕГИТИМАЦИИ ЮРИДИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ.....	123

<i>Клімова Г. П.</i> НАДІЙНЕ ПІДРУНТЯ ДЛЯ РОЗВИТКУ ДУХОВНОЇ САМОСТІЙНОСТІ МАЙБУТНІХ ФАХІВЦІВ (РЕЦЕНЗІЯ НА ПІДРУЧНИК).....	128

<i>Джеффри Белл</i> ФУНКЦИЯ-РЕЖИССЕР: ТЕОРИЯ АВТОРСКОГО КИНО И ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ (перевод с английского Лойко В. В.).....	129

ДО П'ЯТДЕСЯТИРІЧНОГО ЮВІЛЕЮ УНІВЕРСИТЕТСЬКОГО ВІСНИКА «ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ».....	137
«ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ» 1965-2015: РЕТРОСПЕКТИВА ЗМІСТУ.....	138

УДК 101

Минаков И. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

О ВОЗМОЖНОМ СТАТУСЕ НОМИНАЛЬНЫХ (СОДЕРЖАТЕЛЬНЫХ) ТЕМАТИЧЕСКИХ ОБРАЗОВАНИЙ «ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФИИ» ВНУТРИ ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Философия обсуждается в ее актуальном (событийном) аспекте, дополнительном к ее реализованным содержательным результатам. Попытка философствовать понимается как выполнение некоего предельного и нелокального отношения. Проблематизация философии в философствовании представляется как производство специфической онтологической операциональности.

Ключевые слова: проблематизация философии, философ, событие, дискуссия, онтологическое отношение.

Філософія обговорюється у її актуальному (подієвому) аспекті, додатковому до її реалізованих змістовних результатів. Спроба філософувати розуміється як виконання певного граничного та нелокального відношення. Проблематизація філософії у філософуванні представляється як виробництво специфічної онтологічної операційності.

Ключові слова: проблематизація філософії, філософ, подія, дискусія, онтологічне відношення.

The philosophy in actual (eventual) aspect is discussed, additional to the realized contentual results of philosophy. Attempt to philosophize is understood as performance of a certain limit and not local relation. Problematization of philosophy in philosophizing as production specific ontological operationality is represented.

Keywords: philosophy problematization, philosopher, event, discussion, ontological relation.

И кто лучший последователь великих философов – тот, кто повторяет то, что они говорили, или же тот, кто делает то, что они делали?

Жиль Делез, Феликс Гваттари [5, с. 40-41]

Зачем мы здесь? Знаем ли мы, с чем связались?

Мартин Хайдеггер [11, с. 6]

Для начала отметим два вполне *фактические* обстоятельства.

С одной стороны, вряд ли удастся найти философа, в составе реализованной философии которого (т. е., в зафиксированном содержательном наследии – в текстах, выступлениях, беседах, речах и т.п.) не встретилось бы нескольких слов о том, что собственно имеется в виду и что происходит, когда мы говорим, что философствуем?

С другой стороны, практически нельзя встретить не-философа (не существенно, «физика» или «лирика», «теоретика» или «практика», «делового человека» или «политического мустанга»), который открывал бы тему философии, так сказать, «в себе» – т. е., для вопрошаемого, стоящего под вопросами, ради *самого* вопроса о философии, или «для себя» – т. е., для самого *вопрошающего*, а не в услужение и в употребление чему-то другому (преумножению наук, политической борьбе, воспитанию юношества, или развлечению друзей).

Между тем, вполне «позитивно» может быть зафиксирована, также, та *неблагодарность*, которая сопровождает любую инсталляцию собственных слов о философии для коллег-философов. С такой темой очень хлопотно выступать (даже если дело не идет об изложении авторской позиции, а, скажем, всего лишь о приглашении к разговору). Знакомая «непростота» (безразлично, в попытке говорить или писать) обращения к аудитории, незаинтересованной предметом и не захваченной делом, в данном случае переворачивается «с ног на голову». Эмпирически легче говорить о философии перед теми (и с теми), кто никак не ангажирован философией, не питает к этому предприятию интереса и склонности, и остается

(иногда активно и воинственно) *безучастным*, нежели говоря о ней, попасть под обаяние специфического *участия* товарищей по цеху.

В этом смысле симптоматично, кстати, что от тематизации философии в докладах и тезисах всегда стараются отговорить будущих магистрантов и действующих аспирантов. Последнее считается индикатором чуткого и грамотного научного руководства. Выражаясь фигурально, в экономии процесса выработки философской идентичности тема философии считается тем, чем можно испугать даже «детей», которые, как известно, ничего не боятся.

Дискуссионный формат проблематичен и спорен не только в отношении тех начинаний, когда философия становится тематизированным «телом» проблематизации, попадает под вопрос. Внутри самой философской работы формат дискуссии, обсуждения, обмена мнениями также принимается осторожно и настороженно.

«Как любил говорить Пастернак, – замечает Д. Быков – “поэты – как красавицы, они всегда друг друга ревнуют, поэты дружат редко”. <...> Представьте себе Ахматову и Цветаеву, которые разговаривают о чем-то или особенно которые вместе, например, посещают магазин. Это же немыслимо представить! Или представьте себе Пастернака и Мандельштама, которые выпивают. <...> Представьте себе Ахматову и Цветаеву, разговаривающих о пустяках.

Когда-то я крупнейшего специалиста по Прусту, одного ирландца, в Дублине спросил: “Правда ли, что Пруст и Джойс однажды встретились?” Он ответил: “Да, в 1922 году. Разговор о литературе у них не задался, они три часа проговорили о катаре желудка, от которого оба очень страдали, с величайшим интересом”. <...> А представьте, Пруст говорит: “А неплохо у вас, Джеймс, пущено в “Дублинцах”. А тот: “Да у вас тоже в том третьем ничего”. Проблема в том, что, к сожалению, поэты очень редко разговаривают» [4].

Приведенное повествование, с одной стороны, потенцировано некоей *индексацией по аналогии* касательно философского предприятия, и с другой стороны, замечательно, как кажется, объединяет в одной какой-то символической фигуре сразу оба отмеченные выше аспекта – аспект дискуссии по поводу тематической реализации проблемы философии внутри каждого единичного философствования (которое так или иначе, подписано), т. е., условно, дискуссии *о* философии, и аспект дискуссии *в* философии, дискуссии как пространства и формы для философского начинания.

Дмитрий Быков – поэт. «Новалис – все-таки лишь поэт и отнюдь не научный (wissenschaftlicher) философ. Разве Аристотель не говорит в своей «Метафизике»: πολλὰ φεῦδονται ἄδοι, много лжи поэты сочиняют?» – вопрошает Хайдеггер [11, s. 7]. Впрочем тут же выясняется, что дело идет о чистой риторическом «кульбите», ибо Хайдеггер – это совершенно очевидно из текста – и обратился к именно к Новалису для того чтобы утверждать «ностальгию» и «домность» в качестве «Grundstimmung des Philosophierens» – фундаментальной настроенности философствования [11, s. 7]. И вот уже Ален Бадью (между прочим, выступающий в каком-то изначальном движении философским антагонистом Хайдеггера) «подшивает» философию к *поэме* как к родовой процедуре истины, как к некому истинностному протоколу [2, с. 15-16, 33 и след., с. 39 и след.].

Поэтому цитированные одним поэтом слова другого поэта о поэтах-«красавицах» и т. д., «эти слова, – по словам философа (И. М.) – <...> распространяются не только на литературу, но еще более на философию» [8, с. 113].

Так оно и есть. Во всяком случае, с точки зрения Ж. Делеза и Ф. Гваттари.

«<...> У философа очень мало вкуса к дискуссиям. Услышав фразу “давайте подискутируем”, любой философ убегает со всех ног. <...> Философия же не выносит дискуссий. Ей всегда не до них. <...> Коммуникация всегда наступает слишком рано или слишком поздно, и беседа всегда является лишней по отношению к творчеству. Иногда философию представляют себе как вечную дискуссию, в духе “коммуникационной рациональности” или “мирового демократического диалога”. Нет ничего более неточного» [5, 40-42].

Это по виду противоречит тому, что освящено почтенным вердиктом Сократа о философии, споре и истине. И почтенный Ален Бадью готов, как кажется, подписаться под этим вердиктом сегодня – подписаться актуально (каковой только и может быть подлинная подпись) – *дискутируя* с Делезом: «<...> Таков закон философии, мыслительной дисциплины, в которой дискуссия и вездесуща, и обладает лишь внутрипредметной значимостью» [1, с. 75].

Что же такое «внутрипредметная значимость»? То, что дискуссия имеет смысл только, когда она о том, о чем говорят и что обсуждают философы – так, оказываясь «дословно конгениальными» друг другу, говорят о философии Хайдеггер [напр.: 8], Делез (см. напр., эпиграф к этому тексту), Мамардашвили [напр.: 6], теперь и Бадью? Мы – внутри предмета, и только при этом условии получаем право адресовать высказывание «другому».

Однако сама эта тавтологическая формулировка одновременно и недостаточна в качестве термина описания (ибо каков исходя из сказанного критерий именно философской предметности?), и есть *символ понимания* того, что такое философия.

И символ этот говорит: «внутрипредметная значимость» не есть значимость (нахождения) в горизонте *предметной области* философии (как будто у философии есть какой-то предмет), но есть значимость внутри некоего *события, акта* (могущего быть маркированным какой угодно «предметностью», которая к содержанию акта ничего не добавляет). Условием же этой актуальности выступает как раз сингулярное и несоизмеримое происшествие по имени «моя философия», как *значимость*, только и утверждающаяся в той мере, в какой моя попытка философствовать (*и*) *есть* выполнение некоего предельного и нелокального отношения.

Можно было бы «прочитать» описанную коллизию в том духе, в каком Ален Бадью утверждает философию как максимально «нечистое» занятие (а не только занятие «не чистыми» вещами, против утвердившейся классической идентичности философии). «<...> Я как-то утверждал, что есть отношение между философией и кино, и это как раз нечистота. Кино предлагает наброски произведений искусства или настоящие произведения, соединяющие крайне разнородные составляющие. Философия, со своей стороны, примерно так же использует все что угодно – цитаты из поэм, математические доказательства, мифы на манер Платона. Она работает как кино. Философия – это кино мышления!» [3, с. 114]. Т. е., прочитать дело так, как будто речь идет об экстенсивном актуальном («множественном») охвате каких угодно предметностей, тематизаций, показов и даже «стилей поведения» в присутствии и навыков присутствия. Философия – род виртуозного жонглерства всем этим. Дискуссия существует везде, поскольку философии до всего есть дело.

Но речь не об этом. Тем более, что в рассмотрении (как мы увидим немного ниже) входит подпись, проблема подписи. Философия есть кино мышления. Но необходимо точно понимать, что то, что неумное кручение этого «кино» есть только оперативное пространство или / и набор инструментов для локаута перед любым коллективным продуктом и для утверждения возможности живого актуального «вот» как фиксации универсального (т. е., как «философии»).

«Вездесущность дискуссии» оказывается здесь термином (и требованием) вездесущей дискретности, «*посингулярной*» *актуальной собранности* философского поля, так что предмет может приобрести значимость только вот-здесь, внутри *этой* попытки мыслить философски.

Бадью, фактически, подтверждает это. Нам остается только взять фразу целиком: «И я должен перейти, поскольку таков закон философии <...> к *моей собственной песне...*» [1, с. 75].

(Попутно, мы, кстати, получаем довольно интересный результат. Если сказанное представляет фрагмент тематизации статуса и прав философии в исполнении Бадью, то именно как таким образом исполненное, то, что здесь высказано, может служить символом, «машиной понимания» того, как зафиксировано отношение истины, события, актуального множества и сингулярности, в содержательных реализациях самого философского предприятия за подписью «Ален Бадью») [9, 10].

Что же до Сократа, не есть ли упомянутое утверждение о споре «фирменным» сократовским способом деятельного утверждения невозможности дискуссии *поистине*, в присутствии истины?

Однако если мое философское предприятие значимо в той мере, в какой оно выполняет некое нелокальное отношение, то что же, в таком случае, остается «философу»? «Поскольку стараются сосредоточиться на самом универсальном, но при этом на карту ставится твоя собственная единичность. В этом случае высказывается не коллективная или анонимная универсальность. Это совершенно отличается от научной культуры, которая нормируется коллективно. Там мы обращаемся к коллегам, и они будут определять, ошибаемся мы или нет.

Никакой стиль не имеет значения! У вас нет никакого шанса убедить Вашим стилем в том, что Вы правы! Но в философии есть двусмысленность, которая связана с нечистотой философии. <...> Стиль – это то, что пытается соединить абсолютно универсальное, по своему принципу, направление с тем фактом, что немногие предприятия неповторимы в столь же радикальном смысле. <...> То есть история универсальности осуществляется через абсолютное собрание единичностей. <...> Философия – это, с одной стороны, кино мышления, а с другой – это универсальное с подписью. Вот какие два определения я предлагаю! Стиль, естественно, – это подпись. Это – принадлежит Алену Бадью. В идеале, конечно, это должно было бы произноситься анонимно, но на деле свидетельствует о том, что это – его, Алена Бадью» [3, с. 114-115].

«Стиль», «подпись», «философ» в данном случае, конечно, не обозначают локальное существо, индивид, некую «псюхе» и т. п. «Философ» здесь это топос события, так сказать, дополнительный к тематической, систематико-концептуальной, семиотической, лингво-текстуальной, логической, институционально-политической, культурно-исторической, дискурсивно-коммуникативной и проч. конфигурации, номинально фигурирующей как «философия».

Философия в топосе «философ» обуславливается отношением философствующего (как некоего реального живого существа) к возможности мышления. Понятно, что в таком случае «мышление» это не *его собственное* мышление, рефлексивная собственность, присвоенная индивидом. Мышление так же не фигурирует здесь как естественный электро-психо-неврологический процесс, который не контролируется индивидом, а просто внешним образом происходит, т. е. такой, который не предполагает никакой возможности войти в состав события «того кто мыслит», быть живым *образованием присутствия мыслящего*. Как точно замечает А. М. Пятигорский, – «Позиция философа в отношении любого объекта (включая и его самого) определяется его отношением к *сознанию объекта*» [7, с. 10]. «Его отношение», конечно не означает здесь «сознание сознания» или «самосознание». Формально, объектом «философии данного объекта» есть мышление о данном объекте (в частности, мое мышление о данном объекте, и следовательно, мое мышление *как объект*, и значит – мое как *другое* мышление) [см.: 7]. Стоит только добавить: в формате «возможного». Возможное мышление о науке это то, чем должна заниматься философия науки; возможное мышление о культуре – то, чем должна заниматься философия культуры. Так в случае сообщества, истории, сексуальности.

А что происходит, когда философ проблематизирует философию? Что с возможным мышлением о философии? На этом месте никак нельзя представить некую «метафилософию» для философии, некую «философию философии», которая *занимается* мышлением о философии. Занятость возможным мышлением о философии есть предоставление мышления в распоряжение философии, это *есть* сама философия, включение в порядок вхождения в философию. В копенгагенской интерпретации квантовой механики существует понятие «измерение». Но есть то, что не обеспечивается содержательным термином теории, но что обеспечивает *само измерение* как некий имплицитивный сдвиг, редукцию поля возможностей от неопределенности чистого квантового состояния к точной определенности некоторого классического физического описания. Не аналогичным ли образом в попытке проблематизации философии «оголяется» отношение самого онтологического порядка мышления?

В этом отношении слова философа о философии не могут звучать (и восприниматься) как внешнее предметное описание некоторого явления или / и обстоятельства дел. Не могут они звучать также как рефлексивный отчет об индивидуальных обстоятельствах собственной работы. Более того, они не являются даже содержательным выражением *опыта* другого мышления. Строго говоря, слова эти вообще не должны *звучать* и *значить*. Они относятся к тому *порядку*, который обеспечивает и потенцирует этот опыт (но опять-таки, не как его выражение, а как его отложение). И как таковые, они не могут и не должны браться отдельно от стилия их сочетания и варьирования, от вкуса к одним идеям и понятиям и отсутствия вкуса к другим, от признания одних авторов и избегания других и проч. Напротив, философ и прежде всего он сам, должен взять весь продукт целиком и *практиковать* его в горизонте некой прагматики символических образований понимания, которое (понимание), как режим присутствия человеческого существа, обязательно окажется философствованием...

С этой точки зрения проблематизация философии внутри философии есть предприятие со специальным статусом. Продукт его – так сказать, чистая «онтологическая операциональность», просто работающая форма. Т. о., само это предприятие (попадания философии под вопрос) в определенном смысле *не-содержательно*, не производит содержательных продуктов. Иначе: единственным содержанием его оказывается чистое живое событийное, «вот-здесь» отнесение к возможности мышления, к самому порядку событий мысли. А как реализованная попытка, вопрошание о философии есть некий чистый «оператор» такого отнесения.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Делез. Шум бытия / А. Бадью ; [пер. с франц. Д. Скопина]. – М. : Логос-Альтера, 2004. – 184 с.
2. Бадью А. Манифест философии / А. Бадью ; [сост. и пер. с франц. В. Е. Лапицкого]. – СПб. : Machina, 2003. – 184 с.
3. Бадью А. Философия и событие. Беседы с кратким введением в философию Алена Бадью / Алэн Бадью; [пер. с франц. Д. Кралечкина]. – М. : ИОИ, 2013. – 192 с.
4. Быков Д. Л. Ахматова: и я сказала – Могу : [электронный ресурс] / Д. Л. Могу. – Режим доступа : http://www.pryamaya.ru/dmitriy_bykov_ahmatova_i_ya_skazala__mogu.
5. Делез Ж. Что такое философия? / Ж. Делез, Ф. Гваттари ; [пер. с франц. С. Н. Зенкина]. – СПб. : Алетейя, 1998. – 288 с.
6. Мамардашвили М. К. Философия – это сознание вслух / М. К. Мамардашвили // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. – М. : Прогресс, 1990. – С. 57-71.
7. Мамардашвили М. К. Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке / М. К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1997. – 224 с.
8. Хайдеггер М. Что это такое – философия? / М. Хайдеггер; [пер. с нем. Е. В. Ознобкиной] // Вопросы философии. – 1993. – № 8. – С. 113-123
9. Badiou A. Being and event / Alain Badiou. – NY. : Continuum, 2006. – xxxiii, 526 p.
10. Badiou A. Logics of worlds (being and event 2) / Alain Badiou. – Bodmin : Continuum, 2009. – xvii, 617 p.
11. Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1999/30 Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann) / Martin Heidegger // Heidegger M. Gesamtausgabe. N. Abteilung : vorlesungen 1923-1944. – Band 29/30. – Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann GmbH, 1983. – XIX, 542 s.

УДК 141.319.8 + 159.935

Загурская Н. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ВКУСНАЯ И ПОЛЕЗНАЯ ТЕ(К)СТУАЛЬНОСТЬ

Дальнейший пересмотр и переоценка приоритетов структуры сенсорной чувственности непременно приводит к исследованию чувственности вкусовой, текстуальной. Философско-антропологический ракурс такого исследования позволяет обнаружить её текстуальную составляющую, учитывая, что единственным способом фиксации вкуса является описание, а фармакон как эссенция пищевой субстанции соотносится с письмом. Особенно внимание стоит уделить также поглощению как взаимодействию со вкусом и пользой, что предусматривает задействование всего спектра ощущений вплоть до синестезии. Таким образом, текстуальность и текстуальность оказываются смыкающимися границами сенсуального.

Ключевые слова: вкус, вкушение, поглощение, текстуальное, фармакон.

Подальший перегляд та переоцінка пріоритетів структури сенсорної чуттєвості неодмінно призводить до дослідження чуттєвості смакової, тестуальної. Філософсько-антропологічний ракурс такого дослідження дозволяє виявити її текстуальну складову, враховуючи, що єдиним засобом фіксації смаку є опис, а фармакон як есенція харчової субстанції співвідноситься з письмом. Особливу увагу варто приділити також поглинанню як взаємодії зі смаком та користю, що передбачає задіяння усього спектру відчуттів до самої синестезії. Таким чином, тестуальність та текстуальність виявляються межами сенсуального, що змикаються.

Ключові слова: смак, куштування, поглинання, тестуальне, фармакон.

Further reconsideration and reevaluation of sensory perception priorities structure necessarily leads to study of sensibility of taste, testuality. Philosophical-anthropological perspective of this study makes it possible to detect its textual component, given that the only way to fix is to describe the taste as well as pharmakon as the essence of food substance interrelates with the letter. Particular attention should be paid to the absorption as interaction with the taste and benefit that includes use of the whole spectrum of sensuality up to synesthesia. Thus, testuality and textuality are ganging boundaries of sensational.

Key words: taste, eating, absorption, testuality, pharmakon.

Несмотря на традиционное отнесение вкуса к так называемым «низшим» чувствам, он является основой чувственного как такового в связи с его онтогенетической первичностью и интимностью. Вкусовые ощущения максимально индивидуализированы и не могут быть зафиксированы подобно визуальным, аудиальным и пр., что позволяет удачно обозначить их как тестуальные.

Спинозианская трактовка аппетита подразумевает стремление к вкушению и поглощению в самом широком смысле, причём в отличие от голода не от нехватки, а от силы и не ради выживания, а ради удовольствия. Одновременно именно вкус становится метафорой сублимированной, возвышенной чувственности и чувствительности вплоть до интуитивности как способности суждения и оценки (дис)гармоничного.

Изучение вкусовой рецепции наиболее прямым образом позволяет «улучшить понимание роли телесного опыта в знании, оценке и эстетических взаимодействиях. Опытная проба на вкус переносит нас в наиболее интимные области этих феноменов» [17, с. 10]. С одной стороны, приготовление и принятие пищи, в отличие от многих других физиологических процессов, открыты, причём открыты даже излишне, что привело к появлению иронического концепта *фуд-порн*. С другой стороны, именно секреция наибольшим образом засекречена и табуирована до возможной маркировки как греховной или преступной, что не в последнюю очередь связано с аскетическими идеалами телесности в современной культуре. В таком случае стоит говорить скорее об экстимности, чем об интимности вкушения. «Мне ясно, что мои грехи проистекают из двух видов деятельности. Первая вызывает чувства стыда, которое проистекает из частного (секретного) принятия пищи и вторая вызывает чувство стыда, которое проистекает из того, что информация о приготовлении пищи держится в секрете» [19, с. 159]. Путь к объяснению этой табуированности обнаруживается в соображении о вкушении как «интенсивном, телесном осознании момента, когда жизнь и смерть увековечиваются во вкусе» [18, с. 159]. Действительно, приготовление пищи – всегда приготовление мёртвого, а значит – приуготовление к смерти, явно табуированной в европейской культуре.

В наиболее общем смысле, располагаться в пространстве, материализоваться, давать возможность отведать на вкус уже означает разлагаться: раскрывшийся плод содержит сладкий яд. Говоря более абстрактно, расстановка (*espacement*) означает рассеивание. Ядовитая эссенция остатка становится субстанцией прививки (*greffe*), противостоящей понятию (*Begriff*). Тогда антидотом фармакона выступает *epistémè* как понятийность. Фармакон является движением, местом и игрой различия, т. е. различанием. Ж. Деррида, полагая графику фармакона письмом, отождествляет её с графикой гимна, неявно сопоставляя вкусовое и сексуальное. Дар как предикат женского имеет издержку отравы.

При этом женское предстаёт не жгучим, но нейтральным на вкус ядом. Всеядность, неразборчивость – буквально, потребление любых ядов, тогда как вкус позволяет разделить ядовитое, нейтральное и полезное. Согласно классификации не по действию, а по собственно вкусу, субстанции делятся на вкусные и невкусные. То, что при наложении классификаций вкусное может оказаться – и очень часто оказывается – ядом, является основным предметом печали диетологов. Наиболее интересным случаем оказывается принципиальное стремление

к ядовитому, даже если оно невкусно. «Яяд» или даже «йааад» (со сладострастной интонацией): таким образом фиксируется эта ситуация с помощью сленга. По сравнению с «жыыыр» и «соооус» приятное в этом случае репрезентируется как максимально лёгкое, ведь яд разрушает плоть и следовательно, в определённом смысле освобождает. Интересно, что в современном сленге обозначение положительных качеств проводится как раз с помощью пищевкусовых метафор, ведь таким образом мы ассимилируем приятное, полностью проникаемся, напитываемся им.

Освободительный потенциал ядов придаёт им лекарственные свойства и именно поэтому стоит говорить не о яде как таковом, а о фармаконе как зелье, истине лекарства в большей степени чем самом лекарстве. Причём это зелье вовсе не природного происхождения в силу своей принципиальной неестественности, подобно вкусу в метафорическом смысле. В определённом смысле – это средство, которое оправдывает цель. Тогда становится понятным уподобление проникновенного голоса-логоса Сократа голосу Сирен, действующему без вспомогательных средств, таких как флейта Марсия: «у речи Сократа и отравленного напитка есть общее свойство – они проникают в самую сокровенную глубину души и тела, чтобы завладеть ею. Демоническая речь этого чудотворца увлекает к философской *mania* и дионисийскому исступлению» [4, с. 148]. Затем у слушателя возникает апатический ступор, ведь фармакон ничем не является, всегда удерживается в запасе и игра кажется остановившейся. Но только кажется, поскольку речь идёт о стратегическом использовании подвешивания ситуации (*suspense*) и подчёркнутого игнорирования (*fading*).

Возможно провести не только аудиальные, но и визуальные аналогии фармации, поскольку *pharmaca* – химическая имитирующая, неестественная краска, снадобье без субстанции: фармакон «превращает порядок в украшение, космос – в косметику. Смерть, маска, румяна – все это праздник» [4, с. 179]. На какой-то миг это буйство красок, столкновение фармаконов может ослепить, однако это ослепление в отличие от эдипального, представляет собой такого рода травму Реального, которая приводит к кристаллизации фармакона в букве. Тогда ослепление становится дополнением (*supplement*) и вопреки распространённому мнению катарсис не приводит к недостатку, но только избавляет от избытка, который вызывает ощущение смеси, нечистоты и небезопасности.

Травмирование посредством фармакона позволяет прорвать плеву воображаемого, за которой обнаруживается другая сцена, сцена семейная: «это остаток, сон, обрывок сна, отголосок ночи <...> этот другой театр, эти удары извне <...>» [4, с. 217]. В качестве примера ударной волны фармакона можно привести, скажем, вызванную внешним воздействием сцену ревности, в конечном счёте скрепляющую узы: «семя, вода, чернила, живопись, ароматизированная краска – *pharmacoon* всегда проникает как жидкость, он пьётся, поглощается, протекает внутрь, сначала помечая нутро жесткостью оттилка, а затем захватывая его и затопляя его своим зельем, своим питьем, своим пойлом, своим настоем, своим ядом» [4, с. 191]. Акцент на жидкостях и секрциях здесь вовсе не случаен, поскольку вкус воспринимается исключительно во влажной среде.

Однако фармация может обернуться против самого *pharmakeus*'а и с необходимостью оборачивается: катарсис включает подразумевает также и очищение от самого катартического средства, поэтому Сократ отказывается защищаться. Немаловажно, что он отказывается от подготовки оправдательной речи в письменном виде, ведь письмо не укрепляет разум и память, а способствует углублению «чар». Поскольку сократовская ирония сталкивает фармаконы или, скорее, оборачивает силу фармакона против самой себя и выворачивает наизнанку его поверхность [4, с. 149]

Таким образом, антидотом фармакона оказывается не только эпистемология, но и диалектика как противозаклятие и экзорцизм даймониона. Диалектика оказывается собственно лекарством, в том числе и против снадобий и «средств», и в качестве онтологического антидота лишает энтузиазма. Это дискриминация (разграничение) вместо диссеминации, гомогенность вместо избыточности смеси. Тогда возникает, в свою очередь, необходимость излечения от самого лекарства посредством деконструкции оппозиции полезное / вредное.

Диссеминация как результат такого рода деконструкции возвращает к атомизму с его качественным, а не оценочным подходом ко вкусу, который, помимо прочего, позволяет провести параллели между тестуальным и тактильным. Именно атомистская концепция

тестуального обнаруживается в основе наиболее актуальной на сегодняшний день стереохимической теории вкусовых ощущений, согласно которой вкус определяется конфигурацией составляющих компонентов.

По сообщению Феофраста, Демокрит полагал, что «одна вкусовая субстанция стягивает, сушит и уплотняет, другая – делает гладким и ровным и успокаивает, третья – разделяет, расширяет и т. п.» [8, с. 336]. Рассыпчатая, ровная и громоздкая субстанция острого вкуса воспринимается поверхностно, поэтому насолить означает причинить относительно мелкое беспокойство несмотря на то, что отсылка ко вкусу слёз или крови является угрозой. Зато также ровная, но мелкая субстанция едкого вкуса может причинить страдание. Слепляет и склеивает мелкая, округлая и изогнутая субстанция горького вкуса, что отражается в метафоре горечи поражения, подразумевающая невозможность исправить положение дел, однако позитивным аспектом горечи может считаться стабилизация достигнутого. Запирает и обездвиживает многоугольная субстанция кислого вкуса, приводя к унынию и скисанию. Размягчает медленно и без насилия округлая субстанция сладкого вкуса и такого рода воздействие закреплено в метафоре сладкого как максимально приятного, вызывающего медовое томление. Расширяет и нагревает, производя пустоты, угловатая и изогнутая, мелкая и проникновенная субстанция острого вкуса. Остаётся упомянуть о мелкой и округлой субстанции жирного вкуса, не оказывающей выраженного воздействия, но при избытке способной сподвигнуть на неприятные сальности.

Демокрит не упоминает о ходовых в европейском контексте терпком, вяжущем и непищевом металлическом вкусах, которые отсылают не собственно ко вкусу, но, скорее, к консистенции, текстуре и пр., которым уделяется выраженное внимание в восточной кухне, где существует отдельная градация вкусовых текстур: эластичная, хрящеватая, скользкая, слизистая, хлюпающая, хрустящая, вязкая. Именно текстуальная текстура вызывает выраженные ассоциации с «телесными выделениями, грязными носовыми платками, скотобойнями, раздавленными лягушками, мокрыми ногами в резиновых сапогах или слизняками, на которых натываются пальцы, когда вы рвете салат» [3]. Подобные же ассоциации могут вызвать и распространённые в китайской кухне рыбный, бараний, мочевого, ма (покалывающий и вызывающий лёгкое онемение вкус в меру острого перца) и др. вкусы, а также умами (глутамат натрия) – собственно «вкусный», также обозначающий дух, энергию и сперму.

Эти описания подчёркнуто психологичны и легко могут быть использованы как характерологические. В самом деле, близко и глубоко взаимодействуя, мы взаимопроникаемся до поглощения, а заявить «я тебя не перевариваю» – значит подчеркнуть выраженное неприятие. «Для всего, что происходит на краю отверстий (оральности (*l'oralité*), но также уха (*l'oreille*), глаза (*l'œil*) и всех “чувств” в целом правилом всегда была бы метонимия “хорошо питаться”» [16, с. 296]. Питаться хорошо, чтобы поступать хорошо, а не только поступать хорошо, чтобы есть. Для начала должно быть съедено и съедено, интроецировано хорошо само добро. Ж. Деррида неявно обращает внимание и на синестезические связи вкушения, когда изначально сконденсированные во вкусе запахи вдыхаются кожей и звучат нотами, собираясь в мелодию, в которой, например, «гласные тянутся как ириски» [3], что позволяет обратиться к нюансам текстуального письма.

Собственно поглощение же остаётся в психолого-этической плоскости. Рассматривая историю А. Майвеса, который съел Ю. Брандеса с его согласия, П. Блум расценивает её как попытку «верности через пожирание» [2, с. 44]. И речь шла не столько о том, чтобы присвоить сущность в ходе переваривания, а о том, чтобы сохранить сам вкус, ведь А. Майвес максимально растянул удовольствие от поглощения. Речь идёт о радикальном отрицании постельной подмены (*bedtrick*), случайной или намеренной связи с другим партнёром или максарадной попытки создать видимость дружости, призванной усилить удовольствие. Множество историй постельных подмен свидетельствует о гипертрофии символического воображаемого, тогда как ярко проявляющееся после постмодерна стремление к реальному выражается в непосредственном пожирании, принципиально отличном от архаического каннибализма. «Симпосий можно было бы назвать местом реализации метафор и иллюзий, как поэтических, так и визуальных. Немалое число игр имеет в качестве отправной точки вино – оно перестаёт быть только напитком, а также сосуды – они становятся игрушками или телами, которыми манипулируют и которые, в свою очередь, могут манипулировать

пирующими» [6, с. 55]. Эти игры призваны продлить вкусовые удовольствия и непосредственное действие алкоголя. Таким образом, формируется контекст подмены, но эта же подмена возвращает непосредственно к телу с его вкусом, а пир – к типичному до тех пор, пока Европа не испытала инородного вторжения кофе, чая и сахара, вегетарианскому завтраку, состоящему из хлеба и неразбавленного вина. «Acratos в некотором роде означал порцию спиртного, выпитого одним глотком, “залпом”» [11, с. 87]. Акратичный и чистый, буквально «беспримесный» завтрак позволял весь оставшийся день сохранять прямую связь с реальным, а элементы письма продолжают быть отличительной чертой пира: «Праздничный стол – это пунктуационный элемент *празднования*. Причем его пунктуационность (другими словами, структурирующее и организующее значение) полисемантически на протяжении единого события – Праздника. Праздничный стол – и начало, и размеренное (так и хочется сказать – «размеченное») продолжение, и завершение» [7].

Вкус «утраченного рая» последовательно ассоциировался с сахаром (рассудительность), пряностями (наслаждение), кофе (абстракция), чаем (покой), шоколад (чувственность), табак (сосредоточенность) [14]. Но наиболее явно примесь возвышенного возвращается в европейскую культуру посредством практик табакокурения как вкушения жидкого блюда. Дж. Барри утверждает, что с его распространением «жизнь заиграла новыми красками. Заговорили о счастье бытия. Мужчины, которых раньше заботил только узкий мирок домашней жизни, приобрели трубки и стали философами. Поэты и драматурги курят до тех пор, пока из их голов не выветрятся все низкие мысли, на место которых тут же приходят возвышенные идеи, прежде не известные миру» [1, с. 318]. Табак становится такого рода фармаконом, который структурируя вкушение, особенно праздничное, противостоит автоматическому поглощению, когда даже сам вкус не ощущается или ощущается только его имитация.

Но более адекватным способом редукции автоматизма может стать осмысленное вкушение: «свяжем фасоль на нашей тарелке с человеком, который где-то ее вырастил, курятину в сэндвиче – с живой птицей, а вкус, консистенцию и цвет пищи – с погодой и временем года» [13, с. 417]. В. Стил считает именно ситопию местом формирования публики, а не массы при том, что ситопичность предполагает тесную связь города с его окрестностями, а разума – с эмоциональной сферой. Последнее особенно отчетливо просматривается в неевропейских культурах, в меньшей степени логокулоцентричных. В «Шоколаде на крутом кипятке» Л. Эскивель сильная психическая энергия персонажессы отчетливо вызывает у тех, кто отведал приготовленные ею блюда, состояния, в которых она эти блюда готовила. При этом сама она сохраняет невозмутимость. Когда она готовила, маскируя свою страсть, страсть охватила всех, кто отведал блюдо, а старушка-кормилица погибла от её избыточности и отсутствия объекта: «глаза ее были открыты, на лбу – пропитанный салом компресс, а в руках – фото ее давнего жениха» [15, с. 44].

Персонажесса романа Б. Ёсимото спит на кухне и хотела бы умереть также на кухне [5, с. 7-8]. Кухня воспринимается здесь как пространство уюта и спокойствия, а приготовление и вкушение играют побочную роль. В книге «Вокруг света: в поисках совершенной еды» Э. Бурден – вслед за М. Прустом – приходит к тому, что мы гонимся вовсе не за идеальной едой, а за едой, которая помогла бы достичь идеальных состояний. В результате subtilности вкусовых ощущений последние могут быть «оглушены» при атаке неподходящими напитками или грубым подходом в целом. По большому счёту, гурман пытается обнаружить самого себя: «Ты похожа на кошку, трогающую зеркало. <...> Знаешь, как они смотрят на себя, протягивают лапу, словно не верят, что это зеркало, а не другая кошка? Сейчас ты ведешь себя точно так же» [12].

Отражения тестуального обнаруживают глубинные основы чувственного и чувствительного. Достаточно упомянуть вкус чести в испанском экзистенциализме или свободы во французском, который вызывает тошноту и даже хаптический эффект, метафоризирующийся в эвфемизме «тоска берёт». В обыденном языке также обнаруживается множество тестуальных метафор, таких как кислая мина разочарования (сленг. «кисляк поймать»), горечь утраты *sweet baby*, укус ревности и пр.

Нормализация европейского типа подразумевает табуирование «ядовитых» эмоциональных состояний, тогда как в восточных культурах они нередко поэтизируются. Такого рода интоксикация культуры наиболее показательна кристаллизуется в японских

поняттях ваби-саби. Эти состояния посредством светлой грусти позволяют достичь подлинности и умиротворения. Такая мягкая травматизация Реальным приводит к установлению нерепрессивного символического порядка. По утверждению Т. Маккены, наиболее опасным токсином является телевидение, которое формирует предельно идеологизированный языковой контекст, тогда «перестроить язык – значит отвергнуть собственный образ, унаследованный от культуры владычества, – образ твари, повинной в грехе, а потому заслуживающей изгнания из Рая» [9, с. 344]. Денатурализация посредством жёстких языковых структур может быть смягчена с помощью ренатурализации посредством вкуса без потери тестуально-текстуальной составляющей.

Эти соображения юмористически, но показательно обыграны в образе литерофага К. Мунзо. Не придавая значения материалу, он быстро стал различать на вкус тип шрифта, его кегль и начертание, выявил целебные свойства тех или иных шрифтов и их сочетаемости. Так, например, футуру болд стоило приправить машинописным шрифтом. «Ему открылись превосходные гастрономические свойства греческого алфавита (несмотря на то что на первый взгляд буквы показались ему слишком приторными) и экзотический аромат китайских иероглифов; он наслаждался кириллицей, научился отличать тайские шрифты от кхмерских, вошел во вкус маслянистой арабской вязи» [10, с. 30]. Вскоре литерофаг стал полезен дизайнерам так же, как, например, дегустатор-сомелье. Остаётся надеяться, что гурманы окажутся полезными или даже сами станут пишущими, а пишущие предпочтут графомании тестуальное как текстуальное.

ЛИТЕРАТУРА

1. Амбергер Ю. Восхваление Миледи Никотин: эпоха прозы, поэзии и... подарков, которая стала историей / Ю. Амбергер; [пер. с англ. А. Валиахметовой, А. Летучего, И. Машковой] // Smoke. Всемирная история курения / [под ред. Джилмен С. Л., Сюнь С.]. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – С. 315-330.
2. Блум П. Наука удовольствия: почему мы любим то, что любим / П. Блум; [пер. с англ. А. Ширикова]. – М. : АСТ; CORPUS, 2014. – 320 с.
3. Данлоп Ф. Суп из акульего плавника : [электронный ресурс] / Ф. Данлоп; [пер. с англ. Н. Вуль]. – СПб. : Амфора, 2010. – 544 с. – Режим доступа: <http://www.litmir.co/bd/?b=174582>.
4. Деррида Ж. Диссеминация / Ж. Деррида; [пер. с франц. Д. Кралечкина]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 608 с.
5. Ёсимото Б. Кухня : маленький роман; Тень при лунном свете : рассказ : [электронный ресурс] / Б. Ёсимото; [пер. с яп. А. Кабанова]. – СПб.: Амфора, 2001. – 186 с. – Режим доступа: <http://www.litmir.co/bd/?b=116336>.
6. Лиссарраг Ф. Вино в потоке образов. Эстетика древнегреческого пира / Ф. Лиссарраг; [пер. с франц. Е. Решетниковой]. – М. : Новое литературное обозрение, 2008. – 176 с.
7. Лукос В. Национальная идея сквозь призму праздничного стола : [электронный ресурс] // Отечественные записки. – 2003. – № 1:. – Режим доступа : http://magazines.russ.ru/oz/2003/1/2003_01_23.html.
8. Лурье С. Я. Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования / С. Я. Лурье. – Л. : Ленинградское отделение издательства «Наука», 1970. – 664 с.
9. Маккена Т. Пища Богов / Т. Маккенар; [пер. с англ. Р. К. Сергачева]. – М. : Изд-во Трансперсонального Института, 1995. – 379 с.
10. Мунзо К. Уф, сказал он / К. Мунзо; [пер. с каталанск. Н. Авровой-Раабен] // Мунзо К. Самый обычный день : [86 рассказов]. – М. : Иностранка, 2010. – С. 24-31.
11. Ревель Ж.-Ф. Кухня и культура: литературная история гастрономических вкусов от Античности до наших дней / Ж.-Ф. Ревель; [пер. с французского А. Лушанова]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2004. – 336 с.
12. Рут Р. Чеснок и сапфиры : [электронный ресурс] / Р. Рут; [пер. с англ. Н. Омелянович]. – М. : АСТ, АСТ Москва, ВКТ, Мидгард, 2008. – 384 с. – Режим доступа : <http://www.litmir.co/bd/?b=144935>.
13. Стил К. Голодный город: как еда определяет нашу жизнь / К. Стил; [пер. с англ. М. Коробочкина]. – М. : Strelka Press, 2014. – 456 с.

14. Шивельбуш В. Смаки раю. Соціальна історія прянощів, збудників та дурманів / Вольфганг Шивельбуш ; [пер. с нем.]. – К. : Критика, 2007. – 256 с.
15. Эскивель Л. Шоколад на крутом кипятке ; Стремительный, как желание : [электронный ресурс] / Л. Эскивель ; [пер. с исп. П. Грушко]. – СПб. : Амфора, 2002. – 447 с. – Режим доступа : <http://www.litmir.co/bd/?b=31587>.
16. Derrida J. «Il faut bien manger» ou le calcul du sujet / J. Derrida // Points de suspension. Entretien. – P. : Galilée, 1992. – pp. 269-301.
17. Korsmeyer C. Making Sense of Taste: Food and Philosophy / C. Korsmeyer. – Ithaca & L. : Cornell University Press, 1999. – 240 p.
18. Korsmeyer C. Delightful, Delicious, Disgusting / C. Korsmeyer // Food and philosophy: eat, think, and be merry. – Malden & Oxford : Blackwell Publishing, 2007. – pp. 145-161.
19. Kuehn G. Food Fetishes and Sin-Aesthetics / G. Kuehn // Food and philosophy: eat, think, and be merry. Malden & Oxford: Blackwell Publishing, 2007. – pp. 162-174.

УДК 111:130.121:141.32

Голубенко О. В.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

**ЖАК ПАГАНЕЛЬ ТА ТЕМНА КІМНАТА, АБО «НІЩО» ПО-ФРАНЦУЗЬКИ:
ПОДВІЙНИЙ ОНТОЛОГІЧНИЙ «ТОПОС» ДИГРЕСІЇ ТА ЇЇ СПЕКУЛЯТИВНІ
«ЕФЕКТИ»**

Вагомим елементом загального «рельєфу» сучасної філософії є комплекс (пост)антропологічних розробок, який являє собою, переважно, результат «дисоціативного» щодо цілісної автономної суб'єктивності дискурсу. Останній базується почасти на гіпертрофованих уявленнях, які конденсаційно можна позначити у якості «онтології Відсутності» (чи «непрямої онтології»). Мінімізувати негативні ефекти цього способу мислити людину покликана компенсаторна робота «позитивної концептуалізації» щодо феномену «конститутивного (само)зміщення» (або ж – дигресії) із експлікацією його антропологічного сенсу та онтологічного «місця».

Ключові слова: дигресія, конститутивне зміщення, відсутність, непряма онтологія, французька феноменологія, постструктуралізм.

Весомым элементом общего «рельефа» современной философии является комплекс (пост)антропологических разработок, который представляет собой, в основном, результат «диссоциативного» по отношению к целостной автономной субъективности дискурса. Последний базируется отчасти на гипертрофированных представлениях, которые конденсационно можно обозначить в качестве «онтологии Отсутствия» (или «непрямой онтологии»). Минимизировать негативные эффекты этого способа мыслить человека призвана компенсаторная работа «позитивной концептуализации» относительно феномена «конститутивного (само)смещения» (или же – дигрессии) с экспликацией его антропологического смысла и онтологического «места».

Ключевые слова: дигрессия, конститутивное смещение, отсутствие, непрямая онтология, французская феноменология, постструктуралізм.

A significant part of the overall «relief» of modern philosophy is complex of (post)anthropological researches, which is the result of «dissociative» for undivided autonomous subjectivity discourse. This discourse is based on the exaggerated view that can be designated as «ontology of Absence» (or «indirect ontology») in general. Compensatory work of «positive conceptualization» toward the phenomenon of «constitutive (self)displacement» (or digression) with the explication of its anthropological sense and ontological «place» are intended to minimize the negative effects of this way of thinking about a human being.

Keywords: digression, constitutive displacement, absence, indirect ontology, French phenomenology, poststructuralism.

– Пане Паганелю, – мовив Гленарван, коли настало хвилиenne мовчання, – безперечно, це прекрасна подорож, і наука буде вам за неї дуже вдячна; але я повинен вивести вас з омани – вам усе ж доведеться, принаймні на деякий час, одмовитися від утіхи побачити Індію.

– Одмовитися! Чому?

– Тому що ви пливете далі й далі від Індійського півострова.

Жюль Верн. Діти капітана Гранта

Постоявши і послухавши, як кров шелестить у вухах, я обережно підняв руки и рушив уперед. Я йшов повільно, коротким колоподібним рухом намагаючи ногою підлогу попереду. Я рухався доволі довго – і раптом паніка охопила мене. Якби це була звичайна кімната – нехай навіть і темна – я давно мав би упертися рукою у стіну – але тут не було ніякої стіни! Була нескінченна темрява і тиша!

Валерій Попов. Таємниця темної кімнати

Заспів

«Оформлення зазначеної онтологічної особливості у вигляді різних концептуальних варіацій у межах французької філософії середини та другої половини ХХ століття кваліфікується і як рецепція одного з вихідних положень гуссерлівської феноменології про темпоральну дискретність іманентної сфери досвіду, і як розвиток мотивів гайдеггерівської «онтології Ніщо», почасти базованої на цьому положенні. Але знову ж таки (оскільки <...> акцентується моє негативне ставлення до трансценденції та трансгресії), я ще раз хочу зазначити, що не наполягаю на остаточній відсутності будь-якої “транс-атрибуції” дигресивності взагалі, але намагаюся показати, що концепт дигресії є більш адекватним теоретичним інструментом для фіксації способу самознаходження та саморазгортання людської присутності, оскільки він дозволяє уникати зайвих розширень та буквализацій окремих положень “онтології Відсутності”».

Голубенко О. В. Зі стенограми засідання спеціалізованої вченої ради Д 64.051.06 при ХНУ ім. В. Н. Каразіна щодо захисту дисертації «Феномен дигресії: екзистенціально-феноменологічна аналітика та соціокультурна контекстуалізація» (протокол № 17 від 25 лютого 2015 року).

1. «Прекрасна подорож»: декілька слів з приводу етіології «відсутнісної» хвороби

Від континенту до континенту рушають повік кораблі: яких тільки капітанів та стерничих не бачили розрізані стрімким рухом тумани, чого тільки не чули пінливі хвилі під гострими корабельними черевами, які тільки обриси не схоплювали далекі виднокраї за останнє століття! І як би дико буремні роки під маркером «ХХ» не носили відчайдушних вояжерів від течії до течії, не плутали їм курси, не ховали від них дороговказні зорі, не ламали їм щогли, не рвали їхні вітрила, не били їх об скелі та не тягнули несамовито на дно, але загальна подорож, що складалася з багатьох окремих – більш чи менш вдалих – мандрівок, все ж таки була прекрасною. Щоправда, іноді забавними (аж до трагічності) були і є деякі неуважливі пасажери, які то самі плутають свої ламані маршрути, то надто просто віддають себе хвилям і волі «капітанів», особливо не переймаючись напрямками підводних течій та тонкощами «морської справи». Найчастіше відзначаються такою «забавністю» пілігрими, що довіряють свої творчі життя французькій «флотилії»: ці віддані шанувальники та настійливі «продовжувачі справи», які у нестримній «експлуатації концептів» не можуть утримувати себе на рівні вихідної «концептуальної гри» та заповнюють простори навколо себе деформованою луною того, що розуміється ними неповно і поверхнево. Тим більше, що й самі «капітани» часто плутають не тільки маршрути, але й власні кораблі.

Це дійсно завжди виглядає трохи смішно – імпульсивні, заповошні французи та їхні «продуктивні шанувальники» сідають, приміром, до німецьких (скажімо, феноменологічних)

кораблів і несуться куди завгодно, але не у бік чарівливо-вабливих Індійських півостровів. А потім ми розгортаємо на своїх столах їхні фантазійні мапи і сумнів роз'їдає нашу впевненість у собі.

Іноді, скажімо, вся постструктуралістська диску(р)сія постає, наче один суцільний фігуральний Паганель, який вперто не хоче вірити, що пливе не туди, куди треба. Але численні помилки цього літературного героя у підсумку врятували його товарищам життя, більш того – хоча й манівцями, але врешті-решт команда досягнула бажаної мети. Тож, можливо, і базовий набір «постсучасних» концептуалізацій у своїй тотальності має також збиратися у якусь точку чи точки, аби перетворюватися на (говоріння про) щось важливе, цілісне та навіть «класичне», хоча й зовсім не на те, що уявляв собі із самого спочатку відважний, але неухважливий філософський Паганель.

Отже, (деякі) неухважливі французи (іноді) розважливо втрачають себе і нас. Це перше. Друге. Начебто вірним є той факт, що як не повторюй: «Цукор, цукор, цукор», у роті не стане солодке. Виникає питання: що ж не так із нами, коли ми бачимо, що нічого не втрачаємо, або втрачаємо занадто мало, аби відсутність була домінуючим атрибутом нашого буття, але у той же самий час віримо у загальність та невідворотність вихідної «втрати», приймаючи за аксіому «фундаментальність» її онтологічної позиції? Так, людина (як «спосіб мислення себе» і як «концепт») за останні декілька століть грала, діяла, шукала, сміялася, сумнівалася, іронізувала, самоіронізувала, хворіла, губилася, розколювалася, розмивалася – і все це врешті-решт для того, аби у підсумку взагалі «вмерти». Але ж скільки не повторюй мантру «мене немає» – ось він я: говорю ці слова і у них же сумніваюся. Звичайно, можна сказати, що сумніваюся, а тим більше «виговорюю» себе не зовсім (а точніше – зовсім) не я. Але чим філософські забезпечується можливість так думати? Звідки йде вся ця «апофатика» вихідної *втрати* та *нестачі*? З чого виростає варіаційне верховіття «непрямої онтології», у якому губиться все, що хоче говорити по-справжньому і про справжню людину?

Чи спростований сьогодні остаточно картезіанський спосіб мислити самих себе? Чи спростований він саме так, як це нам часто видається, виходячи з постмодернових настанов? Все виглядає так, ніби спростовується не Декарт взагалі, тобто не його спосіб мислення в цілому, а лише окремих елементів картезіанської «антропологічної схеми», причому у цьому спростуванні вимовляється щось для сучасного стану філософських справ важливе та знакове. Іншими словами, нівелювання картезіанської «ментальної топографії» у пункті мислення «маленької людини» як фігурального зображення фіксованої «точки збирання» досвідного поля та його рефлексування фактично перетворюється на одну з провідних домінант «постсучасних» антропологічних розвідок. І концептуально схоплена «онтологічно первинна» дигресивність – це приклад того, як при такому нівелюванні все ще можливе мислення рефлексивної інстанції, що має змогу називати себе людиною, без антропологічно «спустошувальних» наслідків.

Адже коли б завжди зупинялися на вбивстві (або добровільній смерті) лише «маленької людини», то це б не мало таких докорінних – а іноді навіть потворних – наслідків. Але ж вбиваючи «маленьку людину», нищать разом і велику. Велика ж людина – це те, що «вміщує» екзистенціально-топографічну локалізацію людини «маленької», але не становить лише її тілесну ємність. Велика людина – це специфічний вимір, а також «розмір» та «якість» цього виміру. Велика людина – це і тіло, і рація, і етика. Велика людина – це гідність, свобода, це *масштаб*, врешті-решт.

Невже все це стирається лише через те, що субстанціально мислимі інстанції нашої «еґології» схоплюються тепер у резонансі із часом здебільшого як самозамкнені – але у цій замозамкненості відкриті – процедурності? Це виглядає наївним. І найцікавіше тут те, що багато з тих, хто прямо чи опосередковано долучався до створення або репродукування сучасного (постструктуралістського інтонованого) антропологічного дискурсу не мали на меті такої радикальної негації, цілі часто були ледь не протилежні. Проблема тут, радше, у ходах мислення тих авторів, які сприймають «генетичну інверсію» суб'єкта та його дигресивну сутність поверхнево та експлуатують їх як блиск свого спекулятивного «епатажу», що обертається для неперебірливих «споживачів» зануренням у хибну крутість порожніх фігуральностей. Особливо така ситуація ускладнюється, якщо ефектно оформлені підсумки певних спекулятивних вправ сприймаються окремо від їхніх генетичних передумов, адже історично ізольовані для рецепієнта теоретичні конструкти ведуть у такому випадку до втрати

перспективи, необхідної для адекватного розташування останніх у загальному теоретико-філософському полі. Звичайно, якщо знеш, звідки і як щось взялося, то, за великим рахунком, знаєш і його теоретичну «вартість». А коли «ретроспективної чутливості» не вистачає – бачиш все у спотворено-збільшеному, занадто близькому та переоціненому вигляді.

Отже, загальна *мета* даного розшуку – прояснення антропологічного сенсу «конститутивного (само)зміщення» (або ж – дигресії) у «прив'язці-протиставленні» із результатом «дисоціативного» щодо цілісної автономної суб'єктивності дискурсу, базованого почасти на гіпертрофованих уявленнях «онтології Відсутності» (або ж – «непрямої онтології»). Прояснення сутності дигресії у такому ракурсі – це прояснення етіології смертельної для суб'єкта хвороби, смертельність якої, втім, виявляється під час цього прояснення не такою вже беззаперечною. Влучність діагностики залежить при цьому від виконання більш локального завдання, а саме – чіткої фіксації онтологічного «місця» феномену «вихідної» дигресії, що є необхідним з огляду на досить непросту «позиційність» дигресивної процесуальності. Така «непростота», у свою чергу, може привести при недостатньо чіткій прорисовці варіаційних характеристик дигресивного руху до утворення плутанини у розумінні того, *де саме і по відношенню до чого* останній, власне, відбувається.

Таким чином, «локалізація» дигресії має бути уточненою на тлі прояснення взаємного положення «складових частин» того екзистенціального «комплексу», під яким розуміється певна буттєва риса / обставина / умова, що є специфічною для екзистенціальної основобудови присутності взагалі. Під таким «комплексом» мається на увазі синтез двох процесуальних варіацій вихідної дигресивності, які ми дозволяємо собі позначити загальним термінологічним маркером «*іманентна дигресія*». Така спрямованість обраної пошукової траєкторії вимагає від нас також вийти на феноменальне схоплення сутності того, що можна умовно назвати «*дигресивною авторизацією*». Тому у контурній формі зазначимо, що під «*авторизацією*» у даному випадку розуміється, якщо визначати нарочито «колоподібно», *процесуальний конститутив індивідуального плану буття, по відношенню до якого будь-які форми усвідомленого самоконституювання способом «від», тобто будь-які форми дигресивної (само)творчості вихідним чином перебувають у деривативній позиції*. А якщо казати просто – то це суб'єктивізація (чи, точніше, «суб'єктифікація») без розгорнутої рефлексії.

Але спочатку зосередимось на зазначеній вище «прив'язці» та у контексті експлікації генетичних умов «відсутнісного дискурсу» сучасності проакцентуємо зумовленість останнього перипетіями трансляції феноменологічного знання до простору французької філософії середини ХХ століття. [див.: 1; 3; 32] Ці «трансляційні перипетії» знаходяться, на нашу думку, цілком у руслі тієї загальної трансформації у розумінні сутності соціального буття, конституції суб'єктивності та особливостей досвідної сфери людини, яка відбулася у загальному філософському просторі протягом ХХ століття. Французька ж філософія, як видається, найакцентованіше втілила у собі ознаки цього переходу. Поступове введення у філософський контекст мотивів відхилення, зміщення, ексцентрики, процесуальності, відсутності, десубстанціалізації тощо як фундаментальних для буття людини атрибутів можна, звичайно, оцінювати по-різному, але у будь-якому випадку жодна інтерпретація цих трансформативних процесів не зменшить їхньої визначальної ролі у справі формування загального концептуального «рельєфу» сучасної філософії.

Отже, ми можемо з повним правом говорити про те, що у формі «десубстанціалізуючих» сутність індивідуального плану буття теоретичних фіксацій (та у вигляді розгортання поглядів на принципову «генетичну вторинність» цієї онтологічної сфери по відношенню до первинного досвідного поля) відбувається стихійне осягнення людиною своєї сутності на певному історичному проміжку. Але при розгляді цієї обставини на більш конкретному (історико-філософському) рівні ми також не помилимося, якщо відзначимо прямий «спадковий зв'язок» таких теоретичних фіксацій із феноменологічно схопленими на початку ХХ століття атрибутами трансцендентальної сфери людини. Прикладом цього, скажімо, є те, що досить широкий та різноплановий спектр постструктуралістських поглядів на сутність людини несе у собі ознаки масштабного проєцювання гуссерлівського «трансцендентального запізнення» на площину теоретичного розв'язання (переважно французькими) філософами різноманітних онтологічних та соціально-філософських проблем. [1; 3; 32]

Той-таки Бернгард Вальденфельс (цілком розділяючи «класичну» феноменологічну позицію стосовно вихідної «темпоральної затримки» [див.: 28, s. 57]) досить переконливо зображує ознаки цих рецепцій у французькій філософії. [1; 32] При цьому варто відзначити, що не менш яскравою ілюстрацією вагомості зрушень у підґрунті філософського осягнення сутності людини та у характері експлікацій її «екзистенціального осередку» може слугувати і власний варіант феноменології, який розробляє Вальденфельс [див. приміром: 29; 30; 31]. Саме так, адже ця сучасна модифікація феноменологічного знання цілком і повністю знаходиться у контексті «інверсованого» погляду на генезис трансцендентальної сфери (котра, якщо триматися позицій Вальденфельса, завжди у певному сенсі є «вторинною» по відношенню до настійливості «зовнішньо-конститууючого» запиту з боку *Чужого*) [див.: 1; 2].

Якщо ж спробувати стисло охарактеризувати сутність зазначеної нами «ключової проєкції», то насамперед слід сказати, що гуссерлівське «трансцендентальне запізнення» є тим темпоральним «зазором», котрий забезпечує конститутивний для буття самосвідомості *момент відношення-до-самого-себе*. Отже, він являє собою певне «розшарування» часової єдності моменту Тепер, що утворює *іманентну нетотожність*, котра парадоксальним, на перший погляд, чином забезпечує перманентність відчуття *тотожності* та ретенційне збирання елементів отриманого досвіду навколо «триваючо-утримуючого» трансцендентального осередку «самості». [див.: 6; 7; 14; 24] Серед інших результатів феноменологічних розвідок Гуссерля саме цей «фрагмент» в подальшому отримав досить продуктивне продовження у вигляді своїх численних теоретичних «обігрувань» та модифікацій. Але найяскравіше, повторимось, таке рецептування виявило себе у просторі французької філософії середини та другої половини ХХ століття.

У якості прикладу можна навести, скажімо, ґрунтовну теоретичну розробку Е. Левінасом феномену так званої *діахронії* або ж – «діастазу» (від лат. *diastasis* – поділ цілого на складові частини, розведення, розгалуження). Діахронний / діастазисний «розрив» означає, у розумінні Левінаса, все те ж фундаментальне «часове зміщення». Як показує навіть побіжний аналіз текстів французького мислителя, трактування цього «трансцендентального ефекту» Левінасом суттєво не виходить за межі розуміння даного феномену Гуссерлем. Часова дистанція між певною «подією теперішнього» та її включенням у «дійсно моє теперішнє» як позицію / стан (тепер вже) осягнутого досвіду представляється у межах цієї філософської «спроби» хоча й авторською, але все ж таки лише акцентуацією окремого елементу феноменологічного знання без суттєвого його доповнення, переробки чи уточнення. У такій своїй формі вихідний темпоральний діастаз як умова можливості запізнілої «відповіді» свідомості на виклик-провокацію з боку зовнішньої сфери досвіду (пор., знову ж таки, із респонзивністю Бернгарда Вальденфельса) ще зберігає, отже, гуссерлівську автентичність та не несе ознак подальшої постструктуралістської радикалізації. [4; 17; 18; 19; 27; 28]

Ще один варіант теоретичного «оголення» фундуючого характеру дигресивної процесуальності демонструє філософія Моріса Мерло-Понті, у межах якої виконується розробка феномену *вихідного відхилення* як умови формування досвідної сфери людини. [див.: 1; 3; 21; 22] Мотив діастазисного розриву видозмінюється та доповнюється тут до формування узагальненого розуміння відхилення (тепер вже не тільки темпорального) як конститутивного для світу людини *розрізнення*. У контексті теоретичного «монтування» концепту «тілесного розуму» Мерло-Понті стверджує, що «смісл досвіду тепер постає сам у вигляді *відхилення* (*Abweichung*), розрізнення: щось з'являється тоді, коли воно вирізняється від іншого, виступає у такий спосіб зі свого тилу; те ж саме можна сказати і про когось, хто випростовується зі свого соціального поля» [1, с. 60].

Говорячи про специфічну сферу тілесного досвіду як суто людську форму організації дійсності, Мерло-Понті зображує особливий простір – так званий «третій вимір», у якому «щось з'являється, стає *структурою, спорудою, поєднанням, зв'язком*; де упорядковується те, що з'являється», а отже, «цей вимір уникає усякої однобічної суб'єктивізації» [1, с. 60]. Багато у чому тримаючись взаємопов'язаних ідей Гайдеггера та пізнього Гуссерля стосовно первинності життєвої сфери як онтологічного ґрунту людини, Мерло-Понті із власними корегуючими доповненнями визначає «простір тілесного досвіду» як основу будь-якої дигресивно-ідентифікативної роботи людини, адже тепер «колишній передпокій стає *проміжною сферою*, де кожен визначає себе, відокремлюючись від інших» [1, с. 60]. У цьому

контексті Бернгард Вальденфельс зазначає, що у філософії Мерло-Понті «тіло (corps), моє чи наше, стає плоттю (chair), яка накидається на речі, на інших, на час та ідеї» [1, с. 60], а «такі категорії, як “перехрещення”, “обертання”, “переплетіння” (entrelacs), вказують на те, що “розбивається початкове”» [1, с. 60], тобто «буття вже знаходиться не попереду, а навколо нас, це необроблене (дике) буття, яке не можна створити силою уяви або ж силою майстерності» [1, с. 60].

Отже, феноменологічна розробка тематики тілесного досвіду у формі концептуалізацій Мерло-Понті фактично демонструє трансформацію як «феноменології сприйняття», так і поглядів на вихідні принципи трансцендентального конституювання. Це, у свою чергу, веде до розгортання особливої «онтології бачення». Бернгард Вальденфельс, надаючи компактне зображення цього напрямку у розвитку гуссерлівського та гайдеггерівського варіантів феноменології, зазначає, що бачення (vision) зображується у даному випадку як певна подія, «що розігрується між видимим, тобто тим, хто бачить, і тим, хто співбачить» [1, с. 60]. Таким чином, бачення тут – це процес, який вже не пов'язується жорстко та однозначно із актами автономного трансцендентального суб'єкта.

Отже, ми маємо справу із своєрідним продовженням теоретичного «розмивання» цілісності суб'єкт(ив)ної сфери людини, приклад чого у розгорнутій формі вперше продемонструвала філософія Гайдеггера. Більш того, у своєму варіанті феноменології Мерло-Понті робить певні кроки у напрямку розробки «онтології Відсутності» як специфічної «онтології неповноти», котра парадоксальним, на перший погляд, чином може у даному випадку іменуватися і «онтологією надлишку». Саме так, адже Мерло-Понті у межах власного феноменологічного проекту прагне прояснити сенс того буття, яке «показується тікаючи від погляду» [1, с. 61], і яке «можна охопити лише у *суццюму*, отже, опосередковано і як надмір» [1, с. 61]. Варто відзначити, що таку «онтологічну модуляцію» у якості провідної обирають в подальшому багато з тих французьких (і не тільки) філософів, які тим чи іншим чином орієнтуються на вирішення фундаментальних питань буттєвого устрою людини та соціуму.

З огляду ж на те, що Мерло-Понті експлікує будь-які буттєві конститутиви у контексті розроблюваної ним «онтології бачення», фундаментальна гра буття та небуття, присутності та відсутності, прихованого та відкритого подається французьким мислителем у вигляді «діалектики» *видимого* та *невидимого*: «Видиме супроводжується невидимим, яке є не просто дійсно невидимим, як щось у світі, і не абсолютно невидимим, як щось потойбіч світу, скоріше – це “невидиме цього світу” <...>, що належить йому» [1, с. 61]. Така приналежність, втім, означає і принципову недосяжність, адже будь-які намагання наблизитися, побачити, схопити цей рід буття неодмінно приречені на невдачу. Все, що очікує нас у нашому прагненні фіксації та артикуляції цього фундаментального надлишку (який, повторимось, одночасно є також і нестачею, прогалиною, порожнечею, а ще – відсиленням та натяком), – це лише вихідне екзистенційне «мовчання». [1, с. 61; 22]

Значення цих текстуально розгорнутих поглядів важко переоцінити, адже феноменологічні розвідки Моріса Мерло-Понті багаторазово відбилися досить різнобарвним концептуальним відлунням у просторі французької філософії. Відзначаючи, що філософія Мерло-Понті «як “непряма онтологія” залишається приналежністю феноменології» [1, с. 61], Бернгард Вальденфельс, приміром, наводить таке характеристичне зауваження стосовно одного з аспектів тематизованого французьким філософом «невидимого буття»: «Ця безпосередня форма десь у іншому веде до визнання того, що свідомість сама має свою “сліпу пляму”, що існує “несвідоме свідомості”» [1, с. 61]. Отже, нескладно помітити, що така онтологічна атрибуція досить гучно резонує із центральними мотивами філософського проекту Жака Лакана [див.: 15; 16], який Бернгард Вальденфельс, до речі, титулує не інакше, як «екзистенційною феноменологією» [1, с. 61]. Той-таки Вальденфельс недвозначно вказує на вплив (часто непрямий, але досить різноплановий) філософії «тілесного розуму» Мерло-Понті не тільки на Лакана, але й на філософські розвідки Мішеля Фуко, Жана-Франсуа Ліотара та інших [див.: 1, с. 61].

Ми ж дозволимо собі ще раз звернутися до вже неодноразово цитованого нами тексту Вальденфельса, а саме до того місця, де наводяться наступні слова Мерло-Понті: «У творі про Гуссерля від 1959 р. говориться: “Філософ несе з собою свою тінь, яка означає більше за

фактичну відсутність майбутнього світла»), і далі доповнення Вальденфельса: «Йдеться не про те, щоб перестрибнути через цю тінь, а щоб осмислити її разом з усім» [1, с. 61]. Цей фрагмент, як видається, є досить показовим, адже він не тільки містить ілюстрацію сутності одного з елементів філософських побудов Мерло-Понті, але й непрямо натякає на той факт, що саме феноменологія Гуссерля являє собою джерело багатьох знакових для французького постструктуралізму ідей та концептів. Так, «онтологія Відсутності» (або ж «непряма онтологія») виступає, на наш погляд, яскравим маркером процесу самоосягнення людиною власної дигресивної конституції, але разом із багатьма більш сучасними своїми варіаціями вона, повторимось, є генетично вкоріненою ще у феноменологічних штудіях Едмунда Гуссерля.

Пройшовши, отже, доволі специфічне «горнило» французької («післявоєнної») феноменології, окремі положення гуссерлівського «трансценденталізму» та гайдеггерівської фундаментальної онтології у черзі «заломлень» на площинах пізніших теоретизувань висипали у культурний простір чергу цікавих філософських «продуктів» та чи не більшу кількість захоплюючих «небезпек». І якщо б всі філософські «продуценти» та «консументи» завжди мали наготові тонкий «концептуальний смак», сталеву волю, теоретичну витримку та ніцшеанську «інтелектуальну совість», небезпеки б завжди втрачали свою небезпечність вже на самому початку будь-якого пошукового руху. Але все відбувається трохи інакше, а отже й досі багато кораблів, їхніх капітанів та пасажирів плывуть у протилежний бік від своїх (іноді дійсно освячених незаплямованим дослідницьким прагненням) цілей.

2. «Далі й далі від Індійського півострова»: теоретичні фігури та фігуральності Жака Дерріда

Зауважимо: навіть таке «радикалізоване» продовження мотивів «непрямої онтології», яким є філософія Жака Дерріда, не може, знову ж таки, уникнути глибинної пов'язаності з гуссерлівською феноменологією. Наприклад, «ранній» Дерріда великою мірою як дослідник перебував у полі детальної аналітики творів Едмунда Гуссерля, здійснюючи нетривіальну творчу критику його теорії знаку та значення (Bedeutung) [див.: 9].

Більш того, весь проект деррідіанської філософії як спроба побудувати своєрідну «надглибину онтологію відсутності» може, у певному розумінні, розглядатися у якості екстремалізації окремих ключових положень гуссерлівського та гайдеггерівського варіантів феноменології. Принаймні, ми будемо близькими до правди, коли зазначимо, що сприймати центральні концепти Дерріда (такі, приміром, як «слід» чи «Differance») досить складно у відокремленні від співзвучних їм «елементів» філософських побудов Гуссерля та Гайдеггера. «Трансцендентальне запізнення», Ereignis, а також і гайдеггерівська методологічна «зв'язка» феноменологічної деструкції та конструкції, яка передує деррідіанській деконструкції та інспірує її розробку, – все це є «концепт-фактори», які забезпечують та символізують собою генетичну зумовленість філософії Дерріда вихідним феноменологічним «корінням». І ця зумовленість креслить свої непрості трансляційні лінії у площині того всезагального руху (теоретичного та практичного), який позначає собою новий етап процесу «здобуття» людиною самої себе.

З огляду на певну стихійність тієї інверсії у поглядах на людину та її буття, яку продемонстрував соціокультурний простір ХХ століття, маємо визнати: прямі феноменологічні «спадкові ознаки», котрі несе той чи інший концептуальний конструкт на хронологічному відрізку середини – другої половини ХХ століття, не вичерпують собою всю складність теоретичного взаємовпливу, що відбувався у філософському просторі цього часу. Так, наприклад, у французькій філософії незримо розосереджений (починаючи з «післявоєнного» періоду) «хворий на інтерпретацію» концептуальний конгломерат «лінгво-фрейд-марксо-екзистенціалізму», який створює набір специфічних передумов для продукування різноманітних філософських проектів. [див.: 1; 3; 25] Втім, трансльований комплекс феноменологічних способів доступу до екзистенційних основ людського існування лишається одним з провідних варіантів теоретичної роботи і для цього історико-філософського виміру.

Нас же, нагадаємо, у контексті запропонованого розшуку цікавить, насамперед, те, яким чином дигресія у якості вихідного буттєвого конститутиву видає у відкритість теоретичної фіксації дві свої ключові онтологічні модифікації. І творчість Дерріда може виступати при цьому достатньо ефективним проявником, адже навіть при всіх дезорієнтуючих та маскуючих

реальне положення справ теоретико-практичних «trans-наслідках» цього варіанту радикалізації «непрямої онтології» деррідіанські експлікації надають можливість побачити необхідні у справі прояснення дигресивної «топографії» нюанси більш чітко.

Отже, пов'язуючи наш розгляд із вже проаналізованими раніше тематичними зонами [див.: 5], дозволимо собі зауважити, що специфічна людська *екс-центричність* (Г. Плеснер) розвивається у Дерріда (згідно з логікою «онтології Відсутності») до креативно-позитивної, стверджувальної, генеруючої *ацентричності* [див.: 26], яку французький мислитель, відповідно, прагне визначати «інакше, аніж як втрату центру» (*тут і далі всі україномовні адаптації мої.* – О. Г.) [10, с. 368].

Така ацентричність у Дерріда, виходячи за межі характеристики чогось на зразок «трансцендентальної сфери» або «екзистенціального осередку» людини та набуваючи характеру провідного атрибуту людської реальності взагалі, є фактично тим, що забезпечує свободу породжуючої гри будь-якої знакової системи (а саме остання фактично і є у контексті цієї філософії структурним еквівалентом людського буття). Тому і надмірність «невидимого буття» у феноменології Мерло-Понті представляється Жаком Дерріда вже як «надмірність означуваного», «за-повнюючий характер» якого «пов'язаний отже зі скінченністю, тобто нестачею, яка має бути *заповненою*» [10, с. 366].

Даний хід цілком зрозумілий: Дерріда прагне за рахунок «розмивання» суб'єктивної сфери як такої змістити акцент на *автономність генеруючої функції знакової системи*. Але при цьому і будь-яку цілісну «трансцендентальність» як основу для вираження необхідно, звичайно, відкинути. У свою чергу, «відсутність трансцендентального означуваного розширює поле та гру означування до нескінченності» [10, с. 354], а отже і *мислити присутність гайдеггерівського типу теж стає зайвою справою*. Як зазначає Дерріда, «гра – це розрив присутності» [10, с. 367].

«Розрив присутності», втім, означає тут дещо інше, аніж затримку, тріщину, розкол, паузу, темпоральний зазор або щось подібне, приналежне суб'єктному буттю. «Розрив присутності» для Дерріда – це не тільки порушення її цілісності, але й остаточне нівелювання останньої. При цьому Дерріда як відкидає феноменологічні постулати трансцендентальної конституції, заявляючи, що взагалі «немає ніякої конституюючої суб'єктивності» [9, с. 112], так і наполягає на тому, що «саме поняття конституції має бути деконструйоване» [9, с. 112]. Тож цілком можна стверджувати: у справі теоретичної «десуб'єктивізації» Дерріда дійсно йде за Гайдеггером далі (та проти) самого Гайдеггера, проект деструкції метафізики якого, отримуючи свій критичний «онто-те(ле)ологічний» ярлик, визнається французьким мислителем обмеженим та незавершеним.

Проте акцентуація фундаментального *розрізнення* як ствердження «радикальної онтології відсутності» виявляє певну амбівалентність у тому сенсі, що при цілком зрозумілих передумовах та вірній спрямованості цей теоретико-філософський «рух» зісковзує у площину не зовсім адекватних висновків. Вихідну дигресивну процесуальність як функціональне самовідношення не слід прямо ототожнювати з «чистою відсутністю», а фігуральний зміст подібних позначень не має замінювати собою реальне положення справ. Втім, треба визнати, подібні «деформації» не є вадою філософії самого Дерріда: зазвичай це, радше, проблема поверхневого постдеррідіанського спекулювання.

Отже, *неможливість чіткої ідентифікації моменту іманентно-дигресивного отримання індивідуального плану буття ще не означає усунення цього онтологічного виміру взагалі*. Подібним чином і «генетична вторинність» індивідуальної сфери не означає втрату чи суцільну дисоціацію екзистенції як такої. Або ж, іншими словами, *проступання суб'єктного простору на ґрунті первинної досвідної сфери не означає того, що конститутивна для цього простору процесуальність не може ніколи йому належати*.

Тому погодитися із твердженням, що «буття-первинне має бути помислене на основі сліду, а не навпаки» [9, с. 114], можна, але за умови вірного розуміння змісту термінологічного маркеру «слід». Намагаючись вирішити питання того, чи дійсно у бутті людини «для-себе виявляється замість-себе» [9, с. 118], як це зображує Дерріда, ми завжди маємо пам'ятати, що навіть підтвердження цієї тези не веде з необхідністю до тотальної зумовленості всього, що може позначатися у якості «суб'єктивного плану буття», лише «грою» елементів всезагальної знакової структури, а отже і до визнання ілюзорності суб'єктивної (або ж –

«суб'єктифікованої») сфери буття взагалі. *Функціональна природа буття людської самосвідомості та дигресивний характер отримання та утримання її ґрунту не роблять з екзистенції саму лише «фікцію»!*

І якщо Дерріда прискіпливо вчитується у тексти Гуссерля з прагненням віднайти серед докладної трансцендентальної аналітики приховані «відсутнісні» мотиви, то його власні тексти не є вільним від того факту, що ми також, у свою чергу, можемо відшукати у них певні «зачіпки», які свідчитимуть про зайву та невинуватену «екстремалізацію» вихідних феноменологічних положень на користь всепоглинаючої «онтології Відсутності». Втім, ми будемо діяти більш конструктивно і скористаємося у власних цілях окремими теоретичними «елементами» з текстів Дерріда (як це робить сам Дерріда із текстами Гуссерля), які мають змогу щось прояснити у нашій пошуковій справі. Зроблені ж критичні зауваження слугуватимуть нам при цьому своєрідним методичним «запобіжником», який допоможе надати зачепленим положенням необхідне ілюстративно-доказове «звучання».

Отже, дигресія як спосіб отримання і (само)утримання екзистенціального простору «власності» через свій несубстанціальний процесуальний характер виявляється певним чином «підлаштованою» під визначення, яке наводить Дерріда, коли говорить про «чисте самовідношення», для якого і у якому «Те ж саме є Тим же самим тільки зазнаючи впливу іншого, тільки стаючи іншим Того ж самого» [9, с. 113-114]. Це дійсно так, адже *процесуальність екзистенціально-генеруючого дигресивного від-ступу уможливорює вихідне самовідношення, яке забезпечує тривання перманентного (само)продукування нескінченної черги суб'єкт(ив)них «фазисів», що являють собою завжди (не)нові форми одного й того ж самого протосуб'єктного поля.*

Тож спостерігаючи певне резонування нашої експлікативної роботи із деррідіанськими прослуховуваннями гуссерлівської феноменології саме у пункті фіксації фундаментального для людського буття конститутиву (яким для нас є дигресія), ми маємо визнати, що дигресивний рух, як і рух розрізнення (differance) у Дерріда, дійсно у певному розумінні «не є чимось, що трапляється із трансцендентальним суб'єктом» [9, с. 111]. Але якщо почасти вірним є те, що «самовідношення – це не модальність досвіду, що характеризує буття, яке вже перебуває самим собою (autos)» [9, с. 111], то при цьому неодмінно слід зауважити: таке самовідношення ні в якому разі не є і цілковитою «зумовлюючою зовнішністю» по відношенню до суб'єкт(ив)ної сфери.

Ця комплексна процесуальність, котра «створює тотожність як самовідношення у саморозрізненні» [9, с. 111], здійснюється не на порожньому місці і не означає самий лише наслідок ефемерної гри надто широко (а тому штучно) накинутих на реальність «лінгво-законів»: *вона є функціональною атрибуцією людського буття саме як буття (само)свідомості, нехай і переосмисленої тепер з точки зору її часткової деавтономізації, делімітації «жорстко-монадичної» форми та ствердження її «генетичної вторинності» по відношенню до первинного досвідного ґрунту.*

Зрозуміла подібним чином дигресивність настійливо демонструє при цьому своє «онтологічне розшарування». Така обставина, як ми вже зазначали, потребує неодмінного врахування, адже тільки у цілісному своєму охопленні феномен дигресії здатен входити до відповідного йому концептуального фіксатора без зайвих «екстремалізуючих» деформацій. Тож зосередимо увагу саме на тій процесуальній «непростоті» дигресії, яка означає наявність різних площин її прояву, а отже – і певних нюансів загальної дигресивної «топографії». Нагадаємо, що під час розгляду деяких екзистенціально-антропологічних схоплень специфіки само-зміщення людини [див.: 5] ми вже певним чином підходили до виявлення базисних форм дигресивного руху, які тепер позначаються нами у якості «іманентних». Деррідіанські розвідки також свідчать про подвійність у розумінні фундаментального розрізнення як вихідного феномену у бутті людини. Точніше, Дерріда артикулює необхідність відокремлювати два пов'язаних і зовнішньо подібних феномена, які при більш прискіпливому погляді виявляють свою принципову нетотожність.

Дійсно, коли у контексті інших теоретичних «озвучувань» французький мислитель пише про «самовідношення, яке <...> передбачає, що чисте розрізнення розділяє самоприсутність» [9, с. 110], то ми маємо розуміти це як акцентування досить «тонкого» теоретичного моменту (тісно пов'язаного з осмисленням все того ж таки фундаментального

людського «діастазису»), котрий при недостатній увазі до нього може призводити до певної плутанини. Фактично у даному випадку йдеться про два рівні конститутивного (само)зміщення, які у вирі термінологічної поліфонії завжди ризикують втратити свою чіткість. Отже, розрізнення, як його розуміє Жак Дерріда, само по собі ні в якому разі ще не означає і не втілює собою само-відношення як умову (само)присутності людини. «Онтологічне розрізнення» як вихідний «досуб'єктний» конститутив виступає основою, умовою, ґрунтом для розгортання того само-відношення, яке завжди здійснюється у просторі «суб'єктифікованого» плану буття.

Дерріда також зазначає, що «відношення до неприсутності не осягає, не оточує і не ховає присутність первинної імпресії, воно, швидше, уможлиблює його завжди оновлюваний підйом та незайманість» [9, с. 90]. Але у контексті деррідіанської філософії і «первинність» такої імпресії стає досить проблематичним онтологічним «моментом», і зазначений «завжди оновлюваний підйом» є, фактично, тією пульсацією «відсутнісного відлуння» на поверхні індивідуального плану буття, яка «докорінно руйнує будь-яку можливість простої самототожності» [9, с. 90].

У цьому пункті ми, власне, впритул наближаємося до висвітлення положень, які мають допомогти нам у справі ілюстрації ключових аспектів топографічної локалізації дигресивної процесуальності. Мова йде про (екзистенціальну) просторовість та неодмінно пов'язану із нею проблематику темпоральності (особливості характеризування яких наочно вказують на «радикально-інверсований» погляд Дерріда щодо конституції суб'єктивності). Нехай і дещо повторюючись, але все одно зазначимо: Дерріда небезпідставно представляє філософію Гуссерля як таку, що не може і не прагне визнавати конститутивну силу феномену вихідної відсутності (у Дерріда теоретично оформленого у вигляді концепту розрізнення [див.: 12]). Проте французький мислитель послідовно відшукує «відголоси» цієї відсутності, яка, начебто, настійливо та мимоволі входить до тканини трансцендентальної аналітики Гуссерля.

Так, приміром, він зазначає: «Навіть подавляючи розрізнення, приписуючи його екстеріорності означальних, Гуссерль не міг припинити визнавати його дію у джерелі смислу присутності» [9, с. 110]. Дерріда, отже, прагне зняти будь-які обмеження щодо локалізації «гри розрізнення»: він виводить останню з площини взаємодії означальних та «розміщує» її у буттєвих підвалинах людської реальності. А це, врешті-решт, веде до втрати цією реальністю характеру присутності, зрозумілої у якості цілісної та автономної «протяжності» трансцендентального самотривання.

Втім, об'єктом деррідіанської інтерпретативної роботи не випадково є теорія знаку Гуссерля, адже для повномасштабної теоретичної реалізації принципів «онтології Відсутності» французькому мислителю необхідно було нівелювати трансцендентальну непорушність «перед-виразного шару смислу», по відношенню до якого мова як знакова система (що базується на грі позицій, міжелементних відношеннях, розрізненні та *re*-продуктивному повторенні) виконує інструментальну функцію: вона «озовнішнює» *живий досвід присутності*, а отже завжди перебуває щодо нього у позиції вторинності. Але для Дерріда репетитивна структура знаку відповідає *репетитивній структурі самої присутності*, оскільки «присутність теперішнього є похідною від повторення» [9, с. 73].

А це означає, що вести мову про якусь первинність, цілісність та абсолютну самототожність вихідної досвідної сфери немає жодного сенсу. «Репродукція присутності» як відтворення у розрізненні спростовує «живу теперішність» та дозволяє розглядати будь-які «суб'єктифіковані утворення» як такі, що підкорюються «загальносвітовим лінгвоподібним законам». Так зрозуміла (квазі)присутність виявляється, отже, сутнісно подібною саме до знаків як «буттєвих елементів», котрі формуються зі смертю живого досвіду та визначаються власним контекстом: знак ніколи не конститує власний сенс автономно і не надає його іншим знакам інтенціонально у актах – знак лише *отримує* сенс завдяки своїй позиціональності у плетиві внутрішніх відношень всередині загальної знакової системи. [9; 10; 11]

Таким чином, єдиним феноменальним «ефектом», котрий означає чисту безпосередність живого самовідношення, є, на думку Дерріда, не одвічний рух схоплювання свого «вже-не-тепер-і-не-тут» (завжди вторинний щодо фундаментального *розрізнення*), але акт слухання власного внутрішнього голосу, здійснення чого не потребує розподілу на екстеріорний та ентеріорний виміри. «Слухання власного мовлення – це не внутрішнє

внутрішнього, яке зачинається у та на собі, це нездоланна відкритість у внутрішньому, це око та світ всередині мовлення» [9, с. 115; 82].

Тож «абсолютна безмовність самовідношення» [9, с. 94], якщо говорити про неї як про певну «форму безпосередності», означає тут не взаємозв'язок трансцендентального означуваного зі знаком, а відношення нашого слухання до внутрішнього голосу, яке у своїй «абсолютній непросторовій чистоті» завжди виявляється вихідним чином для *ви*-мовляння у мовленні втраченим. «Феноменальність» такого самовідношення видається при цьому досить-таки специфічною. Принаймні, доволі непросто визнати, що (тепер вже не-) вихідне екзистенційне само-відношення як умова отримання та утримання поля свідомості цілком фундується осягненням внутрішнього голосу – єдиного «живого» феномену свого (не)власного буття. *При такому підході (якщо припустити, що голос дійсно «мовить», тобто «промовляє саму мову») будь-що існуюче для людини (як і сама людина) просто потопає в «онтологічній вторинності» та перетворюється на вічний відголос завжди не-власного руху розрізнення. Але слід визнати, що у контексті спроби теоретичного усунення перед-виразного шару досвіду (який мислиться «класично») цей стратегічний хід видається цілком виправданим та навіть необхідним.*

Ми ж наразі дозволимо собі проакцентувати ту обставину, що Дерріда дійсно слідом за Гуссерлем та Гайдеггером продовжує оригінальну та ґрунтовну розробку темпоральної проблематики, яка неодмінно веде і до необхідності розробки поняття вихідної просторовості. Відзначимо, насамперед, що час у Дерріда вже не є умовою та «сутністю» життя свідомості як конститууючої діяльності трансцендентального суб'єкта, але навпаки – представляється тим, що вихідним чином нівелює монадичну замкненість суб'єктивності та її первинність у плані продукування світу як осмисленої людської реальності. Отже, «буття поза себе, яке властиве часу, є тим, що створює у ньому просторовість: це архісцена» [9, с. 112], на якій розігрується нескінченна гра означення (котра формує символічну реальність, але внутрішньо при цьому завжди є «феноменально мертвою»). Більш того: «Оскільки слід є інтимним відношенням живого теперішнього до свого зовнішнього, відкритістю зовнішньому взагалі, сфері не “свого власного” тощо, то темпоралізація смислу із самого початку є “просторовою”» [9, с. 114].

Таким чином, якщо генеруюча процесуальність дигресивного само-зміщення має різні точки своєї «просторової» локалізації, то з огляду на вже неодноразово згадувану нами «інверсію» уявлень про конституцію суб'єкт(ив)ної сфери варто враховувати, що «як тільки ми припускаємо просторовість і у якості “інтервалу” або відмінності, і у якості відкритості зовнішньому, то ніякого абсолютно внутрішнього вже не може бути, адже саме “зовнішнє” проникло у той рух, завдяки якому виникає внутрішнє непросторового, що зветься “часом”» [9, с. 114-115].

Це – руйнування стін. Із чим же ми лишаємось у ситуації, коли така руйнація не означає якоїсь «чистої довільності» або теоретично «нахабного» авторського свавілля? Із чим ми лишаємось, коли у такому інтерпретативному зусиллі та феноменальному схопленні насправді отримується та утримується дійсне положення справ або щось до нього вкрай наближене? Що відбувається із нами у цій кімнаті без стін? Кімнаті, якою є ми самі.

3. «Тут не було ніякої стіни!»: темна кімната нашої присутності

Отже, будь-які наші спроби прояснення топологічних характеристик дигресії будуть неодмінно натрапляти на факт необхідності розуміння (екзистенціальної) просторовості саме як *відкритої* за своїм характером. Наприклад, цілком можна стверджувати (у якості певної ілюстрації), що у межах філософського проекту Дельоза та Гваттарі дигресивність постає у вигляді кваліфікації специфіки «номадично-сингулярних» стратегій. Але ж це фактично означає одночасне зображення як суто соціальних проєкцій вихідного феномену дигресії, так і висвітлення «елементів» нової на той час онтологічної концепції. Отже, ми можемо визнати, що маємо у даному випадку справу із таким видом філософсько-теоретичної роботи, котрий не передбачає прямого відокремлення соціального та екзистенціального аспектів отриманих результатів (теоретичний «результат» при цьому не слід плутати із соціально-практичними наслідками розроблюваної теорії). [8; 13; 20]

Аналітика екзистенціальної територіальності у межах дельозівської філософії, таким чином, зайвий раз вказує на той факт, що *новий «інверсований» погляд на людину та її буття*

робить жорстке («класичне») розмежування сфер іманенції та трансценденції досить проблематичним, хоча й не відмовляється від нього повністю. «Трансценденція в іманенції», «вихідна відкритість» та «генетична вторинність» як наслідок неможливості фіксації «якісного переходу» від сфери первинного досвіду до монадичної сфери іманенції (або ж «трансцендентальності») – всі ці атрибуції загальної антропологічної переорієнтації, яка відбулася у ХХ столітті, змушують нас обрати базисом для визначення топографічної локалізації дигресії критеріальність «функціонального типу». Тобто визначати локалізацію того чи іншого модусу дигресивного руху ми будемо не спираючись лише на його екзистенціальне «місце», але й виходячи з тієї ролі, яку він відіграє у конституюванні буття людини.

Для початку зазначимо, що закріплюючи за певними варіаціями дигресивної процесуальності позначення *іманентності*, ми вказуємо цим на їхнє фундаментальне значення для конституції індивідуального («суб'єктифікованого», суб'єктного або ж «суб'єктоподібного») буття. Так, екзистенційна «протяжність власності» може сприйматися максимально відкритою та не фіксованою жорстко у своїй внутрішній сфері, вона може трактуватися як «горизонтна структура», яка розриває вихідну прив'язку до конститутивної діяльності трансцендентального Его тощо, але процесуальність вихідного екзистенціального від-ступу, яка формує її, розглядається нами саме як *іманентна*.

Ми маємо на це всі підстави, адже комплексний рух дигресивного зміщення є невід'ємною атрибуцією присутності, він є притаманним для неї, так би мовити, «*по природі*» (як сказав би І. Кант). Цей рух як провідна ознака та умова нашої (суто людської) наявності здійснюється, як вже зазначалося, подвійним чином. По-перше, він означає процес фундаментального екзистенційного від-ходу як вихідне проступання (прото)суб'єктного поля на плані первинної досвідної сфери. Дигресія, отже, є при такому розумінні суті справи тим особливим «рухом опосередковування» (плеснерівське розуміння котрого у даному випадку треба визнати досить влучним [див.: 5; 23]), що забезпечує надання онтологічно гетерогенному комплексу первинної («зовнішньо-внутрішньої») даності властивостей чистого «життєвого тривання».

По-друге ж, дигресія на цьому рівні означає також і специфічний конститутивний рух «всередині-і-по-відношенню-до» (дигресивно ж таки) отриманого «життєвого ґрунту». Іншими словами, це є іманентно-дигресивне само-зміщення, котре уможливує розгортання та тривання індивідуального («суб'єктифікованого») виміру буття у вигляді «присутнісного поля».

Таким чином, специфічна *дигресивна авторизація* у даному випадку також оголює свою принципову подвійність:

- З одного боку, вона є іманентно-процесуальним конститутивом отримання та утримання суб'єктифікованого (або ж тепер, якщо завгодно, – «первинно-авторизованого») екзистенціального простору присутності.
- З іншого ж боку, дигресивна авторизація подає себе як процес формування екзистенціального «від-простору». Тобто вона фактично складає основу «дигресії другого порядку» як «еологічно-історичного» від-творення людиною самої себе. Цей дигресивний модус, отже, означає автономізовану модифікацію вихідної буттєвої «кінетичності» присутності, котра уможливує «авторизований» спектр найрізноманітніших форм людського самодолання, саморозгортання, самоконструювання тощо.

Отже, цілком можна сказати, що наша присутність стає саме «*присутністю*» і саме «*нашою*» тільки завдяки «двотактному» здійсненню іманентно-дигресивного руху. При цьому ми наполягаємо: процесуальний характер дигресивної конституції людського буття має бути «імунованим» від необґрунтованої експансії фігурального сенсу «Відсутності». Це означає, серед іншого, «контр-нігелізуюче» збереження «до-ви-мовної» сфери досвіду (але без утворення з неї чергової філософської «міфологеми», в ім'я якої кожна «мовна система» має бути подолана в принципі!), а отже – вивірену, зважену, ґрунтовну філософську «*де-лінгвізацію*» людини. Подібний теоретичний хід, таким чином, символізує собою прагнення до *часткової деструктуризації «живого буття» без його повної деструкції*.

Користуватися чи ні на даному рівні розгляду поняттями «свідомість» та «самосвідомість» – справа особистого теоретичного вибору. Але у будь-якому випадку треба неодмінно пам'ятати, що недостатня визначеність щодо змісту цих понять може внести

плутанину у належне сприйняття зображуваних феноменів. Сучасні зміни у підході до проблеми генезису (та взагалі – сутності) суб'єкту, про які ми вже неодноразово говорили, ведуть до того, що «класичні» визначення (само)свідомості, які циркулюють у межах філософії та психології, можуть не зовсім відповідати експлікаційним прагненням дослідника при його аналітичному «русі» у цій тематичній зоні.

Звичайно, ми не маємо намірів нівелювати високу теоретичну цінність концептуального багажу сучасних розробок в області теорії свідомості. Справа лише у тому, що при деталізації екзистенціально-феноменологічної картини здійснення іманентно-дигресивного конституювання індивідуального плану буття окремі елементи цієї «механіки вихідних зміщень» можуть втратити свою чіткість аж до повного теоретичного «затемнення», якщо при їхній фіксації ми будемо користуватися лише «психологічно-тривіалізованим» понятійним інструментарієм.

Тому зазначимо не стільки термінологічно вивірено, скільки (у контексті вирішення наших завдань) максимально ілюстративно: *свідомість як «екзистенційне само-утримання» ще не означає наявності самосвідомості як «свідомого само-конструювання»*. Для того ж, аби рельєфно зобразити сутність цієї відмінності ми і звертаємося до поняття «дигресивного від-творення». Останнє фактично є тим теоретичним засобом, який допомагає прояснити сутність дигресивності, зрозумілої тепер вже у якості сукупності специфічно людських буттєвих стратегій на «поза-конститутивному» щодо індивідуального плану буття рівні.

Таке від-творення у даному випадку не занурюється у безвихідність «жорстко репетитивної» конституції присутності, зрозумілої як породження позиціональної гри всередині знакової системи. Неавтономність (як наслідок) зовнішнього зумовлювання, таким чином, замінюється тут само-творчим процесом «контактного від-ходу» по відношенню до фіксованих «площин власності». Причому цей «еологічно-історичний» дигресивний процес за умов розмивання «суб'єктно-лімітуючої» опозиції іманентності та трансценденції позначає собою комплексний рух, який охоплює всю «протяжність» присутності без жорсткого її розподілу на суб'єктивні та соціальні сфери.

Також у якості певної фінальної ремарки зазначимо: негативна кваліфікація «неавтономності» (само)творчості може мати місце, власне, лише тоді, коли ми *вже* перебуваємо на рівні «авторизованого» буття людини, тобто тоді, коли йдеться про дигресивність «другого порядку», яку подвійна процесуальність іманентної дигресії забезпечила суб'єктифікованим простором та початковою «стихійно-ідентичною» диспозицією (для здійснення свого життєвого руху-розгортання). Тільки за цієї умови і на цьому онтологічному рівні суцільна деавтономізуюча зумовленість *Іншим* має право маркуватися негативно.

Саме так, адже існувати способом «від» (тобто дигресивно «від-творювати себе») означає і формувати своє власне «від», і здійснювати трансформативний рух по відношенню до нього, і все це – не впадаючи у циркулятивну пастку «порожнього відтворення». Але цей важливий, проте надто «тонкий» аспект переважно просто не береться до уваги.

Отже, дигресивне самозміщення як утворення суб'єктифікованого модусу буття виконується саме за рахунок первинної іманентної дигресії, яка також фактично є «формою екзистенційного тривання». Тобто фундаментальний рух само-від-ступу, який уможливує суб'єктне або «суб'єктоподібне» існування, не відбувається «ніде» і не виконується «ніким»: він є процесуальним аспектом, приналежним загальному простору присутності, вихідним чином «пристосованої» для здійснення цього буттєвого «кроку».

А отже той факт, що до конституції нашого самотривання належить вихідне «трансцендентальне запізнення» не означає того, що екзистенціальний «міжфазисний зазор» перетворюється на суцільну *Відсутність*. Тому гіперболізація «відсутнісних мотивів» є, радше, яскравим філософсько-літературним стилістичним прийомом, аніж дійсно вагомим доробком у теоретичному плані.

Темпоральна дистанція у складі екзистенціальної конституції присутності (або ж «самореферентна дистанція», яка забезпечує тотожність «тривання у розрізненні»), непозбуття «дистанція» між повнотою означуваного як «живого буття» і обмеженістю

означального як знакової системи, та, власне, дистанція як «ні» у тканині «так», як «конститутивний зазор», що є необхідним для формування будь-якої знакової системи, не мають ототожнюватися. Адже це буде просто логічною помилкою, на якій, звичайно, досить комфортно базувати ефектну «гру синонімії», але гра ця все ж таки – хибна.

Post Scriptum

З тієї ж стенограми:

«Стосовно питання про так зване “хто” дигресії. <...> Можу лише додати, що дигресія на цьому рівні дійсно виступає як іманентний феномен, але його реалізація, так би мовити, стоїть у залежності від його онтологічних передумов. Можна сказати і так: “хто” дигресії – це (у стартовій позиції) здатність монтування себе за рахунок черги зміщень, але монтування не цілком лише із себе, і не цілком за рахунок трансцендентних умов.

“Хто” дигресії – це не позиціонований чітко осередок діяльності монтування, це процес, що виконується у структурі екзистенціального оточення, це є здійснювана можливість самопродукування, вписана у відкритий простір. Іманентна тут сама процесуальність вписування та зміщення, але і початок і наслідок цього – відкритий простір. Певним чином такий погляд резонує із фундаментальною онтологією, звичайно. Саме в цьому, як видається, і полягає сутність стирання опозиції між внутрішнім та зовнішнім, суб’єктом та об’єктом. Концепція ж “іманентної трансценденції” це є споріднений, близький, навіть похідний спосіб схопити цю онтологічну обставину. Але він теж веде до ствердження, так би мовити, “внутрішньої зовнішності” (або “зовнішньої внутрішності”) людського існування. Інакше кажучи, “хто” іманентної дигресії це і є, власне, людина.

Стосовно ж проблеми певного передумовання “механізму” дигресії її онтологічній фундованості, то мушу визнати, що це досить складне питання і воно теж цілком входить до контексту означеної щойно “онтологічної обставини”. Передуює, якщо це можна назвати “передумованням”, не механізм, не схема, передуює можливість. Можливість це, з одного боку, певна відкритість, а з іншого – набір її реалізацій завжди обмежений. Але це теж, треба визнати, далеко не новий спосіб мислити цю проблему. Стосовно ж абсолютизації дигресії як вихідного феномену у конституції людської присутності, то мені дійсно видається, що вона більше відповідає завданню схоплення “структури” присутності, хоча й не відміняє інші форми практики, мислення, творення. І деякі філософсько-антропологічні розвідки, і фундаментальна онтологія, і феноменологічно забарвлена соціальна аналітика, і так звана «постфеноменологія» опосередковано свідчать про це. Людина – це не вихід назовні звідкись, суб’єктифікація це не розширення, це звукування, збирання себе, але збирання зумовлене, дигресивне, змішуюче і тривале.

Питання реальних можливостей респонзивної комунікації теж доволі складне. Респонзивність видається варіантом ініціювання власності з невласності, ефектом відпочаткової незамкненості будь-яких нормалізованих структур. Але на практичному рівні дійсно запит, імпульс, вторгнення присутності Чужого часто обертається деструктивними наслідками, відповіддю на які теж є деструкція. Причому ця деструктивна відповідь може розглядатися тим, хто відповідає, як форма нормалізації, а це і є, власне, – війна.

Якщо ж ми повертаємося знову на рівень іманентної дигресії, то я цілком погоджуюся із тим, що дигресія може мати і конструктивний, і деструктивний потенціал, а також я розділяю думку про те, що остаточна, чиста трансгресія є певним аналогом фатальної деформації, руйнації, смерті. Знову ж таки, якщо мова йде про конкретне, індивідуальне буття. Справа у тому, що поки, так би мовити, “тривання триває”, розрив не може бути остаточним, тому це й є здійсненням саме дигресії, а не трансгресії. Зв’язок не рветься, хоча й не утворює однорідної, однакової, моноспрямованої лінії».

Зв’язок не рветься.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології / Бернгард Вальденфельс ; [пер. з нім. М. Д. Култаєвої]. – Київ : Альтерпрес, 2002. – 176 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).

2. Вальденфельс Б. Топографія Чужого : студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс ; [пер. з нім. В. І. Кебуладзе]. – Київ : ППС, 2004. – 206 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека).
3. Вдовина І. С. Феноменологія во Франції (історико-філософські очерки) : [монографія] / І. С. Вдовина. – М. : Канон+ ; РООІ «Реабілітація», 2009. – 400 с.
4. Вдовина І. С. Э. Левинас и Э. Гуссерль / І. С. Вдовина // История философии. – 2003. – № 10. – С. 101-115.
5. Голубенко О. В. Від ексцентрики до егофугізму: теоретичні обертання навколо дигресивної конституції людини (про одну якісну експлікацію та одну неякісну онтологізацію) / О. В. Голубенко // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». – Харків, 2015. – Випуск 52. – С. 28-44.
6. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем.]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
7. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем.]. – М. : Гнозис, 1994. – 162 с.
8. Делёз Ж. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; [пер. с фр. Д. Кралечкина]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 672 с. – (Philosophy).
9. Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля / Жак Деррида ; [пер. с фр. С. Г. Кашиной и Н. В. Сулова]. – СПб. : Алетейя, 1999. – 208 с. – (Gallicinium).
10. Деррида Ж. Письмо и различие / Жак Деррида ; [пер. с франц. Д. Ю. Кралечкин ; под ред. В. Лапицкого]. – М. : Академический проект, 2000. – 495 с.
11. Деррида Ж. Позиції / Жак Деррида ; [пер. з франц. А. Ситник]. – К. : Дух і літера, 1994. – 158 с.
12. Деррида Ж. Различие / Жак Деррида ; [пер. с фр. С. Г. Кашиной и Н. В. Сулова] // Деррида Ж. Голос и феномен и другие работы по теории знака Гуссерля. – СПб. : Алетейя, 1999. – С. 168-208. – (Gallicinium).
13. Дьяков А. В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности : [монография] / А. В. Дьяков. – Курск : Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. – 246 с.
14. Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля / Роман Ингарден ; [пер. А. Денежкина, В. Куренного]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 244 с.
15. Лакан Ж. Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда / Жак Лакан ; [пер. с франц.]. – М. : Русское феноменологическое общество / Логос, 1997. – 184 с.
16. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе / Жак Лакан ; [пер. с франц.]. – Москва : Гнозис, 1995. – 192 с.
17. Левинас Э. Диахрония и репрезентация / Э. Левинас ; [пер. с франц.] // Интенциональность и текстуальность. Философская мысль Франции XX века : [сборник работ]. – Томск : Водолей, 1998. – 320 с.
18. Левинас Э. Время и Другой / Э. Левинас ; [пер. с франц.] // Левинас Э. Время и Другой : [сборник работ]. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 272 с.
19. Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Э. Левинас ; [пер. с франц.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 752 с.
20. Маркова Л. А. Философия из хаоса: Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии / Л. А. Маркова. – М. : Канон, 2004. – 384 с.
21. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / Моріс Мерло-Понті ; [пер. з фр., післямова та прим. О. Йосипенко, С. Йосипенко]. – Київ : Український Центр духовної культури, 2001. – 552 с.
22. Мерло-Понті М. Видиме й невидиме: 3 робочими нотатками / Моріс Мерло-Понті ; [пер. з фр. Є. Марічев ; упоряд., авт. передмови та післямови К. Лефор]. – Київ : Видавничий дім КМ «Академія», 2003. – 268 с.
23. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию : [электронный ресурс] / Хельмут Плеснер ; [пер. с нем.]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 368 с. – Режим доступа : <http://www.twirpx.com/file/864814>.

24. Прехтль П. Введение в феноменологию Гуссерля : [электронный ресурс] / Питер Прехтль ; [пер. с нем.]. – Томск : Водолей, 1999. – Режим доступа : <http://elenakosilova.narod.ru/studia/prechtl.htm>.
25. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс : [электронный ресурс] / Мишель Фуко ; [пер. с фр. Е. Городецкого]. – Режим доступа : <http://www.nietzsche.ru/look/modern/niet-freid-marks>.
26. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / Умберто Эко ; [пер. с ит.]. – СПб : Петрополис, 1998. – 432 с.
27. Эмманюэль Левинас: Путь к другому : [сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса]. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2006. – 239 с. – (Апории).
28. Gelhard A. Diastase und Diachronie. Levinas mit Waldenfels / Andreas Gelhard // Philosophie der Responsivitat. – München : Wilhelm Fink Verlag, 2007. – S. 65-75.
29. Waldenfels B. Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik / Bernhard Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2002. – 478 s.
30. Waldenfels B. Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes / Bernhard Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2000. – 418 s.
31. Waldenfels B. Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden / Bernhard Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2006. – 134 s.
32. Waldenfels B. Idiome des Denkens: deutsch-französische Gedankengänge II / Bernhard Waldenfels. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2005. – 358 s.

УДК 130.2 : 172.4

Артеменко Я. І., Попова Н. В.

*Харківський національний фармацевтичний університет
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*

ДИГРЕСИВНІ АСПЕКТИ РИТОРИЧНОСТІ: СПРАВА СЦИПІОНА

Стаття присвячена дослідженню дигресивних аспектів риторичності як інтерсуб'єктивного феномена. Риторичність, яка розкриває себе як особлива комунікативна стратегія, виступає одночасно і як практика екзистенціального позиціонування. Дигресія осмислюється у зв'язку з питаннями автентичності та присутності. Дигресія розглядається у роботі не просто як технічний прийом, покликаний через темпоральні і смислові «затримання», «відступи» або «підвішування» «обігрувати» співрозмовника, а більш широко – як переривчастість процесу саморозгортання екзистенції в риторичному діалозі, обмін ролями учасників риторичного процесу, гра зі смислами і межами риторичних можливостей. Дигресія інтерпретується авторами як своєрідний рух опосередкованої присутності, що просвічує навіть крізь «анти-комунікативні» акти риторичної гри.

Ключові слова: риторичність, дигресія, автентичність, екзистенція, присутність.

Статья посвящена исследованию дигрессивных аспектов риторичности как интересубъективного феномена. Риторичность, которая раскрывает себя в качестве особой коммуникативной стратегии, выступает одновременно и как практика экзистенциального позиционирования. Дигрессия осмысливается в связи с вопросами подлинности и присутствия. Дигрессия рассматривается в работе не просто как технический прием, призванный через темпоральные и смысловые «задержания», «отступы» или «подвешивания» «обыгрывать» собеседника, а более широко – как прерывистость процесса саморазвертывания экзистенции в риторическом диалоге, обмен коммуникативными ролями участников риторического процесса, игра со смыслами и пределами риторических возможностей. Дигрессия интерпретируется авторами как своеобразное движение опосредованного присутствия, просвечивающего даже сквозь «анти-коммуникативные» акты риторической игры.

Ключевые слова: риторичность, дигрессия, подлинность, экзистенция, присутствие.

The article is devoted to research of digressive aspects of rhetoric as an inter-subjective phenomenon. Rhetoric, which reveals itself as a special communication strategy, appears a practice of existential positioning as well. Digression is interpreted in relation to issues of authenticity and presence. Digression is seen in not just a technique function, which person uses to «beat» an opponent applying temporal and semantic «retention»,

«step-away» or «hanging». It is necessary to consider this more broadly – as a discontinuous process of existentialself-unfolding in rhetorical dialogue, exchange of communicative roles and play with meanings and limits of rhetorical capabilities. Digression is interpreted as a kind of movement of mediated presence that shows itself even through «anti-communicative» acts of rhetorical games.

Keywords: rhetorical, digression, authenticity, existential presence.

Актуальність роботи зумовлено необхідністю філософської рефлексії принципів і способів розгортання риторики інтерсуб'єктивності у новому соціокультурному контексті на підставі розкриття потенціалу фундаментальних засад присутності.

Предметом розгляду є дигресивні аспекти риторичної комунікації. Риторичність розуміється нами одночасно як характеристика інтерсуб'єктивних принципів сучасної комунікації («тропологічність» мови і іманентне припущення нерозуміння, нехтування логічними чинниками та порушення безпосередніх репрезентативних зв'язків, за П. де Маном [4]), та як об'єктне поле людських відносин і практика екзистенціального позиціонування. *Тематичним підґрунтям* нашого розгляду слугує відомий сюжет «виправдань» Сципіона Африканського у сенаті.

Особливість предмета є визначальним чинником *логіки й методології* роботи. Для схоплення «технологічної» своєрідності темпорально-просторових коливань екзистенціальних рухів (дигресії) у контексті риторичної взаємодії головними підходами є аналітичний, критичний та той, що можна назвати «герменевтично-терапевтичним», тобто таким, що передбачає певну спробу творчого розв'язання проблеми «квазі»-присутності.

У статті висвітлюється принципи позиціонування риторичного суб'єкта як такого, що, будучи залученим у риторичний процес не просто трансgressує (долає власні межі), але й у своїх інтенціях прокреслює складні траєкторії у просторі комунікації, відхиляючись відносно її умов та позицій, дигресує.

Мета статті – почасти, технічна легітимація концептів риторичності (у найширшому контексті) та риторичної дигресивності, але переважно – описання риторичної комунікації як особливого виміру присутності.

Риторика є не тільки практикою мовлення, що переконує, або простором змагання за першість у питаннях конвенційної істинності. Риторичний дискурс (зіткнення сумніву та переконання, динамізму та усталеності, компромісу та непримиренності) – це ще й боротьба його учасників за власну автентичність, статус голосу, що віщає від імені дійсності.

Структура риторичного простору вихідним чином передбачає асиметрію позицій учасників: життєвий світ пропонента, з його координатами, слугує онтологічною підставою для перевірки усталених меж, рамок та констант, притаманних буттєвому простору опонента. Причому «вторинна» авторизація учасників події, утворювана внаслідок *оприлюднення* (роз-)збігу, взаємного накладення або перетину декларованих уявлень у риторичній практиці заступає собою їхню вихідну, (при)сутнісну буттєвість.

«Справжність», у риторичному сенсі, означає публічне пересвідчення. Ініціювання риторичного діалогу, руйнація «зони комфорту» Іншого і вимога артикулювати позицію щодо поставленого питання є, насамперед, наслідком незгоди індивіда вдовольнитися власною істиною в її тривожній до-публічній невиразності, на самоті. Таким чином, вже у первинному рефлексивному образі особистого існування, накресленого ініціатором риторичної ситуації, проступає нестача, неповнота, що потребує від індивіда тематизації та винесення на суд Іншого. Тому автентичність авторів риторичних повідомлень – це наслідок своєрідного «повернення через відхід», з метою самоствердження відносно власних меж та можливостей. Такий рух можна визначити як дигресивний [2, с. 164], а риторичну комунікацію, відповідно, як дигресивність, що розгортається у різних просторових і темпоральних напрямках: суб'єктами – відносно один одного та власних центрів і меж, самим діалогом – відносно його «осьових» питань, завдань, інструментарію, логіки. Таким чином, під риторичною дигресивністю маємо розуміти такий характер руху екзистенції, за якого відходи, затримки, повернення, «підвішування» та коливання здатні окреслити визначальні метаморфози всередині інтерсуб'єктивного простору.

Для більш прозорого виведення проблеми на новий, екзистенціальний, рівень, потрібно зробити термінологічну розвідку. Вихідного змісту терміну «дигресія» надає понятійний апарат природознавчих дисциплін, де дигресія розглядається як процес негативних трансформацій

системи, її «розхитування», що іноді призводить до повної руйнації. Інше коріння терміну – мистецтвознавче. Тут «дигресія» використовується для позначення художнього прийому відхилення або затримки розгортання композиції з метою пожвавлення як внутрішньої подієвості твору, так і процесу його сприйняття. В риторичі існує аналогічний прийом – *ретардація* (лат. *retardatio* – уповільнення, затримка), що означає штучне гальмування розв'язки в момент найвищої напруги промови або дії, яка має на меті посилити інтерес опонентів та аудиторії. Але, на відміну від суто технічного аспекту ретардації (або дигресії у її вузькоспеціальному розумінні), дигресивність як принцип інтерсуб'єктивного існування стає для риторичі можливістю, компонентом, який дозволяє перевести проблему на екзистенціальний рівень.

Екзистенціальний потенціал дигресії вже став предметом концептуалізації у межах феноменологічного аналізу. Беручи за основу саме таке розуміння дигресії, що розкриває її у якості *фундаментального* осередку екзистенції, спробуємо простежити один із зовнішніх проявів дигресивності, а саме – її розгортання у межах риторичної комунікації.

Якщо цілком усвідомлюваним та очікуваним результатом риторичних акцій є провокативне загострення, виокремлення предметів з нетематизованого онтичного горизонту, то дигресивний поштовх (у своєму екстремальному, *ретардаційному* пункті) є чимось на зразок інтенційного наголосу, але з елементами примусового ви-(по-)казування: «ось воно, суще, що жадає промовляння».

Ретардаційне «посилення інтересу», про яке йшлося вище, може також здійснюватись у вигляді раптового виявлення Іншого на тлі власного життєвого світу, що досягається відступом-дистанціюванням – невпізнанням, запитанням або незгодою. Дигресивне коливання протягом розгортання риторичної ситуації, таким чином, можна розглядати у категоріях *турботи*, дії під знаком *завжди-вже-наявного-Іншого*, котрий є, але з якихось причин уникає консенсусу.

Небезпека дигресивних актів для внутрішнього простору екзистенції криється у дискретності, переривчатості процесу дигресивного саморозгортання: розрив, відпадиння від пункту, який є вихідним для конституювання присутності може призвести до божевілля або смерті. На відміну від внутрішньо-екзистенціального виміру, дигресія у риторичі не набуває онтологічно загрозливих форм, хоча й являє собою розгойдування смислових «осей» та іноді здійснює суттєвий семантичний зсув «меж» і «центрів» і становить певний ризик для учасника. Риторична дигресивність відбувається у декількох напрямках одночасно: відносно власних установ пропонента, відносно його позиції та межі істинності / переконливості, відносно життєвого світу опонента (Іншого), чий статус може змінюватись від спостерігача до відповідача, відносно аудиторії, чия думка «підвішена» між загальноприйнятим і власною душевною схильністю кожного з присутніх, відносно самого предмета обговорення, який в процесі риторичної гри, переходячи «з поля на поле» може змінити як свій вигляд, так і зміст.

Прикладом таких багатобічних метаморфоз можуть служити відомі «виправдання» Публія Корнелія Сципіона Африканського, описані Полібієм у XXIII книзі його «Загальної історії». Цей приклад заслуговує на увагу не тільки у якості ілюстрації успішної риторичної диверсії, але і як досить об'ємне зображення дигресивних переходів і екзистенціальних коливань всередині, здавалось би, гранично формалізованої комунікативної ситуації: «<...> Публій здобув собі <...> таку любов народу і таку довіру сенату, що, коли хтось надумав притягнути його до суду народу і виступив з численними тяжкими звинуваченнями, Публій зовсім не захищався і відповідав тільки, що народу римському не личить слухати чиї б то не було наклепи на Публія Корнелія Сципіона, бо обвинувачі, що наважилися говорити, йому одному зобов'язані тим, що можуть говорити <...>»

Іншого разу хтось в сенаті почав вимагати у нього звіту у витраті грошей, які він отримав від Антіоха перед укладанням миру на сплату жалувannya війську. Публій відповідав, що звіт у нього є, але що він не зобов'язаний звітувати ні перед ким, хто б то не був. Коли противник наполягав і вимагав представити рахунки, <...> книгу було доставлено. Тоді Публій <...> на очах у всіх розірвав її, запропонувавши своєму супротивнику відновити звіт з уривків, а інших запитав, чому вони так дошукуються звіту про те, яким чином і ким витрачені три тисячі талантів, але не питають, <...> яким чином вони стали володарями Азії, Лівії та Іберії. Всі сенатори заціпеніли від цих слів, і той, хто вимагав звіту, замовк <...>» [12].

Класичний римський дискурс справедливості передбачає риторичний самозахист як елемент юридичного змагання, оскільки публічність – вихід істини у сферу схвалення і консенсусу. Онтологічна підстава для консенсусу – спільна для усіх присутніх реальність – непохитний правовий контекст, наявність емпіричних фактів-доказів, особлива «лексика» змагання, персоніфіковані сторони процесу. З приводу і засобами цієї реальності лише й можливі судження про справу. Спростовуючи перше звинувачення, Сципіон ставить під сумнів його автентичність. Виявляється, що дозвіл говорити ще не означає наявності підстави для розмови та «легальності» позиції її ініціатора: позивач відокремлюється від «римського народу» і тим самим позбавляється буттєвих засад, перетворюється на фіктивну інстанцію (цікаво, що і Полібій, котрий належав до політичних прихильників Сципіона, використав надто розпливчасті позначення його опонентів – «хтось у сенаті», «противник», «той, хто вимагав звіту»). Таким чином Сципіон за згодою аудиторії «переселяє» своїх опонентів у сферу квазі-реальності та дозволяє їм існувати лише у ним самим суворо окреслених межах («вдячність Сципіонові за можливість говорити»).

У другому випадку Сципіон, реагуючи на вимоги опонента, не просто уникає відповіді за суттю справи. Демонстративність, з якою знищуються докази, власне, фактична підстава для заперечень, унеможливує нормальну риторичну конкуренцію. Проте цей віртуозний маневр створює нову розгалужену (або, багаточарову) реальність, де паритетне змагання витісняється довільною грою все нових смислів і тлумачень. Апелюючи до сумління співгромадян на підставі тези: «героїв не судять», Сципіон вміло здійснює риторичну диверсію – перемикає увагу аудиторії з провини відповідача на її власну моральну недосконалість (неповага до переможця, меркантильність, віддання переваги минулому над непорушними ідеалами Республіки).

На особливу увагу заслуговує ризик, якому піддає себе Сципіон як учасник риторичної події. Якщо під сумнів поставити об'єктивність та загальність права, сам опиняєшся за межами справедливості, випадаєш з-під захисту її охоронної структури, що є об'єктивною та неупередженою засадою буття суспільства. Вихід з простору належного у хиткий простір *мистецтва* означає трансгрес у сферу негарантованості, нестійкості, тотальної гри та містифікації. Разом з тим, риторична позиція Сципіона у моменти екстремальних відхилень та «підвішувань» (коли його сваволя утримує аудиторію у стані очікування чергового ексцесу) виблискує світлом присутності – відповідь Іншому, хоча й у категоричний спосіб невизнання та відсічі, відштовхує відповідача до себе самого: «Arguo ergo sum».

Таким чином, риторика як мистецтво переконання розгортається в екзистенціальному вимірі у *риторичність* – простір і практику самозасвідчення засобами, так би мовити, екстремального діалогу, учасники якого постійно ризикують позбавленням автентичності та знеособленням. Тому риторична дигресія не має мислитись як спонтанність. Її «від-» та «транс-» спрямованість вказує на примусовість руху: суть події вимагає від суцього бути, і бути певним чином – «на межі». Риторична комунікація, що відбувається як дигресивна подія, змушує людину обертатись навколо власних меж-можливостей, деформувати та / або оминати власну границю у прагненні сягнути надійного буттєвого центру.

Дигресивні ходи екзистенції зумовлюють утворення нерівноваги риторичних позицій, а взаємні переходи та накладення останніх викривають не тільки просторові аспекти інтерсуб'єктивності, але й темпоральні. Асинхронія всередині риторичності має найрізноманітніші прояви. Зосередимось лише на декількох найбільш очевидних.

Риторика як тактична гра будується на принципі по-передження та перед-бачення. Мета риторичного змагання – досягнення ситуації, коли аудиторія бачить предмет обговорення очима одного з учасників. Попереджальний рух риторичної акції оснований на припущенні, що аргументи опонента та навіть сам його образ в очах аудиторії накладатимуться на вже сконструйовану (сфабриковану) картину. Тож, опонент – це той хто знаходиться завжди «позаду» витівок пропонента: від нього *чекають* відповіді і саме його «кмітливий» аудиторії зручно звинувачувати у *затримці* досягнення згоди. Тому у риторичному діалозі так важлива ініціатива: задати тон обговоренню означає встановити оптику для розгляду предмета. Зруйнувати цю оптику може лише ексцес, відхід від усталеної норми, зміна ракурсу та лексики дискусії або, навіть, ролей учасників. У наведеному прикладі «виправдань» Сципіона «ті, хто вимагали звіту» відстають від відповідача не тільки риторично, але й історично. Їхній запит має

умовно-минулий ракурс (контрибуція, що *начебто* була виплачена, гроші, що *мали б* піти на утримання армії, злочин, якого, *можливо* – презумпція невинності! – вчинив полководець), у той час як Сципіон апелює до теперішнього у перспективі майбутнього (героїчна перемога дає Республіці нові території і нові прибутки). Темпоральний малюнок ексцесу, що здійснює Сципіон, є характерно дигресивним. Випереджальний риторичний ефект досягається «підвішуванням» аудиторії та опонента між актуальним та позачасовим – переживанням наявного (нападок на володаря «любові народу» і «довіри сенату») і усвідомленням належного (непохитності правових устоїв, що складають незмінний центр символічного виміру римського життя). І, доки опонент застрягає між цими двома реальностями – в силу своїх дестабілізуючих домагань він вже не може вважатися ані частиною народу, ані представником сенату, ні, тим більше, захисником незмінних основ, – рішення «знаходиться» само собою як «єдиний можливий спосіб» відновлення рівноваги.

До того ж, дигресія здійснюється і самим автором диверсії. На публічний образ Сципіона як відповідача накладається вдало винайдений образ особи, що вимагає відповіді. *Екстраполяція* цього образу на уявлення аудиторії подається як варіант *інтроспекції*: відповідь кожен з присутніх має знайти у своєму серці, супра-раціонально, покладаючись на міфічну «внутрішню» історію своїх відносин з героєм події. Це ще один неочікуваний виблиск присутності. Цього разу в учасників риторичного процесу з'являється можливість захистити справедливість лише фактом свого буття в інтимно-історичній «сумісності» з героєм. Тим самим усі дійові особи риторичної події набувають нових ролей. Ініціатори діалогу примусово утримуються у статусі спостерігачів, відповідач (опонент) стає пропонентом, аудиторія від власного імені активно творить навіяну реальність.

Зробімо висновки. Риторичність як спосіб, в якій екзистенція себе позиціонує, набагато складніша за ситуацію звичайного риторичного змагання. Виявлення та аналіз дигресивних коливань всередині цього процесу демонструє важливі аспекти інтерсуб'єктивності. Поміж них найцікавішими (хоча й не найхарактернішими) уявляються «виблиски» присутності на тлі таких, здавалось би, анти-комунікаційних акцій як незгода, усунення опонента зі сцени, навіювання, уникання консенсусу. Ці (анти-)риторичні ексцеси маркують конфліктні пункти і місця комунікативних розривів, а отже, – виявляють зміст і напрямки розгортання екзистенціальної стурбованості.

Успіх та неуспіх риторичного змагання принципово відрізняються, тоді як перемога екзистенціальної «риторики» завжди амбівалентна. Ставлячи світ Іншого під сумнів, ініціатор риторичної ситуації вимушений ризикувати власною автентичністю. Але ризикуючи і порушуючи рівновагу усталених координат та кордонів, можна уловити «тут-є-щось» [2, с. 25] присутності.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вальденфельс Б. Одновременность неоднородного. Современный порядок в зеркале большого города : [электронный ресурс] / Бернхард Вальденфельс; [пер. с нем. А. Кричевского] // Логос. – 2002. – № 3. – Режим доступа : http://www.ruthenia.ru/logos/number/2002_03_4/03.htm#_ftn1#_ftn1.
2. Голубенко О. В. Феномен дигресії: екзистенціально-феноменологічна аналітика та соціокультурна контекстуалізація : [дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук: 09.00.04; рукопис] / Олександр Голубенко. – Харків, 2014. – 258 с.
3. Гваттари Ф. Трансфер или то, что от него осталось : [беседа] / Ф. Гваттари, Б. Л. Эттингер ; [пер. с франц. В. А. Мазина] // Кабинет: Картины мира I. – СПб., 1998. – С. 21-29.
4. Манн Поль де. Слепота и прозрение : [статьи о риторике современной критики] / Поль де Ман; [пер. с англ. Е. В. Малышкина]. – СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2002. – 256 с.
5. Полибий. Всеобщая история : [электронный ресурс] / Полибий ; [пер. с греч. и комментарии Ф. Г. Мищенко]. – Москва. : Олма-Пресс Инвест, 2004. – Режим доступа : <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1445001000>.
6. Фуко М. О трансгрессии / Мишель Фуко; [пер. с фр.] // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 111-131.

УДК 160.1 + 330.101

Комаха Л. Г.

Київський національний університет імені Т. Г. Шевченка

НАУКА ЯК РИТОРИКА В АРГУМЕНТАХ «РИТОРИКИ ЕКОНОМІКИ»: МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

В статті досліджується система аргументів американського філософа Д. Макклоскі, на основі яких обґрунтовується необхідність визнання економічної науки в якості риторики. Аналізується позиція філософа, згідно якої економічна наука виступає в першу чергу в якості риторики – мистецтва переконувати. Різні науки використовують в своїх дослідженнях риторичну як метод для доказу своєї позиції. Риторика в науці демонстративно стверджує свою мету, використовуючи певні форми аргументації. Приклади застосування риторичних прийомів в економічній науці показують позитивність даного підходу. Риторика активно використовує стандартні, загальні прийоми і способи аргументації, що показує відмінність сучасної методології від методів модернізму. В статті показано, що аргументи на захист риторики економіки обумовили переосмислення багатьох положень принципів наукового пізнання і визначили його нові перспективи, а разом з ним політичної, соціальної і культурної діяльності.

Ключові слова: риторика, логіка, аргументація, наука, економіка, доказ, факт.

В статье исследуется система аргументов американского философа Д. Макклоски, на основании которых обосновывается необходимость признания экономической науки в качестве риторики. Анализируется позиция философа согласно которой экономическая наука выступает в первую очередь в качестве риторики – искусства убеждать. Разные науки используют в своих исследованиях риторичну как метод для доказательства своей позиции. Риторика в науке демонстративно утверждает свою цель, используя определенные формы аргументации. Примеры применения риторических приемов в экономической науке показывают позитивность данного подхода. Риторика активно использует стандартные, общие приемы и способы аргументации, что показывает отличие современной методологии от методов модернизма. В статье показано, что аргументы на защиту риторики экономики обусловили переосмысление многих положений и принципов научного познания и определили его новые перспективы, а вместе с ним политической, социальной и культурной деятельности.

Ключевые слова: риторика, логика, аргументация, наука, экономика, доказательство, факт.

The article examines the arguments system of American philosopher D. McCloskey; the necessity of recognition of the economic science as rhetoric is based on them. It is analyzed the philosopher's position about economic science that serves primarily as rhetoric – the art of convincing. Different sciences use in their studies rhetoric as a method to prove their position. Rhetoric in science defiantly claims his goal, using some form of argument. Rhetoric in science defiantly claims its goal, using some forms of argumentation. Examples of application of rhetorical techniques in economics show positivity of this approach. Rhetoric actively uses tools, common methods and ways of argumentation that shows the difference between the current methodologies and the methods of modernism. The article stated that the arguments that defense rhetoric of the economy led to a rethinking of many provisions of the principles of scientific knowledge and identified its new opportunities as well as its political, social and cultural activities.

Keywords: rhetoric, logic, argumentation, science, economics, evidence, fact.

Становлення кожної нової парадигми наукового знання обумовлене логікою продуктивного мислення. Вона в свою чергу засновується на системі аргументації, яка відкриває нові горизонти методології пізнання. В даній ситуації викликає інтерес стратегія мислення і аргументів американського філософа Д. Макклоскі. Його книга «Риторика економіки» викликала широкий відгук як в логіків, філософів, методологів науки, так і в економістів, оскільки поставила під сумнів можливість економічної науки в досягненні істини в господарському житті. Для Д. Макклоскі економічна наука – насамперед риторика, тобто мистецтво переконувати. В обґрунтуванні своєї позиції він приводить систему аргументів, які мають суттєве значення для методології наукового пізнання.

Проблема сутності і методологічного виміру риторика розглянута в працях Г. І. Рузавіна, О. А. Івіна, І. В. Хоменко, Х. Перельмана та ін., в яких конкретизований логічний зміст і методологічне значення риторики в науковому і соціальному пізнанні.

В логіці та філософії розроблена достатня кількість підходів до розуміння сутності риторики та її ролі в науковій дискусії. Однак не досліджена проблема науки як риторики, задекларована у філософії постмодернізму.

Мета статті полягає в дослідженні доцільності аргументів, згідно яких наука, зокрема економіка, постає в якості риторики.

Логіка міркувань Д. Макклоскі приводить до твердження, що практика економічних дискусій часто приймає форму юридичних доказів, оскільки процеси, «розроблені в області права – це кодифікація розумних правил, яким ми слідуємо у всіх областях свого життя, навіть в науковій» [4, с. 157]. Економісти можуть вивчати юриспруденцію не обов'язково з метою підкорити останню економічній теорії. Деталі клопотань по справам, пов'язаним з економічним правом, мають мало спільного з офіційним науковим методом. Без свідомого відношення до повсякденної риторики можна легко помилитися з їх кваліфікацією. Так, аргументація в економічній науці часто виходить з вербальних припущень. Припущення, що «економіка в основі своїй конкурентна», може виявитися всього лише пропозицією поглянути на неї саме з цього боку, очікуючи, що такий прийом допоможе щось зрозуміти.

Другий загальноприйнятий в економічній науці аргумент, який не має статусу в офіційній риторичі – філософська послідовність (*consistency*): «Якщо ви передбачаєте, що фірмі відома власна функція витрат, ви так само можете припустити, що їй відома її виробнича функція: і те й інше однаково сумнівне» [10, с. 37]. Аргумент, не явний, але означений фразою «закономірно припустити, що», характерний для філософського дискурсу. Цей аргумент – аналог симетрії як критерію правдоподібності, і виникає він в багатьох контекстах. Подібні аргументи («з іншого боку»), які є своєрідним закликком до теоретичної «чистоти» і «симетрії», переконливі в економічній науці, але економісти навіть не уявляють собі, наскільки.

Самим важливим прикладом економічної риторики залишаються метафори. Економісти називають їх «моделями». Твердження про те, що ринки можна подати або показати у вигляді «кривих» попиту і пропозиції, є метафорою не в меншій мірі, ніж заява, що західний вітер – це «подих осені». Більш очевидний приклад – «теорія ігор», де метафорою стає вже сама назва. Переконливість і обмеження такої метафори відразу стають очевидними. Одні метафори прекрасно усвідомлюють самі себе – це добре видно по степені захоплення та іронії при зверненні до метафори «невидимої руки» А. Сміта. Деякі економісти визнають, що економічні теорії, які вважаються позбавленими метафор, насправді «насичені ними» [6, с. 146-147]. Символ и метафора необхідні науці не менше, чим літературі. «Більшу частину наших філософських [економічних] переконань визначають не передбачення, а картини, не твердження, а метафори» [8, с. 12], – зазначає Р. Рорті.

Особливість метафори полягає в тому, що вона виступає способом знайти нову ідею, її не варто конструювати як зовнішню декоративну заміну «просто думки». Буквальний переклад важливої метафори ніколи не буде завершений. Але, окрім цього, в економічній (як і кожній) теорії метафора є важливим елементом наукового мислення. Вона – «взаємодія і контакт думок, взаємозв'язок між контекстами. В даному випадку в цьому поясненні метафори економісти побачать її основний смисл – взаємовигідний обмін» [1, с. 156]. Протилежна думка, що ідеї і слова, які їх виражають, є інваріантні блоки, які можна комбінувати як завгодно, аналогічна вірі в те, що економіка – це всього лише скопичення Робінзонів Крузо. Найважливіша ідея економічної науки з часів А. Сміта полягала в тому, що «острів, заселений зайнятими торгівлею Робінзонами, відрізняється, і часто в кращу сторону, від їх простого скопичення» [1, с. 156].

Наступна важлива метафора – «людський капітал». Вона ілюструє, як дві ідеї, обидві запозичені з економічної теорії, можуть пояснювати одна одну, обмінюючись своїми конотаціями. В словосполученні «людський капітал» були об'єднані такі поняття економічної науки, як навички робітників та інвестиції в устаткування. І вони обидві виграли: «в економіці праці стало зрозуміло, що навички є результатом утримання від споживання; теорія капіталу збагатилася уявленням про те, що навички, при всій їх недостатній капіталізації, конкурують з іншими напрямками інвестицій за ресурси утримання. Якщо говорити більш коротко, то все, що принесло метафорам успіх в поезії, зробило і в економічній теорії» [3, с. 59-60].

Для підкреслення важливості ролі риторики в аргументації Д. Макклоскі приводить статтю Дж. Мута, написану в 1961 році, але яку десять років не цитували, хоча вона була і важливою для економічної науки. Справа в тому, що вона була написана не якісно. Більшість

тих, хто її після довгої перерви цитували, ніколи її не читали, а якщо б прочитали, то не зрозуміли б. За допомогою аргументації «від противного» даний приклад показує важливість якісно написаного тексту для наукового успіху. Так, Г. Галілей був майстром італійської прози, тексти А. Ейнштейна і Дж. М. Кейнса здійснили на науку і суспільство майже такий же вплив, як і їх математичні викладки [3, с. 72-73].

В своїй статті Дж. Мут апелює до наукового методу. Але питання полягає в наступному: як аргументація, викладена так не якісно, викликає довіру? Насамперед риторично привабливою статтю робить стиль – стиль сцієнтизму. Д. Макклоскі приводить аргументацію Р. Лукаса і Т. Сарджента, які переконані в тому, що перед нами – «одна з найбільш ретельно і компактно написаних за останні роки робіт: кожне речення у вступі <...> значиме, і багато з цих речень з того часу встигли перетворитися на цілі статті. Мут висуває гіпотезу на загальному, вербальному рівні, мотивуючи її як природний результат загальних принципів економічної рівноваги, а потім переходить до конкретних, безперечно адекватних прикладів» [7, с. XVIII]. Ця характеристика сама несе ознаки сцієнтизму і користується стилістичною риторикою модернізму (класичної науки).

Теорія пізнання, яку пропонує об'єктивний, уважний до фактів, розсудливий модерністський стиль в статті Дж. Мута, полягає в тому, що найкраще пізнання – це пізнання одного (*solus ipse*). Тобто дійсне пізнання відбувається індивідуально, незалежно, без участі суспільства. Саме вчений стоїть перед науковою проблемою, а не спільнота, народ тощо. Тому для захисту своєї ідеї висуває наступні аргументи. По-перше, це інформація, яку ділові люди купують до оптимальних меж. Інформація не завжди дає можливість отримати вигоду, але вона максимально наближує до неї. Наступні три аргументи «з чисто теоретичної позиції носять суто «естетичний характер» – саме це економісти мають на увазі, коли називають аргумент «теоретичним». Ці аргументи, які повинні знайти практичні достоїнства, засновані на симетрії, властивостях конкретної особистості. Уявлення Дж. Мута про «раціональні очікування» претендують на статус загальної теорії очікувань, яка, на думку автора, симетрична у всіх випадках її застосування. Автор заявляє: якби економісти були такими талановитими, як їх зображують інші теорії, вони б розбагатіли. Це практична аргументація *ad hominem*, розрахована на почуття, а не розум, вона носить рефлексивний характер. Нарешті, Дж. Мут стверджує, що «раціональні очікування» можна змінювати, «підганяти» їх під недосконалість оточуючого світу. Всі аргументи, які він використовує, є «вагомими причинами», але вони «не вбудовуються в обмежуючу епістемологію, в яку продовжують вірити багато вчених» [3, с. 88-89].

Те, що Дж. Мут переконує шляхом риторики – це не недолік, а навпаки, обов'язкове, воно є позитивним фактом. Його риторика повинна бути знайомою, оскільки використовує фігури мови, звичні для нашої культури. Різні області досліджень користуються одним і тим же набором (списком) «фігур мови», який формується освітою і навчанням. Уявімо собі приміщення, говорить Д. Макклоскі, наповнене фігурами мови: в одному кутку звернення до авторитету, в іншому – пучок силогізмів, на верхніх полицях сотні метафор, а біля вікна знаходиться вже використаний раніше телеологічний доказ (*argument from design*). Всі вони придатні для використання. Економічна наука і їй подібні будуть кожного разу користуватися потрібною для даного випадку аргументацією, залишаючи інші аргументи для наступного випадку. Жодна з вказаних мовних фігур не має епістемологічної переваги. Той, хто сьогодні «звертається до аргументу, що спирається на експеримент, завтра вибере звернення до авторитету» [3, с. 92].

При співпаданні або співмірності аргументів необхідна фактична демонстрація, або наявність фактів. «Використання правильних і незаперечних фактів, – вказує О. А. Івін, – надійний і успішний спосіб обґрунтування. Протиставлення таких фактів хибним або сумнівним положенням – гарний метод спростування. Дійсне явище, подія, які не узгоджуються з наслідками якогось універсального положення, спростовує не лише ці наслідки, але й саме положення. Факти, як відомо, вперта річ <...> і тим не менше <...> не володіють абсолютною «твердістю». Вони не складають, навіть взяті в своїй сукупності, абсолютно надійного, непорушного фундаменту для знання, яке на них спирається. Факти знають багато, але далеко не все» [2, с. 22]. В силу чого можна «докопатися» до істинності того чи іншого

положення, якщо враховувати деталі аргументації в областях, відмінних від економічної науки, демонструючи схожість з аргументацією вказаної статті пункт за пунктом.

Положення про те, що теорія «пояснює всі наявні факти», відповідає міркуванням Дж. Мута, і воно тут же підкріплюється апеляціями до традицій аргументації в даній області і «естетичній насолоді» від аргументації більш простої. Немає нічого дивного в тому, що, наприклад, теорія еволюції і економічна наука користуються ідентичними риторичними прийомами. Вони схожі з точки зору риторичних апеляцій, які використовуються. В чистій математиці такий випадок описаний М. Стейнером стосовно великого швейцарського математика Л. Ейлера, котрий прагнув знайти простий вираз, якщо він існує, для нескінченної

суми ряду $1 + \frac{1}{4} + \frac{1}{9} + \frac{1}{16} + \dots$ і так далі до нескінченності, суми зворотніх величин послідовних

квадратів позитивних натуральних чисел. В результаті він продемонстрував, що сума складає $\frac{\pi^2}{6}$. Але запропонований Л. Ейлером аргумент залежав від самих різних речей, в тому

числі від знання, «виходячи з попереднього досвіду, що постійна типу π з імовірністю виникає в подібних контекстах» [9, с. 105].

Так само Дж. Мут, виходячи з попереднього досвіду, знав, що раціональними моделями легко маніпулювати, і більше шансів отримати від них виключно прості результати. Математику Л. Ейлера, як і Дж. Муту, власний результат здавався «простим і естетично привабливим. Обоє не знаходили альтернативи своїм доказам: Л. Ейлер продемонстрував емпіричну відмінність формулі «до двадцятого знаку після коми», а Дж. Мут висунув аналогічний аргумент, назвавши його «єдиним реальним критерієм» в рамках модерністської епістемології. Найбільш важлива ідея в доказах Л. Ейлера – алгебраїчний висновок рівності, але залежить він від «індуктивного стрибка», яким стала аналогія, котра давала йому «право бути впевненим у своєму відкритті» [9, с. 106].

Відкриття Дж. Мута, хоча воно викликає більше сумнівів, чим аргумент Л. Ейлера, також ґрунтувалося на аналогії (хоча і недоказаній) між звичними товарами та інформацією про майбутнє. Як і у Л. Ейлера, аналогія несла в нього основний тягар переконання. Використання аналогії приводило до ситуації, коли в інших випадках застосування аналогії приводило до інших результатів, тобто «робить очевидними раніше доведені теореми» [9, с. 107]. Дж. Мут вказує, що інші випадки застосування аналогії між діями людини і методичною калькуляцією стали корисними для розуміння. І тут він правий: аргументація математика не занадто відрізняється від аргументації економіста. «Аргументація Мута, – зазначає Д. Макклоскі, – не постає “доказом” теореми раціональних очікувань в остаточному модерністському смислі, не більше, чим докази, приведені Ейлером для своєї теореми: вони пояснюють і коректують її, маючи на увазі аудиторію читачів» [3, с. 96].

Свою точку зору Д. Макклоскі продовжує стверджувати, аналізуючи з позицій аргументів риторики книгу американського економіста Р. Фогеля «Залізні дороги і зростання американської економіки». Вона викликала інтерес серед кліометристів – групи економістів, які прагнули створити нову економічну історію, подібну економічній науці. Нагадаємо, що в давньогрецькій міфології Кліо – богиня історії. Книга зробила ім'я автора відомим, але на колеґ також вплинула сила форми, використаної для аргументації, і неочікуваний висновок: «залізні дороги не здійснили особливого впливу на зростання американської економіки» [3, с. 102].

Риторика Р. Фогеля, вказує Д. Макклоскі, усвідомлює себе «як риторика». Вона постійно і демонстративно запевняє про свою мету, показує, що використовує ту чи іншу форму аргументації. Роботи Р. Фогеля звернені до двох груп вчених, які мають різні уявлення про те, що таке якісна наука – до економістів та істориків. Однак більше всього автор імпонує економістам, оскільки демонструє етос «проникливого економіста». Риторика Р. Фогеля активно торкається загальних тем, потрібних при створенні нової області в науці. З визнаних класичних фігур риторики Р. Фогеля цілий ряд їх можна означити як діаллага – нагромодження аргументів, які всі відносяться до однієї ідеї (ідеї важливості того, наскільки позитивну роль відіграли замітники залізних доріг) [5].

Риторика Р. Фогеля відрізняє від риторики економістів те, що в ній активно використовуються стандартні, загальні теми аргументації. Самою важливою з багатого

асортименту загальних тем була аргументація від «нижньої» або «верхньої» межі. В книзі зустрічається спроба знайти найменшу «верхню межу» для прибутку від залізних доріг. Якщо «верхня межа» невелика, а *fortiori* істинний ефект малий. До цього аргументу автор звертається досить часто, впливаючи на докази, спрямовані проти нього. Подібна аргументація використовується дуже широко. Якщо говорити «технічно», аргументація від «верхньої» і «нижньої» межі поєднує в собі «елементи парамології (визнання справедливості менш важливого доказу заради посилення власного), і аргументу а *fortiori*» [5, с. 45, 47]. Використання Р. Фогелем подібних фігур мови і аргументації змусило багатьох молодих вчених-економістів зайнятися переоцінкою багатьох речей, що привело до уточнення («точності») багатьох положень економічної історії.

Таким чином, аргументація «риторики економіки» як нової дисципліни відкриває новий погляд на логіку і методологію наукового пізнання. Фактично запропоновані стратегії методологічного підходу і логічного аналізу стали аргументами для створення нового розуміння насамперед економічної реальності, а разом з нею культурної, політичної, пізнавальної.

ЛІТЕРАТУРА

1. Блэк М. Метафоры / М. Блэк ; [пер. с англ. М. А. Дмитриевской] // Теория метафоры. – М. : Прогресс, 1990. – С. 153-172.
2. Ивин А. А. Основы теории аргументации / А. А. Ивин. – М. : Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. – 352 с.
3. Макклоски Д. Риторика экономической науки / Д. Макклоски ; [пер. с англ. О. Якименко; науч. ред. перевода Д. Расков]. – М. ; СПб : Изд-во Института Гайдара ; Международные отношения; Факультет свободных искусств и наук СПбГУ, 2015. – 328 с.
4. Booth Wayne C. Modern Dogma and the Rhetoric of Assent / W. C. Booth. – Chicago : University of Chicago Press, 1974. – 254 p.
5. Fogel R. W. Railroads and American Economic Growth: Essays in Econometric History / R. W. Fogel. – Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1964. – 296 p.
6. Henderson W. Metaphor in Economics / W. Henderson // Economics. – 1982. – pp. 147-157.
7. Lucas R. E. Rational Expectations and Econometric Practice / R. E. Lucas, T. J. Sargent. – Minneapolis : University of Minnesota Press, 1981. – 340 p.
8. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature / R. Rorty. – Princeton, N.J. : Princeton University Press, 1979. – 401 p.
9. Steiner M. Mathematical Knowledge // M. Steiner. – Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1975. – 164 p.
10. Warner M. Philosophical Finesse: Studies in the Art of Rational Persuasion / Martin Warner. – Oxford : Clarendon Press, 1989. – 406 p.

УДК 141.78 : 801.73

Літовченко Я. М.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ПЕРЕКЛАД: МЕЖІ ТРАНСГРЕСИВНОСТІ

Сучасні концептуальні підходи до перекладацької практики переобтяжені постсучасними світоглядними настановами, які часто викликають певні деформації під час застосування тих чи інших перекладацьких технік. Отже, така ситуація вимагає вироблення «запобіжних» критеріїв, які б дозволяли не перетворювати «інтерпретативну свободу» на «перекладацьке свавілля». Це потребує чіткого окреслення меж, які трансгресивна риторика постсучасності не має переступати на практичному рівні, аби не руйнувати саму перекладацьку практику як таку. Основою для такого «окреслення» є усвідомлення того, що штучне проєцювання «розширеної герменевтики» на цілком визначені перекладацькі процедурності може не тільки додавати певні «виміри свободи», які уможливають щось на кшталт «передавання невимовного» чи «здійснення твору в інтерпретації», але й перешкоджати адекватній перекладацькій роботі.

Ключові слова: переклад, герменевтика, трансгресія, внутрішня форма слова.

Современные концептуальные подходы к переводческой практике перегружены постсовременными мировоззренческими установками, которые часто вызывают определенные деформации при применении тех или иных переводческих техник. Следовательно, такая ситуация требует выработки «предохранительных» критериев, которые позволяли бы не превращать «интерпретативную свободу» в «переводческий произвол». Это требует четкого определения границ, которые трансгрессивная риторика постсовременности не должна переходить на практическом уровне, дабы не разрушать саму переводческую практику как таковую. Основой для такого «определения» является осознание того, что искусственное проецирование «расширенной герменевтики» на вполне определенные переводческие процедурности может не только добавлять определенные «измерения свободы», которые делают возможным что-то вроде «передачи невыразимого» или «осуществления произведения в интерпретации», но и препятствовать адекватной переводческой работе.

Ключевые слова: перевод, герменевтика, трансгрессия, внутренняя форма слова.

Modern conceptual approaches to translation practice are overwhelmed by postmodern world outlooks, which often cause some distortion in the application of various techniques of translation. Consequently, this situation requires a «safety» criteria, which would not allow to make «interpretive freedom» in the «arbitrariness of translation». This requires a clear border demarcation that transgressive postmodern rhetoric should not proceed at a practical level, in order not to destroy the very practice of translation as such. The basis for such «border demarcation» is the knowing that artificial projection of the «expanded hermeneutics» on some translation procedural can not only add some «dimensions of freedom» that allow something like «transfer of an ineffable», or «materialization of works in the interpretation» but also prevent adequate translation work.

Keywords: translation, hermeneutics, transgression, the inner form of the word.

Окреслюючи у загальних рисах проблематику запропонованої статті, ми маємо визнати, що сучасні способи саме *філософського* осмислення сутності перекладу переважно зумовлені варіантами герменевтичного «бачення» нового типу. Ці «варіації» стали можливими після певних методологічних трансформацій у секторі гуманітарних наук, які відбулися у першій половині ХХ століття. Стосовно герменевтики зазначена «трансформаційність» найяскравіше втілювалася у розробках М. Гайдеггера та Г-Г. Гадамера. Мова при цьому йде не стільки про конкретні методики та перекладацькі техніки, скільки про глобальне «оптичне» зрушення, що конкретизується у кардинальному розширенні предметної сфери герменевтичного пошуку. Фактично, у фокусі герменевтичного аналізу може відтепер знаходитися все, що належить «світу людини», тобто – все, що завгодно, оскільки «людинорічність» світу як «сміслової тотальності» є його невід’ємною атрибуцією. Світ для «нового герменевта», таким чином, завжди є «людським», а отже може виступати предметом для герменевтичної практики.

Якщо ж погодитися із думкою про те, що герменевтика у текстах Гайдеггера і Гадамера сягає масштабів самої філософії, то не дивно буде і та обставина, що процедура перекладу «еволюціонує» на цій основі до форми глибинної діалогічної взаємодії із твором, автором та «онтологічним ґрунтом», з якого «виростає» автор та його тексти. Разом із тим, постмодерністські варіанти трактування перекладацької роботи, як видається, занадто загострюють тему «свободи інтерпретації». У крайніх формах ці підходи взагалі втрачають «зв’язок із реальністю», демонструючи негативні приклади стилістично витонченої але спекулятивної (у негативному сенсі) філософської роботи. Тож у контексті питання про сутність перекладу проблема «практична» полягає у тому, що концептуальні підходи до перекладацької практики наразі переобтяжені постсучасними світоглядними настановами. Останні при цьому можуть «тягнути» за собою і певні деформації на «конкретному» рівні, тобто під час застосування тих чи інших перекладацьких технік. *Проблема* ж теоретична полягає у тому, що залученість існуючих концепцій перекладу до (пост)сучасної «розширеної герменевтики» вимагає вироблення «запобіжних» критеріїв, які б дозволяли не перетворювати «інтерпретативну свободу» на «перекладацьке свавілля». Разом ці два проблемні аспекти вказують на неабияку *актуальність* тематики, яка розглядається у даній статті.

Новизна роботи, у свою чергу, полягає у досить наразі «нетрендовій» спробі акцентувати необхідність «звужування» поля перекладацької свободи на користь якості перекладу. При цьому мова не йде про те, аби зводити переклад до механічного передавання «прямого» смислу: *мета* нашого компактного розшуку – це лише чітке окреслення меж, які трансгресивна риторика постсучасності не має переступати на практичному рівні, аби не

руйнувати саму перекладацьку практику як таку (або не перетворювати її на якусь форму літературного «фарсу»).

Основна теза нашої статті полягає, отже, у тому, що у випадку, коли мова йде про переклад, ми маємо доволі конкретне предметне поле для здійснення «герменевтичної практики» (якщо сприймати переклад як форму такої практики). Тобто ми стверджуємо, що штучне проєцювання «розширеної герменевтики» на цілком визначені перекладацькі процедурності може не тільки додавати певні «виміри свободи», які уможливають щось на кшталт «передавання невимовного», але й перешкоджати адекватній перекладацькій роботі.

При цьому варто завжди пам'ятати, що теоретичний ґрунт для розуміння перекладу як форми трансгресії [див., приміром: 1] складає саме зазначений вище «розширений» варіант герменевтики. Тобто не варто протиставляти, скажімо, переклад, вписаний у поле деконструктивістської практики [див.: 9; 10], перекладу як герменевтичної процедури взагалі. Так, ми можемо погодитися з тією тезою, що «якщо переклад у межах герменевтичного підходу передбачає прагнення “докопатися” до єдиного смислу тексту та якнайточніше передати його, використовуючи засоби мови перекладу, то переклад, що розуміється як трансгресія, ставить під сумнів одиничність цього смислу» (*тут і далі переклад мій.* – Я. Л.) [1, с. 66]. Але ця згода передбачає, що «герменевтичний підхід» тут розуміється «класично», адже після тих тектонічних зрушень, які спричинила гайдегерівська «герменевтика фактичності» та базовані на ній герменевтичні розробки Гадамера, протиставляти герменевтику та (пост)сучасні інтерпретативні стратегії якщо й можна, то із дуже багатьма обмовками.

Спрямованість на «розмикання» внутрішнього смислового простору словоформи, прагнення дістатися якогось «глибинного» рівня мови, «мультиплікація» смислів та надання їм рівноправності у певній «горизонтальній» площині герменевтичного розкриття твору – ці характерні для (пост)сучасної думки орієнтації у роботі із текстом стали можливими переважно завдяки зазначеній вище «герменевтичній революції». Варто при цьому відзначити, що ця «революція» проходила в контексті глобальних змін у світовідчутті європейської людини на початку ХХ століття. Тому не дивно, що і окрім творів двох вищеназваних мислителів є приналежні цьому історичному проміжку тексти, у яких ми можемо спостерігати «відголоси» цієї загальної «буттєвої переорієнтації».

У контексті нашого розшуку таким прикладом є, скажімо, Вальтер Беньямін [див.: 8], який ще задовго до Жака Дерріда [див.: 9; 10] та Ролана Барта [див.: 7] писав про певну «чисту мову», сягання якої є граничною метою будь-якого перекладу. Мова тут йде про особливий «метамовний» шар людського досвіду, який лежить до всіх можливих мовних форм та водночас – зумовлює останні. Така зумовленість пояснює, на думку Беньяміна, і принципову спорідненість всіх існуючих та існувавших коли-небудь мовних систем, що уможливує, у свою чергу, феномен перекладності як такий: «Будь-яка надісторична спорідненість мов полягає у тому, що в основі кожної з них в цілому лежить одне й те саме означуване, яке, однак, є недоступним для жодної з них окремо, але може бути реалізованим лише всією сукупністю їхніх взаємно доповнюючих інтенцій» [8].

Про таку ж «чисту мову» говорить і Жак Дерріда, а у Жоржа Батая ми знаходимо дуже близьке поняття «суверенного письма». І у всіх цих випадках, повторимось, граничне завдання перекладача полягає не у передаванні явного сенсу того чи іншого тексту, а у відкритті замкнених структур мови у спробі схопити щось таке, що промовляє крізь конкретність даного мовного втілення з рівня «чистої мови». Справа тут полягає у тому, що трансгресивність процедури перекладу, як її представляє, скажімо, той же Дерріда, означає вихідну незавершеність всіх таких спроб. Тобто переклад з такої точки зору – це, у певному сенсі, «онтологічна умова» самого твору: без цього твір просто не відбудеться, а саме «відбування» тут мислиться як відкритий за своїми результативними формами та нескінченний у часі процес. [див.: 6; 9; 10]

Але чи можемо ми застосовувати таку концептуалізацію абсолютно до всіх форм текстів? Певне предметне «звужування» ми знаходимо у Ролана Барта, який говорить про те, що у такій своєрідній «боротьбі проти мови» найефективнішим засобом є поетичне письмо, адже «на противагу прозі поетичний знак намагається виявити весь потенціал означуваного в надії дістатися нарешті того, що можна назвати трансцендентальною властивістю речі» [7, с. 101].

У Дерріда такої «специфікації» ми не спостерігаємо, проте логічно припустити, що описувані ним трансгресивні ознаки перекладу мають стосуватися лише тих текстуальних «продуктів», по відношенню до яких ми взагалі маємо змогу говорити про наявність якогось «невимовного» смислу. Адже якщо мова йде про суто технічні, математичні, природознавчі тощо тексти, про яке «здійснення в інтерпретації» можна говорити? «Тривання у перекладі» таким чином, як це уявляють згадувані вище автори, може відбуватися, вочевидь, лише із художніми творами, та й то – відносно. А можливість така забезпечується тим, що твори ці працюють на рівні емоційної сфери людини, карбуючи на мовній «матерії», якщо висловлюватися по-філософськи, екзистенційні рецепції своїх «онтологічних передумов». Тобто якщо у тексті немає виходу у цю сферу, то і простору для його інтерпретації (а отже і для його перекладу як форми інтерпретації) теж не буде: максимум, який може і повинен у такому випадку зробити перекладач, – це точно передати певну об'єктивну інформацію.

Звичайно, що нам можуть вказати на зачеплену нами вище «герменевтику фактичності» Мартіна Гайдеггера. Дійсно, як же бути із тією обставиною, що у її випадку об'єктом для інтерпретації може виступати будь-який елемент світу людини? Але тут все відносно просто. Так, «онтичний вимір» буття людини може бути зафіксований (і повсякчас фіксується) текстуально. Оскільки онтичне «тіло», яке має доступ до онтологічного виміру світу (тобто сама людина), говорячи про онтичне, «вписує» у це говоріння власну «онтологічність», то будь-яке говоріння про онтичне дійсно може щось повідомляти (і завжди повідомляє) про свою «онтологічну зумовленість». [див.: 13]

Таким чином, інтерпретатор шляхом герменевтичного розкриття «онтичного говоріння» потенційно здатен експлікувати онтологічні атрибути того світу, звідки «виростає» це говоріння. Але справа у тому, що *перекладач не завжди має брати на себе роль такого «філософського герменевта»*. Якщо це і має сенс, то, повторимось, лише у випадку літературного перекладу, оскільки стрій літературної (а особливо – поетичної) мови завжди схоплює якісь буттєві «аспекти», які висловлюються не прямо та підлягають певному герменевтичному опрацюванню. Але і у цьому випадку свобода інтерпретації обмежується «онтологічним ґрунтом» твору та його об'єктивним змістом. Така «обмеженість», звичайно, може не хвилювати філософа на рівні його творчої взаємодії із текстами інших мислителів. Тобто вона може не стримувати його «інтерпретативний запал», якщо у підсумку ми маємо доволі якісне «реконтекстуалізаційне» продовження інтерпретованих ідей. Але для перекладача ці обмеження завжди мають виконувати свої «запобіжні» функції.

Отже, ми бачимо парадоксальну ситуацію, коли на ґрунті певних трансформацій, які відбуваються у сучасній герменевтиці, виростають якісь достатньо спотворені форми її застосування. Більш того, у своїй «невитриманості» такі форми широким фронтом входять у сфери, де вони мали б ретельно «дозуватись». Ми ж наразі проілюструємо зазначену вище зумовленість (пост)сучасних філософських інтерпретативних практик своїм «гайдеггеро-гадамеровським» герменевтичним підґрунтям на прикладі роботи Мартіна Гайдеггера над створенням особливої «екзистенціальної термінології».

Відзначимо при цьому, що теоретичних прояснень того, чим саме гайдеггерівські «екзистенціали» (що схоплюють «буттєвий устрій присутності» [13, с. 73]) відрізняються від звичайних понять, приналежних будь-яким сферам наукового чи повсякденного обігу, чимало. Але для акцентування специфіки запропонованої Гайдеггером «екзистенціальної термінології» ми звернемося до монографії Єгора Валерійовича Фальова [12], у якій, на наш погляд, вдало підсумовано ключові «позиції відмінності» з цього приводу. Отже, Є. В. Фальов (представляючи у своїй роботі творчість Гайдеггера саме як *герменевтичну* філософію) наголошує, що «герменевтична термінологія» Гайдеггера підпорядковується меті «рефлексивного використання» мови, яке полягає у особливому «вслуховуванні» у розмаїті сенси, які закладено у співзвуччях коренів слів природної мови. Поняття ж як такі, за Гайдеггером, являють собою ніщо інше, аніж результат «поверхневого слововжитку».

При цьому Є. В. Фальов вказує на те, що зазначене «багатство сенсів» є сутнісно подібним до «внутрішньої форми слова» О. О. Потєбні, оскільки у теорії, яку розробляв О. О. Потєбня (розвиваючи та конкретизуючи провідні ідеї В. фон Гумбольдта стосовно взаємозв'язку мови та мислення) під «внутрішньою формою слова» саме й мається на увазі «найближче етимологічне значення», яке усвідомлюється носіями мови та відкриває

можливості для продукування різноманітної метафорики, утворення нових лексичних значень слів тощо. [див.: 11]

Таким чином, у гайдеггерівській герменевтиці терміни мають інтерпретуватися незалежно від будь-якого наперед заданого «плану», «нарису», «узгодженого розуміння» або чогось подібного. Спосіб їх інтерпретації – «безпередумовне» знаходження, розкриття, вивільнення тих можливостей, які містять у собі вже сама структура, «фактура» слова. У той же час зміст «метафізичного» поняття, за Гайдеггером, визначається певним «передрозумінням», тобто тим місцем у накинутому на буття «ескізі» світоустрою (або ж – у «метафізичній картині світу»), який займає таке поняття. «Тканина» ж взаємозв'язків та взаємовідсилянь встановленого метафізичного «ескізу» і задає можливі способи визначення будь-яких понять. Цінність герменевтичних термінів визначається, отже, тим, наскільки внутрішньо багатою може бути їхня форма. Тобто – потужністю «інтерпретаційного потенціалу», який реалізується у процесі «вивільнення» багатозначності таких термінів. Поняття ж є цінним настільки, наскільки воно здатне максимально точно та однозначно транслювати закладений у його дефініції сенс. [12; 13]

Іншими словами, гайдеггерівські герменевтичні терміни, на відміну від статичних «метафізичних» понять, які є наслідком домовленості вчених (тобто актуальної «наукової парадигми»), являють собою у певному розумінні «шлях». Це означає, що їхня «функція» полягає у *схопленні становлення*. Або ж, іншими словами, – у позначенні напрямку інтерпретації. Поняття завжди «мають справу» із фіксованим та об'єктивно значимим змістом. Саме такий чітко визначений зміст і має транслюватися із якомога меншим ступенем власної деформації завдяки поняттю. Терміни ж герменевтики, натомість, не мають і не повинні мати такої жорсткої прив'язки до одиничного значення. Процес інтерпретації повинен розкривати ці терміни із якомога повнішим вивільненням різноманітних сенсів. Причому розкриття комплексу закладених у термінів змістів не є абсолютно довільним їх «вкладанням» у певну словесну «оболонку». Інтерпретація завжди має рухатися по траєкторіях, які визначаються «внутрішньою формою слова». [12; 13]

Завдяки, знову ж таки, «внутрішній формі слова», а точніше – завдяки «спорідненості» таких форм, відбувається зв'язування герменевтичних термінів між собою. Тобто зв'язок між ними встановлюється у свій особливий спосіб, відмінний від того, яким співвідносяться «метафізичні» поняття. Останні, у свою чергу, пов'язуються між собою теоретичним або логічним чином. Проте цей спосіб є для Гайдеггера таким, що не відповідає методам його «феноменологічної герменевтики», адже «логіка передбачає звуження онтологічної перспективи» [3, с. 142]. На відміну від понять метафізики, призначення яких, повторимось, – забезпечення ясного, чіткого, однозначного розуміння, терміни гайдеггерівської герменевтики не слугують справі «прямого» представлення готового змісту. Будь-який такий термін – лише певна «стартова позиція», «пункт відправлення», початкова точка на доволі складному шляху «феноменологічно чутливого» схоплення смислів, спроба пройти який потребує певних зусиль з боку інтерпретатора. [12, с. 137-138]

Отже, таке стисле прорисовування специфіки гайдеггерівської «герменевтичної термінології» дозволяє не тільки ще раз чітко побачити її принципову нетотожність понятійному апарату сфери наукового пізнання, не тільки зацентувати увагу на тому, що мета пошуку способів «безпонятійного схоплення буття» є внутрішньо приналежним конститутивом та інспіруючим фактором для гайдеггерівського філософування на різних етапах його творчого шляху (в наслідок чого всі пізніші філософські орієнтації на розмикання «мовних оболонок», так би мовити, втрачають свою унікальність), але й усвідомити той факт, що «свобода інтерпретації» – річ тонка і використовувати її треба з обережністю. Принаймні, гайдеггерівський варіант герменевтики встановлює для неї цілком визначені межі.

Варто також згадати і про те, що розмова про «внутрішню форму слова» як одну з таких «меж» неодмінно має включати у себе варіант розробки цього поняття, який реалізує Г. Г. Шпет, адже у його способі підходу до цієї проблематики «обмежувальна» функція «внутрішньої форми слова» стає максимально наочною. Коротко нагадаємо, що Густав Густавович Шпет у своїй відомій праці «Внутрішня форма слова: етюди і варіації на теми Гумбольдта» [14] визначає це ключове для мовознавства поняття як набір сталих способів змістоутворення, які завжди окрім своєї суто мовної природи зумовлюються певними

соціально-історичними факторами. При цьому елементарною одиницею аналізу вчений визнає саме слово, а не мовну систему взагалі. Проте це не означає того, що Г. Г. Шпет випускає з поля зору важливість зв'язки «слово-контекст», зовсім навпаки: він навіть розширює це взаємовідношення до конститутивної схематики «мова-смісл», акцентуючи принципово «діалектичний» характер слова. Така «діалектика» означає у даному випадку ту обставину, що слово ніколи не виступає в якійсь своїй «ролі» окремо. Тобто воно, згідно зі Шпетом, не є ані лише «мертвим» відображенням об'єктивного порядку речей у світі, ані суто певним засобом «світоутворення»: слово завжди виступає у цих двох «іпостасях» одночасно. [див.: 14]

Таким чином, Г. Г. Шпет фактично долучається до того герменевтичного «шляху», який Г.-Г. Гадамер називає «шляхом Гегеля» [див.: 2], хоча й лише у певному сенсі. Діалектичність для Шпета у контексті проблематики «внутрішньої форми слова» означає нівелювання жорсткості опозиції «форма-зміст» на користь внутрішнього «динамізму» цих конститутивних «елементів» у структурі слова. Цей «динамізм», за великим рахунком, є наслідком діяльності людського духу, а отже він відображає і особливості людського мислення як такого, і процесуальність історичного втілення цього мислення.

Найголовнішим для нас у цьому шпетівському розшуку є те, що у його «тканині» передбачається виокремлення, власне, двох типів «внутрішньої форми слова». Мова йде про *логічну* та *поетичну* «модифікації» останньої. Логічну внутрішню форму слова Г. Г. Шпет розуміє як принцип побудови поняття, який націлений на суцільне охоплення змістового поля даного поняття та замкнення у єдиній внутрішній «прескрипції» всіх варіантів його конкретного використання. Поетична ж внутрішня форма виступає, за Шпетом, носієм естетичних функцій слова: саме вона уможливує реалізацію змістової потенційності слова за рахунок його включення у різні контексти, коли така «реконтекстуалізація» здійснюється під керівництвом фантазії людини. Подібно до того, як у гуссерлівській феноменології зображується ноесо-ноематична «структура» інтенціонального акту конституювання трансцендентального смислу, коли одній «ноемі» можуть належати різні «ноеси», але кожній «ноесі» завжди відповідає одна «ноема», Г. Г. Шпет зображує взаємовідношення між двома типами внутрішньої форми слова. Тобто логічна внутрішня форма слова, згідно зі Шпетом, фундує поетичну форму, але не навпаки. [4; 5; 14]

Це означає, що одна логічна форма може «збирати» навколо себе багато різноманітних поетичних форм, виступаючи при цьому «стабільним ядром» слова. Умовна ж «руйнація» логічної внутрішньої форми слова фактично має означати зникнення, відсутність певного слова як такого. Отже, знову постає доволі риторичне питання про те, що можуть містити у собі, окрім якогось «філософсько-міфологічного» конструкту, такі позначення, як «метамова», «прамова», «чиста мова» тощо? Так, саме на основі припущення про існування цього граничного підґрунтя будь-якої окремої природної мовної системи постсучасні трансгресивні інтерпретативні практики теоретично легітимізуються у своїй нестримності, але вони ніяк не можуть у своєму здійсненні йти далі логічної структури мови, оскільки у такому випадку ми взагалі вже не зможемо говорити про щось, хоч якось схоже на мову.

Таким чином, ми можемо зробити *висновок* про те, що трансгресивна риторика стосовно практики перекладу у більшості випадків є не тільки не корисною, але й відверто небезпечною. Вона (явно чи опосередковано) апелює до «благородної мети» досягнення міфічного рівня «невиразного», маркуючи останнє як «граничну» форму мови, але фактично інспірує перекладацький «дрейф» у бік певної форми свавілля. На практиці, отже, «чиста мова» виступає просто ефектним фігуральним позначенням або для емоційної сфери людини, або для її «онтологічних передумов», або ж, якщо точніше, – для емоційно забарвлених рефлексій з приводу власних «буттєвих обставин», які людина творчо втілює у тих чи інших текстуальних формах.

Тому виходить так, що теоретичні орієнтири, які успішно працюють у полі суто філософської роботи, на більш прикладному рівні «дають збій». І перше, що має завжди пам'ятати у цьому зв'язку конкретний перекладач, це те, що сучасні «філософсько-герменевтичні» настанови якщо й можуть бути застосовані, то здебільшого – у полі літературного перекладу. Більш того, і загальний простір технік літературного перекладу має також містити у собі певні «запобіжники», які б могли нейтралізувати нестримність невиваженої та невиправданої трансгресивної перекладацької практики.

Найефективнішим із таких «запобіжників», на наш погляд, є орієнтація на збереження та адекватне представлення у мові перекладу розглянутої вище «логічної внутрішньої форми слова», яка креслить «останню межу», перетин якої означає (у найкращому випадку) зісковзування перекладу у нічим не виправдане «перекладання» самого себе для самого себе. Повторимось: у чисто «творчо-мистецькому» плані це може не означати нічого поганого, але коли мова йде про адекватну трансляцію сенсу якогось авторського текстуального «продукту», то суцільна «заміна» перекладачем автора собою або фіктивними дублікатами самого себе – справа неприпустима.

ЛІТЕРАТУРА

1. Андреева Е. В. Перевод как трансгрессия / Е. В. Андреева // Вестник Харьковского национального университета имени В. Н. Каразина. Серия «Философия. Философские перипетии». – Харьков, 2011. – Випуск 43. – С. 63-68.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер ; [пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова]. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
3. Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Ханс-Георг Гадамер ; [пер. с нем. А. В. Лаврухина]. – Минск : Прополис, 2007. – 240 с.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем.]. – М. : Дом интеллектуальной книги, 1999. – 336 с.
5. Гуссерль Э. Логические исследования: пролегомены к чистой логике / Эдмунд Гуссерль ; [пер. с нем.]. – Киев : Вентури, 1995. – 256 с.
6. Батай Ж. Внутренний опыт / Жорж Батай ; [пер. с фр. С. Л. Фокина]. – СПб. : Аxiома, 1997. – 334 с.
7. Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика / Ролан Барт ; [пер. с фр.; сост., общ. ред. Г. К. Косикова]. – М. : Прогресс, 1989. – 616 с.
8. Беньямин В. Задача переводчика : [электронный ресурс] / В. Беньямин ; [пер. с нем.]. – Режим доступа : <http://belraese2000.narod.ru/Trad/benjamin.htm>.
9. Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен : [электронный ресурс] / Жак Деррида ; [пер. с французского В. Е. Лапицкого]. – СПб. : Machina, 2012. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/vokr_vav.php.
10. Деррида Ж. Невоздержанное гегельянство / Жак Деррида ; [пер. с фр.] // Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века : [сборник работ] / [сост., пер., комм. С. Л. Фокина]. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 133-173.
11. Потебня А. А. Мысль и язык / Александр Афанасиевич Потебня. – Киев : СИНТО, 1993. – 192 с.
12. Фалев Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера : [монография] / Е. В. Фалев. – СПб. : Алетейя, 2008. – 212 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Харьков : Фолио, 2003. – 503 с. – (Philosophy).
14. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова: этюды и вариации на темы Гумбольдта / Густав Густавович Шпет. – М. : УРСС Эдиториал, 2006. – 216 с.

ПОЭЗИЯ КАК ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ ТЕХНИКИ И ОБЫДЕННОЙ РЕЧИ В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ

В статье исследуется понятие поэзии в философии Мартина Хайдеггера. Под поэзией понимается «способ раскрытия потаенности» (Хайдеггер), который концептуализируется в оппозиции к технике и к обыденной речи. Техника понимается как способ раскрытия потаенности путем поставления в наличие («Вопрос о технике»). Для прояснения понятия обыденной речи проводится анализ концепта обыденности, представленного в работе Андрея Юрьевича Лустенко. В ходе исследования выяснилось, что для Хайдеггера поэзия – это сущность языка и искусства, экзистенциал. Оказалось, что не поэзия является чем-то исключительным, но непоэтическая речь не всегда была возможна: она появилась вследствие изменения способа выявления истины, а также отношения к знаку. В качестве вывода в отношении философии поэзии-техники Хайдеггера постулируется необходимость оппозиции поэзии и исторического движения мысли, установленной относиться к способам выявления истины так или иначе: указывая или означивая, в красоте или информации, видя место себе в целом бытия или выставляя стоящие предо мною (субъектом) цели (объекты).

Ключевые слова: поэзия, поэтический акт, обыденность, экзистенция, постав, техника.

У статті досліджується поняття поезії в філософії Мартіна Гайдеггера. Під поезією розуміється «спосіб розкриття утаєності» (Гайдеггер), що концептуалізується в опозиції до техніки та буденної мови. Техніка розглядається як спосіб розкриття утаєності шляхом поставання у наявність («Питання про техніку»). Для прояснення поняття буденної мови проводиться аналіз концепту буденності, який представлено у роботі Андрія Юрійовича Лустенко. Для Гайдеггера поезія – це сутність мови та мистецтва, екзистенціал. Виявилось, що не поезія є чимось винятковим, а непоетична мова не завжди була можливою: вона з'явилася внаслідок зміни способу виявлення істини, а також відношення до знаку. У якості висновка стосовно філософії поезії-техніки Гайдеггера постулюється необхідність опозиції поезії та історичного руху думки, яку встановлено відноситися до способів виявлення істини так чи інакше: вказуючи або означаючи, у красі або інформації, бачачи для себе місце в цілості буття або виставляючи перед собою (суб'єктом) цілі (об'єкти).

Ключові слова: поезія, поетичний акт, буденність, екзистенція, постав, техніка.

The article explores the concept of poetry in the philosophy of Martin Heidegger. Poetry is understood as «a way of disclosing hiddenness» (Heidegger), which is opposed to the everyday speech. Technique is understood as a way of disclosing hiddenness by enframing («The question of technique»). To clarify the concept of everyday speech the concept of everydayness, presented in work by Andrei Lustenko, is analyzed. For Heidegger, poetry is the existential, the essence of language and art. It turned out that poetry is not something exceptional, but that non-poetic speech was not always possible: it was caused by the change of the way of revealing the truth, and the relationship to the sign. As a conclusion in relation to the Heidegger's philosophy of poetry-technique the need for the opposition of poetry to historical movement of thought, that is established to relate to ways for revealing the truth: by pointing or by signifying, in beauty or in information, by seeing the place in the wholeness of being or by exposing in front of him (subject), purposes (objects), is posited.

Keywords: poetry, poetic act, everydayness, existence, enframing, technique.

Актуальность данной работы коренится в перекрестке двух тематик. С одной стороны, произошедшее в XX веке переоткрытие обыденности как «базиса процесса смыслообразования» и его выражения в условиях национальной, этнической, классовой, наконец, культурной идентичности. Процесс формирования способов культурного бытия человека, претендующих на роль образца, идеала, традиции, функционировал как способ «оправдания их целерациональности» [2, с. 6], и этот процесс может происходить единственно в пространстве реализации обыденности, понятой, в первом приближении, как среднее состояние, регулирующее деятельность человека, в том числе и словесную, вычерчиванием обыденно-дозволенного, обыденно-уместного, обычного. Таким образом, актуальным является философское осмысление обыденности. Однако понятийные компоненты обыденности и ее анализ сравнительно молоды и, в общем-то, еще не разработаны. С другой стороны,

поэтическая речь выступает как речь вдвойне необыденная: поэзия это, с одной стороны, рефлексия (то, что находится в оппозиции к обыденности как сфере реализации автоматического, инерционного способа жизнеотправления), с другой – переживание (то, что, как сжатый, спрессованный смысл и время, как свершение противостоит акварельно-разведенному времени и смыслу обыденной бесчувственности и обыденных переживаний по расписанию) [14].

Целью статьи является попытка осмысления поэзии Хайдеггера и, следовательно, исследование приемлемости для философии языка Хайдеггера предложенного в русле фундаментальной онтологии современным украинским ученым Андреем Юрьевичем Лустенко дихотомии «обыденность – экзистенция».

Задачами данной статьи является: выведение дихотомии обыденность-трансценденция, данной Лустенко, в область философии языка Хайдеггера, генетически-ретроспективный пересмотр дихотомии «обыденность – экзистенция», выявление аспектов несхематизируемости (которые в то же время являются сущностными чертами поэтического в философии Хайдеггера), введение способа различения обыденного и поэтического.

Новизна данной статьи заключается в рассмотрении в области фундаментальной онтологии поэзии в ее оппозиции к обыденности и включенности в устройство экзистенции.

Ретроспекция: структура обыденности, представленная в «Бытии и времени»

Для Хайдеггера «Обыденность есть базисная позиция пребывания человека в мире» [2, с. 207], и именно в ней решается вопрос человеческого бытия (а не в процессе рефлексии, как, например, у Гуссерля). Два полюса – мир и человек – представляют собой бытие-в-мире, настолько неразделимое на свойственные классической культуре две противоположности, «человек» и «мир», что нет смысла говорить о мире, как существующем до и без человека и о человеке, человеческой экзистенции, вначале существующей до и помимо мира, и уже после в него помещенной. Экзистенция поэтому «никогда и нигде не наличествует в виде некой предначальной, трансцендентной чистоты» [2, с. 208], она «есть не то, что парит над падающей обыденностью, но экзистенциально она есть лишь *модифицированное овладение последней*» [4, с. 179]. Два «полюса», получается, не полюсы, но приходящие в модифицирующее взаимодействие и за счет этого активизирующиеся части единого целого – «здесь» («das Da») и «бытие» («das Sein»). Активизацией является надделение смыслом, что то же, что говорение переживающего событие понимания смысла бытия, отличающееся от говорения молвы (das Gerede), которая утратила «первичную бытийную связь с сущим» [4, с. 186], «задавлявая» сущее «массой слов и интерпретаций» [2, с. 206].

Мы принимаем то понятие обыденности, которое впервые было обрисовано в качестве структуры в «Пролегоменах к понятию времени» Мартином Хайдеггером (1925) [9, с. 112]. Позднее эта идея была развита в «Sein und Zeit», где обыденный способ бытия человека был представлен немецким неопределенно-личным местоимением «das Man» [13, s. 81]. Модус обыденного бытия человека можно описать как «кто» неизвестного рода, так как этот экзистенциал фиксирует ту неподлинную, неизначальную данность, в которой Dasein первично себя находит, сознание, еще не обретшее собственное ему понимание. В русском языке das Man может быть отображено высказыванием «так говорят»: говорят, делать то-то нужно так-то, говорят, после обеда лучше вздремнуть, люди говорят, происходит то-то, и так далее. Онтологической динамикой обыденности является падение (Verfallen [13, s. 221]). Падение – это «отпадание от себя самого» и падение «в мир»: «Упадшесь в “мир” подразумевает растворение в бытии-друг-с-другом, насколько последнее ведомо молвой, любопытством и двусмысленностью» [4, с. 175] (Das Gerede, Die Neugier, Die Zweideutigkeit). Три этих экзистенциала образуют (несобственные: первичные, но не изначальные) модусы структурных моментов заботы (фундаментального способа быть) Dasein, «подпавшего обыденности», то есть, в них временность как образ времени (смысла бытия) не осуществляется.

Временность как способ понимания Dasein осуществляется в собственном ему способе быть. Последний подразумевает единство трех временных экстазов и совершающиеся собственным им способом:

- *понимание* (толкование, набрасывание себя на определенный способ бытия-в-мире, на определенные возможности; *вперед-себя*, то есть, грубо говоря, *будущее*, знакомое специфическим (видящим свою смерть) целеполаганием),

- *расположение* (грубо говоря, фактичность, заданные координаты уже понятого + материальная данность, подтверждающая их и дающая им материал для их осуществления; *уже-бытие-в-мире*, то есть, *прошлое*),

- *речь* («мгновение-ока» (das Augenblick) [4, с. 91], вырастающее не из наличного бытия, но из осознания своего бытия-к-смерти способным к построению, условно говоря, ценностной и этической перспективы, его *бытие-при*, то есть, грубо говоря, *настоящее*).

Исходя из вышесказанного, забота как специфика Dasein (то есть, «сущего, в котором речь идет о нем самом» [4, с. 110]) есть «вперед-себя [набросок]-уже-бытие-в (мире) [расположение, фактичность] как бытие при [речь]».

Таким образом, в «Бытии и времени» дихотомия «обыденность-трансценденция» = «обыденность (усредненность, неререфлектируемость, автоматичность) – понимание (решительность, самостность, смертность)» = «Dasein (вот-бытие) – das Man (нигде-и-никто-бытие)», а существенным аспектом, формирующим оппозицию, является понимание-непонимание смысла бытия, то есть, его временности. Иными словами, об этой дихотомии в отношении ранних работ Хайдеггера можно сказать, что переход из обыденности в нечто иное (трансценденция) раскрывается в осознании своей идентичности перед фактом смертности. Бессмыслица (усредненной – потому и бессмыслица: что общее для всех, то не является реализацией индивидуального) обыденности заменяется осмысленностью зова заботы [4, с. 94] (при этом важно понимать, что Хайдеггер настаивает на том, что «падение» в обыденность (Verfallen) – это не этическая негативно окрашенная характеристика обыденности, но необходимый элемент структуры Dasein [13, с. 221]).

Философское осмысление обыденности и поэзия

Изучение поэзии философскими средствами требует рассмотрения поэтического как такового и в его противопоставлении его иному. Иное поэтической речи – это обыденная речь и язык науки. Однако рассмотрение обыденной речи и языка науки в противопоставлении его поэтической речи сталкивается с определенными трудностями. С одной стороны, обыденная речь имеет в себе зачатки поэтической речи, и она, как и поэтическая речь, тоже влияет на изменение языковых структур (грамматических и семантических); с другой, наука нередко обращается к тому методу, который с подачи Шеллинга стал называться методом интеллектуальной интуиции, который до боли напоминает поэтическое мышление; а если наука не содержит в себе момент поэтического, она действительно не мыслит [12, с. 140]. Отсюда изучение поэзии как способа мышления, состояния языка, акта или как-либо иначе всегда нуждается в проведении черты там, где мерцает зыбкая грань между поэтическим и тем, что к нему не относится. Сказать с чистой совестью о том, что в тексте X есть момент поэтического, а текст Y вообще поэзией не является, а является «рифмоплетством», «прозой», или «украшательством», на самом деле крайне трудно. Выделение способов языка быть было произведено в истории мысли не раз. Одно из таких различий было проведено в философии Мартина Хайдеггера. Мы считаем, что именно это различие качественно превосходит все другие, поскольку оно связывается мыслителем со структурами человеческого бытия (Dasein), которое, в общем-то, не является ни только лишь бытием данного конкретного человека, ни бытием человека этого мира как такового, ни бытием исторического человека, но объединяет в себе и самость (Selbst), и бытие-в-мире (im-welt-sein), и бытие-с-другими (Mitsein), которые осуществляются в разомкнутости (Erschlossenheit) знающего свою временность Dasein. Тем самым мысль о поэзии в области фундаментально онтологии – это мысль о бытии в целом. Кроме того, обращение к данному дискурсу обусловлено тем, что именно в нем развито понимание структур обыденности и связи обыденного способа мышления быть и его иного – то есть, происходящего в событии (Ereignis) понимания смысла бытия.

Как уже было сказано, для осмысления поэтического прежде необходима разработка способа различения непоэтического и поэтического. Одним из таких путей является осмысление этого различия как дихотомии «обыденность (состояние культуры, речи,

сознания) – трансценденция (выход из обыденного)». Хайдеггер в своих ранних работах развивает понимание структур обыденности и противоположного ему *Ereignis*.

Однако постановка вопроса о дихотомии «обыденность-трансценденция» впервые была осуществлена в монографии современного украинского ученого Лустенко «Проблема обыденности в философско-эстетическом контексте», где автор, наследуя разработанную Хайдеггером структуру обыденного *Dasein*, переосмысляет ее и применяет в историко-эстетическом поле. Мы соглашаемся с автором в его оспаривании библихинского перевода хайдеггеровского термина *Alltäglichkeit* словом «повседневность». Автор апеллирует к наработкам Виктории Константиновны Суханцевой о том, что «повседневность» указывает на темпоральный процесс «протягивания себя изо дня в день» [3, с. 122], на процесс жизнеотправления, *без отсылки в самом слове на возможность своего инобытия*, тогда как слово «обыденность» указывает на *состояние* [3, с. 118]. Автор добавляет, что наличие приставки «о-» отсылает к «принуждающему, адаптирующему» характеру, к свойству быть «спущенным извне, в толщу быта» [2, с. 18]. То есть, бытие как бы о-домашнено, о-прощено, об-тесано. Таким образом, делаем вывод мы, слово «обыденность», в отличие от слова «повседневность», фиксирует *неузначальное состояние бытия, вынужденного*, так сказать, об-обыденниться, принять в себя обыденность, чтобы получить возможность упрощенной, не свойственной ему жизни. Таким образом, принимая термин «обыденность» вместо термина «повседневность», мы уже в самой инструментарии утверждаем выведенное Хайдеггером единство двух различных способов быть, то есть, состояний: обыденного и иного, то есть, собственного для экзистенции.

Обыденность, понятая Лустенко в рамках экзистенциальной проблематики, противопоставлена в качестве первичной данности экзистенции как той фундаментальной области, которая, по мысли автора, является единственным пространством для трансценденции. Такая постановка вопроса объясняется антиномичностью самого термина «экзистенция», переосмысленного Хайдеггером. Эта антиномичность заключается в том, что «обыденность, как поток функциональных действий, обусловленный поставленностью человека во временное протекание, глух и непроводим в отношении метафизических глубин экзистенции», – но в то же время становящаяся, незавершенная экзистенция «не может осуществляться нигде, иначе как в этом потоке» [2, с. 19].

«Обыденность» понимается Лустенко а) как аспект культуры: как *универсалия*, то есть, то, что первично присуще процессу человеческой жизни и относительно ограничивает ее обыденно-уместным и обыденно-целесообразным; б) как сущностный момент философской рефлексии: как *концепт*, так как она практически никогда не выделяется как предмет (вследствие центрированности классической философии на онтологической и гносеологической проблематике, тогда как проблематика обыденности виднеется на стыке этих двух проблематик как «реалия экзистенциального [что можно понимать как постулирование обыденности как имеющей отношение к фундаментальной связанности человека с бытием в целом, с его возможностью осознавать бытие. – Д. С.] характера» [2, с. 26]), но всегда имплицитного, подразумеваемого классической философией момента мира и познания: «В философии она фигурирует не под своим именем, и отсюда – проблема интерпретации» [2, с. 26]. Интерпретация дает эстетическое понимание обыденности, каковой она представлялась, с одной стороны, философской традиции (концепт), с другой – сознанию того или иного исторического периода (универсалия). Эта интерпретация осуществляется в рассмотрении «философских идентичностей конкретных исторических этапов» развития мысли путем «синтеза философских категорий и ценностно-мировоззренческих ориентаций традиции на том или ином ее историческом этапе» [2, с. 30].

Преодоление обыденности, трансценденция из нее возможна как один из путей: а) как событие, в своем пределе являющееся смертью (и потому, можно сказать, всегда разрывающее ткань равномерности, уже-всегда-понятости мира и устроенности в нем); б) как рефлексия, имеющая эстетический, моральный, экзистенциальный характер (конечной целью ее является истина в ее вариациях, данных в разных идеологических системах: «истина, идеал, простое, субстанция, шедевр, Дао, Просвет» [2, с. 20]), в) как состояние, когда оно может привести к рефлексии либо событию: любовь, страх, азарт [2, с. 20].

Эта схема устроена так, что ее удобно представить в виде концентрических кругов: фундаментальное ядро экзистенции, обернутое плотной не пропускающей ее обыденностью, и рефлексия или событие как способы трансценденции. Это обусловлено тем, что схема является развитием одной идеи Хайдеггера, которую он проводит и развивает начиная с «Пролегоменов...» и заканчивая поздними работами о Гёльдерлине и метафизике. Идея эта заключается в отказе от дуализма в любом его проявлении; отсюда и его разработка модусного бытия. Поэтому трансценденция – это не выход в трансцендентное, не выход за пределы мира, а, наоборот, наитеснейшее с ним, если так можно выразиться, общение. Трансценденция – это модификация того, что уже дано нам в состоянии обыденности, модификация (состояния мышления =) способа упорядочивания потока сущего. Все, что существует – это единое, одно, то есть, бытие, истина, непотаенность, которая или осуществляется (и осуществление это дано тому сущему, «в бытии которого речь идет о нем самом»), то есть, которое не является моментом в системе отсылок), или не осуществляется. Такая схема дает возможность сохранить в дальнейшем исследовании обыденной и поэтической речи как ее частного случая отказ Хайдеггера от дуализма, господствовавшего со времен Платона.

Взаимосвязь дихотомии «обыденность – экзистенция» и способов речи быть

Замкнутость обыденного бытования *Dasein*, по словам Лустенко, противопоставлена разомкнутости (*Erschlossenheit*) всего бытия в целом в событии понимания смысла бытия (*Entschlossenheit* (решимость) = *Lichtung* (просвет)) [13, s. 242]. Об этой замкнутости Лустенко говорит, что это – замкнутость его (*Lichtung's*) «ноуменальности как не-данность его как сущности», замкнутость его в виде стационарной и функциональной связи «служения-для: сущее [*Dasein*. – прим. Д. С.] было замкнуто в направлении всего мира в целом и в направлении себя как самооценности, поскольку оно строго и неусыпно служило своей непосредственной функции, было подручным» [13, s. 207]. Здесь мы подходим к пониманию сути оппозиции «обыденность – экзистенция», что даст нам возможность в дальнейшем провести эту линию понимания и на оппозицию «обыденная речь – поэзия». Эта суть состоит в «фундаментальной не-данности» [2, с. 207] экзистенции, иными словами, падение в среднюю обыденность осуществляется за счет принятия *Dasein* себя за одно из подручных средств как одной из единиц в целостности отсылок значений. В «Бытии и времени» Хайдеггер по этому поводу говорит, что другого (как, впрочем, и себя) мы изначально обнаруживаем не как другого (где?) Да- (кто?) *Sein*, но как того несущественного (в отличие от *Sein*), кто там, за своей работой [4, с. 78], точно так же, как мы обнаруживаем всякую другую вещь, предназначенную для некой задачи в целостности отсылок для целеполагания.

Предметы – например, молоток, указательный знак [4, с. 71] – функционируют как связующие элементы в обыденной целостности-имения-дела (системе вещей, которыми мы пользуемся), таково назначение изделий и предметов природы, поставляемых в наличие. Их сущность, особенно сущность изделий, видна из их явленности в наличности (= воплощенности, материальности, статичной уже-определенности): молотком забивают гвозди, знак указывает дорогу. *Экзистенция*, однако (то есть, «<...> бытие, к которому мы так и так уже отнеслись» [4, с. 11]), как комментирует «Бытие и время» Лустенко, «ноуменальна», если под феноменом понимать нечто, представленное вполне [2, с. 207]. Это потому, что она ни к чему не отсылает, в отличие от всех других вещей, а сама является точкой отсчета в Просвете (*Lichtung*).

Я могу видеть прохожего и отводить ему его, обыденную для меня, роль быть проходящим мимо меня исходя из того, чем он по видимости озабочен, что он проходит мимо меня и что он мне не существенен, но мое «заблуждение» – в том, что в обыденности я не задумываюсь о том, что он на самом деле – экзистенция, здесь-бытие, всякий раз не то же самое, что оно само. Но для того, чтобы можно было пользоваться подручным в деле жизнеотправления, это и не нужно; это «заблуждение», напротив, необходимо, чтобы освоиться с миром и ощущать его как мир сущего, уже именованного и расставленного по местам. Поэтому «заблуждение» здесь взято в кавычки, уместнее было бы называть его «установкой», правильнее – хайдеггеровым экзистенциалом: настроенность. Таков обыденный модус отношения к другому: бытие-с, *Mitsein*.

То же самое – в отношении себя самого, «самости» Dasein: я могу отводить себе роль исходя из своей обыденной озабоченности, например, своей профессиональной привычки, или из того, чем я в данный конкретный момент занимаюсь в наличном бытии. Если я, скажем, нахожусь сейчас на свидании с девушкой, то я веду себя как подобает кавалеру, то есть, *подобающим случаю образом*, находясь в госучреждении, веду себя также *подобающим этому случаю образом*. В этом отведении роли я замкнут для себя самого и для мира в целом, так как не осуществляюсь как бытие, основанное на самом себе, на своей «природе» (поставленности меня перед фактом моей смертности, с одной стороны, и, с другой, – перед фактом моей незавершенности, открытости любой установке – короче говоря, перед моей свободой), я этого еще не вижу, я сам заслонен от себя своим именем-дела с подручным. Мне нужно манипулировать сущим, мне нет дела до предельных абстракций.

Как уже было сказано, специфика «человека», то есть, *вот* (das da) – бытие (das Sein), по той причине, что в нем речь идет о нем самом, онтологически не отсылает ни к какому другому существу, его бытие начинается в любой точке «здесь и сейчас», которую только можно «заступить» [4, с. 69] и отстаивать, и такая перестановка приоритетов в корне меняет мир (по этому поводу Хайдеггер говорит: «мир мирствует» [8, с. 112] – то есть, мир делает то единственное, что может делать мир, он дает о себе знать не как его часть, но как таковой, весь), – что и понимается нами как трансценденция из обыденности [2, с. 22]. Последняя осуществляется как событие или рефлексия, когда все сущее обретает единство выстроенности «в перспективе осмысленности» [2, с. 207]. Это возможно в тот момент, когда (через осознание собственной временности) открывается доступ к (пониманию времени как такового и через него ко) всему бытию в целом. Таким образом, *экзистенция, принципиально не-неличная, не-данная в чем-то явленном, противопоставлена обыденному пониманию себя из явленного, выбивающего почву из-под ног, которое уводит от самой возможности понимания обыденной болтовней*. В этом смысле экзистенция, мое бытие, не осуществляет себя. Оно сейчас озабочено манипулированием сущим, что необходимо для его жизнеотправления, и не ведает о своих возможностях.

Есть, однако, у Хайдеггера и другая возможность трансценденции – выдвинутость в Ничто, ужас, выбивающий из-под ног любые обыденные толкования, смешивающий в одно все и вся. Это Ничто, открывающееся в переживании онтологической безопорности любых толкований, однако, является ничем иным как бытием, и трансценденция происходит в опыте Ничто в том смысле, что в нем происходит отмена любых привычных способов понимать мир и вещи в нем, хотя эта трансценденция, по сути, противоположна просвету. Важно добавить, что трансценденция из обыденности в том виде, в каком ее разработал Лустенко, представляет собой «процесс эстетического характера, заключающийся в том, что нерасчлененному в себе потоку сущего придается некий заданный тип оформленности, предназначенный к тому, чтобы содержание этого потока оказалось вынесенным из своего непосредственно-наличного бытия в виде некой завершено-выразительной цельности» [2, с. 25]; короче говоря, преодоление обыденности может пониматься прежде всего в гносеологическом смысле как изменение модуса понимания; смена же положения дел в обыденности не столь удостоверяет факт произошедшей / не произошедшей трансценденции. Так или иначе, «инобытие обыденности», то единственное, что может быть противопоставлено «непосредственно-становящейся потоковости обыденности» [2, с. 26], – это остановка в процессе жизнеотправления – эстетическое упорядочение потока, и потому «эстетизмом обыденности является по существу весь содержательно-выразительный процесс, который совершается в культуре, или, точнее, перманентным движением которого является бытие культуры» [2, с. 26].

Таким образом, можно сказать, что данный Хайдеггером ракурс рассмотрения обыденности, в свою очередь, приобретает новый ракурс развития рассматривающим взглядом. То, что на языке Хайдеггера осмысливается изнутри и структурно, может быть осмыслено в схематизированном виде в применении к другим философско-мировоззренческим системам. Однако употребленное здесь слово «схема» требует объяснений, ведь схема претит живой мысли. Употребление хайдеггеровских идей, представленных в качестве схемы, для рассмотрения систем мировоззрения, похоже на трагикомический поворот в философии: сам автор критиковал «поставление в наличие» техникой ресурсов природы. Но мы, чтобы избежать голословности, обратимся к выявлению несхематизируемого в работах самого Хайдеггера.

Несхематизируемое – это то, что требует оговорок для своего вписывания в схемы либо же то, что эти схемы разрушает. Мы рассмотрим хайдеггеровскую философию поэзии-техники, чтобы как бы пройти тем же путем, которым, предположительно, прошел Лустенко, и попытаемся осмыслить ее уже с точки зрения его наработок. Таким образом, выявленная исследователем дихотомия «обыденность – экзистенция» будет подвержена генетически-ретроспективному пересмотру, а результатом последнего будет выявление несхематизируемых моментов (или, иначе говоря, оговорок, использование которых позволит провести водораздел между обыденным и трансцендентным по отношению к нему – поэтическим; кроме того, (опосредующей) целью является выведение дихотомии обыденность-трансценденция, данной Лустенко, в область философии языка Хайдеггера).

Хайдеггер позднего периода: оппозиция «поэзия – техника»

В поздних работах Мартина Хайдеггера философия поэзии становится одним из магистральных направлений. Следуя своим более ранним наработкам (сделанным еще в «Бытии и времени», где он противопоставляет речи (Rede) болтовню (Gerede)), Хайдеггер развивает оппозицию поэтической речи и обыденной. Сущность человека – разговор [11, с. 242-248], и человек по природе своей поэтичен [6].

Однако о философии позднего Хайдеггера Можно смело сказать, что это – философия поэзии-техники, так как две универсалии – поэзия и техника – рассматриваются мыслителем в неразрывном единстве, как две части одного разорванного целого (техне) [5, с. 221-238]. Пойэзис – это часть техне. Мыслитель не исследует поэтическое как таковое, ему интересен современный для него исторический этап, эпоха постава (Gestell), для которого характерно то, что техника (понятая не как средство, но как «способ раскрытия потаенности» [5, с. 221-238], рассчитывающий и исчисляющий способ мышления и вырастающая с ним специфическая опредмеченность в технических устройствах) перестает быть техне в собственном для него смысле слова, и ее сущностью становится «нетехническое». Нетехническая сущность техники (свойственная данной эпохе метафизическая установка и тип мышления) нацеливает человека на особый способ осуществления непотаенности, то есть, на «<...> раскрытие действительности как состоящей в наличии» [5, с. 221-238].

Хайдеггер, по крайней мере, в двух своих работах рассматривает, утверждая для поэтичности, так сказать, модусность, высказывание Гёльдерлина: «Поэтически жительствоует человек на земле» [5, с. 221-238; 6]. При этом поэтичность человека вершится в модусе отсутствия: «И в нынешнюю мировую эпоху человек жительствоует поэтически – по-своему, а именно, если воспользоваться словом, именуя его существование, непоэтично» [6]. В «Жителствовании человека» Хайдеггер выводит из поэтических рефлексий Гёльдерлина, что поэзия по определению присуща нашему способу жизни, нашему жителствованию. Фраза Гёльдерлина: «Многозаслужен, и все ж поэтически жительствоует человек на земле», – о том, что жизнь человека, по сути, поэтична, но, как бы он ни был «многозаслужен», человек живет поэтически лишь в модусе «отъятости». «Поэтическое» нашей (эпохи Постава) *обыденности* – это *непоэтическое*, где отрицание означает отъятие, а не изначальную неприсущность (об этом же речь идет и в такой фундаментальной работе, как «Исток художественного творения»). Хайдеггер приходит к выводу о том, что история ставит перед нами вопрос о необходимости рефлексии непоэтичного, к тому же выводу он приходит и в «Вопросе о технике», обосновывая актуальность этой рефлексии тем, что постав «грозит раскрытию потаенного, грозит той возможностью, что всякое раскрытие сведется к поставляющему производству и все предстанет в голой раскрытости состоящего-в-наличии» [5, с. 221-238].

Трактат «Вопрос о технике» примечателен для нас тем, что в нем Вопрошающий наиболее полно представил свое понимание сущности непоэтического, то есть, лишенного специфически свойственного ему способа мысли быть. Непоэтическое – это техническое, то есть, находящееся под ведомством постава, исторической (в смысле ее принадлежности к современной эпохе, начавшейся с Нового времени) сущности техники.

Мы полагаем, что две дихотомии: техническое – пойэтическое (Хайдеггер) и обыденное – экзистенциальное (Лустенко) (что мы понимаем как оппозиция обыденной речи и поэтической), – соотносятся между собой. Нам предстоит выяснить специфику такого соотношения.

Постав как все более усугубляющийся в современности способ мысли быть противопоставляется Хайдеггером изначальной сути техники – техне, когда искусство и техника были нераздельны, и отчужденному из этой изначальной слитности пойнэзису, то есть, сущности поэзии, когда словом «техне» называлось и искусство («то раскрытие потаенности, которое выводит истину к сиянию явленности»); и именно благодаря этому единству в Греции искусства смогли разить себя до раскрытия в них «тайны», то есть, истины: «Они светло являли присутствие богов, диалог божественной и человеческой судьбы. И искусство называлось просто “техне”. Оно было одним, единым в своей многосложности, раскрытием потаенного. Оно было благочестивым, *πρόμος*, т. е. согласным голосу и молчанию истины» [5, с. 221-238].

Примечательно, что Лустенко, руководствуясь данной Хайдеггером интуицией, выводит из нее дихотомию обыденности – экзистенции, при этом не принимая для себя идеи Хайдеггера, изложенной нами в предыдущем абзаце. Строго говоря, оппозиция «поэтическое – техническое» не является прямым продолжением (в нашем рассмотрении) или истоком (генетически, в работе автора) дихотомии Лустенко «обыденность – трансценденция из нее», так как а) наше обыденное «жительствование» [6] поэтично в принципе, его «непоэтичность» – это поэтичность в модусе отсутствия таковой [6]; б) техника как специфическая априорная черта нашего современного (эпохи постава) мышления исторична, тогда как обыденность как универсалия, как утверждает Лустенко, присуща культуре по умолчанию как сфера «аметафизичного [сниженного, то есть, тогда как есть нечто иное, онтологически изначальное. – Д. С.] бытия вещей» [2, с. 18]. В этом смысле понятие, развитое Лустенко, применимо к хайдеггеровской философии поэзии-техники лишь с оговорками: как а) различие разъятого; б) как различие разъятого, проведенное для данного исторического этапа (а не онтологически раздельного, в отличие от лустенковской дихотомии «обыденное – трансцендентное»).

То, что сущность техники не есть техническое, означает, что она не относится к техне в древнегреческом смысле этого слова, этот тезис указывает на историчность сегодняшнего положения дел с обыденностью, указывает на прошлое. Что касается современности, то указанная выше необходимость вопрошания о сущности непоэтического, то есть, технического, каким оно предстает сегодня, также взывает к «размежеванию с техникой», которое должно произойти в смежной с нею области, которая в чем-то на нее похожа, а в чем-то нет [5, с. 221-238], то есть, к размежеванию с современным способом мысли быть (поставляя в наличие) подобным ему и все же отличным от него способом быть («выводя существенное в непотаенность красоты» [5, с. 221-238]). То есть, одним из обликов противопоставления обыденности и трансценденции является противопоставление техники и искусства как двух способов выведения действительного из потаенности – постава и поэзии, *ἐκφανέστατον*, «сияющего ярче всего» способа установления меры [6] = про-из-ведение истины в красоту [5, с. 221-238; 7, с. 81].

Рассмотрев философию поэзии-техники Хайдеггера, соотнеся ее с дихотомией «обыденность – экзистенция», данной Лустенко, перенесенной в сугубо языковое поле (то есть, рассматривая как частный случай ее дихотомию обыденная речь – поэтическая речь, данную в ранних работах Хайдеггера), мы получили в результате внесения оговорок в схему «обыденность – экзистенция» смещение ракурса рассмотрения. А именно, *обыденность, полагаемая Лустенко как всегдашняя культурная универсалия, отнесенная к рефлексии и событию как точка отсчета и материал, оказалось историческим состоянием мышления.* Обыденная речь оказалась следствием установившегося в результате разделения в эллинистическом периоде пойнэзиса и техне.

Что касается поэзии, то она в рассмотрении ее соотнесенности с таким способом мышления, как Постав (счетно-рассчетные махинации, поставление в наличие, понимание всего сущего как информации), то есть, онтологически – не способ написания художественных текстов, но а) присутствиеразмерна (экзистенциал человека), б) является сутью искусства (способа явления истины), в) то, чему Постав как господствующий способ структурирования сущего не дает возможности осуществляться.

Различия поэтической и обыденной речи

Оппозиция обыденной и поэтической речи у Хайдеггера обнаруживается постольку, поскольку обнаруживается у него фундаментальная, онтологическая оппозиция истина-неистина. Эта оппозиция проявляется в акте *события*. Событие для Хайдеггера, как в ранних его работах, так и в поздних, – это событие понимания истины. Однако, если в ранних работах Хайдеггер говорит об истине, делая акцент на ее явлении в бытии-к-смерти, то поздние отображают то, что в классической философии принято называть «гносеологической проблематикой», но что, в силу того, что фундаментальная онтология отрицает различие между «внутренним» для «человека» и «внешним» для «бытия», Хайдеггер мыслит как явление собственно онтологическое. Речь идет о *мыслительном акте* – как философском, так и поэтическом. Таким образом, **событие в поздних работах Хайдеггера можно понимать либо как философский акт, либо как поэтический акт. Слово «акт» позволяет фиксировать а) процессуальность поэзии** (понятой в русле хайдеггеровской традиции: как особый способ выхода истины из потаенности), **б) ее о-пределенность во времени, в) рассматривать ее «единицу»**, если только так можно выразиться: некий процесс, который начался, был и завершился. **Таковая единица выделена, выходит, во времени и в смысловой плотности по сравнению с безвременностью обыденности и ее несжатым, несгущенным смыслом.**

Здесь необходимо возвращение к исследуемой дихотомии «обыденность – экзистенция» с тем, чтобы уточнить: хотя Лустенко утверждает, что трансценденция из обыденности возможна либо как событие, либо как рефлексия, для того, что понимается Хайдеггером под самопоказыванием бытия в поэзии (то есть, уточняем мы, поэтическим актом), справедливо и слово «событие» (событие понимания), и слово «рефлексия» (так как поэзия онтически представлена как рефлексия). Но говорить о поэзии как о рефлексии, мы считаем, в дискурсе фундаментальной онтологии нерелевантно, так как понятие «рефлексия» предполагает деятельность некоего субъекта и объект, над которым проводится эта деятельность. Поэтический акт может быть онтически представлен как рефлексия. Но для Хайдеггера если кто и проводит какую-либо «деятельность», то это – *самоявляющееся* (в поэтическом акте) бытие (об этом – ниже). Это происходит действительно так в том смысле, что в поэзии нет означивания и цель ее – не означить что-то через что-то, но указать на «вот» вещи (об этом – ниже). Поэтому Хайдеггер пользуется термином «событие», хоть это и не то событие, которое имеет в виду Лустенко, говоря, что преодоление обыденности (трансценденция) может выступить в виде события, в пределе своем данного как смерть – в *этом* событии речь идет о совести и бытии-к-смерти, представленных в «Бытии и времени» [4, с. 256].

И все же хайдеггеровский поэтический акт нельзя не назвать событием, которое в своем пределе дано как смерть, так как в поэтическом акте происходит видение некоего явления – обыденного или необычного – таким, каким оно не являлось еще никогда прежде: «Поэтическая сущность такова, что искусство раскидывает посреди сущего открытое место, и в этой открытости все является совсем иным, необычным. В силу того, что вовнутрь творения полагается набросок несокрытости сущего, бросающейся нам в глаза, все обычное и бывалое становится, через посредство творения, не-сущим. Все же не-сущее утрачивает тем самым способность даровать и хранить бытие как мера» [7, с. 92-94]. В поэтическом акте происходит удивление явлению: в нем оно за счет слушающего именованного (что будет уточнено ниже) являет себя несамотождественным. Отсюда сугубо логически выводимо осознание своей смертности: эти вещи изменились и предстали внезапно совсем не такими, какими они были когда-либо, и хотя внешне они все те же, им не подходят все прежние их имена, следовательно, изменился сам я; я сейчас и я тогда (когда эти вещи были привычными и успокоенными, когда они не кричали мне свои имена и свои исповеди), эти двое меня – не одно и то же, следовательно, я тот закончился, умер, а я этот закончусь, умру, только мое внимание будет отвлечено от них и успокоено в своей обыденности, умру в перспективе физически. **В этом смысле любой поэтический акт – акт знания себя как смертного. Отсюда следует, что хайдеггеровский поэтический акт – это (онтологически) событие, в пределе своем данное как смерть, онтически представленное как рефлексия.**

Хайдеггер утверждает о поэзии, связывая ее с пойэзисом и понимая ее как процесс встречи с непотаенностью, следовательно, как акт мышления, что: «Событие произведения происходит лишь постольку, поскольку потаенное переходит в непотаенное. Этот переход

коренится и набирает размах в том, что мы называем открытостью потаенного. У греков для этого есть слово *ἀλήθεια*. Римляне переводят его через *veritas*. Мы говорим “истина”, понимая ее обычно как правильность представления» [5, с. 221-238].

Таким образом, *поэтический акт в первом приближении – это событие истины, вырывающее нас из обыденности*. Последняя противопоставлена поэтическому акту как **непоэзия**, как то состояние, где поэзия свершается в модусе отсутствия. Что же это значит? «В “непоэтичном” не исчезает “поэтическое”, но презирается “конечное”, нарушается “мирное”, развязывается “связное”, “укрошающее” обращается в “разнузданное”. Всем этим сказано следующее: задающее меру не допускается, восприятия меры не происходит. Местность склонения засыпана прахом» [6]. Непоэтичное мышление, непоэзия – это и есть обыденное мышление (хотя поэзия – это лишь один из вариантов того, что Лустенко называет «трансценденцией»).

Здесь мы видим парадокс: хотя поэтическое мышление – это мышление, укрошающее, связывающее, устанавливающее меру, непоэтическое мышление также является мышлением, устанавливающим меру. Этот парадокс установления меры разрешается в, так сказать, «субъекте», эту меру устанавливаем. Это проясняется в утверждении, сделанном Хайдеггером в другой его работе: поэтический акт – это акт мысли, называемый событием. В нем осуществляется сущность языка. Язык говорит к слушающему [10, с. 27-29]. То, что отличает поэтический акт от информирующей и рассчитывающейся с вещами речи, – это **онтологическая тождественность говорения слушанию**. Слушание есть слушание сущности языка – показывающего с-каза, покорение его природе: «Только послушно принадлежащим ему сказ дарит слышание языка и тем самым речь» [10, с. 26]. Слушание следует понимать как метафору: слушать кого-то значит идти за ним, отвечать ему. Поэтому и **говорение есть ответ языку**. То, что язык говорит, значит, что он «достигая в качестве каза всех областей присутствия, дает явиться или скрыться в них всему присутствующему» [10, с. 23].

Иными словами, язык говорит потому, что охватывает модусы бытия вещей, то есть их состояния в размахе от бытия до небытия. Язык, развиваясь, шел вслед за тем, что являлось *Dasein*, и поэтому он говорит всегда: даже если высказывание не ухватывает, как в поэзии, сущности явления, оно объемлет некие его черты, имена которым были даны в языке задолго до этого высказывания. Источником речи языка является «некогда прозвучавший и до сих пор несказанный сказ, прочерчивающий разбиение языка» [10, с. 23]. Через язык в поэтическом акте происходит «самоуказывание явного» [10, с. 23-24], то есть, указание это то, что следует за самопоказывающимся. Это указывание противоположно эллинистическо-новоевропейскому «означиванию», так как исходит не из того же самого, из чего исходит оно: если означивание исходит из деятельности духа [1, с. 121-124], то указывание – это шествие вслед за самоявляющимся. Здесь не я вырабатываю, произвожу значение, но нечто себя показывает, вынуждая меня идти за ним речью. Субъект не деятелен, субъекта, как его принято понимать в классической философии, вообще нет – есть только бытие, являющее себя через слушающего и говорящего. Поэтому язык теснейшим образом связан с самой человеческой природой. Такова суть языка в его развитии и реализации собственным для него способом. **Поэтому поэтический акт в смысле деятельности, если понимать деятельность как деятельность, активность субъекта, пассивен: субъект замолкает и слушает, он не вырабатывает смыслы, но позволяет им проговориться через него.**

В работе «Путь к языку» Хайдеггер определяет противоположность поэтической речи и обыденной, рассматривая событие как *непоставимое событие* именованного (=явления) бытия. Непоставимость события [10, с. 14] противопоставляется поставу, сущности господствующего с начала эпохи Нового времени мышления. Это созвучно с различием, проведенным в «Бытии и времени», принципиально неналичной, видящей себя лишь при осознании своей временности и несамостоятельности экзистенции и подспудного довленья наличного бытия в обыденности. Здесь это различие перерастает в критику теории информации, языка поставы, который господствует и тем навязывает определенный способ мышления (исчисление, расчет [10, с. 14-15]).

Под обыденной речью здесь понимается коммуникативная (а не направленная на показывание) речь. Эта речь сугубо *исторична*, появление ее обусловлено развитием той сущности речи, зачатки которой появились в эпоху эллинизма, начало – в эпоху Нового

времени, а апогей которой приходится на современность. Эта сущность – *постав*, речь, находящаяся под его ведомством, «призвана отныне отвечать всесторонней представимости присутствующего» [10, с. 19]. ***Постав как способ мышления, свойственный нашему времени, противопоставлен собственной сущности языка*** (каковой является поэзия). Говорить на языке поставы – значит не давать проговориться сущности языка, то есть осуществляющему указыванию, которое «как раз отвлекается от самого себя, чтобы высвободить показанное в особенность его явления» [10, с. 19] и дает быть озвученным в речи вещам. Онтологически, выходит, обыденная речь – простое скольжение, хотя с позиции онтологической ответственности – насилие над истиной. Эта речь – следствие исторического развития техники, в результате которого язык оказывается способом информирования, при котором человек «униформируется, то есть конформируется в технически исчисляющее существо, шаг за шагом утрачивая <естественный язык>» [10, с. 20]. Естественный язык, однако, не внеисторичен; вообще, нет никакого языка «неисторической, естественным образом наличной человеческой природы» [10, с. 20].

Постав, противопоставленный «естественному языку», идущему вослед событию, не дает проявиться сущностям вещей. Непозитическая речь – исторична. *Поэтичность* – это *экзистенциал* любой речи, она может быть реализована в ней – или нет, и она также исторична, в том смысле, что то, как она реализована, зависит от каждой конкретной бытийной ситуации. Согласно хайдеггеровской теории языка, *некогда* (в эпоху подъема греческого мира, в доэллинистический период) *любая речь была поэтична* [5, с. 231]. Это осуществлялось в том смысле, что *целью знака было приведение к явленности, знак создавался для указывания и понимался из него. Начиная с эпохи эллинизма, знак существует не для указывания, но для обозначения, он жестко фиксирован для связи перенаправления представления с одного предмета на другой* [10, с. 24].

Из последнего следует, что если поэзия это то, что дает быть непотаенности собственным ей (непотаенности) способом, и если поэзия по определению присуща речи и искусству (не только языковому, а вообще художественной деятельности [7, с. 94]), то не о том ли здесь речь, что поэзия – это то, что присуще экзистенции в принципе? – почему? – потому, что в поэзии происходит, собственно говоря, явление, то есть, акцент – не на структуре (не «это есть то» (субъект равно предикат)), но на «вот», где «предикат» излишен, так как нет «субъекта» (вернее, передо мною стоящего объекта), а есть только целое момента: бытие как таковое, бытие в целом, заигравшее по-новому. Иными словами, *язык свершается как бы впервые, модифицируясь исходя из самого смысла, а не из понимания его* как информации, которую нужно донести до слушателя (для чего не необходимо создавать новый эквивалент для слова в языке – новое, избыточное предложение, сложное слово, «литературный троп»). Смысл в обыденной речи затмевается традиционными словесными клише, он не нуждается в новом имени. Высказывание в поэтическом акте определяется смыслом. ***В поэтическом акте онтологически происходит открытие всего бытия в целом***, хотя онтически оно может быть представлено как переоткрытие некоей конкретной ситуации, вещи, обретающей вследствие этого нового видения иной смысл. Мыслящий как бы должен отдаться предмету, чтобы поэтически его отобразить. ***В поэтическом акте снимается разделенность незаинтересованного (а значит, заинтересованного в пользовании) в объекте субъекта, и объектом, несущественным и понятным субъекту, и потому целостность причинности разрушается.***

Не обыденная речь противоположна поэзии, но, как было выявлено выше, постав находится в оппозиции к изначальному техне (единству поэзии и техники), а техника (способ мышления) современности находится в оппозиции к поэзии современности. То есть, если что и находится в оппозиции поэзии – то это сама история: забвение бытия, смена способа отношения к сущему. Учитывая все вышесказанное, можно выделить три эпохи в развитии поэзии, что то же, что развитие способов выявления истины в истории западноевропейской философской и культурной мысли: доэллинистическая (позже к этому моменту мы обратимся при исследовании в рамках фундаментальной онтологии природы знака), эллинистическая (знак отсылает с тех пор к другому знаку – также позже), эпоха поставы (господствующее мышление, не дающее поэзии в обыденности быть).

Заключення

Виявлена Лустенко дихотомія «обыденность – екзистенція» була введена в якість концепта в область філософії мови Хайдеггера і генетично-ретроспективно переглядана, результатом чого стало наявність несхематизованих моментів, або, інакше кажучи, оговорок, звернення до яких дозволило провести водорозділ між обыденним і екзистенціальним, точніше – в даному дискурсі – між обыденною мовою і поетичною. Такими оговорками стали наступні:

1. Событие в поздних работах Хайдеггера можно понимать либо как философский, либо как поэтический акт. Понятие «**поэтический акт**» позволяет: а) выделить поэзию как процесс, б) о-пределить ее во времени, в) тем самым получить доступ к рассмотрению поэзии не как ее результата, не как способа мышления, но ее конкретной, выделенной во времени и семантике единицы, которая, по сравнению с обыденной речью, не о-пределенной во времени и неплотной по смыслу.

2. То, что отличает речь поэтического акта от информирующей и рассчитывающейся с вещами речи, – это онтологическая тождественность говорения слушанию. Говорение есть ответ языку. Поэтому поэтический акт в смысле деятельности, если понимать деятельность как деятельность, активность субъекта, **пассивен**: субъект замолкает и слушает язык, он не вырабатывает смыслы, но позволяет им проговориться через него.

3. В поэтическом акте онтологически происходит открытие всего бытия в целом (как просторы возможностей), хотя онтически оно может быть представлено как переоткрытие некоей конкретной ситуации, вещи, обретающей вследствие этого нового видения иной смысл. Мыслящий как бы должен отдаться предмету, чтобы поэтически его отобразить. И поэтому **в поэтическом акте снимается разделенность незаинтересованного** (а значит, заинтересованного в пользовании) в объекте **субъекта, и объектом, несущественным и понятным субъекту**, явлением становится ситуация и потому **целость причинности разрушается**.

Все эти моменты были выявлены в отношении поэзии, поэтического акта.

Однако в ходе исследования также было обнаружено, что философия поэзии Хайдеггера – это не только лишь философия поэзии как вербального, речевого. Под поэзией в различных работах Хайдеггер понимает: а) сущность языка, б) сущность искусства как такового (а не только лишь языкового искусства), в) тот модус, который приобретает речь в событии разомкнутости, когда язык обращается непосредственно к бытию, г) исторический период – период формирования языка, когда любое высказывание было обращением языка непосредственно к бытию: указанием, но не означиванием чего-то через что-то. Это выводит нас к необходимости дальнейших исследований философии поэзии Хайдеггера в области эстетики, лингвистики, философии истории, антропологии. Хотя все это, конечно же, для Хайдеггера – поле исследования фундаментальной онтологии. Обыденная речь оказалась следствием установившегося в результате: **1)** разделения в эллинистический период поэзии и техне, **2)** изменения функции знака (который теперь не указывает, но означивает, отсылая к другому знаку, потому вещи более не появляются собственным для них способом, как это было в эпоху поэзии) состояния мышления. Язык оказался системой отсылок, каковой он не был тогда, когда он еще развивался, когда всякая речь была поэзией.

То есть, обыденность современности, соответственно, речь обыденности современности, – это особое состояние мышления, получившее предпосылки для своего зарождения в эпоху позднего эллинизма и (пройдя промежуточный этап), реализованное в начавшуюся в Новое время эпоху. Дихотомия, выведенная Лустенко из ранних работ Хайдеггера: «обыденность – экзистенція», в рамках фундаментальной онтологии позднего Хайдеггера приобретающая ракурс рассмотрения «поэтическая речь – обыденная речь», **принимает онтолого-исторический характер**, то есть, рассматривается как спектр модусов явления бытия (господствующих способов отношения к бытию, говоря проще), реализуемых в различные исторические периоды.

В ходе исследования мы пришли к выводу, что дело – не в оппозиции способов речи, не обыденная речь противоположна поэзии, но постав находится в оппозиции к изначальному техне (единству поэзии и техники), и отсюда – поэзия, начиная с эллинистического периода, уходит в область «изящных искусств», а техника современной эпохи (понятая как

поставляющий способ раскрытия потаенности или, соответственно, в русле классической метафизики, как такой способ мышления современности), господствуя, находится в оппозиции к поэзии современности. То есть, **если что и находится в оппозиции поэзии как таковой – то это сама история**: забвение бытия, смена способа отношения к сущему. Отсюда – мы выделили три эпохи истории человечества исходя из его взаимоотношений с бытием (а значит, с поэзией): доэллинистическая (эпоха поэзии), эллинистическая (промежуточная), эпоха постава.

Была также выявлена нерелевантность в отношении хайдеггеровской мысли оппозиции, выведенной Лустенко из ранних работ Хайдеггера, двух способов трансценденции из обыденности – события и рефлексии – вследствие: а) отмены субъект-объектных связей, б) специфического изменения мира, осуществляемого поэзией, как ее понимает Хайдеггер. Вместо этого мы обнаружили, что **поэтический акт – это, говоря онтологически, событие, в пределе своем данное как смерть, онтически представленное как рефлексия**. Таким образом, дихотомия обыденность – экзистенция, обнаружив свою узость, выводит нас к новому разысканию. И, если говорить о наметившемся курсе дальнейших исследований, наиболее существенным выводом в отношении философии поэзии-техники Хайдеггера оказалась необходимость оппозиции поэзии и исторического движения мысли, установленной относиться к способам выявления истины так или иначе: указывая или означивая, в красоте или информации, видя место себе в целом бытия или выставляя стоящие предо мною (субъектом) цели (объекты).

ЛИТЕРАТУРА

1. Гумбольдт В. фон. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества / В. фон. Гумбольдт ; [пер. с нем.] // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию / [общ. ред. Г. В. Рамишвили]. – 1984. – С. 37-298.
2. Лустенко А. Ю. Проблема обыденности в философско-эстетическом контексте / А. Лустенко. – К. : ПАРАПАН, 2011. – 244 с.
3. Суханцева В. К. Метафизика культуры / В. К. Суханцева. – К. : Fakt, 2006. – 368 с.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер, [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Харьков : Фолио, 2003. – 509 с.
5. Хайдеггер М. Вопрос о технике / М. Хайдеггер ; [пер. с нем.] // Хайдеггер М. Время и бытие : [статьи и выступления]. – М. : Республика, 1993. – С. 221-238.
6. Хайдеггер М. Жительство человека : [электронный источник] / М. Хайдеггер ; [пер. с нем.]. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Heidegg/Git_Chel.php.
7. Хайдеггер М. Исток художественного творения / М. Хайдеггер, [пер. с немец. А. В. Михайлова]. – М. : Академический проект, 1993. – 526 с.
8. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики : [электронный ресурс] / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. и послесловие О. В. Никифорова]. – М. : Логос, 1997. – Режим доступа : http://www.vixri.ru/d/a_filosof/Xajdegger%20M.%20_Kant%20i%20problema%20metafiziki.pdf.
9. Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени / М. Хайдеггер, [перевод, послесловие Е. В. Борисов]. – Томск : Водолей, 1998. – 384 с.
10. Хайдеггер М. Путь к языку / М. Хайдеггер ; [пер. с нем.] // Онтологическая проблематика языка в современной западной философии. – М. : 1975. – С. 1-30.
11. Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гельдерлина / М. Хайдеггер ; [перевод с нем. Г. Б. Ноткина]. – СПб. : Академический проект, 2003 – 320 с.
12. Хайдеггер М. Что значит мыслить? / М. Хайдеггер ; [пер. с нем.] // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М. : Высшая школа. – С. 134-145.
13. Heidegger M. Sein und Zeit / M. Heidegger. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2001. – 445 s.
14. Terezakis K. Against Violent Objects: Linguistic Theory and Practice in Novalis / K. Terezakis // Janus Head. – NY : Trivium Publications, Amherst, 2007. – 10 (1). – pp. 41-61.

УДК 101.2

Узунова Н. Д.

Київський національний університет імені Т. Г. Шевченка

ЧУЖИЙ ЯК АНТИ-ІНТЕРПРЕТАТОР (ЗА ЮЛІЄЮ КРИСТЕВОЮ)

В статті досліджується можливість розгляду поезики як теорії інтерпретації на основі ідей французьких мислителів Цветана Тодорова та Юлії Кристєвої; виводиться та актуалізується поняття Чужого на основі розробки проблеми «об'єктного слова» дотично до експлікації сенсу літературного тексту; розглядається сутність читача як Чужого з точки зору самоусунення інтерпретації сенсу літературного твору за умов зникання тексту.

Ключові слова: Чужий (Etranger), теорія інтерпретації, прочитання, текст, інтертекст, літературний твір.

В статье исследуется возможность рассмотрения поэтики как теории интерпретации на основании идей французских мыслителей Цветана Тодорова и Юлии Кристевой; выводится и актуализируется понятие Чужого на основании разработки проблемы «объектного слова» применительно к экспликации смысла литературного текста; рассматривается сущность читателя как Чужого с точки зрения самоустранения интерпретации смысла литературного произведения в условиях исчезновения текста.

Ключевые слова: Чужой (Etranger), теория интерпретации, прочтение, текст, интертекст, литературное произведение.

In the article the possibility of researching poetics as a theory of interpretation based on ideas of French thinkers Tsvetan Todorov and Juliya Kristeva is investigated; the concept of Stranger based on «the object word's» problem applied to the explication of the meaning of a literary text is concluded and actualized; essence of the reader as a Stranger in terms of selfelimination of interpretation of the literary work's meaning in a disappearance of the text is considered.

Keywords: Stranger (Etranger), theory of interpretation, reading, artwork, text, intertext, reading-writing.

Текст, що має художню форму, – явище більш ніж невизначене у тому плані, що не існує єдиного підходу, який викриває його сутність, як і сутність процесу прочитання. У даному дослідженні ми розглянемо один з таких підходів у зв'язку з проблемою виходу за межі тексту взагалі у тому сенсі, в якому є прийнятною інтерпретація (в особі Чужого (Etranger), в першу чергу). Локальна *актуальність* полягає у розширенні сфери міждисциплінарних досліджень, у даному випадку таких, що виходять на стик поезико-лінгвістичних та герменевтичних пошуків. В історико-філософському контексті витоки проблеми багато в чому сходять до діяльності «формальної школи» (Якобсон Р. О., Шкловський В. Б.), тартутсько-московської школи лінгвістики (головним чином, Лотман М. Ю.), лінгво-семіотичних побудов Бахтіна М. М. (на рівні актуалізації поняття «чужого слова» паралельно з Лотманом М. Ю.), з одної сторони. З іншої, – до кола проблем французького структуралізму. Проте вже учениця Р. Барта, Ю. Кристєва, у критиці формалізма, що є подібною поглядам ще одного французького філософа болгарського походження Цв. Тодорова, формалізма, у своєму розумінні прочитання та поезики взагалі (як замкнутості у полілогічному одиничному, що інтерпретує в умовах зникання тексту) виходить за межі структуралістських штудій.

Звідси *новизна* статті полягає у тому, що ми спробуємо підійти до неуніверсальності та герметизму результату процесу прочитання не на рівні структури літературного твору, а з точки зору безпосередньо читаючого (у його модусі Чужого). На відміну від досліджень у вітчизняній філософії в області класичної герменевтики подібний аналіз не є явищем, яке фундаментально теоретично розроблене, тобто воно виявляє низький *ступінь розробки*. Отже, *мета* статті – отримання і теоретичне обґрунтування висновків, що стверджують непроникність відносно інтерпретації сенсу тексту (художнього) для Чужого і, таким чином, герметизм, відштовхуючись від певних ідей Ю. Кристєвої. Поставлена мета передбачає конкретні *задачі*: виявити можливість злиття теорії інтерпретації та структурно-лінгвістичного підходу в межах поезики у розумінні Цв. Тодорова та Ю. Кристєвої; у даному ключі вказати на основи, що

обумовлюють процес прочитання (в першу чергу, Чужим); обґрунтувати можливість, виходячи з цього, феномену інтерпретації, що сама себе руйнує.

Отже, ми виходимо з тієї гіпотези, що можлива подвійність поглядів у розумінні поетики як такої. З одного боку, це виявлення загальних законів, що дозволяють розглядати певний ряд літературних текстів з точки зору структурних (у тому числі, фонологічних, граматичних, композиційних, семіотичних) параметрів. З іншого ж, оскільки сам сенс у першому випадку залишається закритим, бо сприймається як дещо другорядне, – безпосереднє схоплення укладеного у тексті концепту, пере-опис (можливий як коментар, критика, тлумачення).

Проте Цв. Тодоров у невеликій праці «Поетика» приходиться до думки про те, що можливе руйнування кордонів між «інтерпретацією» та «наукою», якщо сконцентруватися на властивостях того особливого типу висловлювань, яким є літературний текст (*discours litteraire*), [9, с. 41] стверджуючи таким чином, що відношення між поетикою та «інтерпретацією» (що полягає у «спостереженні» над реальним твором) є відношенням доповнення [9, с. 42-43]. Але по суті це значить, що ми завжди повинні будемо ототожнювати сенс з деякою варіюючою зовнішньою структурою тексту. Виходячи з цього, якщо сенс (яким би чином він не був організований) залишається зовнішнім відносно до читаючого, до самого інтерпретатора, – необхідно буде припускати наявність ще однієї описової структури і так до нескінченності.

В цьому плані Ю. Крістева, без сумнів, просувається далі, стверджуючи, що предметом аналізу літературних текстів є співвіднесеність суб'єкта з власним дискурсом (перед-суб'єкт, що занурений у дискурс) [2, с. 22], тобто як висновок – «література» представляє інтерес лише оскільки вона розглядається під кутом зору неможливості її зведення до об'єкта нормативної лінгвістики (до кодифікованого денотативного слова) [4, с. 65].

Отже, від зовнішніх значень тексту ми переходимо до припущення початкової наявності сенсу, що звершується при прочитанні, не потребує інших структур для пояснення, як це було у першому випадку. По суті таким чином усувається дихотомія «інтерпретація»/«лінійне дешифрування», за умови розгляду літературного тексту як особистісного дискурсу. Саме поетика, представлена у такій формі, абсолютно реалізує проект Цв. Тодорова відносно злиття «інтерпретації», сутність якої, за його думкою, полягає у маніфестації твору як експлікації вкладеного сенсу, та певного зовнішнього по відношенню до сенсу дешифрування уособлених одиниць тексту, тобто як реалізації проекту за умови деструктуралізації художнього тексту.

Тут і виникає питання, яким чином, виходячи з викладеного вище, є можливим процес прочитання, на чому він базується? Ми спробуємо розвинути деякі вже існуючі міркування, допустивши як мінімум два варіанти прочитання художньої оповіді на основі понять «пряме слово» / «об'єктне слово», запропонованих (вслід за Бахтіним М. М.) Ю. Крістєвою:

1. «Пряме слово» супроводжується, з нашої точки зору, іманентним текстом прочитанням (оповідь очевидця, прерогативою якої являються елітарні (на рівні ідеологем) «Я»-висловлювання; це перегортання (пере-прочитання) сенсу художнього тексту, що вказує на домінуюче на ґрунті постедіпових ремінісценцій). При розгортанні діхронного «Я»-висловлювання спостерігається, у свою чергу, двоваріантність процесу відношення до інфінітиву:

- політематична оповідь в оповіді, що характеризується нестабільністю, подрібненням фабули і стильових компонентів та їх легкозамінністю (за умови збереження єдності сенсу) таким чином, що сегменти розміщуються за принципом анафори;

- цілісність сенсу розщеплюється на малу кількість партикулярних значень, не дивлячись на збереження фабули висловлювання та монотематичності; у даному випадку діє принцип варіаційності, опосередкований мобільністю значень, в межах випадкових текстових вузлів.

2. «Об'єктне слово» складає умови маніфестації тексту (оповідь художнього тексту від першої особи, яка певним чином артикулює, а отже, – являє себе через відсторонені координати (значення) первісного сенсу – це завжди погано координований гротеск, поглинаюча простота, що зривається у порожнечу, тому що інфінітив перестає бути іманентним тому, хто читає, він постійно висковзує за його межі).

З точки розу оповіді від першої особи («об'єктного слова») Ю. Крістева розрізняє три форми прочитання як відсторонення від інфінітиву:

- стилізація – це мовленнєва діяльність, в межах якої оповідач-читач рухається вслід вже існуючій фабулі, що включає передзадані розуміння; проте цей рух робить умовною вихідну ситуацію, позбавляючи власного вихідного значення;

- імітація – прийняття зовнішньої, у генезі чужорідної оповіді за дійсну основу, що призводить до нескінченного повтору;

- пародія: подібна імітації, але відрізняється введенням в оповідь прямо протилежних значень (тобто не просто переказ, а незгода з висловленням об'єктом, якого, в кінцевому рахунку, не існує, і в ту ж чергу – відсутність можливості перейти до інших моделей), що значною мірою релятивізує будь-яке висловлювання [6, с. 174-175].

Сприйнятий (прочитаний) таким чином (мається на увазі саме другий випадок) організований нелінійний простір літературного твору має можливість тривати тільки в одиничному, кожному одиничному з множини, що постійно пере-грає різноманітні історичні ролі, тобто по суті має певний релятивний сенс тільки для і в межах одиничного, оскільки універсальний критерій самоусувається разом з усуненням сенсу як іманентного читачеві. Це з одного боку. З іншого, – будь-який сенс (авторський чи то сенс висловлювань як самостійних дискурсів) залишається непрочитаним, хіба що переписаним, переповіданим, що зводить Читача у статус Чужого, якого Ю. Крістева у книзі «Сили жаху: есе про відразу» порівнює з невтомним творцем, намагання якого марні, адже він є пов'язаним із псевдооб'єктом [5 с. 43]: він читає, промовляє, маніфестує, але дарма, бо в кінцевому рахунку – пародіює, імітує, стилізує початкові значення. І нічого більше.

До речі, в даному контексті треба відмітити, що класична герменевтика (як теорія інтерпретації), хоча й взагалі не базується на подібних висновках, але тим не менш дозволяє П. Рікеру у його постановці проблеми Чужого (як чужинця, чужоземця) відмітити відносно європейської культури, що «наша пам'ять сама собі чужа (у зв'язку з ре інтерпретацією старозавітних сюжетів) <...> виходячи з цього ми всі чужинці» [11, с. 269], проте він (П. Рікер) не розглядає Чужого як специфічний випадок у сфері художньої літератури. [див.: 11]

Цілком доречним, переходячи до третьої поставленої задачі, буде питання: чому тільки пародія, імітація, стилізація?

З нашої точки зору, Чужий опиняється у ситуації вирваності з умов аксіологічної упередженості (це головна небезпека, що підстерігає дослідника при зведенні в поетиці теорії «інтерпретації» та уявлень щодо зовнішніх структур художнього тексту, яке виявляє наявність феномену непрочитаності) – чужинець за примусом. Поза усталеними координатами Чужий (Etranger) стає точкою зяання, тишею, що неодмінно зобов'язана прочитувати та проговорювати. Та як може існувати дещо, що є несприйнятим, тобто сам сенс? Вочевидь, ні в якій формі існувати не може. Тому можливими є лише проєкції одиничного з множини оточуючої «Візантії».

Позааксіологічне одиничне, що готове, що жадає виробляти модуляції, не спроможне вхопитися за стійку константу – канон, який можна наражати на обмін, оборот. Позааксіологічне – відсторонене від ідеологеми, не здібне до свідомого використання варіації як основного засобу вираження та конструювання. І тут ми приходимо до парадоксального висновку: коли зіштовхуються у генезі різнорідні мови – вони залишаються абсолютно чужими, виникає тільки туга за Річчю, що закута в художню форму та явлена через неї. Початок прочитання пов'язаний з виштовхуванням зі стерильності материнського інфінітиву. Він (інфінітив) – жест, метрична пульсація інтроспективного сенсу, що триває на стадії первинної – нарцисичної – ідентифікації, тобто передуює безпосередньо вплетенню у матерію допустимих значень.

Отже, генеза читача-оповідача у модусі Чужого – це болісний вибір неприйняття поза материнського інфінітиву, що взагалі призводить до герметизації когнітивних потреб, свого роду криптолалії та «матеревбивству», в кінцевому рахунку, – приговорювання власної порожнечі, що відчужує тілесність на рівні сенсу. Адже, як відмічає Ю. Крістева: «Імпульси (тобто певна система еквівалентностей) належать матеріальній речовині (alatiere), являючись стільки ж виключно біологічним, наскільки відсилають до розрізнення біологічного та

символічного (*le biologique et le symbolique*) в діалектиці тілесної сигніфікації, введеної в художню практику» [10, с. 151-152].

Але у нашому випадку відбувається позбавлення, винесене за дужки сенсу тілесності, що ще більше посилює проблему неможливості прочитання.

Відсутність подібної діалектики призводить до розриву когнітивних зв'язків не тільки з Річчю, але і з самим собою як сутністю тілесною. З цього слідує, з одного боку, інфернальна спрямованість до інфінітивної первинності, до непроникливості означуваних, з іншого – акт занурення в текст обертається у нескінченне виправдання, наповнення порожнечі, що виникла на місці «вбитої матерії». Інтертекст, який стверджує Ю. Крістева (як пермутація інших текстів, де перехрещуються та нейтралізують одне одного декілька висловлювань, взятих з різних текстів [1, с. 136]) – самоперегортання, самотретирування для Чужого, оскільки процес «читання-письма» виключає будь-який можливий вектор зовні.

Проекція не має значимості для іншого читача. Тому сенс інфінітиву попередньо повинен існувати як певного роду відсутність, перспектива втрати, момент, в якому згасає екран. Батьківщиною «мандрівника, що заблукав» є порожня ніша. Відсутність неможливо викривити, означити, розкласти чи розширити. Відсутність – з малою вірогідністю досягнена ціль, що потребує блукань. Знак же (якщо розглянути під кутом зору семіотики) – сигнал, що розтікається (якщо його сприймати в контексті прочитання у формі відриву від інфінітиву), він робить проекцію релятивною, мінливою, несутнісною. Тут ми приходимо до констатації ще одного парадоксального явища: відсутності як відсутності тексту. Це знов підштовхує нас до необхідності розрізнення самого процесу розуміння художнього тексту:

- часове тривання, в межах розуміння якого знак є темпоральним, його можна схопити та виміряти його тривалість; знищивши простір, він живе часом [7, с. 95], тобто сенс можливий як дещо, що зберігається, дещо, пов'язане з особою читача як «пряме слово»;

- маніфестація, що виключає топологічну визначеність, а отже, – асоціює значимість з відчуженою фрустрованою тілесністю нагромаджених випадкових описів, – це прерогатива «об'єктного слова», в межах якого «Чужинець витворює нову думку про щастя. Це встановлене, присутнє, інколи цілком певне щастя усвідомлює, однак, свою скороминущість <...> Дивне щастя чужинця полягає у тому, щоб утримати цю вічність, яка втікає, чи цю одвічну перехідність» [3, с. 11]. Але чужими не стають завдяки спробам самоосмислення. Чужість наздоганяє зовні, раптово, змушуючи прокинутись у країні мови, не чуваної раніше.

Чужий пародіює, стилізує, імітує, проте завжди залишається у власних кордонах, тобто по суті формує проекцію сенсу літературного твору. Ця проекція – сторона відразливого в її творці, проектування бажання – руйнуючого, суцільно руйнуючого, направлено на ворожу, відчужену тілесність.

Та з іншого боку, – прочитання і приговорювання ним – це шлях від інфінітиву, через умовне «вбивство матерії» (безпосередньо Ю. Крістева використовує дане поняття виключно до жіночої лінії художнього твору, стверджуючи, що подібний «афект», як результат «негативного нарцисизму», спрямовано завжди на іншого (у зв'язку з пароксизмом горя у середині самого себе), щоб замінити його (іншого) порожнечею [8, с. 64]; але стверджуючи втрату тілесності-підґрунтя (у тому і є парадокс Ю. Крістевої, на якому ми акцентуємо увагу), тобто становлячи андрогінність, неможливо розглядати даний «афект» виключно в межах уявлень Ю. Крістевої) до шизоїдної безосновності та невинуватості. По суті інтерпретація можлива тільки на рівні поверхні літературного тексту, але це призводить до її ж (інтерпретації) самоусунення – чим детальніше текст інтерпретується (коментується, тлумачиться), тим більше він позбавляється сенсу, позбавляється просторовості, стає відчуженим. В кінцевому рахунку, текст перестає бути необхідним елементом розгортання дискурсу Чужого – той, хто читає, залишається один на один з незліченною кількістю незлитних та недо-зрозумілих голосів, що пересікаються.

Таким чином, ми робимо *висновок*, який полягає у тому, що первинно, у генезі, якщо спробувати зблизити дане Цв. Тодоровим поняття інтерпретації як експлікації сенсу певного літературного твору, що має за ціль максимально точне повторення [9, с. 38], та процес пошуку точних законів лінгвістичними та семіотичними методами поза обґрунтуванням наявності структури твору як чогось зовнішнього (з чим ми стикаємось у Ю. Крістевої), то з необхідністю виникає проблема читача як Чужого (феномен якого не досліджувався ні у класичній теорії

інтерпретації, ні у структуралізмі Франції) на рівні неможливості повного прочитання «об'єктного слова» за умов постійного продовження тлумачення. Отже, процес інтерпретації художнього тексту сам себе руйнує, усуває, оскільки в його (процесу інтерпретації) ході укладаються тільки пусті проєкції сенсу Чужим, що створює ефект непроникності до тих пір, доки текст взагалі перестає бути суттєвим як певне нагадування про тілесність, дещо іманентне, дещо, що має сенс.

ЛІТЕРАТУРА

1. Кристева Ю. *Закритий текст* / Ю. Кристева ; [пер. с фр.] // Кристева Ю. *Избранные труды: Разрушение поэтики*. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – 656 с.
2. Кристева Ю. *Разрушение поэтики* / Ю. Кристева ; [пер. с фр.] // Кристева Ю. *Избранные труды: Разрушение поэтики*. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – 656 с.
3. Кристева Ю. *Самі собі чужі* / Ю. Кристева ; [перекл. с фр.]. – К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2005. – 264 с.
4. Кристева Ю. *Семиотика: критическая наука и / или критика науки* / Ю. Кристева ; [пер. с фр.] // Кристева Ю. *Избранные труды: Разрушение поэтики*. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – 656 с.
5. Кристева Ю. *Силы ужала: эссе об отвращении* / Ю. Кристева ; [пер. с фр.]. – СПб. : Алетейя, 2003. – 256 с.
6. Кристева Ю. *Слово, диалог и роман* / Ю. Кристева ; [пер. с фр.] // Кристева Ю. *Избранные труды: Разрушение поэтики*. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – 656 с.
7. Кристева Ю. *Смысл и мода* / Ю. Кристева ; [пер. с фр.] // Кристева Ю. *Избранные труды: Разрушение поэтики*. – М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. – 656 с.
8. Кристева Ю. *Черное солнце. Депрессия и меланхолия* / Ю. Кристева ; [пер. с фр.]. – М. : Когито-Центр, 2010. – 292 с.
9. Тодоров Цв. *Поэтика* / Цв. Тодоров ; [пер. с фр.] // *Структурализм: «за» и «против»*. – М. : Прогресс, 1975. – С. 37-113.
10. Kristeva J. *La révolution du langage poétique: L'avantgarde à la fin du XIX siècle, Lautréamont et Mallarmé* / Julia Kristeva. – Paris : Editions du Seuil, 1974. – 633 p.
11. Ricoeur P. *La condition d'étranger* / P. Ricoeur // *La pence Ricoeur*. – Paris: Editions Esprit, 2006. – pp. 264-275.

УДК 159.937.535.6 : 159.955.2 Витгенштейн

Филоненко Б. А.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ЦВЕТ В АНТИФИЛОСОФИИ ЛЮДВИГА ВИТГЕНШТЕЙНА

В статье ставится проблема исключения темы цвета из философского дискурса в контексте роста интереса к цвету в XX столетии в поле культуры и политики. Вопрос о возможности включения темы цвета в философский дискурс рассматривается через концептуальное различие трех фигур – философа, софиста и антифилософа, предложенное Аленом Бадью в семинарах и работах после 1992 года. Особое внимание уделяется фигуре антифилософа. Исходя из положений Бадью об отличии антифилософии и софистики, проведен краткий обзор работы Людвиг Витгенштейна «Заметки о цвете», демонстрирующий ее антифилософское содержание.

Ключевые слова: цвет, антифилософия, границы языка, пропедевтика.

У статті поставлено проблему виключення теми кольору з філософського дискурсу в контексті значної зацікавленості кольором у XX сторіччі в полі культури і політики. Питання про можливість включення теми кольору у філософський дискурс розглянуто через концептуальне розрізнення трьох фігур – філософа, софиста і антифілософа, запропоноване Аленом Бадью в семінарах і роботах після 1992 року. Найбільшу увагу приділено фігурі антифілософа. Виходячи з положень Бадью про різницю між антифілософією та софістикою, проведено стислий огляд роботи Людвіга Вітгенштейна «Нотатки про колір», який демонструє її антифілософський зміст.

Ключові слова: колір, антифілософія, межі мови, пропедевтика.

The article raises the problem of colour-eliminating theme inside philosophical discourse in the context of growing interest to colour in the XX century in the field of culture and politics. The possibility of inclusion this topic inside the philosophical discourse is viewed through the conceptual distinction of three figures – the philosopher, the sophist and the antiphilosopher, which was proposed by Alain Badiou in seminars and work after 1992. Particular attention is given to the antiphilosopher. Based on the provisions of the difference between Badiou's antiphilosophy and sophistry, article holds a brief overview of the Ludwig Wittgenstein's work «Remarks on Colour», and shows its antiphilosophical content.

Key words: colour, antiphilosophy, borders of language, propaedeutics.

В «Цветоккодах» (Color codes, 1995), одной из наиболее полных работ о современных теориях цвета, Чарльз Райли (Charles Riley) отмечает умение науки, теории познания, искусства, логики и этики объединять усилия вокруг общей проблемы, и противопоставляет его желанию философии простаивать очередь, лишь бы исследовать всё самостоятельно. Эту же черту выделяет Ален Бадью: «Philosophers are not, nor can they be, modest participants in team work» [10, с. 68] – «В командной работе философы не являются и не могут быть скромными участниками» (*здесь и далее перевод мой. – Б. Ф.*). Подобная особенность имеет свои последствия: не каждая проблема достойна того, чтобы её отстаивать. Во-первых, потому что стоять приходится долго (Лейбниц: «<...> о любом цвете я вынужден буду сказать, что это что-то такое, что я ощущаю очень ясно, но объяснить не могу» [7, с. 620]), во-вторых, потому что не каждое явление легитимизируется в качестве предмета философского рассмотрения (Бадью: «Мы знаем, например, что “определение” законов движения к философии ни в коей мере не относится» [1, с. 10-11]). Так многие темы долгое время находятся на периферии философского интереса, либо вовсе исключаются как таковые. До выхода двухтомной работы Жюль Делёза «Кино» трудно было говорить о кинематографе в рамках академического философского дискурса; в гуманитарных кругах спорт нес на себе клеймо табуированной темы еще десять лет назад, пока о нём всерьез не заговорил Ханс Ульрих Гумбрехт в работе «Похвала красоте спорта». Что касается интересующей нас темы цвета, то своеобразным диагнозом исключения хроматики из поля философских вопросов стало замечание Вольфганга Гёте в его главной работе «Учение о цвете» (Zur Farbenlehre, 1810): «Когда быку показывают красный платок, он приходит в ярость; философ же начинает бесноваться, как только заговоришь с ним о цвете вообще» [6, с. 132].

На рубеже XIX-XX столетий исключение темы цвета из философского дискурса (в противовес перманентной заинтересованности светом: от Платона до Псевдо-Дионисия Ареопагита, от Декарта до проекта Просвещения) оказалось особенно заметным, и дальше становилось только более явным. Когда в изобразительном искусстве стало видно, как цвет побеждает классическую фигуративность и становится доминантой в художественных поисках целого ряда течений: от импрессионистов до поп-арта. За определенными художниками закрепились специфические цвета. Наряду с желтым цветом Вильяма Тернера возник желтый Ван Гога, Ив Кляйн создал «международный синий» (например, работа «International Klein Blue 191», 1962), Василий Кандинский работал с базовым триколором (например, работа «Желтое-красное-синее», 1925), Каземир Малевич похоронил живопись в черном, Освальд Шпенглер обратил внимание на «рембрандтовский» коричневый и т. п. В литературе хроматика занимает значительное место в произведениях Джеймса Джойса, Владимира Набокова, Томаса Пинчона и др. Проблемой цвета захвачены композиторы – Рихард Вагнер, Арнольд Шёнберг и Карлхайнц Штокхаузен и др. Оппозиция черное / белое обрела новый смысл в политике. В биографическом фильме Спайка Ли (Malcolm X, 1992) афроамериканский борец за права темнокожего населения США Малкольм Икс читает со своим наставником словарные статьи о словах «черный» и «белый», сталкиваясь с недвусмысленной антиномией. Черное определяется как «испачканный, грязный, плохой, страшный, враждебный, зловещий, дурной, порочный...», белое – как «лишенный пятен, невинный, чистый, лишенный злых намерений, безвредный, честный, справедливый, достойный...». Режиссер Михаэль Ханеке, наоборот, снимает черно-белый фильм «Белая лента» (Das weiße Band, 2008) о зарождении нацизма в Австрии, тем самым объективируя взгляд, «обесцвечивая» поле политического, где обычно принято «защищать свои цвета».

Последняя работа Людвиг Витгенштейна «Заметки о цвете» стала одной из редких попыток дать философский ответ на хроматические вызовы современности. Однако

актуальним вопросом остается следующий: можно ли говорить о нем именно как о философском ответе? Если цвет рассматривается как философский концепт, легитимно ли вообще внимание Жюль Делёза к философским концептам, если он «никогда не чувствовал ни необходимости в таком понятии [как «истина»], ни вкуса к нему» [2, с. 76]? Для прояснения этих вопросов мы обратимся к Алену Бадью, человеку, который в 1988 году, с выходом «Бытия и События» (*L'Être et l'Événement*, 1988), вернул философии её тройкий предмет – истину, бытие и субъект. Так целью этой статьи является демонстрация присутствия темы цвета и ее оправдание в рамках философии, а задачей – представление этой темы на стыке двух работ и концепций: «Антифилософии Витгенштейна» Бадью и «Заметок о цвете» Витгенштейна.

Если в «Бытии и Событии» (1988) и «Манифесте философии» (1989) Бадью дает новое начало философии (решая проблему «молчания философии» после Мировых войн), то с 1992 года в сферу его интересов входят Ницше, Витгенштейн, Лакан и Апостол Павел, которым он посвящает серию семинаров и называет их «антифилософами». В «Антифилософии Витгенштейна» (*L'Antiphilosophie de Wittgenstein*, 2009) он пишет: «Among the most interesting philosophers there are those whom I call antiphilosophers» – «Среди наиболее интересных философов есть те, кого я называю антифилософами» [10, с. 67]. О ком идет речь?

Антифилософ рождается в паре с тем, кого сам он считает философом. Бадью называет главных антифилософов: Гераклита (против Парменида), Паскаля (против Декарта), Руссо (против Вольтера), Кьеркегора (против Гегеля), Ницше (против Платона), Лакана (против Альтюссера). Сюда же, в особом статусе, попадают Диоген, Апостол Павел и Витгенштейн. У Питера Холлуарда, британского комментатора Бадью, читаем: «antiphilosophy reveals, where philosophy explain» [11, с.20] – «антифилософия раскрывает там, где философия объясняет». Антифилософия – слово, позаимствованное из самоопределения Жака Лакана, и возведенное Бадью в статус понятия, – не антитезис философии (хотя в предисловии «Бытия и События» встречается именно в таком значении), а третье звено в треугольнике философия / софистика / антифилософия. Происходит важная корректировка взглядов «раннего» Бадью (где софист был «политическим врагом» философа-платоника): «*The arch-sophist Nietzsche was also a “prince of contemporary antiphilosophy”*» [11, с. 22] – «*Верховный софист Ницше был также принцем современной антифилософии*».

С одной стороны, антифилософия всегда содержит в себе элемент софистики и потому противопоставлена философии. «Современная софистика» (modern sophistic) – Деррида, Ваттимо, Рорти, Лиотар, Барбара Кассен – те, кто «по следам великого Витгенштейна» [10, с. 17] представляют корень проблем мышления как проблему функционирования языка, подменяют базовую философскую пару «истина – ложь» парой «то, что можно высказать – то, что невозможно высказать», а идею истины подменяют идеей правила (речь идет о проблеме следования правилу, представленной в §§143-242 «Философских исследований» Витгенштейна). Но элемент софистики не является основополагающим в определении антифилософии. Так, с другой стороны, софисты не удовлетворяют антифилософа и «всегда попадают под более сильный удар» [11, с. 25], потому как не видят предела в лингвистических спекуляциях, теряя ценность истины.

Вписывая эту триаду в схему «Бытия и События» можно сказать, что если философ именуется Событием, а софист – фигурой, не признающей истины События, то антифилософ – «пробудитель», не дающий философу забывать о том, что «the conditions of philosophy, i.e., the truths to which it bears witness, are always contemporary to it» [10, с. 67] – «условия философии, т.е. истины, о которых она свидетельствует, всегда современны ей». «They claim to be contemporary not only of the truth that proceed in their time but they are also make their own life the theater of their ideas, and their body the place of Absolute» [10, с. 68] – «Они [антифилософы] заявляют не только о современности истины, которая развивается в их время, но также создают собственную жизнь как театр своих идей, а тело как место Абсолюта».

Холлуард говорит о тонкой границе между антифилософией и религией: «Antiphilosophy is a rigorous and quasi-systematic extrapolation from an essentially religious parti pris. Antiphilosophy is religion in philosophical guise, argued on philosophical terrain» [11, с. 20] – «Антифилософия – существенным образом безжалостная и квази-систематическая экстраполяция религиозной предвзятости. Антифилософия – это религия в философском облики, аргументированная на территории философии».

Особенность статуса Витгенштейна в этих построениях такова, что Алену Бадью т. н. ранний Витгенштейн (или Витгенштейн I, как бы назвал его Бертран Рассел) представляется, наряду с Ницше, главным антифилософом, а поздний – человеком, которому «хватило вкуса» не печатать свои «софистические» тексты. Неприятие ненапечатанных текстов Витгенштейна – не новая проблема. Так Рассел артикулировал деление на Витгенштейна I и Витгенштейна II в насмешку над его поздней философией. У Айера читаем пассаж, ставящий под вопрос целесообразность «второго периода»: *«Я не думаю, что Витгенштейн, доминирующий в Кембридже последние тридцать лет, был здоровым явлением для Кембриджской философии. Мур каким-то особым чутьем понимал, что он не способен противодействовать влиянию Витгенштейна. Я думаю, что это мог бы сделать Рамсей, и он, вероятно, остановил бы Витгенштейна от исследований в том направлении, которое, как считаю я, вообще никогда не приведет к успеху»* [цит. по.: 8, с. 6]. Мы же, как уже было сказано выше, видим свою задачу в том, чтобы представить проблему цвета у Витгенштейна (в текстах после «Логико-философского трактата») в русле антифилософии. С одной стороны, вступая в спор с Бадью, с другой – несколько дополняя.

«Color played a fundamental role in Wittgenstein's career» [12, с. 25] – «Цвет играл основополагающую роль в карьере Витгенштейна» – пожалуй, лучшее начало разговора о Витгенштейне и цвете. Действительно, цвет фигурирует уже в «Логико-философском трактате» и именно здесь становится проблемой. Витгенштейн замечает, что свойством слов, обозначающих цвета, является их незаменимость (colour-exclusion) – если А это красный, то А не зеленый, желтый и т. д. Бибахин пишет: *«Однажды вникнув в цвет, я не подлежу в его области смене аспекта: невозможно внезапным переключением увидеть красное, например, коричневым»* [3, с. 465]. Именно это свойство разрушает ключевой тезис «Трактата» – логическую независимость элементарных предложений. *«Несовместимость приписываний цвета служит Витгенштейну в качестве парадигмы проблемы, хотя подлинный вопрос является более общим»* [9, с. 47]. Проблема цвета заставляет отказаться от независимости элементарных предложений и принять существование связей между ними: «Трактат» пересматривается. Если наложить на данную ситуацию тезис Бадью, что в «Логико-философском трактате» Витгенштейн был антифилософом, а после – стал софистом, мы оказываемся в ситуации, в которой проблема цвета не укладывается в его антифилософию, но становится частью речи софиста. Как мы помним, и для философии проблема цвета – маргиналия, исчезающая уже при постановке проблемы цвета. Так ли это? Можно ли принять подобный, лишний раз манифестируемый водораздел между «двумя Витгенштейнами», в контексте проблемы цвета в его работах?

Если мы пойдем дальше, то увидим, что после толстовских скитаний и работы преподавателем в сельских школах Австрии, Витгенштейн возвращается в Кембридж. Там он читает лекции, в которых уделяет внимание «цвету» как псевдопонятию, ограничивающему язык (по Бадью – перед нами новый Витгенштейн-софист). Читаем: *«“Основной цвет” и “цвет” – суть псевдопонятия. Бессмысленно говорить “Красный – это цвет”, а сказать “Есть четыре основных цвета” то же самое, что сказать “Есть красный, голубой, зеленый и желтый”. Псевдопонятие (цвет) проводит границу самого языка, обычное понятие (красный) проводит границу внутри языка»* [5, с. 284]. Цвет становится одним из ключевых вопросов в «Философских исследованиях» (например, §§16, 73, 236-239, 273), где рассматривается как специфический тип языковых игр. Это же видим и в «Заметках о цвете»: *«1. A language-game: Report whether a certain body is lighter or darker than another. – But now there's a related one: State the relationship between the lightness of certain shades of colour. (Compare with this: Determining the relationship between the lengths of two sticks and the relationship between two numbers.) – The form of the propositions in both language-games is the same: “X is lighter than Y”. But in the first it is an external relation and the proposition is temporal, in the second it is an internal relation and the proposition is timeless»* [13, с. 2] – *«1. Языковая игра: сообщается, что некое тело светлее или темнее другого. – И еще одна, схожая: установлено отношение по степени светлости между определенными оттенками цвета. (Сравним: определены отношения между длинами двух палок и между двумя числами.) – Форма высказывания в обеих языковых играх совпадает: «X светлее, чем Y». Но в первом случае, это внешняя связь и высказывание преходящее, а во втором, это внутренняя связь и высказывание не зависит от времени.»*

Однако, дальше в «Заметках о цвете» мы сталкиваемся с рядом фрагментов, которые, будь они вырваны из контекста работы, на первый взгляд не имеют к теме цвета прямого отношения. Эти фрагменты обнажают связь текстов Витгенштейна с «Учением о цвете» Гете, их внутреннюю близость в методе исследования цвета как первичного и понятийно несхватываемого феномена – той проблемы, которая, по мнению Бадью, приходит в антифилософии на смену философской паре истина – ложь. Читаем: «*When someone who believes in God looks around him and asks, "Where did everything that I see come from?" "Where did everything come from?" he is not asking for a (causal) explanation; and the point of his question is that it is the expression of such a request. Thus, he is expressing an attitude toward all explanations. But how is this shown in his life? <...> Practices give words their meaning*» [13, с. 58] – «*Когда тот, кто верит в Бога, смотрит по сторонам и спрашивает «Откуда произошло всё то, что я вижу?» «Откуда всё произошло?» он не просит объяснения (причины); суть его вопроса в самом выражении этой просьбы. Так он выражает свою позицию по отношению ко всем объяснениям. Но как это становится видимым в его жизни? <...> Практика дает словам их значения*». Перед нами тезис «значение = употребление», переформулированный в антифилософском духе. Т. е. в духе такой философии, которая пропускает истину через жизнь, ставит вопрос о сути бытия, подразумевая то, как этот вопрос выражается через практику. Бадью пишет: «*In the end my theory is that philosophy should always think as closely as possible to anti-philosophy*» [цит. по: 11, с. 21-22] – «В конечном итоге, моя теория заключается в том, что философия всегда должна думать настолько близко к антифилософии как это только возможно». И если поздний Витгенштейн «Заметок о цвете» – софист, то это софистика столь близкая к антифилософии, насколько она таковой может быть.

Это положение подтверждается и в том случае, если мы рассматриваем «Заметки о цвете» Витгенштейна как работу, в которой автор берет на себя роль арбитра в классическом споре о цвете между Ньютоном и Гете. Ранее в работе «Культура и ценность», в заметке, датированной 1931 годом, Витгенштейн описывает теорию Гёте как психологическую (в это время он особенно увлечен Фрейдом): «*Полагаю, истинной целью поисков Гёте была не физиологическая, а психологическая теория цвета*» [4, с. 48], то в «Заметках о цвете» это определение меняется: «*16. Phenomenological analysis (as e.g. Goethe would have it) is analysis of concepts and can neither agree with nor contradict physics*» [13, с. 4] – «*16. Феноменологический анализ (какой, например, можно увидеть у Гёте) – это анализ понятий и не может ни соглашаться с физикой, ни противоречить ей*». Здесь возникает главная отличительная черта теорий цвета британца и немца: Ньютон создает именно теорию цвета, Гете же не создает теорию в прямом смысле слова. В ней нет никакого ключевого эксперимента, который мог бы подтвердить или опровергнуть эту теорию. Однако Гете сохраняет то, что так необходимо философии: удивление перед феноменами природы и цветом как первым феноменом. Витгенштейн пишет: «*Цвета побуждают к философствованию. Возможно, это и объясняет страсть Гете к учению о цвете. Цвета, кажется, задают нам загадку, загадку, которая нас побуждает – не возбуждает*» [цит. по: 3, с. 461-462]. Ни страсти, ни побуждения нет в учении Ньютона. Цвет становится началом, пропедевтикой философствования, тем аристотелевским удивлением, которое становилось импульсом философского акта. В отличие от «психологической» интерпретации работы Гете, теперь перед нами интерпретация антифилософская.

В тех же «Заметках о цвете» Витгенштейн описывает состояние, в котором он находит себя, подбираясь к цвету: «*Мы стоим тут как бык перед свежеекрашенными воротами*» [цит. по: 3, с. 494]. Этот антифилософский ступор, артикуляция которого стала возможна в лоне философского дискурса, свидетельствует о том, что тот разъяренный бык-философ, описанный Гете, не желающий ничего знать о цвете, теперь усматривает в нем феномен, тесно связанный с философствованием как таковым. Перефразируя Делеза: *всегда приходит час, полуденный или полночный, когда вопрос «что такое цвет?» превращается в другой: «что такое философия?»*.

Таким образом, мы пришли к следующим выводам. К моменту написания Людвигом Витгенштейном «Заметок о цвете» поле культуры и поле политики были охвачены проблемой цвета, чего не случилось в рамках философского дискурса (в большей мере сосредоточенного на свете). Однако дискуссии о природе философии, инициированные Аленом Бадью в 1980-х

годах и переопределившие такие понятия как «событие», «истина», «философия», «софистика» и «антифилософия», подготовили почву для легитимации темы цвета внутри философского дискурса. Нами был оспорен тезис Бадью о том, что поздний Витгенштейн перестает быть антифилософом и уходит в софистику. Мы пунктирно обозначили развитие темы цвета в работах Витгенштейна от «Логико-философского трактата» до «Заметок о цвете» и утверждаем, что последняя работа является антифилософской, раскрывающей концепт цвета в русле аристотелианско-романтической феноменологии Гете. Цвет здесь рассматривается не только как языковая игра или «софизм», но как первый феномен, побуждающий к философствованию через удивление.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Манифест философии / Ален Бадью ; [сост. и пер. с франц. В. Е. Липицкого]. – СПб. : Machina, 2003. – 184 с.
2. Бадью А. Делез. Шум бытия / Ален Бадью ; [пер. с франц. Д. Скопина]. – М. : Фонд научных исследований «Прагматика культуры», Логос-Альтера, Ессе homo, 2004. – 184 с.
3. Бибахин В. В. Витгенштейн: смена аспекта / Владимир Бибахин. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 576 с.
4. Витгенштейн Л. Культура и ценность / Людвиг Витгенштейн ; [пер. с англ. Л. Добросельского] // Витгенштейн Л. Культура и ценность. О достоверности. – М. : АСТ: Астрель, 2010. – 250 с. – (Philosophy).
5. Витгенштейн Л. Лекции: Кембридж 1930-1932. По записям Дж. Кинга и Д. Ли / Людвиг Витгенштейн ; [пер. с англ. Т. Михайловой] // Людвиг Витгенштейн: человек и мыслитель. – М.: Прогресс, Культура, 1993. – 352 с.
6. Гёте И. В. Очерк учения о цвете / Иоганн Вольфганг Гете ; [пер. с нем. И. А. Верейной и А. А. Поповой] // Гёте И. В. Избранные философские произведения. – М. : Наука, 1964. – 520 с.
7. Лейбниц Г. В. Переписка Лейбница и Т. Бернета Де Кемни / Готфрид Вильгельм Лейбниц ; [пер. с франц. П. С. Юшкевича] // Лейбниц Г. В. Собрание сочинений : [в 4-х т. ; Т. 2]. – М. : Мысль, 1983. – 683 с.
8. Рамсей Ф. П. Философские работы / Фрэнк Пламптон Рамсей ; [пер. с англ. В. Суровцева]. – М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2013. – 368 с.
9. Хинтиikka Я. О Витгенштейне / Яакко Хинтиikka ; [пер. с англ. В. Целищева] – М. : Канон+, РООИ «Реабилитация», 2013. – 272 с.
10. Badiou A. Wittgenstein's Antiphilosophy / Alain Badiou ; [translated from the French by V. Bosteels]. – London, New York : Verso, 2011. – 186 p.
11. Hallward P. Badiou: A Subject to Truth / Peter Hallward. – Minneapolis, London : University of Minnesota Press, 2003. – 469 p.
12. Riley C. Color Codes: Modern Theories of Color an Philosophy, Painting and Architecture, Literature, Music and Psychology / Charles Riley. – Hanover and London : University Press of New England, 1995. – 373 p.
13. Wittgenstein L. Remarks on colour / Ludwig Wittgenstein ; [translated from the German by C. G. Luckhardt and M. A. E. Aue]. – Oxford : Blackwell Publishers Ltd, 1998. – 63 p.

МЕТОДЫ СКРЫТИЯ ПРОСТРАНСТВА: УСКОРЕНИЕ И СИМУЛЯЦИЯ

Данная статья посвящена изменению во взгляде на эпистемологическое пространство в контексте топологического переворота. В статье исследуются такие методы скрытия пространства, как ускорение и симуляция. Ускорение рассматривается на основе теории П. Вирилио, в контексте которой также исследуются концепты дромологии, дромократии и хронополитики. В контексте теории симуляции Бодрийера рассматриваются феномены мимезиса, абстракции, а также гиперреальности и виртуальности. Обе теории не исследуются автором как противоречащие, но рассматриваются как взаимодополняющие.

Ключевые слова: скрытие пространства, дромология, дромократия, хронополитика, симуляция, гиперреальность, виртуальность.

Дана стаття присвячена зміні в погляді на епістемологічний простір в контексті топологічного перевороту. У статті досліджуються такі методи приховування простору, як прискорення і симуляція. Прискорення розглядається на основі теорії П. Віріліо, в контексті якої також досліджуються концепти дромології, дромократії і хронополітики. У контексті теорії симуляції Бодріяра розглядаються феномени мимезису, абстракції, а також гіперреальності і віртуальності. Обидві теорії не досліджуються автором як суперечні, але розглядаються як взаємодоповнюючі.

Ключові слова: приховування простору, дромологія, дромократія, хронополітика, симуляція, гіперреальність, віртуальність.

This article deals with a change in the view of the epistemological space in the context of topological turn. The article examines methods of hiding spaces such as the speeding and simulation. Speeding is considered on the basis of the theory of P. Virilio, in the context of which also explores concepts dromology, dromocracy and hronopolitic. In the context of the theory of simulation Baudrillard's discusses the phenomena of mimesis, abstraction and hyper-reality and virtuality. Both theories are not investigated by the author as to conflict, but are viewed as complementary.

Keywords: hiding space, dromology, dromocracy, hronopolitic, simulation, hyperreality, virtuality.

Топологический переворот, совершившийся в западноевропейской философской мысли, явно указал на то, что отношение к пространству полностью изменилось, осуществился сдвиг парадигмы – пространство как эпистемологическая данность более не удовлетворяет интересы и потребности современного человека. Широкая дискуссия, развернувшаяся в этом поле, представляет различные точки зрения на причины, следствия, а также методы и цели трансформации пространства. Конечно, действительное эпистемологическое пространство никуда не исчезло. Но оно все более отодвигается на задний план, скрывается за новыми, творимыми посредством технологий пространствами. Это скрытие в различных теориях обретает разные дефиниции – например, у Вирилио это ускорение, у Бодрийера – симуляция. Как бы там ни было, а факт скрытия пространства теми или иными методами, для тех или иных целей является неоспоримым.

В нашей работе мы попытались исследовать точки зрения на факт скрытия пространства двух известных французских мыслителей: П. Вирилио и Ж. Бодрийера. Их концепции в корне отличаются, но не противоречат, а дополняют и расширяют друг друга. Теория Вирилио исходит из влияния скорости на пространство, теория Бодрийера – из роли абстракции в процессе трансформации пространства. Слияние основных тезисов этих двух теорий, на наш взгляд, может существенно расширить перспективу взгляда на современные мировые процессы, помочь более глубоко понять их причины, а также более вероятно прогнозировать их следствия.

Вирилио одним из первых занялся интенсивным изучением феномена ускорения в обществе и основал дромологию, учение о скорости. С точки зрения скорости Вирилио различает два вида пространств, которые он называет эпохами. Первая, эпоха торможения

характеризується географічним (історическим екстенсивним) простором. Друга, епоха прискорення характеризується дромологічним (технічним інтенсивним) часом. Суспільство епохи прискорення Вірліо називає суспільством зникнення.

Епоху прискорення, першій епоху в історії людства, властива «швидкість живої», метаболічна швидкість, тобто швидкість, прив'язана до людських або тваринних масштабів, і використання перших «штучних» засобів пересування (парусне судно, колесо і т. д.) ґрунтувалося на природних силах, таких як вітер або океанські течії. В той час рух в просторі легко піддавався регламенту і контролю. Вірліо називає цей час «епохою прискорення», «так як захоплені сили домінували над рухом вперед» [3, с. 157]. Простором в епоху прискорення визначається як «географічний простор». В ньому існують величини об'єму, маси, щільності, сили тяжіння і ваги. Непрозорий географічний простор розділяє, створює дискретність і локальну фіксацію, які з течією часу внаслідок своєї однорідності і різноманітності генерують дистанцію і ізоляцію. Час і простор в епоху прискорення визначені межами. Час є не просто пов'язаним з простором, а знає межі власного руху від залежних від простору змінних (простор-час).

Епоха прискорення характеризується швидкостями, перевищуючими метаболічні, при цьому вони ростуть по експоненті аж до абсолютної. Дромогенний простор визначається не тільки засобом своїх просторових величин, а стає «простором-швидкістю» (*espace-vitesse*). Він містить в собі характеристики прозорості і неперервності. Цей континуум втягує за собою розчинення меж і відмінностей, простором втрачає свій структурно визначений характер. Дистанції, як конституюючі простором параметри, втрачають в дромогенному просторі своє значення з постійно зростаючою швидкістю. Простором втрачає свої масштабні параметри, домінуючі риси і владу: «упорядкування простору стає застарілим; воно зводиться до мінімуму» [3, с. 175]. Місце територіальності займає темпоральність, так як народи більше не окупує простору, а шукають своє місце в більшості во часі.

Дромогенному простору епохально відповідає технічний час. При цьому во виступає як інтенсивний час, який характеризується вездесущістю і одночасністю (симультантністю), замість екстенсивного часу, який визначається часом історії і хронологією. Новий час пронизаний феноменами прискорення. Во є час щільний, в якому тривалість скасована, тому що з-за прискорення не залишається часу для термінів. Во є мертвий час, тому що перебуваючі в русі тіла транспортує окремо від їх оточуючого середовища, напрямку більше не має значення.

Дромологія Вірліо ґрунтується на милітаристській диспозиції, в якій закони економіки і суспільства втрачають своє вплив, силу мають милітаристські інтереси і закони. Державні функції нормативно-демократичного суспільства зводяться до мінімуму, економіка служить оборонній промисловості, наука – воєнному переважанню. Під предлогом виконання захисної функції суспільство піддається все більшому контролю, так як знання про вектор руху і намірах кожного в окремості забезпечує верховенство правителя (принцип, активно використовуваний ще з часів Наполеона). Воєнні більше не служать «своєму» суспільству (наприклад, захист державних меж), а використовуються в боротьбі за владу, яка видається за демократичну революцію. Мир означав би смерть для машини воєнної промисловості. Вірліо говорить: «Африка третього світу не займає позицію позади Європи, але вперед: майже всюди вже править армія; постіндустріальне суспільство є суспільством милітаристським» [3, с. 178]. Нестабільність подібних суспільств зростає разом з прискоренням демократичної революції. Але на прикладі Африки можна прослідкувати і факт того, що суспільство тим швидше переконається, чим швидше з'являється знання і інновації з інших територій. В той час як в європейських суспільствах виникали соціальні, економічні, політичні і законодавчі структури, які здатні хоч як-то стримувати цю милітаристську революцію, в суспільствах без коренів вона може прийти до влади швидше.

В эпоху ускорения уже не пространство задает масштабы, но время. Вирилио вводит понятие хронополитики, целью которой является господство над временем. Войны становятся войнами времени, потому что господство над временем определяет, кто господствует, а кто подчиняется (власть и безвластие). При этом говоря о таком времени, не имеется в виду экстенсивное время эпохи торможения, а идет речь об интенсивном, техническом времени. Оно характеризуется сокращением сроков и идеалом одновременности, которая становится возможной благодаря телекоммуникационным технологиям. «Война», согласно Вирилио, «должна быть в состоянии мгновенно охватить взглядом все пригодные для обитания точки вселенной» [12, с. 61]. В своей теории сокращение сроков Вирилио объясняет на примере ядерной атаки. В 1962 году период оповещения о ядерной атаке составлял 15 минут, с течением времени этот срок сократился до 10 минут [12, с. 61]. То есть господство напрямую зависит от скорости. В этой системе человек деградирует до машины, потому что он больше не имеет возможности подумать и принять взвешенное решение. Его действия автоматизируются.

В контексте концепции дромологии Вирилио исследует дромократию, феномен слияния власти и скорости. Согласно Вирилио, модерн, или современность, начинается не с индустриальной революции, а с дромократической революции. Достижениями этой дромократической революции являются паровой двигатель, двигатель внутреннего сгорания, а также современные технологии телекоммуникации и телевидения. Их общая цель – преодоление пространств и расстояний.

Возрастающее ускорение означает возрастающую власть, по этой причине даже экономика в целом подчиняется законам ускорения. Эта возрастающая власть может быть проиллюстрирована на нескольких уровнях. Рассматривая физически – это большее влияние ускоренного тела по сравнению с телом такой же массы в состоянии покоя. Основной физический закон гласит, сила равна произведению массы и ускорения. Эта сила, в том числе и сила разрушающая, увеличивается благодаря ускорению в два раза, удвоенное ускорение сопровождается разрушительным ускорением в четыре раза большим. Таким образом, решающим параметром является ускорение. Это можно проиллюстрировать на примере огнестрельного оружия: не масса делает их разрушительными, а ускорение массы. Отсюда вывод – «основой высвобождения насилия» является увеличение скорости [12, с. 39].

С другой стороны, ускорение означает быстроту. Благодаря господству над скоростью приобретает господство над территориями и «подчиненными», хотя менее быстро, чем над территориями. Это ведет к фундаментальному разделению людей на господствующих и подвластных, при чем первые определяются доступом к более высокой скорости. Войны длятся дольше и охватывают все большие территории [12, с. 39]. Более высокая скорость способствует более быстрому перенятию, или захвату власти, причем решающее значение здесь имеет система логистики. Вирилио определяет это как «скорость действий» [12, с. 59]. Такое дромократическое преимущество позволило народам Европы быстро поработить (истребить) народы обеих Америк: «Преимущество во времени и скорости завоевателей привело к уничтожению цивилизации несколькими десятками всадников» [12, с. 32]. Однако, дромократия Вирилио может использоваться не только в военном контексте: основным является то, что «уровень жизни группы <...> зависит от ее подвижности» [12, с. 32].

Этот потенциал ускорения приводит к тому, что физическое окружение человека все более подчиняется диктату скорости. Для того чтобы сократить продолжительность пути и оптимизировать ускорение, в Евклидовом пространстве использовался принцип линейности. Первые истоки линейности были реализованы еще в Месопотамии с изобретением шоссе. Такие оси являются символами «более быстрой топографии», так как дорога является кратчайшим расстоянием между двумя точками в евклидовом пространстве. В целом, взаимодействие скорости и трансформации физического пространства кратко представлены словами Вирилио: «Скорость вызывает пустоту, пустота, со своей стороны, – быстроту» [12, с. 43].

«Так как абсолютная скорость предполагает абсолютную пустоту, увеличивающееся производство машин сопровождается расширением пустыни» [12, с. 83]. Это вызвано, с одной стороны, выпрямлением, а с другой стороны, планировкой, сглаживанием и эрозией поверхности. Из этого следует, что скорость тоже является эрозией. Идеалом для скорости

является вакуумный тоннель, так как он обеспечивает отрыв от любой топографии, от любого рельефа.

Ускорение трансформирует не только поверхность материала, она атакует также и плотность материи. Пространство в эпоху ускорения приближается к идеалу голоморфного пространства. Оно является гомогенным и дромогенным и поэтому как угодно взаимозаменяемым. «Из-за того, что мы хотим создать пустоту, мы больше не можем терпеть плотность материала <...>, и небесное тело нами используется таким же образом, как мы ранее покоряли его поверхность и использовали ее» [12, с. 165]. Вакуум воспринимается как идеал пространства, непрозрачность материи должна просматриваться и исследоваться посредством движения. Проникновение в вещество влияет на все механические вмешательства, в которых материя исчезает во благо ускорения. Дистанция становится фактором твердости и прочности материала. Эта материя может быть просвечена, в нее можно проникнуть, поэтому материя больше не создает препятствия для скорости.

Для человека ускорение означает потерю непосредственности, так как мы уходим от конкретного. Вирилио определяет это как «отделение от живого в угоду бестелесной скорости» [12, с. 34]. Скорость, как правило, приводит к чрезмерной стимуляции, и, следовательно, к притуплению и износу визуального смысла: посредством все более коротких отрезков (кадров) человеческий глаз получает чрезмерную стимуляцию, и старые поля восприятия постепенно уничтожаются. Эта чрезмерная стимуляция ведет также ко все более усиливающейся зависимости от протезов, расширяющих чувства и возможности.

Фиксация человека в автомобиле (в средстве передвижения) приводит к ограничению перспективы обзора и ее направления. Области, лежащие по сторонам и позади, более не воспринимаются, что приводит человека в конечном итоге к потере восприятия истории. Теряется даже восприятие другого, мы становимся одинокими пассажирами, которые занимаются любованием собой при помощи зеркала и инсценировки. Человек как пассажир подвергается, и подчиняется, процессу десоциализации, «физическое присутствие сотрудников и близких людей становится все более нереальным» [12, с. 50]. В ходе этого «физическая реальность тела смещается в угоду ужасающего постоянства знака». В связи с этим восприятие вещей происходит в основном через их поверхность и характеризуется мимолетностью и туманностью.

Конструкции Вирилио в некоторых местах носят прогностический характер и поэтому должны быть осмыслены в отношении к текущей ситуации. Тенденция, которая экстраполируется на будущее, может возникнуть совершенно непредсказуемым образом, но это не обязательно. Таким же образом следует понимать и последующее изложение.

Если обсуждать будущее человека в контексте ускорения, то стоит упомянуть о двух принципиально различных сценариях. Оба ориентированы на ускорение до абсолютной скорости. Первый касается телепортации. В настоящее время она может быть исключена для перевозки человеческого организма. Если для человека это станет возможным, то его тело будет частью этого ускорения. Второй сценарий стал заметным уже в век информационных технологий: так как скорость означает прогресс и власть, тела, которые не в состоянии достичь степени необходимого ускорения, будут попросту оставлены.

В своих теориях Вирилио занимается исследованием второго сценария. В нем средство передвижения человека является не просто «автомобилем», но «аудио-визуальным автомобилем». Тело человека как таковое более не играет особой роли, решающим является дух – именно он и подвергается стимуляции и моделированию. Вирилио определяет это развитие как новую мутацию, «только здесь речь больше не идет о “позитивной эволюции” в направлении нового типа перемещения органов (мотрицитации), а просто о “негативном регрессивном поведении”, которое ведет человеческий вид к патологической неподвижности: к появлению сидящего человека или еще хуже, человеку, погруженному в сон» [10, с. 273].

Для эпистемологического пространства это означает то, что оно становится неким его-центрированным (инвертированным) пространством. Бодрийяр называет его «ментальным пространством». То, что подразумевается в теориях Вирилио о дальнейшем человеческом развитии, Бодрийяр определяет более точно: не только лимитируются или совсем отключаются моторные компоненты («отключение движения»), он прогнозирует человеку также общую умственную, или духовную, усталость. Так же как очки или контактные линзы для человека

заменяет интегрированным протезом, так и искусственный интеллект будет утверждаться как когнитивное дополнение, он будет действовать как «мыслящий протез».

Если эпистемологическое пространство исчезает, то что же остается? В физической теории, актуальной на сегодняшний день, пространству отводится важное место. Но, если следовать текущей дискуссии о теории пространства в области наук медиакоммуникации, то здесь ситуация обстоит следующим образом. Все больше исчезает эпистемологическое пространство. Что остается – интенсивное время. Все происходит одновременно. Существует только настоящее, которое становится «площадью сечения различных темпоральностей» [7, с. 9]. Это, в свою очередь, ведет к огромному сжатию, сгущению и уплотнению настоящего, потому что в электронный век действует следующий идеал: все всегда и везде является доступным, каждое место и каждое время превратились в здесь и сейчас. С одной стороны, пространство сузилось, с другой – расширилось. Первое относится к стиранию дистанций и расстояний, второе – к воссозданию далеких пространств и времен в личном горизонте опыта.

Что касается одновременности, то здесь термины «расширенное» или «уплотненное пространство» являются центральными. Они описывают физическое пространство, которое расширено с помощью информационной составляющей. В «идеальном случае» каждая точка содержит абсолютно всю информацию, все точки связаны между собой единой сетью: любое пространство, любое время и каждая информация доступна в любой точке. Это представляет собой некое гипермерное пространство – каждая точка способна дать возможность появиться любому произвольному пространству, что предполагает интересную параллель с квантовой теорией. Вирилио очень точно описывает то, что при этом речь идет не о простом исчезновении пространства, а о его субституции временем: глубина времени пробивается сквозь глубину пространства [13, с. 109].

Еще одним описанием этого уплотнения каждой точки в бесконечном измерении является гомогенизация. Имманентным требованием гомогенизации является взаимозаменяемость, повторение до бесконечности. Это ведет к ряду социальных последствий, которые касаются стирания идентичности и индивидуальности: нет пространства, нет контекста, нет пространственного и временного контекста, нет нарратива. В расширенном пространстве психическое пространство становится пространством данных, в котором информационные потоки идут как внутрь, так и вовне, кроме того, оба нуждаются друг в друге: «Тесная взаимосвязь между надзором / контролем и поддержкой / расширением является ключевой особенностью общества хайтек, поэтому расширенное пространство всегда является контролируемым пространством» [9, с. 341].

Стоит отметить и те изменения, которым в данном случае подвергается дуальность «общественного» и «частного» – она попросту исчезает. Средства массовой информации играют ведущую роль в преодолении пространства и времени: «история средств массовой информации является историей возрастающего символического распоряжения над не-присутствующими отдаленным временем и отдаленным пространством» [7, с. 33]. Короче говоря, медиа преобразуют отсутствующее в присутствующее. Это освобождает современного человека от необходимости выхода в открытое публичное, общественное пространство. В то время как в античном Риме необходимо было выйти из дому, собрать на площади людей, чтобы передать некое сообщение, эту функцию сегодня выполняет интернет или телефон. В то же время для того, чтобы вещание медиа было продолжительным, они должны быть расположены в непосредственной близости от нас. Прием и передача данных, таким образом, могут происходить в любом «здесь и сейчас». При этом не используются ни внешнее пространство, ни внешнее время, так как информация в любое время находится в открытом доступе. Это приводит в меньшей мере к тому, что стирается граница между внешним и внутренним, а по большей части к тому, что попросту внешнего больше нет. Мы начинаем переживать пространство изнутри.

Вирилио в своих утверждениях идет еще на один шаг дальше и видит человека парящим в невесомости в полностью просматриваемом пространстве полной транспарентности. Центром человека является его пульт дистанционного управления, с помощью которого он управляет своей жизнью в почти полной неподвижности [13, с. 110]. Вирилио обозначает этот пульт управления как единственную точку соприкосновения с пространством, его можно сравнить с

больцмановской аналогией невесомого человека в звездном пространстве, чью единственную точку соприкосновения со временем представляет настоящее. Это ограничивает употребляемое Вирилио понятие транспарентности в определении: транспарентность в смысле некоего неуловимого пространства, пространства без [видимых] границ. После того, как измерение и геометризация пространства завершится, начнется его окончательная гомогенизация, в которой каждая точка идентична любой другой. Следующий этап – это исчезновение пространства, в котором материя становится избыточной или излишней, а человек невесомо и неподвижно сам в себя излучает электромагнитные лучи, замкнут на себе. Человек в технической коме [13, с. 121] больше не нуждается в пространстве, которое он проходит насквозь.

Это стирание границ между общественным и частным распространяется вплоть до когнитивной деятельности общества, путем того, что личная память становится частью коллективной памяти [7, с. 20]. «Одновременное присутствие всех прошедших событий нацелено на трансформацию психической памяти в направлении мировой памяти» [цит. по: 7, с. 32]. Это неизбежно ведет к смене парадигмы, так как речь больше не идет о мимесисе внешнего пространства природы, а о «симуляции внутреннего времени нашего мозга» [7, с. 61].

Целью мимесиса является имитация пространства с целью растворения в нем, и это растворение непосредственно сопровождается и растворением знака, до тех пор, пока он не станет совершенно другим. При этом существует различие между материальным мимесисом и формальным мимесисом. Платоновская критика мимесиса опирается на тот факт, что мимесис (мимикрия) якобы относится только к явлению вещей, но не сущего, не онтологического измерения. Таким образом, он говорит только о формальном измерении мимесиса. Примером такого формального мимесиса является перспектива, так как она позволяет представлениям предстать определенным способом. В эпоху Возрождения была разработана перспектива, которая опиралась на исчисления и являлась математической рациональной конструкцией. Связь с математикой должна была обеспечить постижение истинного положения вещей, а не их представление посредством глаза. Это основывалось на том, что математика (*mathesis universalis*) понималась онтологически. Таким образом, с появлением центральной перспективы имело место очевидное изменение связи на уровне «быть».

Понятие симуляция является производным от латинского *simulatio* и означает притворство и обман. Латинское *similis* означает подобный, похожий, идентичный. Продукт симуляции, симулякр, от латинского *simulacrum* может переводиться как изображение, копия [1, с. 6]. Понятие симуляции сначала получило свое значение в Ренессансе, благодаря центральноперспективной конструкции и связанным с ним понятием *inventio*. При *inventio* больше не имеется в виду имитация, но генерирование фикции, вымысла, которое характеризуется не только ее искусственностью, но и созданием альтернативной, фиктивной реальности.

Напомним тезис Бодрийяра, что во всем нашем воспринимаемом мире может иметь место только одна мега-симуляция. Для человека в этой связи было бы невозможно прийти к закрепленному и четкому осознанию того, что мы воспринимаем только видимость вещей (феноменальный уровень), а не их истинное существо. В этом случае человек был бы архитектором и конструктором своего собственно мира, и его строительные планы основывались бы только на представлении оригинала, а не на оригинале самом по себе.

Этот оригинал в мимесисе всегда присутствует как различие в имитации, однако в симуляции реальное впервые порождается. Парадокс симуляции заключается в том, что она является идентичной копией без оригинала. Между мимесисом и симуляцией все же есть переход, потому что увеличивающееся абстрагирование может рассматриваться как процесс, который ведет от мимесиса к симуляции. Этот путь ведет через потерю референций с реальностью. Бодрийяр [2] описывает этот процесс следующим образом:

1. Образ есть отражение глубины реальности.
2. Образ замаскировывает и денатурирует глубину реальности.
3. Образ маскирует отсутствие глубины реальности.
4. Образ никак не связан с существующей реальностью: это его собственный симулякр.

Последующие этапы характеризуются тем, что связь с оригиналом все больше исчезает, то есть, в то время как первая фаза относится к оригиналу, вторая фаза относится только к

созданному образу. В определенный момент эти образы благодаря созданию символической ценности получают большее значение, чем сам оригинал – знаки становятся самостоятельными, независимыми. Что остается в конце, чистый симулякр, который не знает никакого оригинала или даже отрицает его: «Симулякр никогда не является тем, что скрывает истину – он является истиной, которая скрывает факт, что никакой истины нет» [2, с. 1]. Это процесс увеличения псевдо-реальности, которая сама по себе становится возможной реальностью. В то время как мимесис имеет очевидные референции с реальностью и создает ее эстетическое богатство из различия, симуляция не имеет референций.

Отсутствие референций ведет в конечном итоге к стиранию различия и к дестабилизации границ: «Симуляция стирает разницу между “истиной” и “ложью”, “реальным” и “воображаемым”» [2, с. 3]. Эта утрата манифестируется в символической форме в искусстве. Вместе с ней теряется способность к абстракции в смыслах, которую человек использует для того, чтобы отстраниться от собственного конкретного окружения, но при этом всегда сохранять рефлексивность, чей отпечаток представляет абстракцию «реального» на феноменальном уровне. Исчезновение закрепленных границ, следовательно, сопровождается исчезновением абстракции как художественного выражения мимесиса: «Что-то исчезло: суверенное различие между одним и другим, которое конституирует шарм абстракции» [2, с. 2].

При симуляции полностью теряется отношение к феноменальной реальности. Симуляция претендует на оперирование на онтологическом уровне реального. С 1960-х гг. появляются сгенерированные компьютерами объекты, которые не имеют материального существования. Они при этом не являются образом, но генерированными посредством алгоритмов техническими изображениями – симуляция переживает свою полную технизацию. В то время как аппараты еще связаны с физическими законами, программное обеспечение подчиняется только коду. Коду, который был подвергнут основательному анализу и актуально может достигать самого высокого уровня абстракции. Таким образом, последующий синтез симуляции использует оба абстрактных знака (0 и 1), которые на уровне своей высшей абстракции потеряли свои референции и теперь являются полностью разделенными. При этом компьютер развивается «усиленно от инструмента анализа к средству синтеза. Машина более не удовлетворяется описанием реальности при помощи символов, а все больше вторгается посредством алгоритмических знаков в конструирование реальности» [11, с. 86]. Симуляция является независимостью символа, в том смысле, что она больше не имеет отношения к первой природе [7, с. 150]. Гроскlaus определяет симуляцию также и как мимесис на уровне кода [7, с. 153]. Это включает в себя воспроизводимость пространства и времени, в которой компьютер оперирует как универсальная машина перевода. Так как программное обеспечение может сгенерировать то, подо что природные законы не могут прогнуться, оно может превзойти мимесис и тем самым внести решающий вклад в искусство.

Для того чтобы «уровень представления» достиг оригинала, симуляция должна соответствовать ему на структурном уровне, а также на уровне кода. Но на этом уровне кода прослеживается субституция, а именно в том, что оригинал репрезентируется посредством знака: «Это вопрос субституции реальности знаком реальности» [2, с. 2]. Но эти знаки отрицают различие с оригиналом и сами выдвигают требование оригинальности. Симуляции, таким образом, имеют потенциал воздействовать реалистически, так как они структурно используют одни и те же кирпичики, даже если они были получены искусственно, синтетически. Образы создаются с помощью алгоритмов, которые отражают в идеальном случае оси воображаемого как оси реального и оперируют согласно правилам игры реального мира. Таким образом, они производят симптомы, которые проявляют логические причинно-следственные связи. Бодрийяр описывает этот процесс на одном примере из медицины: «Если кто-то хочет имитировать болезнь, он просто может остаться в постели и заставить поверить всех, что он болен. Если кто-то симулирует болезнь, он продуцирует в себе некоторые симптомы» [2, с. 3]. Поэтому симулянтов настолько трудно распознать, так как они продуцируют характерные черты, указывающие на реальные причины.

Это состояние генерированной реальности без оригинала или реальности также называется гиперреальностью. В начале этого стояла потребность человека самому стать создателем, и устраивать мир на основе собственных представлений. Геометризация и технизация пространства способствуют воплощению в жизнь этой потребности. Как говорит

Флюссер, «модернисты верили, что мир сконструирован в соответствии с неким математическим планом, что имеется некий миро-плотник, который создал формы из дерева, но этот плотник теперь мертв, и теперь мы сами заняли его место» [6, с. 196]. Это высказывание явно показывает то, что мы больше не принадлежим к модернистскому дискурсу и мировидению, так как все понимаем и переживаем совершенно по-другому. Логическим следствием из этого конструирования некоего все более конкретного опыта является его симуляция. «Благодаря этому перевороту мы становимся конкретнее, чем до этого, а именно потому, что мы разработали альтернативные, виртуальные миры» [6, с. 199]. Флюссер, таким образом, расценивает технику в качестве средства передвижения, которое приведет нас к исполнению этой идеи, а именно в смысле переживания все более конкретных альтернативных миров. В них все сильнее конституируют себя объект и субъект посредством соотносительности друг с другом. Соотносительность находит свое место не только в пространстве, а и как следствие в его объекте и субъекте, чье взаимосоотнесение и производит фактическое пространство. Для Флюссера именно это и определяет виртуальное, здесь исчезает материальное и опыт все более становится формальным [6, с. 200].

Центральную проблематику виртуальности с философской точки зрения составляет вопрос между отношениями реального и виртуального, возникшая при этом дискуссия очерчивает различные позиции. Для Кремер речь идет о нововременной интеграции фикции, вымысла в реальное для эксплицитного культурного развития, чей исток можно найти в центральной перспективе [8]. Центральная перспектива как вычисляемая математическая модель производит впечатление чего-то реального посредством смоделированной иллюзии. Из этого можно сделать вывод, что декорирование в любом случае происходит посредством смоделированных схем, в которых «реальность» заменяется символом реальности. Из-за процессов математизации и формализации мы видим и познаем посредством исчисления, которое, однако, декорирует только более специфические модели действительности. Кремер обозначает это развитие как «рационализацию восприятия» и как «функционализацию картины реальности», причем картина реальности включает в себя компоненты фикции.

Для Флюссера виртуальность и реальность не составляют противоположности, но уже априори неразрывно связаны. «Виртуальное», согласно Флюссеру, это то, «что вытекает из возможного и почти превращается в реальность» [10, с. 66]. Он подчеркивает, что нет абсолютной истины, и нет абсолютной лжи, оба являются недостижимыми идеалами. Между ними возникает поле возможностей истинного и ложного, истина позиционируется при этом где-то от области «невозможного» до «возможного» [10, с. 67]. Флюссера совершенно не интересует вопрос, являются ли виртуальные миры «истинными», потому что они конструируются на истинных – в смысле разрешенных, утвержденных – операциях. Это включает также и вопрос о человеческом различии «реального» от «виртуального» на онтологическом уровне. Пространство состоит из точек, и, согласно Флюссеру, «реальное» зависит от плотности рассеивания облака точек. Что-то кажется тем более реальным, чем плотнее точки располагаются друг к другу. Когда-нибудь плотность точек виртуального, искусственного пространства будет соответствовать «реальности».

Даже Делез видит в реальности и виртуальности только актуальности временных параметров: «Виртуальное не противоположность реальному, но актуальному. <...> виртуальное должно быть определено строго в рамках реального объекта. <...> Мы должны избегать того, чтобы давать элементам и отношениям форму структуры и актуальность, которой они не имеют, и извлекать из них реальность, которая в них имеется» [цит. по: 4, с. 33]. Деланда продолжает теорию Делеза и исследует виртуализацию из подходов кибернетики, теории хаоса и математической топологии. Он исходит из множественности пространств, в которой и зарождается воспринимаемое нами пространство посредством актуализации определенных тенденций множественности: «Любое пространство выстраивает актуализацию некоего виртуального пространства, каждое актуализированное пространство содержит виртуальные тенденции разграничения» [5, с. 209]. Квантовая физика обеспечивает этой мысли естественнонаучную основу (Шредингер).

В высказываниях Флюссера, Делеза и Деланда «действительность отождествляется с совокупностью ее возможных симуляций» [7, с. 136]. Таким образом, «смысл возможного

становится тенденциально важнее, чем смысл реальности. То, что возникает, является новой реальностью возможного» [7, с. 142].

Корень этой теории может быть обнаружен в биологическом учении о видах. В типологическом смысле можно постулировать, что реальное редуцируется к некой идеальной первоначальной идее, и все ее «реальные» проявления являются только инстанциями, копиями, виртуальными разграничениями. Таким образом, вся наша среда обитания является частью виртуальности как поля возможностей. Так стоит ли вообще опасаться виртуализации?

Безусловно, ответ на этот вопрос не предполагает конкретного ответа. Процесс скрытия пространства посредством ускорения или симуляции, как показало наше предыдущее изложение, открывает неограниченные перспективы для надзора и контроля над человеком и обществом в целом. На наш взгляд, этот факт неотвратим, так как логическое рациональное развитие человеческой мысли в целом и технического прогресса в частности и привели нас именно к этому. В виду последних событий мировой истории милитаристская диспозиция Вирилио кажется более релевантным ответом на вопрос о том, что же ждет нас в будущем. Но все-таки возможность того, что этот процесс не сделает из человека идеального раба для рессентиментной милитаристской воли, а трансформирует в творящего создателя с расширенными возможностями, также актуальна. Но для воплощения этой актуальности в действительность надзор и контроль каждого в отдельности, что уже почти осуществимо с технической точки зрения, должен не подавлять и подчинять индивида, а давать возможность раскрытия его собственного потенциала.

ЛИТЕРАТУРА

1. Baudrillard J. *Agonie des Realen* / Jean Baudrillard. – Berlin : Merve Verlag, 1978. – 112 s.
2. Baudrillard J. *Simulacra and Simulation* / Jean Baudrillard. – The Univ. of Michigan Press, 1995. – 176 p.
3. Breuer S. *Der Nihilismus der Geschwindigkeit. Zum Werk Paul Virilios // Die Gesellschaft des Verschwindens* / Stefan Breuer. – Hamburg : Rotbuch Verlag, 1992. – 247 s.
4. DeLanda M. *Intensive Science and Virtual Philosophy* / Manuel DeLanda. – London : Continuum, 2002. – 182 p.
5. Dünne J. *Raumtheorie: Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften* / Jörg Dünne, Stephan Günzel. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2006. – 258 s.
6. Flusser V. *Medienkultur* / Vilém Flusser. – Frankfurt am Main : Fischer, 2005. – 163 s.
7. Großklaus G. *Medien-Zeit, Medien-Raum: zum Wandel der raumzeitlichen Wahrnehmung in der Moderne* / Götz Großklaus. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1995. – 264 s.
8. Krämer S. *Medien, Computer, Realität. Wirklichkeitsvorstellungen und neue Medien* / S. Krämer. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1998. – 174 s.
9. Manovich L. *Die Poetik des erweiterten Raumes* / Lev Manovich. – Angela, Lammert et al. (Hrsg.) : Topos Raum, 2005 – 247 s.
10. Rötzer F. *Cyberspace. Zum medialen Gesamtkunstwerk* / Florian Rötzer, Peter Weibel. – Boer Verlag, 2014. – 376 s.
11. Trogeman G. *Code@Art: Eine elementare Einführung in die Programmierung als künstlerische Praktik* / Georg Trogeman, Jochen Viehoff. – Wien : Springer, 2005. – 162 s.
12. Virilio P. *Der negative Horizont* / Paul Virilio. – München : Carl Hanser Verlag, 1989. – 296 s.
13. Virilio P. *Rasender Stillstand* / Paul Virilio. – München : Carl Hanser Verlag, 1992. – 137 s.

УДК 340.1

Воропай Т. С.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ДЖОРДЖО АГАМБЕН: ЧРЕЗВЫЧАЙНОЕ ПОЛОЖЕНИЕ КАК ПАРАДИГМА СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИКИ

В статье предпринята попытка социально-философского анализа института чрезвычайного положения в работе Дж. Агамбена «Homo Sacer. Чрезвычайное положение». Показано, что чрезвычайное положение – это не диктатура, а пространство правового вакуума, зона аномии, где «парализованы» все «нормальные» юридические понятия. Отмечена связь между чрезвычайным положением и революционным насилием, констатирована опасность чрезвычайного положения для молодых демократических государств, включая Украину сегодня.

Ключевые слова: чрезвычайное положение, право, политика, демократия.

У статті зроблено спробу соціально-філософського аналізу інституції надзвичайного стану в роботі Джорджо Агамбена «Homo Sacer. Надзвичайний стан». Головна мета статті – показати, що надзвичайний стан – це не диктатура, а простір правової порожнечі, зона аномії, де парализовані всі юридичні поняття. Показано зв'язок між надзвичайним станом і революційним насильством, констатована небезпека надзвичайного стану для молодих демократичних держав, включаючи Україну сьогодні.

Ключові слова: надзвичайний стан, право, політика, демократія.

An attempt of social-philosophical analysis of emergency state institute in relation with the G. Agamben's work «Homo Sacer. State of Exception» is presented in this paper. It is found, that state of emergency is not a dictatorship but the room of law vacuum, zone of anomaly, where all «normal» legal concepts are «paralyzed». It is pointed out some connection between state of emergency and revolutionary violence; a danger of emergency state for young democracies including current Ukraine is articulated.

Key words: state of emergency, law, politics, democracy.

Одним из знаковых исследователей в сфере современной философии права является итальянец Джорджо Агамбен (Giorgio Agamben). Его своеобразие как философа не только в яркости и оригинальности выбираемых тем, но и в смене концептуальной парадигмы, заставляющей по-новому мыслить, казалось бы, традиционные и хорошо изученные проблемы соотношения морали и права, права и политики и т. п.

Работа Дж. Агамбена «Суверенная власть и голая жизнь» вышла в 1995 году, став первой книгой цикла «Homo Sacer» [1]. Затем появилась публикация «Что остается после Освенцима: архив и свидетель» (1998) [2]. «Чрезвычайное положение» (2003) – последняя книга данного цикла [3]. Углубленному анализу первой из работ цикла посвящены, в частности, мои статьи [4; 5], а предметом предлагаемого сейчас исследования избрано «Чрезвычайное положение», существенно «резонирующее» с ситуацией в Украине 2014 – 2015 годов.

В работе Дж. Агамбена «Что остается после Освенцима: архив и свидетель» непосредственно исследуется трагический опыт немецких концлагерей. В ней внимание акцентировано на отсутствии адекватного этического инструментария, который бы позволял описывать и анализировать то, что произошло в самом центре «цивилизованной Европы» в 40-х годах прошлого века. Итальянский философ признается, что проведенное исследование «заставило его отбросить практически все теории, которые после Освенцима все еще претендовали на то, чтобы называться этическими» [2, с. 8]. Этим он осмелился вслух высказать то, что многие профессионалы осознавали, но по тем или иным причинам явно не артикулировали: ни телеологическая этика Аристотеля, ни деонтологическая этика Канта не в состоянии предложить современности подходы, которые были бы в состоянии ее, эту современность, осмыслить и описать. В попытках охватить «текущую современность» оказываются тщетными старания некоторых философов в соединении этих мощных в прошлом теорий. «Как мы увидим, практически ни один этический принцип, который наша современность, как ей казалось, могла признать действующим, не выдержал главного испытания – Ethica more Auschwitz demonstrate (этика, доказанная Освенцимом)», – утверждает

Агамбен [2, с. 9] [* 1]. Свою роль он видит в том, чтобы как-то помочь будущим картографам «новой этической территории», даже если удастся всего лишь «добиться пересмотра некоторых терминов, с помощью которых фиксируется этот главный урок столетия, так что некоторые слова выйдут из употребления, а другие начнут пониматься иначе» [2, с. 9].

В работе «Чрезвычайное положение» Агамбен обращается к знаменитой «Политической теологии» Карла Шмитта, где была отмечена сущностная связь между чрезвычайным положением и суверенитетом, дано определение суверена как «того, кто принимает решение о чрезвычайном положении». Как показал с опорой на римскую историю К. Шмитт, суверен является исключенным из закона и подобен в этом отношении изгою, так же стоящему вне закона [* 2]. Такого человека, соединяющего фигуру власти и ничтожества одновременно, и называли в Риме *Nomo Sacer*. Чрезвычайное положение, в которое помещена эта фигура, является истинным основанием любого закона.

Чрезвычайное положение – это, согласно Агамбену, не особого рода право (наподобие права военного); будучи временным упразднением самого юридического порядка, оно обозначает его предел, или *понятие-границу*, за которой уже находится «законное неправое» [3, с. 8]. Ситуация крайней необходимости, на которой базируется чрезвычайное положение, не может иметь юридической формы. Само определение термина находится на границе между политикой и правом. Усугубляет ситуацию с определением чрезвычайного положения и его тесная связь с революцией и гражданской войной, а также связь революции – с мятежом, вооруженным восстанием, переворотом и т. п.

Чрезвычайное положение находится в «двойственной и неясной зоне, на пересечении юридического и политического». Вопрос о границах становится, таким образом, еще более насущным: если чрезвычайные меры суть плод политического кризиса и как таковые должны осмысляться внутри политической, а не конституционно-правовой сферы, то они оказываются в парадоксальной ситуации юридических процедур, которые не могут быть определены в рамках права. Одновременно чрезвычайное положение предстает как *правовая форма того, что правовой формы иметь не может*.

Аналогичный парадокс можно увидеть и так называемом «праве на сопротивление». Аналогия в том, что как в случае права на сопротивление, так и в случае чрезвычайного положения возникает проблема юридического смысла той сферы действия, которая сама по себе находится за пределами правовой системы. Так, история с «законами 16 января», которые пыталась принять Верховная рада Украине во время Революции достоинства, – яркое тому подтверждение. Ибо если бы они были приняты, о «праве на сопротивление» можно было бы забыть. С другой стороны, протестное движение плохо укладывается в нормальные юридические формы и не может быть полностью свободным от политических интерпретаций.

Опираясь на Вальтера Беньямина, Агамбен утверждает, что в современном мире чрезвычайное положение все больше становится правилом. При этом важно помнить, что современное чрезвычайное положение – порождение Модерна, то есть демократически-революционной, а не абсолютистской традиции. С того момента как «чрезвычайное положение... стало правилом», оно все чаще и чаще оказывается управленческой технологией, а не вынужденной чрезвычайной мерой. На фоне неудержимого развития явления, названного «гражданской войной в мировом масштабе», чрезвычайное положение все более и более стремится стать доминирующей парадигмой современной политики [* 3]. В итоге теряется граница не только между правом и политикой, но и между правом и жизнью: исчезает и то, и другое и появляется странный мир чрезвычайного положения, где право не исполняется, а человеческая жизнь превращается в чистую «биологию», осуществляемую биовластью.

Критики отмечают, что Агамбен противопоставляет негативную концепцию чрезвычайного положения В. Беньямина позитивной его концепции К. Шмитта. Для Шмитта чрезвычайное положение – политический аналог чуда, для Беньямина оно, напротив, – аналог политической катастрофы. Шмитт считал норму о чрезвычайном положении необходимой потому, что она позволяет праву выходить за собственные пределы и устанавливать отношения с внеправовым полем. Для Беньямина же чрезвычайное положение есть пространство неопределенности между аномией и правом [7]. По сути Шмитт стремится подчинить внеправовое поле праву через фигуру чрезвычайного положения, тогда как Беньямин усматривает здесь инструментальное насилие, полностью внеположное праву.

Агамбен различает две интерпретации чрезвычайного положения: «кеноматическую» и «плероматическую». В соответствии с первой, чрезвычайное положение производит правовую пустоту, аномию, тогда как вторая возвращает правителю «полновластие» абсолютного правителя. Именно первую интерпретацию Агамбен считает правильной.

Речь не идет о том, чтобы отвергнуть чрезвычайное положение как зону кризиса права и вернуться к нормативному праву и к жизни, как она есть. Это невозможно, потому что чрезвычайное положение конституирует и право, и жизнь. Подлинный политический выход из ситуации чрезвычайного положения заключается, по Агамбену, в том, чтобы разорвать отношения между правом и жизнью, правом и насилием. Только тогда сможет возникнуть неисполняемое право и самодостаточное действие как элементы неимперативного дискурса, который ничего не предписывает и ничего не запрещает.

Еще одно из важнейших свойств чрезвычайного положения – временное упразднение, в той или иной мере, разделения законодательной, исполнительной и судебной ветвей власти – повсеместно обнаруживает тенденцию к превращению в длительную управленческую практику. Правительству передается законодательная власть, которая должна быть единственно прерогативой парламента. Агамбен приводит пример нацистского государства. Сразу после того, как Гитлер пришел к власти, 28 февраля 1933 года он издал декрет «О защите народа и государства», который приостановил действие ряда статей Веймарской конституции, касавшихся личных свобод. Декрет не был юридически отменен, что позволяет считать Третий рейх чрезвычайным положением, длившимся 12 лет – вплоть до капитуляции Германии 8 мая 1945 года. Другие примеры из истории также показывают, что срок, на который вводится чрезвычайное положение, редко бывает коротким. Кроме того, история этого института, по крайней мере начиная с Первой мировой войны, обнаруживает, что его развитие шло независимо от процесса конституционной или законодательной формализации. Все это позволило Агамбену прийти к заключению, «что систематическое и регулярное воспроизведение этого института необходимо ведет к ликвидации демократии» [3, с. 9].

В. Беньямину принадлежит известное высказывание: «Ради нашей демократии можно принести любую жертву, тем более временно пожертвовать самой демократией». Но временная жертва демократии безусловно оправдана лишь там, где ее традиции достаточно сильны и есть сильное и развитое гражданское общество. В слабых же или молодых демократических государствах эта «временная жертва» способна похоронить демократию надолго, если не навсегда. Это предостережение представляется не лишним актуальности и для сегодняшней Украины.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Название аналогично названию труда Бенедикта Спинозы «Этика, доказанная геометрическим методом» («Ethica More Geometrico Demonstrata»), другое название – «Ethica Ordine Geometrico Demonstrata»).

* 2. Как свидетельствует В. С. Соловьев, И. Г. Фихте в этой связи предлагал следующий мыслительный эксперимент, показывающий, что значит оказаться вне закона. Уличенный правонарушитель сперва просто «оставляется по ту сторону закона». Он делается *vogelfrei* (свободным, как птица), то есть получает возможность творить все, что ему в голову взбредет. Но зато и все другие свободны в отношении его: каждый волен безнаказанно «употребить» преступника по своему желанию, то есть подвергнуть его надругательству, обратить в раба или просто убить. Не очевидно ли, говорит Фихте, что, оказавшись в подобном положении, преступник сам попросит для себя наказание, предусмотренное уголовным кодексом (см. подробнее [6]).

* 3. Выражение «гражданская война в мировом масштабе» в одном и том же 1961 году появляется в книге Ханны Арентс «О революции» и в работе Карла Шмитта «Теория партизана».

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Джорджо Агамбен ; [пер. с итал.]. – М. : Европа, 2011. – 256 с.
2. Агамбен Дж. Homo Sacer. Что остается после Освенцима: архив и свидетель / Джорджо Агамбен ; [пер. с итал.]. – М. : Европа, 2012. – 192 с.

3. Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение / Джорджо Агамбен ; [пер. с итал.]. – М. : Европа, 2011. – 148 с.
4. Воропай Т. С. Читая Джорджо Агамбена: переосмысление этики под знаком права / Т. С. Воропай // Ученые записки Таврического национального университета имени В. И. Вернадского. – Том 27 (66). – № 1-2. – Симферополь : Таврический национальный университет имени В. И. Вернадского, 2014. – С. 333-339.
5. Воропай Т. С. Этика и право: Джорджо Агамбен vs Чезаре Беккариа / Т. С. Воропай // Еволюція уявлень про злочини і покарання у суспільно-правовій думці : [збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції. 24 червня 2014 року]. – Харків, 2014. – С. 38-43.
6. Соловьев Э. Ю. Переосмысление талиона. Карательная справедливость и юридический гуманизм / Э. Ю. Соловьев // Новый мир : [лит.-худ. обществ.-полит. журнал]. – 2004. – № 1. – С. 123-142.
7. Магун А. Различать или разрывать? Последняя книга Джорджо Агамбена : [электронный ресурс] / Артем Магун. – Режим доступа : <http://sinijdivan.narod.ru/sd6rez2.htm>.

УДК 141.813

Зорченко И. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ФУНКЦИЯ УТОПИИ В СИСТЕМЕ КООРДИНАТ ПОЛИТИЧЕСКОГО: ΒΙΟΣ – ΖΩΗ – ΦΥΣΙΣ – ΝΟΜΟΣ

Статья посвящена сопоставлению биополитики и антропотехник как двух ключевых современных управленческих технологий. Для их анализа автор обращается к двум оппозициям: «βίος – ζωή» и «φύσις – νόμος», которые конституируют сущность политического. Проблематизируется возможность переосмысления концепта утопии в социально-философском дискурсе как идеального типа, с помощью которого можно исследовать различные конфигурации власти.

Ключевые слова: политическое, биополитика, антропотехники, утопия, Дж. Агамбен, К. Шмитт.

Стаття присвячена співставленню біополітики та антропотехнік як двох ключових сучасних технологій управління. Задля їх аналізу автор звертається до двох опозицій: «βίος – ζωή» та «φύσις – νόμος», які конституують сутність політичного. Проблематизується можливість переосмислення у соціально-філософському дискурсі концепта утопії як ідеального типу, з допомогою якого можна досліджувати різні конфігурації влади.

Ключові слова: політичне, біополітика, антропотехніки, утопія, Дж. Агамбен, К. Шмітт.

The paper deals with comparison of the biopolitics and anthropotechnics as two contemporary government practices. Doing analysis of both practices, the author uses two basic oppositions: «βίος – ζωή» and «φύσις – νόμος», which constitute essence of the political. The author develops idea of recomprehension of the concept 'utopia' referring to the social philosophy studies like idealtpe, which helps to research various configurations of power.

Keywords: political, biopolitics, anthropotechnics, utopia, G. Agamben, C. Schmitt.

Тропы из утопии, как из социологически бессмысленного явления и бесполезного понятия, намечал еще Ральф Дарендорф [7]. Помимо того, что смысловая диффузия этого многострадального полисемантика не позволяет использовать его как однозначный и функциональный концепт без долгих предваряющих разъяснений, утопия, как феномен, в силу своей неverifiedируемости и нефальсифицируемости давно стала изгоем в научном дискурсе. Если не принимать в расчет ее использование в качестве неистощимого поля для литературоведческих и культурологических раскопок, а также – временами и скорее из чувства долга перед традицией – реанимацию ее революционного потенциала левыми, уделом утопии осталось обозначение тщетной несбыточности.

Ни в коем случае не преследуя гордой эссенциалистской цели вернуть утопии ее истаявшую сущность, тем не менее, кажется возможным использовать ее в качестве некоего, пусть и застывшего, *Ideal typus* на уровне социально-философского анализа власти и сущности политического. Потому что, если вынести за скобки все богатое и несводимое к одному общему знаменателю содержательное разнообразие утопических проектов, в сухом остатке удастся обнаружить *мотивацию*: любая утопия в своей генеалогии – это *попытка осмыслить власть*, выступить с ее критикой, дать ей (пере)оценку и предложить свои, новые, координаты в системе политического.

Если, вслед за Джорджо Агамбеном, принимать в качестве сущности политического различие на βίος и ζωή – категориальную пару, заимствованную им у древних греков и отсылающую к разведению «голой жизни» и политического существования, которые, в свою очередь, также двигаются в заданном эллинами диапазоне φύσις / νόμος, то в полученной, условно говоря, системе координат понятие утопии может выступить своего рода функцией, устанавливающей связь между множествами. В (метафорическом [* 1]) качестве последних выступают смысловые гнезда таких юридических, аксиологических, социологических, этических, политологических понятий, как право, справедливость, свобода, жизнь, государство, общество, правитель, подданные, произвол, насилие, etc. Каждое из них является тем, что Карл Шмитт обозначал как «предельное понятие» (Grenzbegriff), которое «означает не смутное понятие, как в неряшливой терминологии популярной литературы, но понятие предельной сферы» [9, с. 15] и из которых, добавим, соткано наше понимание не только окружающей действительности, но и собственной в нее вовлеченности.

Установление такого рода взаимосвязи (и взаимозависимости) представляется весьма *актуальным*, особенно на фоне современного страха перед биополитикой, который охватывает все большее количество голов. Как сконструировать такую комбинацию политики и жизни, чтобы, с одной стороны, не сорваться в естественное состояние, а с другой, не попасть в регламентирующие существование биополитические сети; в чем искать основание и на что опираться во время поисков – на исконную (человеческую) природу или произвольные предписания и установления, которые ее преодолевают; принимать ли *чрезвычайное решение* о взломе наличного порядка или ждать естественного / нормального разрешения событий. И самое главное, где именно пролегает точная демаркация между βίος и ζωή, φύσις и νόμος, etc.

Намеченные парами вопросы так же не являются разрозненными, но состоят в определенной зависимости друг от друга и могут ставиться с разным градусом драматического накала, который меняется не только от эпохи к эпохе, от культуры к культуре, но и от системы ценностей, что будет показано в дальнейшем.

1. Жизнь на пороге неразличимости: между βίος и ζωή

Папа, а наш дом – внутри или снаружи?

Luna Nevalainen

По Агамбену, «одна из основных характеристик биополитики <...> – это необходимость постоянно определять порог, соединяющий и разделяющий в жизни то, что внутри, от того, что снаружи» [3, с. 166]. Вероятно, это с известной легкостью можно распространить на феномен политического в целом. Как только произошел отход от состояния одинокого Робинзона к некоему коллективному со-бытию, возникла необходимость в проведении демаркационной линии между личным и публичным, частным и общим, причем то, где именно пролегла граница, задавало тон и специфику социального устройства, а также меру вовлеченности в политический процесс.

Чтобы осмыслить его, Агамбен обращается в своей ставшей классикой тетралогии «*Nomo sacer*» к различению древними греками βίος и ζωή. Как известно, и то, и другое слово переводится как «жизнь», однако, по утверждению итальянского философа, если ζωή отсылает к простому факту принадлежности к живым существам, то βίος по своим коннотациям относится прежде всего к определенной – правильной – жизни, конкретному ее стилю и образу. В отношении человека ζωή использовалась только при необходимости подчеркнуть его «бытие-живым», или же, как в случае с известной аристотелевской связкой «ζῶον πολιτικόν»

(«животное политическое»), с желанием сделать акцент именно на предикате, который выступает своего рода преодолением (или даже опровержением) рода ζῶον. Общеизвестен древнегреческий пафос принадлежности к эллинскому полису, гордость являть собою именно носителя βίος πολιτικός, сознание важности набора гражданских прав, возможности не только обладать ими, но прежде всего использовать их; весьма эмблематичной является традиция первичного употребления слова ἰδιώτης (идиот) – им обозначали того свободнорожденного гражданина полиса, который, будучи наделенным всем набором прав, полностью самоустранился от участия в политической и военной жизни, иными словами, был «слабаком» в системе ценностей греков. Это общие места, тогда как куда интереснее обратиться к тому, почему у Агамбена возникает необходимость актуализации этого различения ипостасей жизни.

Исходя из логики «Суверенной власти и голой жизни», можно предположить, что итальянский философ, будучи озабоченным вторжением биополитической перспективы в существование современного человека, хочет оградить от этого пагубного вмешательства *голую жизнь* и избежать полного совпадения объемов βίος и ζωή. Политизацию голой жизни философ называет «решающим событием современности» [см.: 3, с. 11], что выглядит несколько странно на фоне того, что, по сути, вся культурная история человечества есть то или иное о-культурирование / затачивание «голой жизни», доведение ее стихийного состояния до некоей, подчас жестко кристаллической решетки *образа* жизни благодаря многочисленным правилам, ритуалам, антропотехникам (П. Слотердайк), упражнениям и другим заботам о себе.

В текстах Агамбена голая жизнь наделяется определенной священной неприкосновенностью (пока даже без привязки к фигуре homo sacer), проблема священности жизни – та, с которой необходимо считаться прежде всего [см.: 3, с. 20], что несомненно диссонирует с рассуждениями Вальтера Беньямина в его знаковом эссе «К критике насилия», откуда, собственно, и была позаимствована связка «голая жизнь» (bloßes Leben [* 2]). Беньямин, в отличие от ссылающегося на него Агамбена, не испытывает ни такого пиетета перед голой жизнью, ни такого священного ужаса перед применением насилия. «Положение [выше счастья и справедливости бытия стоит бытие как таковое] – ошибочно и является даже недостойным. <...> Лживым и низким является положение, будто бытие стоит выше справедливого бытия, если под бытием не понимать ничего, кроме голой жизни» [5, с. 93]; «Человек ни в коем случае не совпадает с одной только голой жизнью человека, он также мало совпадает с одной только голой жизнью, как и с какими-либо другими своими состояниями и качествами, он даже не совпадает с неповторимостью своего тела» [5, с. 93]. И далее: «догма о священности жизни <...> как последнее заблуждение ослабленной западноевропейской традиции» [5, с. 94].

Приведенные выше пассажи, как, впрочем, и эссе в целом, оставляют неотвеченным вопрос о том, в чем *конкретно* выражается упомянутое «справедливое бытие». И в эту незаполненную тишину volens-nolens проникают отголоски старой битвы между Карлом Поппером и «Государством» Платона. С не меньшим, нежели у Агамбена по отношению к опекаемой им *nuda vita*, эмоциональным напряжением Поппер в годы войны выступил против государственной модели Платона, представляя ее образчиком закрытого общества (arrested state), самого философа – чуть ли не основоположником первых концлагерей, а его понимание справедливости – как тоталитарную идеологию. История начала и бесконечного продолжения дискуссии, положенной Поппером, известна, и ее пересказ был бы излишним; однако затрагивание его по касательной может быть полезно для прояснения неоднозначности агамбеновской позиции.

Ход мысли Поппера в развенчании политической логики Платона очень отчетливо показан в монументальной работе А. Глухова: «Образцовый случай – вопрос о тоталитаризме Платона. Для Поппера это не просто теоретическая, но экзистенциальная проблема, дело жизни и смерти. В момент создания книги попперовский режим настоящего находится под угрозой, возможность сомнения в нем открыта. Из-за разомкнутости горизонта настоящего автору “Открытого общества” в актуальном политическом рассуждении приходится на равных считаться с инородной силой, с “чарами Платона”» [6, с. 111]. В режиме такого эмоционального напряжения сверхсложный, насыщенный предельными понятиями текст оборачивается чудовищным истолкованием, в котором уже первый невинный хрестоматийный пример о возвращении занятого оружия внезапно спятившему другу может быть истолкован –

если следовать логике Поппера – как сознательная в своей враждебности дискриминация умалишенных.

По Агамбену, «политика существует потому, что человек – живое существо, которое отделяет от себя и противопоставляет себе посредством языка свою собственную голую жизнь и в то же время остается связанным с ней через включающее исключение» [3, с. 15]. Иными словами, механизм различения внутреннего и внешнего (то есть то, что собственно конституирует политику и политическое) запускается сложной процедурой *exsertio*, включающим исключением, результатом которого будет принадлежность установленному порядку только через отверженность. Эта трудно осязаемая механика иллюстрируется Агамбеном с помощью *homo sacer* – странной формулы римского права, отсылающей к человеку, которого можно безнаказанно убить, но нельзя принести в жертву. Согласно Агамбену, именно структура исключения является конститутивной для современной политики, а возможность беспрепятственного отнятия жизни – вполне реальной перспективой для каждого из нас, как и примерка роли *homo sacer*.

«Пространство голой жизни, расположенное поначалу на периферии порядка, постепенно движется к совпадению с пространством политического, и исключение и включение, внутреннее и внешнее, $\beta\acute{\iota}\omicron\varsigma$ и $\zeta\omicron\eta\acute{\iota}$, юридическое и фактическое входят в зону абсолютной неразличимости. Состояние исключения, в котором голая жизнь была одновременно исключена и захвачена порядком, в действительности составляло в этой двойственности потаенное основание, на котором покоилось все политическое устройство; когда же его границы начинают размываться и терять определенность, голая жизнь, обитавшая в этом основании, высвобождается внутри государства и становится одновременно субъектом и объектом политического порядка и его конфликтов» [3, с. 16], или же, иными словами, точкой приложения биополитических усилий. Что примечательно, такого рода биополитическое усердие характерно, по Агамбену, не только для тоталитарных режимов (венцом которых стали нацизм и фашизм, сделавшие «решение вопроса о голой жизни высшим политическим критерием» [3, с. 18]), но и для демократии, которая отличается лишь методами и техническим исполнением.

Если конститутивным механизмом для биополитики является исключение голой жизни, а ее экстремумом – образ *homo sacer*, то в качестве главной политической практики, в которой итальянский философ усматривает основную опасность, является перманентное чрезвычайное положение. Расклад, при котором граница между политикой и правом сливается, упраздняются различия между законодательной, исполнительной и судебной властью и все полномочия передаются в руки одному лицу, вольному принимать единоличное решение – суверену. При этом, отличительной чертой того, что Агамбен называет перманентным чрезвычайным положением, является его неопределенная длительность: начавшись как временное упразднение самого юридического порядка, оно никогда не заканчивается. Свое эмблематичное отражение в мировой истории такая конфигурация нашла в «Декрете о защите народа и государства», который был принят фюрером в феврале 1933 года с целью приостановить действие статей Веймарской Конституции, касающихся личных свобод, и по факту никогда не был отменен, до самого краха Третьего Рейха. Современная биополитическая перспектива чревата, по Агамбену, тем, что берет на вооружение обозначенную политическую практику и возводит ее до уровня управленческой технологии, используя, правда, куда менее жесткие и прямолинейные, нежели в Германии 30-х годов, аргументы. Сейчас ими часто становятся «соображения безопасности», мотивируя которыми, власти пытаются внедрить биометрические технологии контроля и учета граждан, что совершенно буквально накладывает несмысленный отпечаток на наше личное и сокровенное – тело. Тем самым, не остается ничего того, что не было бы «рассечено государством» [см.: 1] и осталось бы лишением вмешательства биополитических практик. Поэтому агамбеновское риторическое вопрошание, его *tote Frage*, и состоит в поиске возможности такого нового типа политики, который не основывался бы на исключении «голой жизни» и отменил бы все регламентирующие и калечащие «*nuda vita*» процедуры.

Исходя из намеченной логики, в рассуждениях итальянского философа можно обнаружить имплицитное отождествление «голой жизни» с квинтэссенцией человеческого существования, которую следует всячески защищать от властных посягательств, поскольку в

утрате «голой жизни», в поглощении ее политикой и социальным порядком мыслитель усматривает уничтожение подлинно человеческой сущности. Другой вопрос, что именно в этой точке философа можно упрекнуть в том же, в чем он упрекает своих оппонентов: так же, как в основе объявления чрезвычайного положения лежит суждение о крайней необходимости, которое неизбежно весьма *субъективно* [см.: 4, с. 42-50], так и в определении того, *что* в человеке следует защищать от биополитических вмешательств, лежит крайне субъективное восприятие того, что есть сущность человека и как с нею следует обращаться.

Координаты утопии Агамбена, его осмысление власти и предложенная им конфигурация «отменяющей власти» [см.: 2] определяются беспримесными ζωή и φύσις – чистой, неполитизированной жизнью и нерегламентированной природой, которые лежат по ту сторону биополитики. Обращаясь к классическим концептам, это можно было бы описать в терминах негативной свободы, свободы-от, которая оградила себя от всего сковывающего и мешающего, но не определилась, чем заполнить отвоеванное пространство. Пустота не сковывает, но и не наполняет; замирание в режиме отсроченного выбора оборачивается ступором вечной нерешительности, страх перед биополитикой – отсутствием простейших антропотехник, а боязнь репрессивного исключения на деле предстает неспособностью активного присутствия.

Как кажется, установка на негативную свободу неслучайна: ведь позитивная свобода, свобода-для требует активного (со)участия, вовлеченности, как минимум разделения ответственности, если вообще не взятие ее целиком на себя. А последнее предполагает действие, решимость делать и решительность в воплощении задуманного, сделанный выбор и подчинение себя ему. В этой точке совершается переход от простой животной жизни ζωή к политически активной βίος, от нейтральной природы φύσις к дисциплине и законодательным предписаниям νόμος. Один из главных философских vis-à-vis Агамбена Карл Шмитт обозначал такой тип мышления децизионизмом и занимал диаметрально противоположные позиции в отношении человеческого существования, сущности политического и уровня личной вовлеченности в социальный порядок.

2. Жизнь в чрезвычайном положении: от φύσις к νόμος

Между тем, мы познали политическое как тотальное и поэтому мы знаем также, что решение о том, является ли нечто неполитическим, всегда означает политическое решение, независимо от того, кто его принимает и какими обоснованиями оно оснащается.

К. Шмитт [9, с. 12]

Не менее интригующим, нежели разыскиваемый Агамбеном биополитический порог между внутренним и внешним, является собственно поиск границы между биополитикой и антропотехниками [* 3] (в слотердайковском смысле этого слова [11]). И биополитика, и антропотехники являются технологиями изменения и модер/(л)ирования человеческой жизни; и биополитика, и антропотехники совершенно непосредственно относятся к «голой жизни» как к объекту, на который можно и нужно воздействовать, к которому можно применять различные дисциплинарные практики, предписания, императивы. Правда, открытыми остаются два вопроса: о целях такого воздействия и о его субъекте; вероятно, именно они играют определяющую роль в различении этих двух типов управленческих технологий.

Когда Агамбен анализирует биополитическую перспективу, он никогда не фокусирует внимание на том, кем осуществляется процедура *exsertio* («включающего исключения») или кто принимает решение о бессрочном чрезвычайном положении. На первый взгляд, это легко объяснить фукианской заангажированностью философа, ведь согласно выкладкам Мишеля Фуко, власть не исчерпывается только правительством, но пронизывает все слои как общественных, так и личных взаимоотношений, в силу чего нельзя очертить какого-то отдельного властного субъекта. Однако, если вдуматься, то все несколько сложнее: основной мишенью обвинений в биополитических ухищрениях выступает государство, которое, руководствуясь довольно расплывчатыми, по Агамбену, соображениями о безопасности и не вдаваясь в подробное описание возможной угрозы, усиливает практики контроля и расширяет

его сферу, сужая тем самым личное, неприкосновенное пространство граждан. Именно государство является непровозглашенным субъектом биополитики, сседающим и сужающим сферу личных прав. Накал и драматичность данной конфигурации можно снизить, задав вопрос о личной вовлеченности граждан в государственные дела. Позиция Агамбена скорее напоминает сознательное дистанцирование [* 4] и являет собой оцепенение невротика между двумя взаимоисключающими стремлениями – боязнью исключения и страхом присутствия. Очевидно, что полная исключенность из порядка невозможна: можно сознательно не принимать активного участия в политической жизни, но такая пассивность не обеспечивает иммунитет перед принятыми кем-то предписаниями и, наоборот, открывает простор для того, что было названо биополитикой. *Не проявляющий инициативы все равно будет инициирован* [* 5].

На самом деле, как кажется, в плоскости, где доминируют политически заряженная βίος и сознательно прописанный νόμος, опасность биополитической перспективы легко снимается личной вовлеченностью и гражданской активностью в создании и учреждении социального порядка, его норм и устоев. При добровольном участии в политической жизни принятые решения можно использовать в качестве инструментов для самозатачивания или, иными словами, в качестве антропотехник, которые возводят «голую жизнь» до определенной действительности, придают ей форму (с аристотелевскими гилеморфистскими интонациями), и тогда объектные процедуры тотализации оборачиваются техниками индивидуализации.

Как ни странно, эту романтическую перспективу можно при желании обнаружить в рассуждениях очень одиозного (но от этого не менее знакового) политического философа, крон-юриста des Dritten Reichs Карла Шмитта. Его фигура естественно возникает при любой ссылке на философствование Агамбена, поскольку именно им данные интерпретации суверена и чрезвычайного положения берутся итальянцем на вооружение.

Осмысление Шмиттом социально-политического порядка примечательно тем, что, двигаясь среди тех же самых конструктов, которые позже от него унаследует Агамбен, Шмитт размечает совершенно иную их конфигурацию. Свой анализ немецкий философ начинает не с констатации наличного порядка, но с разбора его установления. Этот принципиально иной ракурс следует объяснять не только католической заангажированностью философа, которая момент творения делает для верующего наиболее значимым; начать с установления порядка и сделать на нем акцент необходимо для того, чтобы прочувствовать, что правопорядок, норму и ее функционирование обеспечивает именно гомогенная среда, которую нужно *создать*. «Не существует нормы, которая была бы применима к хаосу. Должен быть установлен порядок, чтобы имел смысл правопорядок. Должна быть создана нормальная ситуация, и сувереном является тот, кто недвусмысленно решает, господствует ли действительно это нормальное состояние» [9, с. 26]. Иными словами, сам порядок, гарантирующий соблюдение норм и прав, запускается ситуацией, которую можно без малейшей погрешности обозначить как *Ausnahmestand* [* 6], исключительное положение вне порядка, вернее даже, ему предшествующее и, самое главное, его обеспечивающее.

Любой социально-политический порядок есть не данность, но творение, причем не космического неизменного λόγος, но вполне человеческого νόμος – закона-предписания, который следует уважать и воспринимать всерьез, но который, в отличие от законов природы или, паче чаяния, божественных предписаний, можно изменить. Из этого, как кажется, следует, во-первых, снижение страха перед чрезвычайным положением: в ракурсе рассмотрения, который задает Шмитт, чрезвычайное положение как то, что с необходимостью предшествовало порядку, спокойно вписывается в общую схему рассмотрения, приобретая неожиданно конструктивный характер вопреки своей деструктивной репутации, поскольку не упраздняет правопорядок, но задает его и даже гарантирует [* 7]. Во-вторых, понимание социально-политического порядка как творимого может внушать светлую мысль о внесении в него корректив тогда, когда понадобится. А в-третьих, акцент на готовности принимать решение (и ответственность за него) укрепляет установку на политическую активность и инициативу. Тот, кто творит и учреждает тот или иной строй, *volens nolens* ассоциирует себя со своими же правилами; и в этой конфигурации нет места биополитике как латентно (или вообще явно) принудительной управленческой технологии, опредмечивающей человеческую жизнь. Представляется, что именно так следовало бы понимать децизионистское мышление: в отличие

от нормативистов, которые мыслят безличными нормами, децизионист «личным решением реализует подлинное право правильно осознанной политической ситуации» [9, с. 13].

Критикуя современное положение дел, Агамбен в одной из своих открытых лекций сетовал на то, что современные управленческие технологии направлены на контроль не причин, но следствий: эта «парадигма управления, которое мыслит безопасность <...> не как предотвращение неприятностей, но, скорее, как способность управлять ими и направлять в “нужное русло”, как только они происходят» [2]. И далее: «поскольку управлять причинами сложно и дорого, более безопасно и полезно попытаться управлять последствиями <...> эта аксиома относится ко всякой области: от экономики до экологии, от внешней и военной политики до внутренних полицейских мер. Мы должны понимать, что сегодня европейские правительства полностью отказались от попыток управлять причинами, они хотят управлять только эффектами. <...> Если деятельность правительства направлена на эффекты, а не на причины, оно будет обязано умножать и расширять сферу контроля. Причины должны быть познаны, эффекты – только проверены и проконтролированы» [2]. Децизионистская позиция Шмитта, которая допускает – если это конечно же соответствует «правильно осознанной политической ситуации» – использование и таких шоковых приемов, как диктатура (смысл и цели которой – исключительно защита и обеспечение действию конституции в целом [см.: 8, с. 9], и объявление чрезвычайного положения, и суверенную власть, тем не менее, работает с *причинами*, предотвращает и упреждает, а не ждет свершения коллапса.

Кажется, именно в этой точке и можно нащупать демаркационную линию между нормативистским (под ним Шмитт подразумевал тип мышления, свойственный либеральной демократии) и децизионистским мышлением; более того, если брать во внимание их «выродившиеся формы» (о которых также говорил Шмитт, выделивший упомянутые типы мышления [см.: 9, с. 13]), то речь может пойти не просто о демаркации, но даже и о линии фронта между ними. Политически заряженная, активная позиция Шмитта, с упором на полную включенность в порядок, сопричастность и соучастие, в своих искалеченных формах оборачивается подчас лишаящими дара речи и вгоняющими в кататонический ступор выпадами типа «Фюрер защищает право» [см.: 10] – данная формулировка была с вдумчивой серьезностью и полной ответственностью использована в качестве заголовка одобрительной статьи, написанной Шмиттом в 1934 году после памятного выступления фюрера в Рейхстаге. Агамбен, как олицетворение диаметрально противоположного перекоса, своей подчеркнутой невключенностью в социальный порядок, сознательным его неприятием и дистанцированием также представляет собой «вырожденную форму». Весьма показателен случай отмены визита в Америку из-за необходимости при въезде сдать отпечатки пальцев: философ отклонил приглашение одного из американских вузов потому, что считал прохождение данной процедуры, введенной из-за временных соображений безопасности, категорически для себя неприемлемой. В данном случае непросто определить с тем, кто же именно осуществил *ехсертио* – «репрессивный государственный аппарат», или же сам Агамбен, защищающий «голую жизнь» от биополитики с настойчивостью начинающего шизофреника, который, будучи в состоянии онтологической неуверенности, создает вокруг хрупкого внутреннего Я защитную скорлупу новых личностей и образов. Исключая, тем самым, «голую жизнь» из социального порядка и сужая по отношению к самому себе то пространство, в котором возможно было бы действовать.

Взятые в качестве выпуклых примеров, позиции Шмитта и Агамбена примечательны тем, что помимо их оппозиционности при явной концептуальной преемственности, они выстраивались в горизонте поиска удобоваримой комбинации политики и жизни. Что, в свою очередь, предполагает определенное понимание сущности политического, искомого в системе координат $\beta\acute{o}\varsigma$ – $\zeta\omega\acute{\eta}$ и $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ – $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$. И если построение Шмитта, его утопия решительной и добровольной включенности в социально-политический порядок полностью определяется законом и политизированной, отшлифованной жизнью ($\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ и $\beta\acute{o}\varsigma$), а агамбеновское сознательное отсутствие и «выключенность» из политического порядка, его утопия «отменяющей власти» – определяется чистой жизнью $\zeta\omega\acute{\eta}$ и невозделанным, первозданным порядком вещей $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, то экстремальное усугубление обеих позиций, несмотря на их изначальное расположение на противоположных полюсах, одинаково и с завидным единодушием впадает в насилие. Как включенность в творение политики может обернуться

соучастием в ее преступном и безоглядном размахе, так и сознательное, подчеркнутое *не*-участие, несопричастность выступают питательной средой для насилия, которое тут же появляется там, где отсутствует добровольная решимость принимать решение о собственной участи. А поскольку не принять решение о ней невозможно, постольку эта задача перекладывается на плечи других, которые легко могут злоупотребить предоставленной свободой решать.

*

Еще давно экзистенциализм вывел простую формулу о том, что ни одному человеку не избежать решения проблемы собственного существования. Это как нельзя кстати приходит на ум тогда, когда обнаруживается такая же неизбежность поиска каждым человеком приемлемой для него комбинации политики и жизни. Все отпущенное нам время мы движемся между законами природы и человеческими установлениями, восходя от чисто животного существования до рафинированной социальной и политической жизни (и временами нисходя обратно). Сущность политического – это та или иная мера различения βίος и ζωή, φύσις и νόμος. Смещения и перемещения в их сетке координат показывают, в свою очередь, где может пролегать граница между внутренним / личным и внешним / публичным; за каким пределом открывается простор для насилия, где пролегает зыбкая грань между, а где – сливаются в одно государство и право. Любое построение в этой системе координат – своего рода утопия, определенная комбинация политики и жизни, внутреннего и внешнего, личного и публичного, власти и насилия, приобретающая свою осязаемость тогда, когда ее создатель определяется со своими координатами и занимает позицию, а, стало быть, *присутствует* – как в политике, так и в жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Чтобы обеспечить себе алиби в глазах пуристов со стороны точных наук, следует отдельно оговорить, что использование в данной статье исконно математических концептов – исключительно метафорично, не нацелено на их дискредитацию и ни в коем случае не претендует на авторитетность истолкования.

* 2. Перевод «bloßes Leben» как «голая жизнь» уместен постольку, поскольку все остальные варианты или неудобны в использовании, или непригодны в принципе. Однако следует отметить, что могут возникнуть те коннотации, которых нет в оригинале. Предикат «bloß» отсылает не столько к наготы (для этого скорее было бы использовано слово «nackt»), сколько к определенной беспримесности. Bloßes Leben скорее следует понимать как «*только лишь* жизнь и ничего более».

* 3. Впрочем, здесь же в качестве синонимичного ряда можно смело перечислить родственные антропотехникам явления: «духовные упражнения» Пьера Адо, «практики себя» Мишеля Фуко, «факультативы» Жиля Делеза etc. Ограничение перечня заимствованным у Петера Слотердайка концептом связано просто с удобством его лаконичности и предполагает расширенное его понимание.

* 4. Выразительный немецкий язык припас для обозначения такой ситуации выпуклое и непере译имое слово «Zaungast» – буквально «зритель из-за ограды», не вовлеченный (и, вероятно, не внесший плату) в происходящее наблюдатель со стороны, стоящий по ту сторону забора. Такое положение позволяет выступать с критикой, но о(т)страненность не предполагает вмешательства в ход происходящего, кроме того, позиция уязвима своей «безбилетностью» – короче, иными словами, *чтобы иметь право менять порядок, нужно отдавать ему дань*.

* 5. Причем подчас со всеми негативными коннотациями того, что есть инициативная ритуальная процедура.

* 6. Дословно: «исключительное положение», концепт, который переводится на русский язык как «чрезвычайное положение» и которым активно оперируют как Агамбен, так и Шмитт.

* 7. Такой оптимистичный анализ чрезвычайного положения Шмиттом чем-то по духу напоминает гегелевские оценки сущности государства как исконно освободительной и разрешающей инстанции: ведь, по Гегелю, несвобода присуща как раз догосударственному состоянию, когда каждый находится в состоянии перманентного стресса за свою жизнь и в состоянии полной анархии и беспорядка – ведь порядок и право задает только государство.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Если государство рассекает твоё тело : [электронный ресурс] / Джорджо Агамбен ; [пер. с итал.]. – Режим доступа : <http://gefeter.ru/archive/7525>.
2. Агамбен Дж. От государства контроля к практикам отменяющей власти : [электронный ресурс] / Джорджо Агамбен ; [пер. с итал.]. – Режим доступа : <http://gefeter.ru/archive/13228>.
3. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь / Джорджо Агамбен ; [пер. с итал.]. – М. : Европа, 2011. – 256 с.
4. Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение / Джорджо Агамбен ; [пер. с итал.]. – М. : Европа, 2011. – 148 с.
5. Беньямин В. К критике насилия / Вальтер Беньямин ; [пер. с нем.] // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения : [сб. статей]. – М. : РГГУ, 2012. – С. 66-99.
6. Глухов А. Перехлест волны. Политическая логика Платона и постнищенское преодоление платонизма / А. А. Глухов. – М. : Высшая школа экономики, 2014. – 584 с.
7. Дарендорф Р. Тропы из утопии. Работы по теории и истории социологии / Ральф Дарендорф ; [пер. с нем.]. – М. : Праксис, 2002. – 536 с.
8. Шмитт К. Диктатура. От истоков современной идеи суверенитета до пролетарской классовой борьбы / Карл Шмитт ; [пер. с нем. Ю. Ю. Коринца]. – СПб. : Наука, 2005. – 326 с.
9. Шмитт К. Политическая теология : [сборник] / Карл Шмитт ; [пер. с нем.]. – М. : Канон-пресс-Ц, 2000. – 336 с.
10. Schmitt C. Der Führer schützt das Recht : [die elektronischen Ressource] / Carl Schmitt // Deutsche Juristen-Zeitung. – 1934. – Heft 15. – S. 945-950. – Zugriffsmodus : http://delete129a.blogspot.de/images/CS_DerFuehrerschuetztdasRecht.pdf.
11. Sloterdijk P. Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik / Peter Sloterdijk. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2011. – 723 s.

УДК 130.17

Saltanov M. V.

Charkiwer Nationale W. N. Karasin-Universität (Ukraine)

ZUR FRAGE DER BEGRÜNDUNG FÜR ÄUSSERE LEGITIMITÄT DES STAATES*

У цій статті йде мова про проблему обґрунтування зовнішньої легітимності держави, яка тісно пов'язана із принципами, що застосовуються в оцінці внутрішньої політики держави з боку інших суб'єктів. Тут йдеться як про дотримання прав людини, порушення яких призводить до дефіциту внутрішньої легітимності держави, так і про повагу до принципів зовнішньополітичної діяльності. Часто зовнішня легітимність держави обумовлюється наявністю або відсутністю міжнародного визнання, що може тягнути за собою певні політичні наслідки, такі як занурення держави в політичну ізоляцію або забуття у «політичному небутті», та навпаки.

Ключові слова: зовнішня легітимність, внутрішня легітимність, права людини, визнання.

В этой статье идет речь о проблеме обоснования внешней легитимности государства, которая тесно связана с принципами, применяемыми в оценке внутренней политики государства со стороны других субъектов. Здесь речь идет как о соблюдении прав человека, нарушение которых приводит к дефициту внутренней легитимности государства, так и об уважении принципов внешнеполитической деятельности. Часто внешняя легитимность государства обуславливается наличием или отсутствием международного признания, что может повлечь за собой определенные политические последствия, такие как погружение государства в политическую изоляцию, или забвение в «политическом небытии», и наоборот.

Ключевые слова: внешняя легитимность, внутренняя легитимность, права человека, признание.

© Салтанов М. В., 2015.

** Dieser Artikel wurde während meines Forschungsaufenthalts in Frankfurt am Main an der Goethe-Universität unter der Leitung Prof. Dr. Axel Honneth vorbereitet. Dieser Forschungsaufenthalt wurde mit Unterstützung des Deutschen Akademischen Austausch Diensts (DAAD) möglich.
Frankfurt am Main, November 2014 – Januar 2015.*

This article deals with the problem of justification of external legitimacy of the state which is closely linked with the principles applied in assessing the internal policy of other subjects. Here it comes as human rights, the violation of which leads to a deficiency of internal legitimacy of the state and to respect the principles of foreign policy. Often external legitimacy of the state is determined by the presence or absence of international recognition, which may entail certain political consequences, such as immersion of the state in political isolation or neglect in the «political oblivion» and vice versa.

Keywords: external legitimacy, internal legitimacy, human rights and recognition.

In meinen früheren Artikeln habe ich mehrmals betont, dass das Streben nach Anerkennung drei Dimensionen haben kann. Der ersten, individuellen, Dimension, liegt Kants Idee von der «moralischen Autonomie» zugrunde, woraus das Prinzip des gleichen Respekts resultiert. Die Identität bildet sich durch die Anerkennung seines Selbstbildes heraus, oder durch das Fehlen einer solchen Anerkennung, oder durch die «falsche Anerkennung» von den Menschen um uns herum. Zu dieser Dimension der Anerkennung haben sich Charles Taylor, Axel Honneth, Paul Ricœur und andere geäußert. Die zweite, kollektive, Dimension des Strebens nach Anerkennung ist eng mit der Idee der sozialen Gerechtigkeit verknüpft. Denn der Kampf um Anerkennung auf dieser Ebene entsteht durch die Ungleichheit der Lebensformen, oder wird durch das Vorhandensein von anderen wirtschaftlichen Problemen verursacht. Somit ist das Streben nach Anerkennung der einzige Weg, um eine solche Diskriminierung zu überwinden und die soziale Inklusion im Genuss seiner Rechte zu ermöglichen.

Die dritte, zwischenstaatliche, Dimension äußert sich in der Sicherung der internen Legitimität (es geht darum, dass man als Bürger von der Regierung fordern soll, die Menschenrechte zu sichern, deren Verletzung Mangel an interner Legitimität verursacht) sowie im zwischenstaatlichen Kampf um externe Legitimität auf der Weltbühne. Der vorliegende Artikel setzt sich zum Ziel, zu zeigen, dass das Streben nach der Anerkennung nicht nur für Einzelpersonen oder Gruppen charakteristisch ist, sondern auch für Staaten, die für ihren Platz unter der Sonne in der Welt kämpfen. Unter der externen Legitimität verstehen wir, Georg Wilhelm Friedrich Hegel folgend, die Bestrebung des Staates, internationale Anerkennung zu bekommen. Den Schwerpunkt des Artikels bilden die zwischenstaatlichen Beziehungen in ihrer Verbindung mit Innenpolitik, Bestrebung der Staaten und die Folgen, die sich aus dem Fehlen oder Vorhandensein einer solchen Anerkennung resultieren.

Es sei zu betonen, dass Hegel in seinen «Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft in den Grundrissen» im Gegensatz zu Immanuel Kant Staaten nicht als moralische und juristische Personen betrachtet, sondern als selbstständige Totalitäten [5, s. 424]. Einerseits hat jeder Staat seine souveräne Unabhängigkeit, die sich in dem absoluten Recht des Staates auf Anerkennung zeigt [5, s. 425], andererseits macht Hegel uns auf die Formalität eines solchen Rechtes aufmerksam, denn die Anerkennung ist immer abhängig von dem Willen eines anderen Staates. Dies erklärt die tatsächliche Komplexität und Aktualität dieses Themas.

Hegel glaubte, die interne Legitimität des Staates (das Vertrauen der Bevölkerung den Behörden gegenüber) sollte durch die äußere Anerkennung eines solchen Staates auf der internationalen Arena ergänzt werden, aber Hegel wusste damals schon, dass die äußere Anerkennung des Staates nicht ohne Zustimmung der Subjekte zur internationalen Politik möglich ist. Eine solche Zustimmung war, so Hegel, öfters nur durch Gewalt zu erreichen, also durch den Krieg, aber den Krieg kann man nicht für ein vernünftiges Mittel zur Erreichung der Anerkennung halten.

Wie schon gesagt, ist die Suche nach Anerkennung nicht nur Personen oder Menschengruppen, die unter Diskriminierung leiden können, eigen, sondern auch den Staaten. Dennoch ist es schwer zu sagen, auf welche Weise der Akt der Anerkennung den politischen Existenzstatus des Staates je nach dem Vorhandensein oder dem Fehlen von Anerkennung ändern kann. Es muss auch erforscht werden, in welcher Eigenschaft man die Anerkennung erhalten kann, ob man sie als gleichwertiges Subjekt der internationalen Politik erhalten kann, wie es sich Kant wünschte, oder als starkes Subjekt (es handelt sich um den Wunsch nach Hegemonie), wofür eher Hegel plädierte. Die erste Variante ist eine vernünftige Bedingung zur zwischenstaatlichen Koexistenz. Die zweite verursacht den Hochmut eines Staates und den negativen Wunsch nach Überlegenheit und Exzellenz. Die Natur dieses Wettbewerbs liegt in der Bestrebung des Staates, seinen Status als Hegemon entweder zu bestätigen oder zu erlangen. In der Regel waren für diesen Wettbewerb die Übertreibung seiner eigenen Rolle und die Unterschätzung der Werte der Anderen typisch. Ein solcher Akzent auf die fremde Schwäche wurde zur Grundlage für die moralische «Überlegenheit» über seine Nachbarn und für die feindselige Stellung ihnen gegenüber.

Der bekannte deutsche Denker Carl Schmitt glaubte, dass die internationale Politik die Selbstbehauptung einer kollektiven Identität gegen andere ähnliche kollektive Identitäten ist. Es ist eine Art von Kampf um den Lebensraum der Nationen und für einen Platz unter der Sonne. Einen Krieg zu verlieren, bedeutet, seine Souveränität und nationale Unabhängigkeit einzubüßen und sich in Gefahr zu begeben. Einen Krieg zu gewinnen, bedeutet, seine Autorität in der internationalen Arena zu etablieren und zu verbessern. Dieses Streben nach Überlegenheit behandelt Carl Schmitt am Beispiel von unreifen und gewaltbereiten Nationen. Daraus schließt der Denker den Begriff des «Politischen» als Fähigkeit der Staaten zur Selbstbehauptung (durch die Gegenüberstellung «Freund-Feind»).

In der modernen internationalen Politik aber wird missbilligt, wenn der Staat für sich die Anerkennung gewaltsam erreichen will, so wird das Prinzip der Überlegenheit durch das Prinzip der Gleichheit verdrängt, wenn jeder Staat a priori als gleichgestelltes Subjekt der internationalen Politik wahrgenommen wird. Dieses Herangehen wurde von Kant begründet, der jeden Krieg als unterdrückende Wirkung von einem Staat dem anderen gegenüber betrachtet hat, und der Ansicht war, eine Universalisierung des Rechts auf einen Krieg für die Anerkennung würde jede Weltstaatengemeinschaft unmöglich machen. Ein Krieg, durch welchen versucht wird Anerkennung zu erreichen, ist laut Immanuel Kant ein Relikt aus dem «Naturzustand», einem Zustand des «Kriegs aller gegen alle» (*bellum omnium contra omnes*) zwischen den Staaten und daher war Immanuel Kant kategorisch gegen Hegels These, dass das Recht, einen Krieg nach seinem Gutdünken anzufangen, von grundlegender Bedeutung ist, um die Souveränität des Staates zu stützen.

Die Einführung und Einhaltung des Grundsatzes der Gleichheit der Staaten, nach Meinung vieler Denker (Immanuel Kant, Jürgen Habermas, Otfried Höffe,) ist durch das Schaffen der postnationalen Konstellation der Weltgesellschaft möglich. Dies ist eine Art der Überwindung des «natürlichen Zustandes» der Feindseligkeit zwischen den Staaten. Es handelt sich um, wie Habermas schon geschrieben hat, den Übergang «von dem klassischen Völkerrecht zu einer kosmopolitischen Rechtsordnung». Aber zugleich ist die Bestrebung supranationale Einrichtungen zu gründen, ein Beweis dafür, dass die moderne Welt, die mit allen Mitteln versucht, ungleiche Anerkennung zu beseitigen, einer Gefahr unterliegt nicht nur das Wettbewerbsprinzip zu minimieren und auszuweiden, das der menschlichen Natur inhärent ist, und trotz Unterdrückung ihrer möglichen Folgen Triebkraft des Fortschritts ist.

Das Problem der «externen Legitimität des Staates» ist eng mit Fragen der inneren Legitimation politischer Macht verbunden. Es handelt sich um die Verletzung der Grundrechte und anderer demokratischen Freiheiten seitens des Staates, was zur Krise der inneren Legitimität der politischen Macht (Mangel an Vertrauen zur Regierung) führt, und erst als Folge – zur externen Legitimationskrise. Allerdings ist es erwähnenswert, dass die Krise der äußeren Legitimität des Staates (mangelnde Anerkennung als gleichberechtigter Partner in der internationalen Politik seitens der anderen Länder) auch durch andere Umstände verursacht werden kann. Natürlich will jeder Staat seine Autorität in Innen- und Außenpolitik festigen, und der Verzicht auf seine äußere Legitimität soll tief begründet werden.

Wenn wir von dieser These ausgehen, so kann man sagen, dass Menschenrechte oft als eigenartige Grundsätze betrachtet werden, auf deren Grund man die politische Macht sowohl von der eigenen Bevölkerung, als auch von anderen Staaten einschätzen kann. Politische Systeme, die am intensivsten die Grundrechte und politische Freiheiten der Bürger missachten, bringen sich in Gefahr, seitens der Bevölkerung gänzlich nicht wahrgenommen zu werden, was sowohl in revolutionäre, als auch nicht-revolutionäre Veränderungen resultieren wird. Gleichzeitig entsteht aber eine schwierige Frage: ob die staatliche Souveränität eine absolute Kraft für die Weltgemeinschaft hat, während dieser Staat Grundrechte des Menschen nicht anerkennt und brutal verletzt? Heute kann die Souveränität anderer Staaten (vorausgesetzt das Recht auf Intervention) in der Praxis der internationalen Politik wesentlich eingeschränkt werden, wenn es um eine bestehende Ungerechtigkeit geht – Gefahr des Völkermordes, Sklaverei, Menschenhandel oder sogar Fälle von Rassendiskriminierung. Aber wenn eine solche Beschränkung des Begriffs der staatlichen Souveränität und territorialen Integrität möglich ist, so kann sie nach Meinung der Kritiker dieses Ansatzes die Idee der Unabhängigkeit der Staaten untergraben. Aber auf der anderen Seite, was kann den Staat stärker diskriminieren, als die Verletzungen der Menschenrechte und politischen Freiheiten des eigenen Volkes?

Jürgen Habermas, Otfried Höffe, Ernst Tugendhat folgend, gehen wir davon aus, dass einzelne Staaten erst dann legitim (außen und innen) sind, wenn sie keine Verletzungen der grundlegenden

Menschenrechte zulassen, die von dem Menschen anerkannt werden und die Basis seines Daseins bilden. Mit anderen Worten, die Regierung kann nicht legitim ohne Anerkennung der Menschenrechte sein und die mangelnde Anerkennung als gleichberechtigtes Subjekt des Völkerrechts hat dessen Isolierung zur Folge. Somit kann die «Anerkennung» den Staaten die ontologische Bedeutung in politischem Sinne sichern. Der Verlust der Souveränität auf der internationalen Arena bedeutet auch eine Staatsschwächung. Die Herrschaft kann nicht legitim sein, wenn sie sich in ihren Handlungen nicht auf den Willen der eigenen Bevölkerung stützt. Daher kann jeder Staat erst dann als Akteur anerkannt werden, wenn er seine Verpflichtungen, die Menschenrechte und die Souveränität des Volkes zu respektieren, erfüllt. Deshalb wird dem Staat das Recht als vollwertiges Völkerrechtssubjekt aufzutreten aberkannt, wenn er eine Verletzung von Menschenrechten zulässt (oder sogar sie selbst verletzt); er gibt selbst Anlass dazu, außenpolitische Einschränkungen einzusetzen.

Folglich verwandelt die Anerkennung der Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit der Menschenrechte die absolute Staatsouveränität in eine relative. Dadurch wird die These von der absoluten Nichteinmischung zerstört, und dann bekommen die Staatsbürger das Recht von der Weltgemeinschaft zu verlangen, ihre Grundrechte zu sichern, wenn ihr eigener Staat dazu nicht fähig ist. Oder wie Otfried Höffe gesagt hat, sind schwere Verletzungen der Menschenrechte jedenfalls nur eine imaginäre innere Angelegenheit eines Staates [6]. Dennoch macht beispielsweise Jürgen Habermas das Niveau der «Legitimität» eines Staates weniger von der Verletzung der kollektiven Rechte abhängig, sondern eher von individuellen Menschenrechten. Genauer gesagt ist die Triebkraft des Kampfes für die kollektiven Rechte eine massive Verletzung der Rechte des Einzelnen.

Es gibt eine dritte Ansicht zu diesem Thema. So bringt *Michael Walzer* in seiner Abhandlung «Just and Unjust Wars» (1977) das Recht auf nationale Selbstbestimmung, die jeder Gemeinschaft als Folge einer kollektiven Identität mit gemeinsamem kulturellem Erbe eigen ist, direkt mit dem Menschenrecht auf die eigene Identität in Verbindung. Diese oder jene Völkerschaft hat das Recht auf nationale Selbstbestimmung, wenn sie erfolgreich darüber verfügen kann [12, s. 87-96]. Walzer hält Interventionen für erlaubt, erstens für Unterstützung der nationalen Befreiungsbewegung, die die Identität einer einzelnen Community im Akt des Widerstands manifestiert. Den zweiten Ausnahmefall rechtfertigt Walzer auch nicht mit Verletzungen der Menschenrechte per se, sondern damit, dass in Fällen der Versklavung, Massenmassakern oder Völkermord eine kriminelle Regierung ihren Bürgern die Möglichkeit entzieht, ihre Lebensweise auszudrücken und somit ihre kollektive Identität zu bewahren [12, s. 101-108].

Die Argumentation von Walzer besteht darin, dass eine humanitäre Intervention gegen Verletzungen der Menschenrechte seitens eines diktatorischen Regimes erst dann gerechtfertigt werden kann, wenn die Bürger selbst Widerstand gegen die politische Unterdrückung leisten und durch diesen offensichtlichen Akt des Widerstands zeigen, dass die Regierung den wahren Bestrebungen der Menschen widersteht und die Integrität der Gesellschaft bedroht. In diesem Sinne wird die Legitimität eines Systems vor allem durch die Kohärenz der politischen Führung mit den kulturellen Lebensformen bestimmt, die konstitutiv für die Identität des Volks sind: «Der Staat ist legitim oder illegitim, abhängig davon, ob sich die Regierung und die Gemeinschaft aneinander anpassen, also davon, in welchem Ausmaß die Regierung das politische Leben ihres Volkes wirklich repräsentiert. Wenn das nicht der Fall ist, hat das Volk das Recht auf Widerstand» [13, p. 214].

So bezweifelt auch der Professor für Völkerrecht an der Humboldt-Universität zu Berlin, Karl Tomuschat, das Prinzip der staatlichen Souveränität, wenn es um Menschenrechtsverletzungen geht. Heute darf die internationale Rechtsordnung nicht mehr als solche wahrgenommen werden, die ausschließlich auf der Souveränität basiert. Die internationale Gemeinschaft sichert den Schutz der bekannten grundlegenden Werte sogar ohne Willen oder sogar auch gegen den Willen der einzelnen Staaten, so Tomuschat [10, p. 173].

Selbstverständlich kann diese Diskussion über die Menschenrechte und ihre Bedeutung für die Legitimation der politischen Macht nicht ausgeschöpft werden. Aber so wird die Aufgabe auch nicht gestellt. Auf diese Weise habe ich versucht, eine These, nach dem modernen deutschen Philosophen, Ernst Tugendhat, folgenderweise zu formulieren: der Staat, der die Menschenrechte nicht garantiert oder sichert, ist nicht legitim [11, s. 48].

Aus dieser Sicht betrachtet, wird die Anforderung des Staates nach der «externen Legitimität», die als sein Streben nach Gleichberechtigung betrachtet werden kann, ohne Übereinstimmung der Grundsätze seiner Innenpolitik mit der Mehrheit der Subjekte der Weltpolitik unmöglich. Dennoch

wird heute das Streben des Staates nach Anerkennung keinesfalls durch die Verpflichtung des Staats unterstützt, diese Forderung zu befriedigen. In der Regel stimmen die Staaten durch den Akt der Anerkennung den entsprechenden Veränderungen in der internationalen politischen und rechtlichen Ordnung zu und stellen das Erscheinen eines neuen Subjekts auf der internationalen Bühne fest. In diesem Fall wird durch den Akt der Anerkennung eine bestimmte Veränderung in dem internationalen politischen Dasein abgesegnet und die Zustimmung der Subjekte zu einer solchen Änderung markiert. Manchmal könnte es sich um wenige radikale Formen der Zustimmung oder der Verurteilung von einem anderen Subjekt der Weltpolitik handeln.

Das Problem der Anerkennung in der Weltpolitik ist auch das Problem der Objektivierung des inneren Volkswillens. Somit muss durch der subjektive Wille des Volkes, das die Schaffung eines neuen Staates wollte (zum Beispiel durch Abspaltung) durch Anerkennung die Objektivierung für sein Streben bei der internationalen Gemeinschaft finden. Diese Frage ist umstritten, und es muss darauf hingewiesen werden, dass die Grundlage für die Verwirklichung seiner Absicht gewichtige Umstände sein können, wie brutale Verletzungen der Menschenrechte. Aber in diesem Artikel werde ich nicht analysieren, welche möglichen Gründe es für eine Abspaltung geben kann, ich möchte nur die Hypothese bestätigen, dass ein Teil der Bevölkerung Veränderungen in der objektiven (politischen) Realität fordern kann, wenn die subjektive «Anforderung» der Anerkennung von der internationalen Gemeinschaft erfüllt ist, aber erst nach dieser Anerkennung seitens anderer Staaten. Allerdings kommen ganz natürlich Fragen bezüglich der erforderlichen Anzahl von Staaten, von denen die notwendige Bestätigung eines solchen «Willens des Volkes» und Gewichtigkeit der Gründe nötig sind, die eine solche Anerkennung notwendig machen, auf.

Die fehlende Anerkennung seitens der meisten Staaten entzieht eigentlich die Möglichkeit (oder lässt sie nicht zu) einer Neuschöpfung des Status des Subjekts der internationalen Politik, vor allem aber lässt sie nur den Status des Objektes zu. Um diesen Bedarf zu veranschaulichen, reicht es z. B. das Schicksal der nicht anerkannten Staaten zu verfolgen.

Die obigen Argumente und Annahmen lassen uns glauben, dass sowohl neue Akteure in der internationalen Weltpolitik als auch aktuell handelnde Staaten das Bedürfnis eines Strebens nach Anerkennung haben und dass man die Erfüllung dieses Bedürfnisses als Element oder Hebel in der geopolitischen Einflussnahme auf den Staat anwenden kann. Somit ist der Bedarf nach Anerkennung nicht nur für die Identitätskonstitution, nicht nur für die Realisierung der kollektiven Rechte und Freiheiten, sondern auch in der internationalen Politik, in der durch den Akt der Anerkennung, einerseits die bestimmte Reaktion des Staates auf charakteristische Veränderungen in der Geopolitik gekennzeichnet wird, und andererseits dieser Akt diese Änderungen bestätigt, von Bedeutung.

Das Problem der Anerkennung auf internationaler Ebene kann somit aufgrund der zwei Ansätze zum Verständnis der internationalen Politik betrachtet werden. Es handelt sich um Idealismus und Realismus. Der erste Ansatz (Idealismus) betrachtet den Staat als moralische Person, deshalb sind für die Bewertung der Staaten moralische Standards zu verwenden. Der zweite Ansatz (Realismus) geht davon aus, dass der Staat nur in dem Maße stark ist, in dem er möglichst viele Verbündete auf seine Seite bringen kann. Dieser Ansatz bedingt, dass die Weltpolitik nicht in Übereinstimmung mit moralischen Prinzipien geführt wird, sondern vor allem nach den «Naturgesetzen» und infolge das Rechthaben der Staaten dadurch bestimmt wird, welche Partei am stärksten ist. Dieser Ansatz würdigt die großen Staaten, ihre Kräfte und Ressourcen. Der erste Ansatz wird in der praktischen Philosophie Immanuel Kants verkörpert. Er drückt einen besonderen Wunsch nach gleicher Anerkennung aller Subjekte der internationalen Politik, unabhängig von ihrer geopolitischen Lage, aus. Der zweite Ansatz (Realismus), der dem «Machiavellismus» (und nicht weniger der politischen Philosophie von Hegel) zuzurechnen ist, konzentriert sich auf den Drang nach einer höheren Anerkennung in den internationalen Beziehungen. Die Veränderung der Wechselbeziehung zwischen diesen beiden «Ausdrücken des Strebens nach Anerkennung» kann die ganze «politische Ontologie» in der Welt stören.

Axel Honneth schreibt in seinem Buch «Das Ich im Wir» im Abschnitt «Anerkennung zwischen den Staaten. Auf die moralischen Prinzipien der zwischenstaatlichen Beziehungen» in diesem Zusammenhang, dass das Verhalten von Staaten in der internationalen Arena immer Respekt von anderen Akteuren in den internationalen Beziehungen verlangt. Deshalb ist Axel Honneths «Anerkennung» oder «Missachtung» dieses oder jenes Staates ein einzigartiges Instrument der Einflussnahme nicht nur auf einen Staat und seine Politik sondern auch auf die politische Konstellation

in der Welt insgesamt, weil kein Staat, der ihr Verhalten konstruiert, unabhängig von der politischen Reaktion der anderen Partei ist [siehe: 8, s. 183].

Heute kann der historische Prozess also als Entstehung, Wachstum und schließlich Rückgang des Strebens nach höherer Anerkennung im Gegensatz zu dem Streben nach der gleichen Anerkennung betrachtet werden, aber das Streben nach einer höheren Anerkennung kann in unserem alltäglichen Leben sowohl verschwinden als auch entflammen, und das bei verschiedenem Aussehen.

So kann man zusammenzufassen, dass auf der zwischenstaatlichen Ebene das Vorhandensein oder Fehlen der Anerkennung bestimmte politische Konsequenzen nach sich zieht. Es handelt sich um das Untertauchen in die Isolierung und das kann man als Prozess der Verdrängung des Staats in die «politische Vergessenheit» betrachten. Oder es handelt sich, im Gegenteil, (durch die Anerkennung) um die «Einführung» des Staates in bestimmter Eigenschaft in das politische Tätigkeitsfeld. Obwohl man natürlich kaum von einem komplettem «Eintauchen» des Staates in die politische Vergessenheit der «externen Legitimität» sprechen kann und man in diesem Zusammenhang die Bedeutung der «Anerkennung» nicht überbewerten darf.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Gosepath S. Zu Begründungen sozialer Menschenrechte / S. Gosepath // Philosophie der Menschenrechte. – Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1998. – S. 146-187.
2. Habermas J. Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften X / J. Habermas. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2004, – 192 s.
3. Habermas J. Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie / J. Habermas. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1996. – 404 s.
4. Habermas J. Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze / J. Habermas. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2005. – 372 s.
5. Hegel G. F. W. Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft in den Grundrissen : [Band 8] / G. F. W. Hegel. – Berlin : Verlag von Duncker und Humblot, 1833. – 440 s.
6. Höffe O. Demokratie im Zeitalter der Globalisierung / O. Höffe. – München : Beck Verlag, 2002. – 476 s.
7. Höffe O. Vernunft und Recht: Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs / O. Höffe. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1996, – 296 s.
8. Honneth A. Anerkennung zwischen Staaten. Zum moralischen Untergrund zwischenstaatlicher Beziehungen / Axel Honneth // Honneth A. Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie. – Berlin : Suhrkamp Verlag, 2010. – S. 181-201.
9. Kant I. Metaphysik der Sitten / I. Kant. – Leipzig : Verlag der dürschen Buchandlung, 1870. – 360 s.
10. Tomuschat C. International Law: Ensuring the Survival of Mankind on the Eve of a new Century. Geral Course on Public International Law : [die elektronischen Ressource] / C. Tomuschat. – Hague Academy of international Law. – 1999. – Vol. 281. – Zugang : http://www.nijhoffonline.nl/book?id=er281_er281_009-438.
11. Tugendhat E. Die Kontroverse um die Menschenrechte / E. Tugendhat // Philosophie der Menschenrechte. – Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1998. – S. 48-61.
12. Walzer M. Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations : [4-th edition] / M. Walzer. – New York, 2006. – 361 p.
13. Walzer M. The moral Standing of States / M. Walzer // Philosophy and Public Affairs. – 1980. – № 9. – pp. 209-229.

УДК 211.5 : 172.3, 261.8

Кузнецова К. Ю.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

КОНЦЕПЦІЯ «ПОСТСЕКУЛЯРНОГО СУСПІЛЬСТВА» ТА СТВЕРДЖЕННЯ НЕОБХІДНОСТІ ДІАЛОГУ

У статті розглядається трансформація толерантності у постсекулярному суспільстві, яке характеризується виходом релігійних суджень у публічну сферу. Автор, виходячи з позицій Ю. Габермаса та Й. Ратцингера, пропонує утвердити діалог та взаємне навчання релігійних та нерелігійних громадян як основну рису, притаманну постсекулярному суспільству. Формування постсекулярного суспільства не означає повернення до релігії як домінуючої ціннісної системи або пріоритетного типу світогляду. Пропонується новий тип комунікації – «двосторонній процес навчання», в результаті якого секулярне суспільство збагатиться релігійними цінностями. Встановлення взаємного визнання і поваги, формування консенсусу зі значущих для релігійних і світських громадян питань можливо, на думку автора, у форматі діалогу.

Ключові слова: *постсекулярне суспільство, діалог, толерантність, «двосторонній процес навчання».*

В статье рассматривается трансформация толерантности в постсекулярном обществе, которое характеризуется выходом религиозных суждений в публичную сферу. Автор, исходя из позиций Ю. Хабермаса и И. Ратцингера, предлагает утвердить диалог и взаимное обучение религиозных и нерелигиозных граждан как основную черту, присущую постсекулярному обществу. Формирование постсекулярного общества не означает возвращение к религии как доминирующей ценностной системе или приоритетному типу мировоззрения. Предлагается новый тип коммуникации – «двусторонний процесс обучения», в результате которого секулярное общество обогатится религиозными ценностями. Утверждение взаимного признания и уважения, формирования консенсуса по значимым для религиозных и светских граждан вопросам возможно, по мнению автора, в формате диалога.

Ключевые слова: *постсекулярное общество, диалог, толерантность, «двусторонний процесс обучения».*

The article considers the transformation of tolerance in post-secular society that is characterized by the release of religious opinions in the public sphere. The author, based on the position of J. Habermas and J. Ratzinger, proposes to establish a dialogue and mutual learning of religious and non-religious citizens as the main feature inherent in post-secular society. Formation of post secular society does not mean a return to religion as the dominant value system or priority of the outlook. Paper proposes a new type of communication – «two-way learning process», in which secular society enriched by religious values. Establishment of mutual recognition and respect, building consensus on important issues for religious and secular citizens possible according to the author, in the form of dialogue.

Keywords: *post secular society, dialogue, tolerance, «two-way learning process».*

Толерантність увійшла у фундаментальну схему європейських цінностей під час формування основних інститутів ліберального громадянського суспільства. У релігійній сфері вона знайшла вираження в принципах віротерпимості, релігійної свободи та свободи совісті. Чітке відділення держави від церкви, взаємне невтручання в справу одна одної, утворення громадянського суспільства, націлені на вирішення спільних проблем об'єднані зусилля у світських суспільствах відсунули на другий план релігійно-конфесійні відмінності між окремими людьми і групами. Секуляризація була, за своєю суттю, основою ліберального уявлення про толерантність, згідно з яким у нас є свобода мати приватні вірування при умові, що вони не будуть негативно впливати на суспільне життя. Секуляризація означала приватизацію релігії, коли вона є правою приватних поглядів, але у публічній сфері може використовуватися лише світоглядно-нейтральний, світський, нерелігійний дискурс. У постсекулярному суспільстві релігійний дискурс виходить у публічну сферу, використовується у дискусіях, що мають загальносуспільне значення. А у дискусіях недостатньо лише з терпимістю відноситися до позицій, які ти не приймаєш, необхідно

серйозно прийняти аргументи іншої сторони як рівного тобі учасника обговорення, оцінити, з чим можна погодитися, а з чим – ні.

Постсекуляризм виявляє такі характеристики сучасного суспільства, як зростання соціальної ролі релігії, і, разом з тим, освоєння нею публічного простору. Окрім того, можна відмітити посилення впливу релігії (за рахунок її проникнення у політичні процеси) на економіку, освіту і науку, що ставить під сумнів тезу М. Вебера про диференціацію ціннісних сфер. У зв'язку з цим теоретики все частіше говорять про становлення епохи постсекулярності і постсекулярного суспільства, у якому релігія отримує публічну значимість. Досягнення толерантності у мультиконфесійних суспільствах є лише першим кроком до встановлення взаєморозуміння у процесі діалогу, що постулюється постсекулярним суспільством.

В основі дослідження – *гіпотеза*, згідно з якою толерантність при секулярному розумінні приватності релігії отримує риси терпимості і втрачає своє значення, що стає очевидним особливо в умовах мультиконфесійного постсекулярного суспільства, у якому недостатньо терпимості, а основою взаєморозуміння має стати саме діалог. За *мету* дослідження доцільно прийняти обґрунтування необхідності переходу до діалогу в умовах постсекулярного суспільства.

Постсекуляризм руйнує бінарну опозицію між релігійним суспільством і суспільством секулярним, він встановлює послідовні, а в деяких випадках і каузальні зв'язки між релігією та секуляризмом. Окрім того, саме феномен постсекулярного суспільства звертає увагу дослідників на необхідність розглядати секуляризацію не як універсальний процес, що однаково чиним і однією мірою відбувається по всьому світу, а як процес, що формується тільки в умовах певної культури або цивілізації.

За думкою Ю. Габермаса, глобальні конфлікти на релігійному ґрунті ставлять під сумнів втрату релевантності релігії. Головним чином, цей сумнів формується на базі емпіричного матеріалу, однак для нього є і теоретична основа – теза про те, що модернізація суспільства і секуляризація населення тісно пов'язані, перестає бути безперечною. Ця теза базувалася на трьох основних положеннях класичної теорії секуляризації:

1. Науково-технічний прогрес тягне за собою антропоцентричне розуміння «розчаклованих», тобто тих, що каузально пояснюються, зв'язків у світі.

2. Церква і релігійні громади втрачають доступ до права, політики, культури, освіти і науки, залишаючи за собою тільки управління сакральними цінностями. Внаслідок цього процесу релігійні практики стають приватною справою та втрачають публічне значення.

3. За рахунок більш високого рівня забезпечення і більшої соціальної безпеки зникає необхідність у практиці, яка обіцяє перебороти непідвласні індивіду випадковості за допомогою комунікації з «потусторонньою» або космічною силою [1, с. 10].

Спростування цих положень тягне за собою критику загальної тези. Приклад країн, що успішно модернізувалися, але при цьому зберегли високу релігійність населення, змушує сумніватися у тезі про нерозривність зв'язку між модернізацією та секуляризацією. Деякі дослідники вважають, що це положення класичної теорії модернізації є вираженням євроцентризму, оскільки самотутній шлях розвитку Західної Європи приймається за модель для всього світу.

За думкою Ю. Габермаса, публічній свідомості у Європі сьогодні підходить опис «постсекулярне суспільство», оскільки вона поки що налаштована на «збереження релігійних суспільств у все більш секулярному оточенні» [1, с. 10].

Ю. Габермас підкреслює, що перехід до постсекулярних модерних суспільств пов'язаний з такими феноменами як опосередковане медіа сприйняття світових конфліктів як релігійних антагонізмів; існування конфліктів цінностей, які можуть бути урегульовані публічно і участь релігійних громад у формуванні суспільної думки; необхідність толерантного спільного життя в умовах трудової міграції і напливу біженців із країн, де зберігся сильний вплив пов'язаних з релігією традиційних культур.

Постсекуляризм, за думкою Ю. Габермаса, не означає «повернення релігії» на домінуючі позиції. Мова йде про реалізацію принципу «рівності громадян держави при їх культурних відмінностях». Не можна плутати релігійну нейтральність державної влади з виключенням релігійних висловлювань з політичної публічної сфери. Ю. Габермас відмічає необхідність діалогу і взаємного навчання, адаптації релігійної і секулярної свідомості.

Релігійні традиції являють собою ресурси смислів, що є особливо цінними при артикулюванні моральних інтуїцій. Вирази такого роду можна перекладати на світську мову і використовувати в аргументації. Можливе допущення релігійних суджень у публічний дискурс і без «перекладу»: «релігійним громадянам має бути дозволено висловлювати і обґрунтовувати їх погляди релігійною мовою, якщо “секулярного перекладу” для них вони не можуть знайти» [6, с. 2]. Але це дозволено лише на рівні неформальної публічної сфери, де формується суспільна думка. Розділення держави і церкви означає, що в інституціонізовані процеси обговорення на рівні парламенту і судів допускаються лише «перекладені», тобто секулярні висловлювання. Тим не менш, принцип діалогу секулярних і релігійних громадян, висловлений Ю. Габермасом і Й. Ратцингером, дозволяє релігійним громадянам увійти у публічний дискурс на рівних правах з іншими, висловити у процесі публічного обговорення свої вимоги і пропозиції. На наш думку, така позиція є більш ліберальною, ніж позиція класичного секуляризму.

Габермас, виходячи зі своєї теорії комунікативної дії, стверджує, що правова держава з демократичним устроєм сама створює і забезпечує нормативний порядок, спираючись на комунікативну практику, яка є сутністю демократичного процесу. Філософ зазначає: «Конституційно-патріотичні взаємозв'язки можуть самостворюватися і обновлюватися за допомогою політики» [6, с. 55]. З іншої сторони, він вказує, що ліберально-демократична держава стикається з багатьма проблемами. Ринок, у рамках якого превалує особистий інтерес і егоїстична орієнтація, права і свободи, що надаються громадянам демократичної правової держави, не можуть гарантувати участі у суспільному житті для «спільного блага». Держава не може вимагати або примусити громадянина діяти згідно з спільними інтересами. Надія покладається на політичні чесноти громадян, на їх достатній рівень політичної культури. В останні десятиліття посились фактори, що ведуть до ослаблення або навіть руйнування громадянської солідарності у демократичних суспільствах. Це, перш за все, «політично не контрольована динаміка всесвітньої економіки і всесвітнього суспільства» [6, с. 58]. Ринкова свідомість перетворює громадян на замкнених монад, що діють виключно в особистих інтересах. Посилюється перехід громадян у приватну сферу, відбувається деполітизація громадянської свідомості, пов'язана з тим, що демократичні механізми формування думки і волі втрачають своє значення, а володарює право найсильнішого. Ю. Габермас зізнається: «соціальний зв'язок, що заснований на взаємному прийнятті, не розкладається на поняття договору, раціональності вибору і максимізації потреб» [5].

Вихід з ситуації, що склалася, Ю. Габермас вбачає у зверненні до релігії, яка «зберегла недоторканим дещо таке, що втрачено в інших областях» [6, с. 66]. Це релігійні цінності, які орієнтують людину на взаєморозуміння і жертвовність по відношенню до ближнього. Габермас закликає не просто поважати релігію і віруючих, але вчитися у них. Такий досвід уже мав місце у європейській історії. Зокрема, ліберальна ідеологія багато чого перейняла у християнства, переклавши релігійні ідеї на секулярну мову. Наприклад, ідея богоподібності людини трансформувалася в ідею людської гідності, яка стала основою для ліберальної держави. Процес навчання є двостороннім процесом, тобто і релігія у свою чергу має навчатися у секулярного суспільства. Секуляризація має сприйматися, згідно з Ю. Габермасом, як двоякий і взаємодоповнюючий процес навчання. Модернізація охоплює релігійну і світську свідомість, видозмінюючи їх. Цей процес навчання, змін і збагачення складає сутність постсекулярної епохи. Основна роль релігії у постсекулярному суспільстві – «вносити функціональний внесок у справу виробництва бажаних мотивів та установок» [6, с. 70]. Релігійні цінності мають укріплювати суспільні зв'язки, соціальну солідарність. Німецький філософ робить висновок: «Таким чином, в інтересах конституційної держави з турботою ставитися до усіх культурних джерел, на яких засновані осмислення громадянами норм і сама солідарність між ними» [6, с. 69]. Таким чином, Ю. Габермас пропонує новий тип комунікації – «двосторонній процес навчання», у результаті якого секулярне суспільство збагатиться релігійними цінностями. Це суспільство вже не можна назвати секулярним, а скоріше постсекулярним.

Відстоюючи ідею про необхідність діалогу між західним суспільством, яке пройшло довгий і тяжкий шлях секуляризації, і представниками культур, які тільки ступають на шлях секуляризації, а також між секулярною більшістю і релігійною меншістю серед західного суспільства, Габермас прийшов до висновку, що успіх цих діалогів залежить, більшою мірою,

від того, чи зможе сам Захід не забути «про відкриту, незавершену діалектику свого власного, західного процесу секуляризації» [10].

Діалог передбачає нові можливості, нові сподівання і нові обов'язки. Можливості, які відкриваються, згідно з Габермасом, засновані на схожості взаємних очікувань та інтересів: «Нормативне очікування, з яким ліберальна держава підходить до релігійних громад, співпадає з їх власними інтересами так, що для них таким чином відкривається можливість самим впливати на соціум у цілому» [9, с. 149]. А ось обов'язки у цьому взаємодоповнюючому процесі навчання пов'язані з певним когнітивним самообмеженням, а саме – з необхідністю рахуватися з постійним існуванням розходжень. Це мають приймати до уваги не тільки віруючі у зверненні до невіруючих та інаковіруючих, але «в рамках ліберальної політичної культури таке ж розуміння має виникати і у невіруючих по відношенню до віруючих» [9, с. 149].

У якості умов для створення функціонуючого «постсекулярного суспільства», Габермас назвав ряд вимог, яким мусять відповідати представники релігійної і секулярної сторін. Від релігійних громад очікується, що вони будуть виявляти риси раціоналізму і рефлексивності в рамках релігійного самосприйняття, зуміють розпочати діалог між собою, не будуть заперечувати авторитет світських наук, будуть стурбовані перекладом істинних змістів релігійної мови на загальнодоступну мову і зуміють інкорпоруватися в умови «існування конституційної держави, заснованої на профанній моралі» [5].

Сприяття такого роду герменевтичній саморефлексії могли б теологія і релігійна філософія, «в якій йдеться про експлікації розумності віри» [7, с. 132].

Від секулярної більшості, що погоджується побачити в релігії «найважливіший ресурс смислоутворення» [5], а в «нормативних істиннісних змістах релігійного висловлювання власні інтуїції, що часто вже розпалися» [7, с. 126], очікується визнання корисності «підкресленого посилення релігійних мов» [5] у публічному просторі і відмова від винесення рішень «з важливих питань перш, ніж секулярна більшість прислухається до заперечень опонентів, що відчувають себе утиснутими більшістю у своїх релігійних переконаннях» [5].

Для того, щоб подолати проблему образливого для релігійних меншин «заступницького» ставлення до них з боку конституційної держави, Габермас постулює їх рівність в рамках «постсекулярного суспільства» з усіма іншими групами громадян: «ліберальна держава забезпечує релігійну свободу як цивільне право, так що релігійні меншини вже не знаходяться в становищі терпимих і залежних від прихильності будь-якої більш-менш толерантної державної влади» [8, с. 2]. Релігійні субкультури в цих умовах повинні «випустити своїх членів-індивідуумів зі своїх обіймів, для того, щоб ті в громадянському суспільстві змогли відчути, усвідомити і визнати себе і один одного членами одного і того ж суспільно-політичного утворення» [8, с. 2].

Для сучасної ліберальної держави, позбавленої ідеологічно забарвленого секуляристського світогляду, Габермас цілком чітко визначає стратегії і цілі розвитку подібного діалогу: «Нерелігійні громадяни, оскільки вони виступають у ролі громадян держави, не повинні принципово відмовляти релігійному баченню світу в потенціалі істинності і не повинні віднімати у віруючих співгромадян права вносити за допомогою релігійних понять свій внесок у суспільну дискусію» [9, с. 150]. У цьому розширенні простору «публічної сфери» для носіїв релігійної свідомості постають нові завдання для світської свідомості: «ліберальна політична культура має право очікувати від нерелігійних громадян, що вони будуть докладати зусиль до “перекладу” важливих для суспільства релігійних понять з релігійної мови на загальнодоступну» [9, с. 150].

Й. Ратцингер, продовжуючи тему постсекулярного суспільства, виділяє два фактори, що характеризують сучасний стан суспільного життя. Перший фактор – це розвиток можливостей людини, її розуму до крайніх меж, коли піддаються загрози руйнування підстави людського буття. Кардинал називає перший фактор новими формами влади. Це і загроза атомної війни, і тероризм, і біогенні технології – клонування. Особливо кардинал акцентує увагу на клонуванні, яке повністю переверне сформовані відносини людина-людина, людина – світ. Він приходить до висновку, що розум і засновані на ньому нові форми влади необхідно поставити під контроль. Другий фактор – процес формування всесвітнього суспільства, в ході якого відбувається зустріч і взаємопроникнення культур. Кардинал зазначає: «Інтеркультурність видається сьогодні виміром, необхідним для дискусії про основні питання людського буття, яку

неможливо обмежити християнським світом і західною традицією, ставить у главу кута розум» [4, с. 99]. Релігійний діяч, католик визнає існування інших культурно-історичних світів з різними релігійними традиціями, у яких свої уявлення про мораль і право. Цей цивілізаційний підхід, який передбачає відмову від європоцентризму, насилу завойовує своїх прихильників в західному, секулярному суспільстві. Секуляризм не може змиритися зі своєю поразкою.

Ратцингер виділяє чотири основних культурних простори. Перший – західний культурний простір, який включає в себе християнські і секулярні традиції. Другий – ісламський культурний простір. Третій – культурний світ індуїзму і буддизму. Четвертий – родоплемінні культури Африки та Латинської Америки. Останні три культурних простору стикаються з претензіями західної раціональності, яка намагається нав'язати свої секулярні, ліберально-демократичні цінності. Однак західна культура не є універсальною, а її світські і християнські цінності є актуальними лише для обмеженої частини людства. «Поняття “секуляризація” не може бути сприйнято всім людством, а тому воно існує для обмеженої його частини» [4, с. 102]. В цілому, розмірковуючи над можливістю створення якихось всесвітніх етичних норм, кардинал робить наступний висновок: «Всесвітній етос залишається абстракцією» [4, с. 103]. На його думку, культурні світи людства є настільки різноманітними, з притаманними їм внутрішніми і зовнішніми протиріччями, що неможливо виробити єдину формулу, з якою погодився б весь світ.

Й. Ратцингер все ж намічає шлях мирного гармонійного існування різних культур. Західна культура у своєму внутрішньому просторі повинна остаточно подолати просвітницький проект протилежності віри і розуму, абсолютно неактуальний на сьогоднішній день. Кардинал проголошує необхідність «корелятивності розуму і віри, розуму і релігії, покликаних до обопільного очищення і освячення, нужденних один одного і зобов'язаних це визнати» [4, с. 103]. Емансипований монологічністю розум має руйнівний потенціал. Відповідно, він повинен усвідомити свої межі, відкритися для діалогу, в ході якого необхідно навчитися слухати і чути доводи релігії. Ця корелятивність повинна бути присутні не тільки у внутрішньому просторі західної культури, але і реалізуватися в інтеркультурному просторі. Західній культурі необхідно знайти корелятивність з іншими культурами, відмовитися від західної гордині. Важливо включити всі, навіть найменші культурні світи в досвід поліфонічної кореляції, «де вони самі відкрилися би назустріч західній взаємодоповнюваності розуму і віри, щоб розвивався процес очищення» [4, с. 107]. У ході даного процесу можливе актуалізуються єдині для всіх людей цінності і норми. Тоді можна буде говорити про єдиний всесвітньому етос.

Слід зазначити, що, ще будучи префектом ватиканської Конгрегації віровчення, кардинал Ратцингер не виявляв особливого оптимізму в перспективах богословського (тобто змістовного) діалогу між релігіями. Декларація «*Dominus Iesus*» (Господь Ісус) про єдиність і рятівну всесвітність Ісуса Христа і Церкви, розроблена ратцингерівською конгрегацією в 2000 році, справила солідний переполох в екуменічних колах, багато хто визнав її сигналом про повну зміну курсу Католицької церкви в області діалогу з іншими релігіями.

Однак декларація «*Dominus Iesus*» жодною мірою не скасовувала досягнень міжрелігійного діалогу, який отримав бурхливий розвиток після II Ватиканського собору, вона протистояла різним релятивістським течіям в сучасному християнському богослов'ї. Торкаючись самої природи і змісту міжрелігійного діалогу, «*Dominus Iesus*» підкреслює, що «паритет, що є умовою діалогу, відноситься до рівної свободи сторін, які ведуть діалог, а не до доктринального контексту і, тим більше, не до їх відношенню до Ісуса Христа – Бога, який став людиною, – при порівнянні його із засновниками інших релігій» [3, с. 10]. На думку Ратцингера, прямий діалог між релігіями в змістовній сфері непродуктивний, куди більш перспективний опосередкований діалог через вираження релігійного вибору в культурі. Відповідно, «інтеркультуралізм» – оптимальна форма для міжрелігійного діалогу.

Отже, основною характеристикою постсекулярного суспільства є «двосторонній процес навчання» віри і розуму або їх корелятивність. Але це не означає повернення до релігії як домінуючої ціннісної системи або пріоритетного типу світогляду. Після періоду секуляризації в західній культурі надання релігії колишнього статусу вже неможливе. В епоху постмодерну, який синхронний з настанням постсекулярного суспільства, релігія являє собою один з багатьох дискурсів у його плюралістичному просторі. Російський дослідник Олександр Кирлежев

наступним чином характеризує ситуацію постмодерну: «Постмодерн приймає релігійний досвід, релігійні смисли, релігійні символи, не віддаючи їм ніякого ціннісного переваги в порівнянні з іншими дослідами, смислами або символами» [2]. Цей учений виробляє цікавий аналіз стадій статусу релігії в суспільстві. Під час стадії домінуючого положення релігії, релігійної стадії, релігія розумілася виходячи з її ставлення до простору сакрального. Тобто головною була відома опозиція «сакральне-профанне». У період стадії секуляризації ця опозиція руйнується. Секулярний проект виділяє світську сферу як автономну і самодостатню, витіснивши релігію із соціальної сфери в приватну. Як пише О. Кирлежев, релігія стає захопленням людей. Для секуляризації, що збігається з модерном, основним прагненням було позбавити церкву її соціальної ролі з тим, щоб соціальна ідентифікація людей перестала бути релігійною, а стала цивільною. Наступна стадія постсекулярного суспільства, що збігається з постмодерном, є зовсім іншою соціокультурною ситуацією, коли немає поділу на сакральне і профанне. Ці дві сфери поєднуються, взаємопроникають одна в одну, іноді до непомітності. Релігія занурюється в атмосферу абсолютної свободи і плюралізму, що є для неї непростим випробуванням.

Установки толерантної свідомості створюють ґрунт для істинної діалогічної взаємодії та розуміння. Культура толерантності може бути названа культурою діалогу. Толерантність виступає в даному випадку як умова діалогу і готовність до розширення власного досвіду. Якщо розглядати толерантність як прийняття відрізняються від власних думок, способу життя, особливостей поведінки і будь-яких інших особливостей інших людей, то, на наш погляд, в основі такого ставлення до людини лежать відносини «Я – Ти». Це означає, що одна людина відноситься до іншої людини як рівної до себе. Людина визнає в іншій людині таку ж особистість, якою вона є сама, намагається зрозуміти внутрішній світ іншого, не нав'язуючи йому своїх думок і суджень. Дані відносини є предметом дослідження діалогічної філософії, яка вважає, що в діалозі не може бути «переможця», жоден із учасників суперечки не повинен відмовлятися від свого переконання на користь іншого. Обидва приходять до того, що називається союзом, розумінням.

Для досягнення толерантності на рівні прийняття необхідно задіяти діалогічні форми взаємодії між людьми. У діалозі проявляється індивідуальність і досягається своєрідність іншого, тому саме діалогове взаємодія передбачає рівність позицій у спілкуванні, вміння прийняти іншого таким, яким він є, відсутність стереотипності у сприйнятті інших, гнучкість мислення; а також через вміння «бачити» свою індивідуальність, вміння адекватно «приймати» (оцінювати) свою особистість.

Мультикультуралізм і глобалізація як реалії сучасного світу призводять до загострення проблеми толерантного ставлення до інших, відмінних культур, конфесій, національностей. Місіонерське поширення світових релігій і поява нових, нетрадиційних форм релігійності, терористичні акти, що виправдовуються релігійною риторикою, загострення проблеми фундаменталізму – основні ознаки «відродження релігій» – не тільки доводять неспроможність теорії секуляризації як універсального процесу, а й переконливо доводять недостатність трактування толерантності як терпимості. Релігійні меншини, що опинилися в положенні «терпимих», відчувають нестачу поваги з боку секулярного суспільства, що призводить до загострення протиріч між релігійним і світським образами життя.

З боку релігійних громад відповіддю на ситуацію, що склалася, є поява двох різноспрямованих тенденцій: поширення фундаменталізму та модернізація теології. Світська частина суспільства також реагує двояким чином: секуляристськи – наполягаючи на рівному включенні всіх громадян у суспільство, незалежно від їх релігійних особливостей, іноді навіть стираючи їх; або з позицій мультикультуралізму, відзначаючи необхідність пристосування правової системи до потреб представників різних конфесій.

Толерантність – це не тільки проблема прийняття і застосування правових норм; толерантність означає, що віруючі, іновіруючі і невіруючі взаємно дозволяють іншим ті переконання, практики і форми життя, які вони самі відхиляють. Цей дозвіл повинен базуватися на взаємному визнанні. Встановлення взаємного визнання і поваги, формування консенсусу зі значущих для релігійних і світських громадян питань можливо, на нашу думку, у форматі діалогу.

Діалог має незаперечну перевагу перед терпимістю, а саме – справжній діалог не може бути не взаємним; саме можлива невзаємність терпимості породжувала проблему терпимості до нетерпимого, яка в рамках діалогу, на нашу думку, може бути подолана.

Поняття діалогу та взаємного процесу навчання релігійних та нерелігійних громадян є центральними в концепції постсекулярного суспільства (Ю. Габермас, Й. Ратцингер). Для того, щоб подолати проблему образливого для релігійних меншин «заступницького» ставлення до них з боку конституційної держави, Габермас постулює їх рівність в рамках «постсекулярного суспільства» з усіма іншими групами громадян.

Від релігійних спільнот очікується, що вони проявлять риси раціоналізму і рефлексивності в рамках релігійного самосприйняття, зуміють вступити в діалог між собою, не будуть заперечувати авторитету світських наук, стурбуються перекладом істинних змістів релігійної мови на загальнодоступну мову і зуміють інкорпоруватися в умови існування конституційної держави.

Нерелігійні громадяни, оскільки вони виступають у ролі громадян держави, не повинні принципово відмовляти релігійному баченню світу в потенціалі істинності і не повинні віднімати у віруючих співгромадян права вносити за допомогою релігійних понять свій внесок у суспільну дискусію.

Діалог передбачає нові можливості, нові очікування і нові обов'язки. Відкриваються можливості, згідно з Габермасом, засновані на збігу взаємних очікувань та інтересів. А ось обов'язки в цьому взаємодоповнюючому процесі навчання пов'язані з певним когнітивним самообмеженням, а саме – з необхідністю рахуватися з постійним існуванням розбіжностей.

Основною характеристикою постсекулярного суспільства є «двосторонній процес навчання» віри і розуму або їх корелятивність. Але це не означає повернення до релігії як домінуючої ціннісної системи або пріоритетного типу світогляду. Пропонується новий тип комунікації – «двосторонній процес навчання», в результаті якого секулярне суспільство збагатиться релігійними цінностями.

ЛІТЕРАТУРА

1. Габермас Ю. Діалектика секуляризації / Ю. Габермас ; [перекл. з нім.] // Критика. – 2009. – Число 1-2 (135-136). – С. 10-13.
2. Кырлежев А. И. Постсекулярное: краткая интерпретация / А. И. Кырлежев // Логос. – 2011. – № 3 (82). – С. 100-106.
3. Ратцингер Й. Европа. Ее духовные основы вчера, сегодня и завтра / Й. Ратцингер // Новая Европа 17, 2004. – С. 4-15.
4. Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополитические моральные основы либерального государства / Й. Ратцингер ; [пер. з нем.] // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.
5. Хабермас Ю. Вера и знание : [электронный ресурс] / Ю. Хабермас ; [пер. з нем.]. – Режим доступа : <http://www.anthropolog.ru/doc/library>.
6. Хабермас Ю. Дополитические основы демократического правового государства? / Ю. Хабермас ; [пер. з нем.] // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.
7. Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Ю. Хабермас ; [пер. з нем. М. Б. Скуратова]. – М. : Весь мир, 2011. – 336 с.
8. Хабермас Ю. Постсекулярное общество – что это? : [электронный ресурс] / Ю. Хабермас ; [пер. з нем.] // Российская философская газета. – 2008 (апрель). – № 4 (18). – Режим доступа : <http://www.russ.ru/pole/Protiv-voinstvuyuschego-ateizma>.
9. Habermas J. Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity / Jürgen Habermas ; [ed. by E. Mendieta]. – Cambridge (MA), 2002. – 184 p.
10. Habermas J. Religion in the Public Sphere : [electronic resources] / Jürgen Habermas // European Journal of Philosophy. – 2006. – Vol. 14 (1). – Access mode : <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-0378.2006.00241.x/abstract>.

УДК 165.12 + 113

Смоляга М. В.

Национальный технический университет «Харьковский политехнический институт»

НЬЮТОН, КАНТ И ЭЙНШТЕЙН: ДИСКУРС «МИРА В ЦЕЛОМ», ОПЫТ «ТРАНСКРИТИКИ»

В статье предпринимается попытка, имея в виду философскую практику «параллаксного видения», предлагаемую Коджином Каратани, рассмотреть некоторые компоненты космологического дискурса И. Ньютона, И. Канта и А. Эйнштейна. Сам характер такого рассмотрения должен оказаться некой «средой» или /и «оператором» для экспликации событийной (событийно-генеалогической) составляющей феномена знания (на примере классического европейского естествознания), редуцируемой содержательно-корреспондентным, теоретико-модельным и логико-методологическим, знаково-семантическим, социокультурным (парадигмальным) планами.

Ключевые слова: событие знания, параллаксное видение, рациональность, мир в целом, Вселенная, космологический дискурс, сингулярность.

В статті робиться спроба, маючи на увазі філософську практику «паралаксного бачення», запропоновану Коджіном Каратані, розглянути деякі компоненти космологічного дискурсу І. Ньютона, І. Канта та А. Ейнштейна. Сам характер такого розгляду повинен виявитися певним «середовищем» чи /і «оператором» для експлікації подієвої (подієво-генеалогічної) складової феномену знання (на прикладі класичного європейського природознавства), що редукується змістовно-кореспондентним, теоретико-модельним й логіко-методологічним, знаково-семантичним, соціокультурним (парадигмальним) планами.

Ключові слова: подія знання, паралаксне бачення, раціональність, світ у цілому, Всесвіт, космологічний дискурс, сингулярність.

In article an attempt is made, meaning Kodjin Karatani's philosophical practice of «parallax view», to consider some components of a cosmological discourse of Newton, Kant and Einstein. As such, character of such consideration has to appear «habitat» or/and «operator» for identification of eventual (eventual-genealogical) component of a phenomenon of knowledge (on example of classical European science). While, the called component by substantial-correspondential, theoretical, model, logical and methodological, semantic, social and cultural plans is reduced.

Keywords: event of knowledge, parallax vision, rationality, world in general, Universe, cosmological discourse, singularity.

«<...> Как можно узнать – пишет Бенеш Гоффман, – является ли прямолинейное движение равномерным? Для этого можно было бы отметить отрезки одинаковой длины <...> и посмотреть, не проходятся ли они за равные промежутки времени. Но чтобы мерить время, нужны часы <...> А как узнать, точно ли они идут? И есть ли эталоны, с помощью которых их можно было бы проверить? Но даже если они есть, как узнать, что эти эталоны непогрешимы? <...> У этой проблемы нет решения. Но оно нужно было Ньютону и он его придумал. Он ввел в рассмотрение универсальное абсолютное пространство <...> и <...> “абсолютное истинное математическое время”» [1, с. 48-49]. Здесь мы имеем не просто замечательную инсталляцию взгляда «описательного» историка науки. Это симптоматическое выражение устройства определенного типа описания знания. В самом деле, что означают слова «у этой проблемы нет решения»? Они означают, что проблему нельзя решить в этом, данном *состоянии знания*, в горизонте этого состояния. И тогда «придумал» является здесь термином какого-то мистического вхождения, мистического акта, в том смысле, что «субстанциалам» чистого математического протяжения и чистой математической длительности попросту неоткуда взяться; они появляются как «черт из табакерки», дополнительно и выглядят совершенно инородными по отношению к наличному описанию явлений, не принадлежат содержательной плоскости этого описания.

Но идеи такого рода должны что-то значить, и в отношении функционирования в составе знания (особенно этот вопрос становится интересным, если иметь в виду, что речь идет о научном знании, *генотмее* которого, по общему признанию, есть достоверность,

объективность и точность), и в отношении генеалогии этого знания – ведь не чистый же дух бесплотный, витающий над миром, сходит здесь с небес!

В контексте этой статьи для нас будут важны три великие, можно сказать, канонические фигуры: Иммануила Канта, Альберта Эйнштейна и сэра Исаака Ньютона. Координаты такого выбора (помимо канонического величия) следующие. Проект каждого из этих троих эпохальных мыслителей реализует некоторое отношение к «космологической» модальности рассматривания и к космологическому дискурсу (к модальности и дискурсу, несущим ἰδιον «предельности», «взгляда в свете целого» и т.п.). Каждый из них в границах своего предприятия заставляет функционировать мотив «мира как целого», «Вселенной в целом». И вот сравнение этих гетерогенных по видимости жестов, установление их отношения, некое перекрестное прочтение структуры «космологического опыта» Эйнштейна структурой «космологического опыта» Канта, и наоборот, как бы осуществляя попытку некоего парралаксного рассматривания в духе «Транскритики» [6] Кодзина Каратани), как нам кажется, может стать средством иной оптики (в сравнении, с одной стороны, с «позитивной», логико-методологической, а с другой стороны, социо-гуманитарной или /и культурно-исторической) в отношении феномена научного знания.

Почему именно Кант? Потому что у Канта без малого за два столетия до Эйнштейна «попросту» уже была космология, в некотором определенном смысле совпадающая с космологией «общей теории относительности». Кантовский «космологический ход», фактически, начинается с двух по виду противоречащих друг другу утверждений. С одной стороны, «разум <...> вынужден отказаться от своих притязаний в космологии» [2, с. 257]. С другой стороны, «от обязанности <...> разрешения поставленных разумом [космологических. – М. С.] вопросов нельзя уклониться, жалуясь на тесные рамки нашего разума» [2, с. 301]. Противоречие, однако, рассеивается, если принять во внимание лишь заголовок пункта, из которого взята вторая цитата, гласящий: «О трансцендентальных задачах чистого разума, поскольку безусловно должна существовать возможность их разрешения» (*курсив наш.* – М. С.) [2, с. 298]. Если же «задачи трансцендентальны», то и разрешение их должно быть, как известно, «критическим».

Канту, пожалуй, впервые вне мифа, религии или теологии, в традиции мышления, удалось «организовать» «вселенную как целое». Однако, происходит это на стороне «трансцендентального эго», трансцендентального единства апперцепции «я мыслю», на уровне формы познающего сознания. Кантианский космологический дискурс именно и реализуется как дискурс коррелятивной принадлежности, причастности идеи «мира» инстанции рефлексивно определенного, трансцендентального субъекта как момента его чистой формы (структуры), в качестве такового задающего сами условия и саму возможность опыта и знания внешних натуральных явлений (т. е., фактически, условия и возможность иметь вещи (in re) как внешние естественные явления). Иначе говоря, естественный опыт мира (мира как классической «природы») оказывается обусловленным и вообще возможным благодаря тому, что имеет место в измерении, которое описывает наряду с другими дисциплинами трансцендентального анализа «трансцендентальная космология» [2, с. 291-322].

«<...> Физические явления, – замечает М. Мамардашвили мы можем понимать в той мере, в какой они не имеют внутреннего, они как бы полностью вывернуты вне себя и полностью определяются прилегающим к ним пространством информации, которая содержится в том, что Ньютон так неудачно называл абсолютным пространством и временем. Абсолютные пространство и время есть их прилегание извне к предмету или к вещи, которая сама внутреннего не имеет, она пуста и не самоопределяется, а *определяется*, получая траекторию в этом всепроникающем неизменном поле, в этом вместилище, объединяющем все “далекие” и “близкие” точки и имплицированном в структуре (а не в содержании) физических законов» (*курсив автора.* – М. С.) [3, с. 30]. Творец «Математических начал...», кажется, чувствует это сам, когда говорит: «И если вещи столь правильно устроены, не становится ли ясным, что есть <...> существо, живое, разумное, всемогущее, которое в бесконечном пространстве как бы в своем чувствилище видит вещи вблизи, пронизывает их насквозь и понимает их вполне» [5, с. 280].

Кант одержим той же интенцией. Но как метафизик. И именно как метафизик он исправляет «трансцендентально-реалистическую» неудачу Ньютона. В ходе рефлексивного

замыкания и трансцендирования инстанции и актов познающего сознания у него появляется *космология*. Эта «космология» непредметна, не есть предметное описание неких «*res*» (как и надлежит быть всякой качественной философской реализации). Она, скажем, формальна и регулятивна. Можно сказать, что принцип и форма кантовской «трансцендентальной космологии» находятся как бы в «расслоенном» состоянии (по разным уровням трансцендентальной субъективности). Конкретика организации трансцендентального сознания, взятая как содержательный план «трансцендентальной космологии», могла бы составить предмет отдельной работы.

Однако, для нас в данном случае важно, что «вселенная» и как пространство и время в качестве «чистых форм чувственности» (созерцания) [2, с. 48-69, 305-309], и как «абсолютная целокупность в синтезе условий всех возможных вещей» [2, с. 258 и след., 301 и след.], и как космологический «регулятивный принцип» – трансцендентальное «правило чистого разума», в котором «говорится <...> о том, как производить эмпирический регресс, чтобы прийти к полному понятию объекта» [2, с. 316 и след.], поверх их содержательной разности, реализуют одно событие *работы понимания*, объемлются одним каким-то явлением знания. Каждой из этих «космосоподобных» артикуляций фиксируется одно сквозное фундаментальное положение: условием того, что в опыте, в познании вообще могут появиться натуральные предметы и явления, условием того, что *возможно* воспринять, испытать, «увидеть», узнать реальность как именно объективный, независимый от каких-либо чудесных или «внутренних» включений, регулируемый только естественными законами универсум есть трансцендентальная, универсально («космологически») значимая *форма* познающего сознания, предполагающая *непрерывное* воспроизводство состояний восприятия, опыта, понимания и т. д. (что означает непрерывную связность и самоидентичность предмета опыта и знания) и выполненность актуального охвата и предзадания «сразу» всей бесконечности того, что возможно в качестве условий данного, здесь, «в точке» определяемого явления (независимо и дополнительно к содержанию явления и его обусловленностей).

Можно выразиться так: если в измерении трансцендентальных а priori условий возможности опыта воцаряется Кант, то феноменально, в самом опыте, в смысле его содержаний, наличных и потенциальных, является Ньютон.

И вот в этом смысле космологический ход Эйнштейна зеркален кантовскому. Его можно назвать принципом трансцендентализма «наоборот». Фактически, и Эйнштейн, и Кант заняты разработкой и фиксацией структурных условий возможности объективации. Только Эйнштейн расчерчивает поле объективации со стороны «объекта», а Кант – со стороны «субъекта». Речь идет, по существу, о возможности «взгляда», «показа», о возможности определенной «теории» – о теоретическом естествознании классического образца. М. К. Мамардашвили прекрасно выражает данную ситуацию: «Всякий “порядок”, “закон”, “смысл” есть “порядок порядка”, “закон закона”, “смысл смысла”; мы не можем иначе его ни формулировать, ни ухватывать. Мы всегда говорим в терминах знания-закона то, что говорим в них о нем на втором шагу» [4, с. 31]. «Закон» как сформулированное содержание, содержит и терминологически воспроизводит в себе «закон законов», закон построения закона.

В ходе рефлексивного замыкания пространства и времени на «объемлемые» ими явления (что фигурирует в теории относительности как содержательный контент самого «устройства физического мира») Эйнштейн фиксирует и «констатирует» «природу» («Вселенную») в чистом виде, которая теперь *существует* только сама через себя и не нуждается для своего существования ни в каких «внутренних» *степенях свободы* (от «скрытых свойств» до «свободы воли») или чудесных вмешательствах (равно демонических или божественных), и в этом смысле *«абсолютна»*. Точно также кантовское правило «трансцендентального эго» говорит, что для *понимания* мира (и именно, для понимания мира как объективной физической природы) мы нуждаемся, чтобы «мир как целое» был неким «функционалом» в экономии трансцендентальных а priori. Рассматривая совместно два эти жеста, мы получаем, фактически, следующий результат: Структура как *структура существования* (как оно описывается в содержательном плане теории некой действительности), совпадает со структурой как *структурой* возможности знания, понимания.

Таким образом, Эйнштейн формулирует по отношению к «природе», ко «Вселенной в целом» как к ситуации «существования» требование, обращенное Кантом к

«трансцендентальної ідеї світу в цілому», к вираженим в «космологічних» термінах трансцендентальним елементам свідомості як к умові можливості досвіду в широкому сенсі, – вимога, яку, внаслідок за М. Мамардашвілі [3, с. 7], можна назвати вимогою «самореферентності». Всесвіт загальної теорії відносності не має референта, так сказати «в інших вимірах», крім власного, самореферентна. Інакше кажучи, в якості її фізичних умовностей і частин недопустимо і неможливо *по суті* апелювати к утворенням, які не мали б, в свою чергу, ознаками «природи», не могли б бути виражені в термінах самої «Всесвіту». В такій же мірі і трансцендентальне свідомість тому і трансцендентально, що не має референтів «вовне», «по цю сторону», так що його можна визначити крізь утворення, несущі риси тільки самого свідомості, т. є. задаючи свідомість свідомості (або само-свідомість), і володіє, таким чином, відомим властивістю «самопрозорості».

Але ось форма, *організація*, «несуча конструкція» рефлексивного ходу і у Канта, і у Ейнштейна одна і та ж. В цьому сенсі можна говорити об *одній* багатозначно «во-образованій» і «із-образованій» *формі* космології, об одному, по різному концептуально реалізованому феноменологічному «матеріалі» раціональності. «Всесвіт в цілому» Ейнштейна розривається на структурі неперервного і в-себе актуально нескінченного (незалежно від того, «кінченний або нескінченний світ (об'єм простору) при відсутності меж») динамічного плану, виконуваного на «теле» фізичного близького впливу, польової локальності. Саме вона, ця структура, забезпечує (в поєднанні з рефлексивним «внутрішнім» зверненням) якусь *самотожественність* «природи» або «Всесвіту» в ейнштейнівському виконанні. Точно так же континуальна неперервність простору виробництва випробувально-активних станів свідомості і його актуально нескінченна розгортка (наділяючи гарантією повного актуального охоплення предмету в пізнанні) при умові виконаності рефлексивної процедури визначає самотожественність, однорідність космологічно артикульованого кантіанського трансцендентального суб'єкта.

Кант зайнятий працею метафізики об'єктивно істинного природознавства, на стороні суб'єктивних актів визначаючи його умови і можливості. Ейнштейн виконує роботу методолога, на стороні змістової *фізики природи* уточнює і відточує концептуальні засоби для того, щоб представити в цій фізиці одну (і завжди одну і ту ж) єдину і єдину, однорідну абсолютну «природу», що складає неперехідний предмет інтересу класичної науки. І у Канта, і у Ейнштейна ці зусилля реалізуються в формі «космології», в дискусії «Всесвіту в цілому», «світу в цілому». Але саме в такій мірі, в якій така всесвіт виявляється виконаною, вона, по класичній необхідності, виходить в точку свого початку в «сингулярність».

Ейнштейн виправляє невдачу Ньютона з натуралістичним полаганням абсолютної «сцени» для «спектакля буття природних речей», при цьому повністю розділяючи (в сенсі *форми*, несучої його пізнавальний і дискурсивний акт і результат, в сенсі охоплюючого їх «архетипического» раціонального руху) удачу Канта. «Коли я кажу, що світ або нескінченний, або кінченний, – каже фрагмент кантівського «критического розв'язання космологічного спору розуму з самим собою», – <...> я розглядаю світ як сам по собі визначений по своїй величині, не тільки заперечуючи в протилежному судженні нескінченність і разом з нею, бути може, все обособлене існування його, але і додаючи к світу як к речі, дійсною самою по собі, визначення. Це точно так же може бути хибним, а саме в тому випадку, якщо світ взагалі не дан як *речі сама по собі* і стало бути, не дан ні як кінченний, ні як нескінченний по своїй величині» (курсив автора. – М. С.)» [2, с. 312-313].

Ітак, «світ» не дан як об'єкт, сам по собі; говорити про «світ» само по собі («як про само по собі цілому» [2, с. 313]) якщо і має сенс, то тільки розуміючи тут термін «трансцендентальної космології», що стосується саме до умов можливості сприйняття і пізнання як сприйняття і пізнання природних об'єктів. «Світ», «всесвіт в цілому» як зовнішній об'єкт сам по собі дан бути не може тому, що в кожному явленні станів світу як об'єктивних станів, наприклад, «в емпіричному регресі ряду <...> чуттєвих спостережень» [2, с. 307, 313], в якості безумовного умови самої можливості таких явлень уже допущено «світ в цілому» як неперервне актуалізоване простору

движения везде тождественного себе предмета опыта и знания, так что предмет не может никак «потеряться», «исчезнуть» ни здесь, из данной конкретной «точки» явленности, ни из законоподобия «природным образом явленного» «на бесконечности». И как раз в таком случае, вопрос о «начале мира», задаваемый исходя из предположения об эмпирическом способе данности этого представления (о «мире в целом»), оказывается *антиномичным*. Ответ на этот вопрос (т.е. попытка получения относительно его предмета «внешних» эмпирических данных и объективных содержаний теории) реализует невозможное для классической логики познания значение «неопределено».

Для объяснения антиномического характера космологического вопроса о начале и границах мира Кант приводит следующий пример: «Если бы кто-то сказал, что всякое тело или пахнет хорошо, или пахнет дурно, то можно сказать и нечто третье, что тело вообще не пахнет, и таким образом оба противоположных суждения могут оказаться ложными» [2, с. 312]. В этой аналогии заключены в концентрированном виде способ и, так сказать, «энергия», «действительность» прояснения проблемы начала мира у Канта. Если говорят, что Вселенная имеет натуральные, эмпирически фиксируемые (по крайней мере в возможности продвижения эмпирического опыта) и в терминах внешних объектов в теории артикулируемые границы и начало или не имеет ни того, ни другого, то для прояснения ситуации необходимым и окончательным замечанием становится то, что «Вселенная в целом» как форма трансцендентального субъекта уже актуально задана и континуально структурирована. Именно эта уже-установленность и это уже-исполнение в такой мере предельные и окончательные, в какой только возможно, тождественные абсолютному самореферентному исполнению «трансцендентального единства апперцепции» составляют условия самого естественного объективного познания. И постольку эта «Вселенная в целом» как таковая вообще «не естественна», не допускает объективации (дискурса о себе как о внешнем объекте).

Словом, везде в данных описаниях дает о себе знать некая взаимная *инвертируемость* при этом принципиально разнопорядковых космологических дискурсов Канта и Эйнштейна. Трудно отделаться от ощущения, что «космология Канта» и «космология Эйнштейна» есть «параллакс» одного и того же события понимания. В обоих случаях, всякий заданный эмпирически (натуралистически) вопрос о «вселенной» и, в частности, конечно, о ее «началах» и «границах» разрушит (в своей «точке») саму эту «вселенную» и ее дискурс. В случае Канта действующей формой этого разрушения будет «антиномия», с необходимостью возникающая в пространстве «чистого разума» по отношению к идее «мира как такового». В случае Эйнштейна такой действующей формой будет точка космологической сингулярности в пространстве теоретического описания физического объекта «Вселенная как целое». И в том, и в другом случае речь в этой точке может идти только о *другом опыте*, например, об опыте *веры*. Если у Канта «вселенная» – есть элемент *формы* трансцендентального субъекта как условия знания (классического научного знания), то, используемая «конститутивно», она перестает что-либо *являть*. Антиномия «мира в целом» в чистом разуме есть сингулярность феноменального пространства, пространства явленности вещей в классическом естественном опыте.

Но (меняя точку взгляда), если «Вселенная в целом», «на этой стороне» эмпирически и натуралистически уже задана как сама по себе актуальная и непрерывно переходящая от одного онтологического состояния к другому динамическая система тел и взаимодействий (чего добился, в свою очередь, Эйнштейн в горизонте релятивизирующего геометродинамического хода), то вопрос о начале и возникновении нельзя будет разрешить в рамках такой физической теории, ибо это с таким же успехом разрушит пространство содержательного описания событий и рамки самой этой теории, так что во вполне «реальной» с точки зрения теории точке «рождения мира» будут появляться сингулярные, «невозможные» и «парадоксальные» значения.

С этой точки зрения представляется, что «сингулярность», собственно говоря, не есть философский тезис, который можно принять или отвергнуть. Но это, с другой стороны, нельзя понимать как *adequatio ad rei*, как «отражение реальности в знании». Это обозначение продукта некоторой ситуации с научным познанием (а не в нем), момент самой его организации, его «живой истории», элемент «топологии» события знания. И именно в

отношении образований, коррелятивных самой *форме* классической науки как некоего события рациональности, в отношении обуславливающих и несущих его «совозможностей», «сгущений», системы «преемственности, преобразований, “памяти”, картин, кумуляции, резонансных генераций и передачи связанной и согласованной мысли <...> (которыми мы чувствуем, воспринимаем и мыслим в смысле возможного синтеза) <...>» [4, с. 34] термин «сингулярность» оказывается не столько содержательным термином научной теории (хотя и функционирует как таковой), сколько термином этого упомянутого события. Он индифферентен относительно старого различия «натурального», «материального» («эмпирического») и «трансцендентального» и показывает здесь некое общее положение дел.

«Время и пространство – способы, которыми мы думаем, а не условия, в которых мы живем» [цит по: 7, с. 538]. Перед нами утверждение вполне «кантианское» и великий кенигсбергский затворник, вероятно, подписался бы под ним. Но слова принадлежат Эйнштейну.

Подведем *итоги*. Ньютон трансцендирует (гипостазирует), учреждает космологическую инстанцию «сверхвещей», «супервещей», смешивая план возможностей и продуктивных условий описания (взгляда, показа) «действительного положения дел» и план содержательного описания явлений. Кант – трансцендентализирует этот первый план, обосновывая теоретическое естествознание ньютоновского типа, и одновременно санкционируя философию как трансцендентальный анализ указанных условий и возможностей. Эйнштейн – объективирует, или скорее, *теоретизирует* «вселенную в целом»; ему удастся перевести трансцендентную вещь Ньютона, инородную в дискурсе естественного описания, в теоретическое образование естественной теории с соответствующей возможностью объективации. Но сама форма жеста, операциональность – одна, мы имеем один жест. И это единство, это совпадение формы жеста, поверх уровней развертывания жеста может быть рассмотрено как факт некоего особого измерения – измерения «микроистории» или «микрogeneалогии» классической науки, «суперпозиционной» по отношению к нормативной логико-методологической, историко-парадигмальной или /и социальной, институциональной, дисциплинарной эпистемологии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гофман Б. Корни теории относительности / Бешеш Гоффман; [пер. с англ. З. А. Штейнграда]. – М. : Знание, 1987. – 256 с.
2. Кант И. Критика чистого разума / Иммануил Кант; [пер. с нем. Н. Лосского]. – М. : Мысль, 1994. – 592 с.
3. Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности / М. К. Мамардашвили. – Тбилиси : Мецниереба, 1984. – 81 с.
4. Мамардашвили М. К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии) / М. К. Мамардашвили. – М. : Школа «Языки русской культуры», 1997. – 304 с.
5. Ньютон И. Оптика / Исаак Ньютон; [пер. с англ. С. И. Вавилова]. – М. : ГТТИ, 1954. – 368 с.
6. Karatani K. Transcritique: On Kant and Marx / Kodjin Karatani; [trans. Sabu Koshu]. – Cambridge : MA, MIT Press, 2003. – 336 p.
7. Patton G. M. As physics legislated by cosmology? / G. M. Patton, J. A. Wheeler // Quantum gravity : An Oxford Symposium / [ed. by C. J. Isham, R. Penrose, D. W. Sciama]. – Oxford Clarendon Press, 1975. – pp. 538-576.

УДК 130.2 : 004

Карпенко В. Е.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ТЕХНОИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗАЦИЯ АНТРОПОСФЕРЫ: ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

В статье рассматриваются основные действительные и возможные трансформации глобальной культуры в контексте техноинтеллектуализации антропосферы. Раскрываются условия реализации гуманистического потенциала техноинтеллектуализации, заключающегося в гармоничном расширении возможностей для творческой самореализации отдельного индивида, в результате более активно включающегося в процессуальность культуры. В то же время оптимистичный сценарий будущего техноинтеллектуализирующейся антропосферы не является predetermined, оставляя простор проявлению свободы воли человека в преодолении, в частности, проблемы избыточности информации; ухудшающего отбора интеллектуальных продуктов; идеологии панинформационизма; деструктивного потенциала компьютерной виртуальной реальности как нового специфического элемента культурной среды; ослабления эмоциональных связей, утраты «эмоциональной культуры» при расширении информационных связей.

Ключевые слова: искусственный интеллект, техноинтеллект, техноинтеллектуализация, культура, человек, антропосфера.

У статті розглядаються основні дійсні та можливі трансформації глобальної культури в контексті техноінтелектуалізації антропосфери. Розкриваються умови реалізації гуманістичного потенціалу техноінтелектуалізації, що полягає в гармонійному розширенні можливостей для творчої самореалізації окремого індивіда, котрий в результаті більш активно включається в процесуальність культури. У той же час оптимістичний сценарій майбутнього антропосфери, що техноінтелектуалізується, не є напередвизначеним, залишаючи простір прояву свободи волі людини в подоланні, зокрема, проблеми надлишковості інформації; погіршуючого відбору інтелектуальних продуктів; ідеології панінформаціонізму; деструктивного потенціалу комп'ютерної віртуальної реальності як нового специфічного елемента культурного середовища; послаблення емоційних зв'язків, втрати «емоційної культури» за розширення інформаційних зв'язків.

Ключові слова: штучний інтелект, техноінтелект, техноінтелектуалізація, культура, людина, антропосфера.

The article examines the main real and possible transformation of global culture in the context of anthroposphere technointellectualization. There are disclosed the terms of implementation of technointellectualization humanistic potential, which consists in the harmonious expansion of opportunities for creative self-realization of an individual, as the result the latter gets involved in culture process more actively. At the same time the optimistic anthroposphere technointellectualization scenario for the future is not predetermined, leaving a space for expression of the free will of man to overcome, in particular, the problem of overwhelming information; the adverse selection of intelligent products; paninformationism ideology; the destructive potential of computer virtual reality as of a new specific element of cultural environment; weakening of the emotional connections, the loss of the «emotional culture» with the expansion of information communications.

Key words: artificial intelligence, technointelligence, technointellectualization, culture, man, anthroposphere.

На рубеже тысячелетий из компьютерных наук (computer science) в широкий междисциплинарный дискурс, в том числе в философско-теоретический, буквально ворвался ряд терминов, таких как предложенный Дж. Маккарти искусственный интеллект, а далее интеллектуальные системы, истинный искусственный интеллект, суперинтеллект, технический интеллект (следует отличать этот термин от термина «технический интеллект» общей психологии), «умные» вещи. Все эти термины в той или иной форме вызваны к жизни приложением метафоры интеллекта к выполнению *техническими* устройствами функций, которые традиционно ассоциируются со сферой интеллектуальной деятельности человека. Соответственно речь идет о результате развития *техники*, высоких *технологий*, метафоре интеллекта *технического*, то есть, одним словом, **техноинтеллекте**. Производная форма последнего термина (техноинтеллектуализация) в широком значении и вынесена в название данной работы. При этом составная часть сложных слов «техно-» в упомянутом значении

встречается в терминах технотроника, техносфера, технодетерминизм, технопессимизм, технофобия, технооптимизм, которые находят применение в рефлексии процессов техноинтеллектуализации.

По мнению современных исследователей техноинтеллект внедряется, изменяет антропосферу во всех основных аспектах. Например, согласно Г. Л. Смоляну компьютерные социальные сети меняют менталитет [16, с. 138]. По В. А. Емелину и А. Ш. Тхостову в результате симбиоза с Интернетом возникает диффузия человеческой идентичности [7, с. 83]. Возможные или действительные изменения идентифицируют понятия (компьютерной) виртуальной реальности (от Дж. З. Ланье до Д. Б. Свириденко), искусственного суперинтеллекта (Н. Бостром), социокультурных измерений информационного общества (Ё. Масуда), общества знаний (П. Ф. Дракер), вопрос Интернета «умных» вещей (распространение автоматизации и роботизации от предприятий на поле повседневного бытия человека) или, в первоначальной форме термина, Интернета вещей (К. Эштон), техноинтеллектогенных изменений в мышлении человека, его телесности (от гиподинамии до автоматизированных искусственных органов), психосоматике (В. С. Лукьянец), eНОМО (А. С. Нариньяни, имеется в виду т. н. «электронный» человек), техноинтеллекта в контексте глобальных проблем человечества и тому подобное.

В то же время вышеупомянутые направления воздействия не являются поводом для исповедования технодетерминизма. Природа человека накладывает определенные рамки на техноинтеллектуализацию. Сам техноинтеллект является продуктом деятельности человека. Свобода воли человека позволяет сознательно вмешиваться в ход техноинтеллектуализации.

Проблематика техноинтеллектуализации антропосферы рассматривается как актуальная философами разных специализаций. Однако если различные исследования техноинтеллектуализации человека, человечества, общества, антропосферы сквозь призму социальной философии, философии техники, философии науки, философии сознания и т. д. представлены достаточно широко, то аспект философии культуры, человека в системе трансформирующейся культуры, остается на периферии рефлексии. Но ведь на основе культуры воспроизводится и творится надприродная сфера бытия человека. Культура пронизывает все без исключения состояния общественной жизни, и нет ни одного общественного феномена, который был бы изолирован от влияния культуры, не нес бы на себе печати ее воздействия [18, с. 342]. При этом проиллюстрированная нами широта и глубина охвата техноинтеллектуализацией мира человека, сложность и интегративная многоаспектность техноинтеллектогенных тенденций в мире человека, не позволяет свести привносимые техноинтеллектом изменения к частным вопросам культурологии. Итак, *актуальной* предстает целостная рефлексия техноинтеллектуализации антропосферы в философско-культурологическом аспекте.

Таким образом, *цель* статьи – определить основные действительные и возможные трансформации глобальной культуры в условиях техноинтеллектуализации антропосферы.

Техноинтеллект как феномен требует гуманизирующего осмысления, чтобы связанный с ним гносеологический и прагматический (как с совокупностью средств решения различных проблем человека, общества, антропосферы) оптимизм не отодвинул в «погоне» за все более мощными и / или массовыми средствами техноинтеллекта самого человека, гуманистическую культуру на второй план. То есть, техноинтеллект – это метафорическое понятие, которое выражает требующий гуманизирующего осмысления феномен возможности свободно программируемых артефактов в разной степени воспроизводить функции интеллекта человека.

Соответственно термином «техноинтеллектуализация антропосферы» обозначим требующую гуманизирующего осмысления совокупность процессов как формального, так и содержательного прямого и опосредованного преобразования средствами техноинтеллекта в глобальных масштабах жизнедеятельности человека, всех сфер общества и культуры включая технический (в широком смысле) аспект социокультурного бытия и углубляющуюся экспансию человека в естественную природу. Разумеется, имеются в виду как современные, так и возможные в будущем последствия имплементации достижений в области техноинтеллекта. Техноинтеллектуализацию культуры будем определять, контекстуально используя предыдущую дефиницию, как требующую гуманизирующего осмысления совокупность процессов как формального, так и содержательного прямого и опосредованного

преобразования средствами техноинтеллекта в глобальных масштабах конституирующих ее культурных программ, преобразования всех сфер культуры.

Первым фундаментальным понятием используемым для осмысления техноинтеллектогенных социокультурных трансформаций в дескриптивно-прогностическом аспекте стало понятие информационного общества. В целом современное понятие информационного общества предстает в качестве характеристики техноинтеллектуализирующегося общества как «новой формы общественного существования» [25, с. 23], где основную конструктивную роль играют массовые генерация, хранение, передача компьютерно-сетевой информации. А наиболее продвинутой стадией развития информационного общества будет «общество создания качественного массового знания», где компьютеризация делает возможным для каждого «создавать знания» (*очевидно, в той или иной степени потенциально социокультурно востребованное.* – В. К.) и таким образом осуществлять самореализацию [26, с. 33] (в том числе публичное распространение результатов культурного творчества).

То есть в контексте цели нашего исследования по сути поднимается вопрос о повышении потенциальной роли среднестатистической личности в изменении, творении и распространении (позитивно оцениваемых ею) конструктивных культурных программ, существующих в разнообразных формах, в том числе в форме норм, образцов, навыков, идей, идеалов, верований, ценностных ориентаций, целей. Данная трансформация может осуществляться на основе привнесенных средствами техноинтеллекта изменений в технологический аспект выражения культурных смыслов в новых продуктах творчества, их (продуктов культурного творчества) хранения и распространения; изменений в процессе культурного кодирования информации (состав и функционирование семиотических, то есть знаковых, систем); в контексте техноинтеллектуализации происходит творение новых культурных смыслов и значений.

Однако утверждаемая понятием информационного общества конструктивность экспансии компьютерно-сетевой информации с течением времени все более выглядит не констатирующей положение вещей, необходимо присущее информационной социокультурной среде (не естественным следствием информационно-компьютерной революции, прогнозом будущего положения вещей безотносительно свободы воли человека), как это очевидно задумывалось, а попыткой социального проектирования, экспликации желаемого – утверждение которого все больше оказывается под вопросом. Итак, следует показать, почему мы так характеризуем обсуждаемое понятие.

В ходе техноинтеллектуализации человек начал получать желаемую и нежелательную информацию в невиданных доселе объемах. Так, на определенном этапе пользователь начинает понимать, что физически не в состоянии перечитать все загруженные из Интернета книги. Беспрецедентно растет в количестве объем доступных аудио и видео файлов. Возникает проблема отбора качественного интеллектуального продукта: техноинтеллектуализация предоставила человеку гораздо более мощные средства увеличения количества информации, чем способы ее качественного отбора для использования.

Например, доступным является отбор по количеству посетителей Интернет-ресурса, однако репрезентация качества здесь, конечно, может быть искажена такими показателями как, например, сенсационность или умеренность в подаче материала. Наличие рекомендаций экспертов может свидетельствовать не о более высоком качестве, а о целенаправленной рекламной кампании. А такие критерии (например, в поисковой системе Google) как ключевые слова или словосочетания, время публикации или обновления, исключение текстов с определенными словами, страна, язык и т. д. в большей степени настроены на формальную оценку качества текста (ключевые слова могут встретиться и в низкокачественном тексте), а не содержательную.

Итак, в сфере частного творчества, продуктами которого переполнен Интернет, отсутствие соответствующих сложности задачи инструментов отбора ведет в значительной степени к невозможности отыскать лучшие образцы, стимулировать их авторов к дальнейшему творчеству, «общество создания качественного массового знания» на этом уровне не складывается. Тогда обратимся к сфере массовой коммерциализированной культуры, где используется труд профессиональной творческой интеллигенции.

Однако здесь в условиях трудностей с оценкой качества продукта культуры до приобретения права на его использование (например, просмотр фильма) особенно наглядно проявляется как движущая сила ухудшающего отбора стремление фирм наращивать выпуск и,

соответственно, прибыль через расширение ассортимента с опорой на множество заявивших о себе с помощью Интернета творцов-посредственностей, то есть происходит снижение доли качественной интеллектуальной продукции в результате особенностей производственных отношений в этой сфере. Как отмечает А. Б. Долгин, в цифровых сегментах, где стоимость копирования мизерная, этот мотив особенно сильный; а экспертные фильтры стремительно зашлаковываются и значимые вещи просто теряются из виду (*проще опубликовать ряд авторов небольшими тиражами, чем отыскать, разрекламировать и оплатить одного достойного высоких тиражей.* – В. К.). Концентрация качественных продуктов культуры снижается настолько, что они перестают играть заметную роль. «Отсюда проблема навигации потребителя в культуре. По сути, несоответствие экспертных технологий и их мощностей конвейерному производству становится главной интригой современной культурной практики» [5, с. 118-119].

Сложно переоценить влияние теоретического знания, науки, техно-науки на современную культуру в целом, не говоря уже о том, что сама наука выступает как составляющая культуры. Однако и здесь идеи информационного общества оказываются под вопросом, связь науки с общественной практикой в техноинтеллектуализированном обществе часто носит искаженный характер, что было названо (имплицитной) «феодализацией» практики познания. В условиях сверхбыстрой эволюции техноинтеллектуализирующегося общества возникает общественный заказ на (относительно) оперативные рекомендации от науки касательно практических действий, между прочим и по решению не только социокультурных, антропологических, но и социоприродных проблем. На этом фоне, при тесной взаимосвязи техно-науки и повседневной экономической, социальной, политической практики, тем не менее, как это ни парадоксально, в современном обществе создается особый вид автономии политики и экономики от науки.

У. Бек, эксплицируя феодализацию практики познания, отмечает, что данный вид автономии создан наукой, она возникает в изобилии науки, которое одновременно отодвинуло собственные притязания в область гипотетического и предстает как саморелятивирующийся плюрализм интерпретаций. «<...> Это связано с избыточной сложностью и многообразием данных, которые если и не противоречат друг другу открыто, то и не дополняют друг друга, утверждая большей частью различное, часто несопоставимое, а тем самым прямо-таки *принуждают* практика вынести собственное решение о познании. Все эти “да, но”, “с одной стороны и с другой стороны”, в которых с необходимостью двигается наука гипотез, открывают, в свою очередь, возможности выбора в сфере дефиниции познания. Поток данных, их противоречивость и сверхспециализация превращают рецепцию в партиципацию» [2, с. 255]. Таким образом, феодализация практики познания в ее социокультурных измерениях превратилась в органичную часть современного техноинтеллектуализирующегося общества.

А на уровне личности затрудняется процесс генерации нового отрефлексированного знания, который требует паузы (в бесконечном потоке все новых информационных раздражителей) для сосредоточения интеллектуальных усилий на достигнутом. Это тоже важный фактор ухудшающего отбора в обществе, поскольку затрудняется появление качественного интеллектуального продукта. Одновременно с этим человек может акцентированно ощущать непродуманность им, ненадежность получаемых массивов информации, что ведет к гиперкритичности, постепенному формированию ценностной ориентации почти тотального недоверия ко всем источникам информации.

Дальнейшее игнорирование побочных эффектов информационной экспансии подводит даже к постановке вопроса о формировании некоторой идеологии паниинформационизма (название условное) на основе понятия информационного общества, по аналогии с формированием таких идеологий как, например, экологизм. По сути, паниинформационизм в виде совокупности контекстуализированных формулировок утверждает, что продуцируемая и / или распространяемая с помощью средств техноинтеллекта информация является ведущим фактором конструктивных изменений в современном обществе, одновременно пытаюсь обходить вниманием деструктивные процессы. Формирование идеологии «паниинформационизма» на основе концепции информационного общества находит выражение в общественной практике в имплицитной стратегии преимущества экстенсивной компьютеризации общественных процессов над интенсивной. Из широкого общественного контекста идеология паниинформационизма возвращается в науку в виде поощрения тех ученых, которые активно поддерживают ее постулаты.

Отметим, что вопросы легитимации власти и подчинения в контексте техники рассматриваются уже некоторое время. Как отмечено у Г. Маркузе, «поскольку трансформация природы включает в себя трансформацию человека и поскольку “созданное человеком” выходит из недр общественного организма и вновь возвращается в него, технологическое а priori является политическим а priori» [11, с. 202], то есть то, что может быть изначально определено как технологическое, так же может считаться и политическим. А словами Юргена Хабермаса, «<...> подлинный мотив, поддержание объективно устаревшего господства, скрывается посредством обращения к техническому императиву. И это обращение возможно лишь потому, что рациональность науки и техники имманентно уже является рациональностью распоряжения, рациональностью господства» [20, с. 56]. В случае информатизации идеология определяет «лучшее будущее» общества и человека, техно-науки как социального института и вида познавательной деятельности, которое – будущее – будто поднимает субъектов господства над повседневностью (в качестве «избранных» катализаторов имплементации «высшего знания»), учитывая как верхи общества вообще, так и наиболее низкие звенья иерархии власти и подчинения в научных коллективах (в этом случае – по отношению к обычным людям) и т. д.

В целом стало ясно, что в случае информационного общества, в полном соответствии с его названием (но не с содержанием понятия), имеем дело не столько со знаниями, как с информацией, которая лишь по мере ее (ре)актуализации человеком может превращаться в знания, но и до того влияет на общество самим фактом своего бытия, экспансии, между прочим влияет и деструктивно. Критическое переосмысление идеи информационного общества наталкивает на нерешенные проблемы, порожаемые экспансией компьютерно-сетевой информации, которые не соответствуют оптимистичным прогнозам ее (идеи) концептуализаторов. В общем можно сказать, что рефлексия техноинтеллектуализации культуры на основе выполняющего дескриптивно-прогностическую функцию понятия информационного общества себя не оправдала. Итак, актуальным становится поиск иного подхода к обсуждаемой проблематике (как используя достижения апологетов понятия информационного общества, так и продвигаясь далее). С учетом этого мы и продолжим анализ роли специализированного техноинтеллекта в трансформации культуры.

Буквально ошеломляющий рост производства и ретрансляции разнообразной доступной информации, который рассматривался как конструктивный фактор, тем не менее, не привел к сравнимо ошеломляющему росту «качественного массового знания» (упомянутый выше термин Ё. Масуды). Это показало важность контекстного исследования знания как специфически человеческого явления, как формы общественной и индивидуальной памяти, свернутой схемы деятельности и общения, результата обозначения, структурирования и осмысления объекта в процессе познания; в отличие от задачи когнитивных наук, философский анализ знания связан прежде всего с пониманием его не как информации о внешней и независимой реальности, но, напротив, как элемента мира человека [8, с. 52], знаний как результата способности человека вносить идеальный порядок и смысл в реальность в процессе познания, создавая тем самым предпосылки ее практической трансформации, знаний как культурной информации, которая функционирует в осознаваемом людьми виде.

При этом следует учитывать: культурная информация может функционировать и в осознаваемом людьми виде, и в неосознаваемом в качестве общественного подсознательного. Изучение знания вовсе не означает отказа от исследования последнего. Осознаваемое и неосознаваемое в культуре образуют сложную систему взаимных переходов, в которой, тем не менее, знание играет важную роль: не только изменяется под давлением подсознательного, но и перевоплощается («опускается») в информационное наполнение подсознательного, изменяя последнее, или наоборот «поднимает», извлекает оттуда нечто в круг знания; знание влияет на получение людьми неосознаваемого (равно как и осознаваемого) жизненного опыта, таким образом тоже, опосредованно, изменяя сферу подсознательного.

Акцентированное изучение знания в контексте техноинтеллектуализации культуры имело отправной точкой то, что, как итог длительного развития, с одной стороны, понятий постиндустриального, информационного общества, концептуализации судьбы человека в нем, а с другой стороны, фрагментарных исследований, начальной стадии осознания, можно даже сказать в некотором роде предчувствия упомянутой выше качественно новой проблематики – в философско-теоретическом дискурсе началось становление нового понятия, которое претендует на роль

основания стратегии разрешения информационного кризиса, понятия общества знаний. В научный оборот понятие общества знаний, которое первоначально определяло тип экономики, где знания играют решающую роль, а их производство превращается в источник развития [6, с. 19-21, 4-47; 12, с. 32], ввел еще в 1969 году П. Ф. Дракер. С тех пор это понятие приобрело более абстрактный характер, выйдя на уровень социально-философских обобщений.

Так, разрабатывая понятие общества знаний Э. Агацци обосновывает важность акцентирования общественной роли гуманитарных наук и изящных искусств, совершенствования личности, обогащения ее внутреннего мира, ментальных, аффективных, творческих способностей. «Аналогично, следует понять, что великие вызовы, перед лицом которых будет стоять мир в предстоящие годы вследствие глобализации, потребуют для своего разрешения гораздо лучшего понимания культурных различий (и связанных с этим исторических, философских, религиозных и социальных знаний), а не только стремления к росту доходов на душу населения, ожидаемому от продвижения политики ИКТ [*информационно-коммуникационных технологий*. – В. К.] в мировом масштабе» [1, с. 17]. То есть, если понятие информационного общества Ё. Масуды используется для дескриптивно-прогностической экспликации развития общества, то понятие общества знаний сформулировано еще и для выполнения прескриптивной функции.

По мере компьютеризации передачи, обработки и хранения информации за соответствующими техноинтеллектуализированными технологиями все больше закрепляется термин информационно-коммуникационные технологии, ранее употреблявшийся безотносительно техноинтеллектуализированности этих технологий. Название информационно-коммуникационные технологии (или ИКТ) возникло не случайно. Оно не только указывает на две основные функции упомянутых технологий (информационная и телекоммуникационная), но и акцентирует на том, что передается информация, а ее превращение в знания – это уже дело конкретных людей, которые эту информацию получают. То есть апологетически истолкованная многими современными исследователями почти как начало и завершение всего, всепроникающая коммуникация, коммуникация без ограничений [см. напр.: 9, с. 21, 35, 52], может быть как минимум просто обменом ненужной информацией, а как максимум процессом подмены основополагающих конструктивных смыслов и способов человеческого бытия на деструктивные (например, пропаганда через Интернет и / или компьютерные игры жестокости, экстремизма).

Следует учитывать также потенциал знания служить фактором социального неравенства. Причем проблема выходит за рамки так называемого «цифрового неравенства» [см. напр.: 24, с. 3], понятия, которое обозначает отсутствие доступа к современным информационно-коммуникационным средствам. Для отдельной личности проблема социального неравенства в контексте общества знаний – это прежде всего проблема доступа к качественному, востребованному высшему образованию (получение которого, конечно, включает использование современных информационно-коммуникационных средств, но не только их). А на уровне больших сообществ сюда следует отнести технологии, которые охраняются под грифами (например, «секретно»), патентное право, различные ноу-хау (секреты производства, по-английски know how – «знать как») и т. п. – в том числе High Hume (по-английски high – высокий, human – человеческий) как высокие социально-гуманитарные технологии, нацеленные на изменение генетического, когнитивно-логического и *социокультурного* кодов человека [22, с. 14]. Таким образом, далеко не все источники информации имеют открытый характер. Важным дополнительным фактором на этом фоне является беспрецедентно быстрое устаревание информации (прежде всего, связанной с высокими технологиями), невозможность своевременного доступа к информации (в контексте ее сверхбыстрого устаревания). Итак, гармоничное становление знаниевой социокультурной среды предполагает стремление не к информации вообще, а отбор в условиях избытка или поиск, (при)обретение в условиях отсутствия в свободном доступе определенного вида значимой для субъекта информации, знания.

Широкий спектр различных основополагающих социальных характеристик не только личности, но и коммерческих предприятий, государств и т. д. зависит от их места в структуре производства, распределения, обмена и потребления знаний. Переориентированность сегментов социального пространства на производство и потребление знаний называют даже общей тенденцией современной стадии цивилизационного развития [13, с. 7]. Как раз средства техноинтеллекта позволили специализации на собственно знаниях, сфере производства, распределения, обмена и потребления знаний занять в антропотехносфере нынешнее место. Более

того, средства техноинтеллекта предоставляют новые возможности смягчения феодализации практики познания, упомянутой нами ранее. Эти возможности пока не используются в полной мере, но некоторые направления на этом пути уже просматриваются. Понятие общества знаний наталкивает здесь на идею о решающем характере фактора свободы воли человека, сознательной – «знающей» – человеческой воли (не единичной, «одинокой», а воплощенной в соответствующих устойчивых культурных программах), в условиях, когда потенциально имеются возможности для разрешения раскрытой в статье проблематики.

К примеру, база данных о криминогенной ситуации сегодня будет с точки зрения компьютера выглядеть в качественном отношении практически так же, как сведения о динамике геологоразведки: это просто определенное количество разных цифр. А использование технологии семантической паутины, ныне активно дорабатываемой и внедряемой, предполагает кодирование не только самих данных по конкретной проблеме, но и их описания, что позволяет компьютеру «воспринимать» информацию в более широком контексте [15, с. 8].

Важным инструментом современных исследований стал Интернет как целое благодаря свойству глобальной компьютерной сети обеспечивать доступ к сотням миллионов пользователей (людей и организаций), удобным автоматическим процедурам сортировки, анализа невиданно больших массивов данных, передачи, хранения данных в планетарных (а в перспективе теоретически и не только) масштабах и т. д.

Широко внедряются компьютерные экспертные системы, которые подразделяются на такие типы [17, с. 13]:

– экспертные системы, рассчитанные на массового пользователя. Например, облегчающие поиск неисправностей в аппаратуре. Применение таких систем позволяет обойтись без высококвалифицированного персонала. «Базу знаний» здесь пользователи могут дополнять и изменять самостоятельно;

– экспертные системы, рассчитанные на более узкий (по сравнению с предыдущими) круг пользователей, базы знаний этих систем содержат «уникальные знания» (*уникальный информационный продукт создается под конкретную сложную проблему* – В. К.), полученные от специалистов-экспертов. Себестоимость таких систем достаточно высока. Это сложные учебные системы, системы медицинской диагностики и т. д.;

– рассчитанные на узкий круг пользователей мощные экспертные системы (экспертные системы противовоздушной обороны, системы управления сложным технологическим оборудованием).

Информационная открытость техноинтеллектуального общества, новые возможности аудио- и видеофиксации, моментального распространения информации обычными людьми препятствуют замалчиванию событий, которые должны быть осмыслены как в дискурсе социально-гуманитарных наук, так и в целом в общественном дискурсе.

Акцент в понятии общества знаний на роли знания предполагает реализацию свободы воли человека в направлении превращения информации в социокультурно значимое знание, вычленения конструктивных знаний (культурных программ) в общем их массиве. Призыв к приданию бытию человека и общества знаниевого характера предполагает возможность такой трансформации. Однако если в области техно-науки как составляющей культуры преодоление негативных последствий феодализации практики познания подкрепляется рядом инструментов, созданных в ходе техноинтеллектуализации, то в других областях превращение упомянутой выше возможности в действительность ставится под вопрос еще одним феноменом, феноменом компьютерной виртуальной реальности.

В узком понимании (компьютерная) виртуальная реальность – термин для обозначения космоса интерактивных феноменов, создаваемого для пользователей различных компьютерных игр [4, с. 167]. Однако на передний план вышла более широкая интерпретация понятия, которую мы и раскроем далее. Интернет тогда осмысливается не просто как гигантская справочная, но как виртуальный мир (или, на более низком уровне обобщения, комплекс виртуальных миров) не только компьютерных игр, но и вообще опосредованного общения. В наше время многие исследователи прогнозируют, что дальше человек будет все больше времени тратить, «пребывая» в так называемых «компьютерных виртуальных мирах».

Виртуальная реальность приходит на смену предметной реальности, вещи превращаются в знаки [9, с. 196], субъективная значимость техноинтеллектогенных способов

культурного кодирования информации растет в сравнении со значимостью ее содержания, средства же передачи сами оказываются, целиком в духе идей Г. М. Маклюэна, «содержанием» [10] (например, ненормально частое подстраивание под соответствующие алгоритмы, принцип «или-или», «да-нет», «1-0» в данном случае обусловленный двоичной системой счисления), мозг человека все сильнее, говоря метафорически, «отрывается» от тела и природы, замыкаясь на Интернет, компьютерные сети вообще [9, с. 196]. А вырваться из последних не может, и не только потому что постоянное использование компьютерных сетей предлагает комфорт (в ряде случаев компьютеры поглощают не менее, а то и больше времени, чем сохраняют), не только из-за развлечений (с приходом компьютеризации отошел в прошлое ряд «устаревших», «предметных» развлечений, компьютеризация заняла их место), но и из-за конформизма, стереотипа мышления, который все больше укореняется в ментальности, по сути новой культурной программы: «выполнять с помощью компьютера – норма». Отсюда же тяготеем к – выполнять без помощи компьютера ненормально, следует абсолютно все как можно скорее перевести на «компьютерные рельсы». В предельном виде эта точка зрения смыкается с фантастикой – ставится задача достижения «кибернетического бессмертия» [21, с. 71].

Интернет и подобные способы коммуникации расширяют информационные связи между людьми, но ослабляют эмоциональные. Развитие компьютерной графики ставит вопрос создания фото и видео образов искусственных, *виртуальных* эстрадных деятелей, актеров и т. д., которых обычный человек не сможет отличить от «живых». А в Японии, например, уже в конце XX в. начал работать диктор-робот (не графическое произведение, а носитель техноинтеллекта), замаскированный под человека. Где открыто, а где якобы и не тайно, но не акцентируя это, происходит подмена людей искусственными образами – роботами, компьютерной графикой. Техноинтеллектогенное отчуждение на основе виртуальной реальности.

Таким образом, учитывая перечисленные проблемы становится очевидным, что знания (имеем в виду знания как конструктивный фактор) для обычного человека, который вступает ныне в тесные «отношения» с носителями техноинтеллекта, не выступают на первый план. Человек может усваивать определенные знания, но существует тенденция к преимущественному усвоению знаний в контексте виртуальной реальности, знаний сквозь призму виртуальной реальности, знаний в отрыве от «обычной» реальности, отдается предпочтение знаниям об определенных объектах виртуального мира перед объектами мира реального. В общем феномен компьютерной виртуальной реальности можно определить как глобальный социокультурный фактор, который, пользуясь словами Е. Е. Таратуы [19, с. 120-121], конституируется в большей степени в противопоставлении так называемой «основной реальности».

Однако на фоне угрозы нарастающего ухода людей в компьютерную виртуальность из реального мира, в начале XXI в. возник и другой взгляд на тенденции техноинтеллектуализации как на фактор преобразования человека, общества и культуры. Считают, что сама реальная жизнь превратится для человека в аналог Интернета. Все часто используемые человеком предметы получают информационную связь (особо акцентируется беспроводная) между собой как отдельные массивы информации в современной компьютерной сети. Этот феномен характеризуют как Интернет вещей или Интернет «умных» (метафора) вещей. Миниатюрные компьютеры или электронные метки встраиваются и будут все шире встраиваться в системы отопления, освещения, запирающих дверей, бытовые электроприборы, мебель, книги, одежду и т. д. Эти микросхемы станут «страницами» новой Всемирной сети – Интернета «умных» вещей.

К. Эштон отмечает: «Сегодня компьютеры – и, соответственно, Интернет – почти полностью зависят от человека в получении информации. Почти все <...> [данные. – В. К.] доступные в Интернете были сначала <...> созданы людьми – набором на клавиатуре, нажатием кнопки “запись”, цифровой фотосъемкой или сканированием штрих-кода» [23]. Но люди обладают ограниченным временем, неустойчивым вниманием и несовершенной точностью. А в ходе формирования Интернета «умных» вещей техноинтеллектуальные артефакты начнут без текущих команд человека собирать информацию из внешнего по отношению к ним мира, обмениваться ею, делать выводы, апеллировать к нам. На основе в таком смысле

самостоятельно собранной информации они будут опережать наши желания, а не ждать отдачи нами команд. Предлагается, чтобы техноинтеллект беспокоился о быте во всех деталях (и даже не только быте), а мы сами заботились лишь о «великом», глобальном, вечном. Типичным является тезис А. Волкова: «Если виртуальная реальность заменяет некоторым из нас саму жизнь, то “Интернет вещей” весь обращен к жизни – он призван преодолеть пропасть <...> Мир виртуальной реальности соединится наконец с реальным, окружающим нас миром» [3].

С учетом приведенной экспликации концепции Интернета «умных» вещей, возникает вопрос: насколько такой сценарий не является утопией? Не окажется ли, что «беспокоясь о быте» техноинтеллект не так соединит «мир виртуальной реальности» с «реальным, окружающим нас миром», как вмещается (не в первый раз) в систему взаимосвязей между обычным человеком и реальностью как «слон в посудную лавку»? Еще Х. Ортега-и-Гассет (1883-1955 гг.) отмечал, что уже не орудие служит человеку, а наоборот: человек – придаток машины. Современный завод – это абсолютно самостоятельное, искусственное образование, которому только время от времени помогают функционировать несколько человек, роль которых – самая скромная [14, с. 224]. Ныне же техника выходит далеко за указанные философом пределы.

Ответ на этот вопрос усматриваем в экспликации понятия общества знаний. Она приводит к *выводу* о том, что мы должны не бессмысленно наращивать компьютеризацию, а следить за пропорциональным относительно общего усиления роли информационных потоков возрастанием роли знаний в воспроизводстве и творении надприродной сферы человеческого бытия. Итак, если экспликация понятия Интернета «умных» вещей обобщенно дает нам ответ, каким образом совместить компьютерную виртуальность с реальностью, то экспликация понятия общества знаний указывает на то, какую роль должны играть знания как совокупность устойчивых глобальных конструктивных культурных программ в симбиозе виртуальной реальности и «основной» (Е. Е. Таратута) реальности. Тогда гуманистическое измерение техноинтеллектуализации проявится в гармоничном расширении возможностей для творческой самореализации отдельного индивида, в результате более активно включающегося в процессуальность культуры.

В то же время оптимистичный сценарий будущего техноинтеллектуализирующейся антропосферы не является предопределенным не только с точки зрения ряда раскрытых в статье техноинтеллектогенных социокультурных трансформаций (избыточность информации; ухудшающий отбор интеллектуальных продуктов; формирование идеологии панинформационизма; становление компьютерной виртуальной реальности как нового специфического элемента культурной среды; ослабление эмоциональных связей, утрата «эмоциональной культуры» при расширении информационных связей и т. п.), но и шире, с точки зрения понятия глобальных проблем человечества в целом. В этом контексте как никогда актуальной является комплексная стратегия коррекции деструктивных техноинтеллектогенных социокультурных трансформаций (практическая имплементация которой должна стать важным направлением развития антропосферы), использующая возможности, предоставляемые фактором свободы воли человека, сознательной человеческой воли, и воплощенная в коллективной деятельности на основе глобальных культурных программ. При этом формирование конкретных программ теоретического знания предполагает учет объективных границ возможностей реализации вышеупомянутой стратегии, задаваемых такими условиями человеческой деятельности как, к примеру, наличный уровень материально-технического развития общества и др., что позволяет избежать абсолютизации значения фактора культуры, понимаемой в качестве соответствующей системы программ человеческой деятельности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агацци Э. Идея общества, основанного на знаниях / Эвандро Агацци ; [пер. с англ.] // Вопросы философии. – 2012. – № 10. – С. 3-19.
2. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну / Ульрих Бек; [пер. с нем. В. Седельника и Н. Федоровой]. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
3. Волков А. Новая всемирная сеть – «Интернет вещей» : [электронный ресурс] / Александр Волков. – Россия : Fornit, 2008. – Режим доступа : <http://www.scorcher.ru/journal/art/art352.php>.

4. Грицанов А. А. Виртуальная реальность / А. А. Грицанов, И. Д. Карпенко // Всемирная энциклопедия : Философия. – М. : АСТ; Мн. : Харвест, Совр. литератор, 2001. – С. 167-168.
5. Долгин А. Б. Экономика символического обмена / А. Б. Долгин. – М. : Инфра-М, 2006. – 632 с.
6. Дракер П. От капитализма к обществу знания : [электронный ресурс] / Питер Фердинанд Дракер; [пер. с англ.] // iFuture. – М. : UCOZ, 2015. – С. 19-47. – Режим доступа : <http://ifuture.narod.ru/001/drucker001.htm>.
7. Емелин В. А. Вавилонская сеть: эрозия истинности и диффузия идентичности в пространстве интернета / В. А. Емелин, А. Ш. Тхостов / Вопросы философии. – 2013. – № 1. – С. 74-84.
8. Касавин И. Т. Знание / И. Т. Касавин // Новая философская энциклопедия. – М., 2010. – Т. 2. – С. 51-52.
9. Кутырёв В. А. Время Mortido / Владимир Александрович Кутырёв. – СПб. : Алетей, 2012. – 336 с. – (Тела мысли).
10. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: Внешние расширения человека / Герберт Маршалл Маклюэн; [пер. с англ. В. Николаева]. – М. ; Жуковский : КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2003. – 464 с. – (Приложение к серии «Публикации Центра Фундаментальной Социологии»).
11. Маркузе Г. Одномерный человек. Исследование идеологии развитого индустриального общества / Герберт Маркузе; [пер. с англ. А. Юдина]. – М. : REFL-book, 1994. – 368 с.
12. Наумкина Е. А. От информационного общества к обществу знаний: образовательный аспект / Елена Анатольевна Наумкина // Філософські науки. – Суми : СумДПУ ім. А. С. Макаренка, 2009. – С. 30-37.
13. Орлов М. И. Общество знаний как новая парадигма цивилизационного развития : [автореф. дис. на соискание ученой степени канд. филос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия»] / Михаил Игоревич Орлов. – Саратов, 2011. – 19 с.
14. Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике : [электронный ресурс] / Хосе Ортега-и-Гассет; [пер. с испанского]. – М., 2000. – 232 с. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gas_raz/index.php.
15. Проект «Живой симулятор Земли» // Открытия и гипотезы. – 2011. – № 2. – С. 8.
16. Смолян Г. Л. Рефлективное управление в лабиринтах киберпространства / Георгий Львович Смолян // Человек. – 2012. – № 1. – С. 138-144.
17. Степаненко А. С. Социокультурные и технологические предпосылки искусственного интеллекта : [дис. ... доктора филос. наук : 09.00.08] / Алексей Сергеевич Степаненко. – Ростов-на-Дону, 2007. – 203 с.
18. Степин В. С. Культура / Вячеслав Семенович Степин // Новая философская энциклопедия. – М., 2010. – Т. 2. – С. 341-347.
19. Таратута Е. Е. Философия виртуальной реальности / Екатерина Евгеньевна Таратута. – СПб. : СПбГУ, 2007. – 147 с.
20. Хабермас Ю. Техника и наука как «идеология» / Юрген Хабермас; [пер. с нем. М. Л. Хорькова]. – М. : Практика, 2007. – 208 с.
21. Чаплигін О. К. Трансгуманізм у сучасному людинознавстві : перспективи і виклики / О. К. Чаплигін, О. Є. Сук // Філософія в сучасному світі : [матеріали міського міжвузівського науково-практичного семінару, 20-21 листопада 2015 року]. – Харків: Точка, 2015. – С. 69-72.
22. Чешко В. Ф. High-Hume технологии. Статья вторая. «Ошибка» Рене Декарта / Валентин Федорович Чешко // UNIVERSITATES. Наука и просвещение. – 2009. – № 3. – С. 4-18.
23. Ashton K. That «Internet of Things» Thing : [electronic resources] / Kevin Ashton. – RFID Journal. – June 22, 2009. – Access mode : <http://www.rfidjournal.com/articles/view?4986>.
24. DiMaggio P. From the «Digital Divide» to «Digital Inequality»: Studying Internet Use as Penetration Increases : [electronic resources] / Paul DiMaggio, Eszter Hargittai. – Princeton : Princeton University, 2001. – 25 p. – Access mode : <http://www.princeton.edu/~artspol/workpap/WP15%20-%20DiMaggio%2B Hargittai.pdf>.
25. Karvalics L. Z. Information Society – what is it exactly? (The meaning, history and conceptual framework of an expression) / Laszlo Z. Karvalics. – Budapest : NETIS, 2007. – 26 p.
26. Masuda Y. The Information Society as Post-Industrial Society / Yoneji Masuda. – Washington, D.C. : World Future Society, 1981. – XIV, 180 p.

УДК 7.01:130

Artyomenko N. A.
V. N. Karazin Kharkiv National University

THE DOCTRINE OF BISTAMI AS A REFLECTION OF HELLENISTIC PHILOSOPHY IN THE EARLY ISLAMIC MYSTICISM

Стаття присвячена впливу еліністичних вчень на релігійно-філософську концепцію Абу Йазіда Бістамі. Неоплатонізм та гностицизм при взаємодії з ортодоксальним ісламом склали основу онтології і гносеології ранньоісламського містицизму, а також сформували своєрідну модель взаємовідносин особистості та Абсолюту. У статті проаналізована термінологія, яка вперше була використана Бістамі, однак у подальшому широко використовувалась як у ортодоксальному ісламі, так і у суфізмі. Автор реконструює дане вчення, що лежить в основі більшості релігійно-філософських доктрин Близького Сходу.

Ключові слова: суфізм, неоплатонізм, гностицизм, зухд, фана, містицизм.

Статья посвящена влиянию эллинистических учений на религиозно-философскую концепцию Абу Йазид Бидами. Неоплатонизм и гностицизм, взаимодействуя с ортодоксальным исламом, легли в основу онтологии и гносеологии раннеисламского мистицизма, а также сформировали своеобразную модель взаимоотношения личности и Абсолюта. В статье проанализирована терминология, которая впервые была использована Бидами, но в дальнейшем широко применялась как в ортодоксальном исламе, так и в суфизме. Автор реконструирует данное учение, лежащее в основе большинства религиозно-философских доктрин Ближнего Востока.

Ключевые слова: суфизм, неоплатонизм, гностицизм, зухд, фана, мистицизм.

The article studies the influence on Hellenistic teachings upon religious-philosophical conception of Abu Yazid Bistami. Neoplatonism and Gnosticism, interacting with orthodox Islam, formed the basis on ontology and epistemology on early Islamic mysticism, and formed an original model on relationship between the individual and the Absolute. In the article author analyzed terminology that was used first is Bistami's conception, but later has been widely spread in orthodox Islam and Sufism. The author reconstructs this doctrine that underlies the most of the religious and philosophical doctrines of the Middle East.

Keywords: Sufism, Neoplatonism, Gnosticism, zuhd, fanah, mysticism.

Islamic civilization owes its existence to the frontiercultural situation. Resulting from the meeting of different traditions syncretism formed the basis for further processes of formation of Islamic culture. A striking example of this syncretism is Islamic mysticism as a set of different teachings and doctrines.

Synthetic character of mystical teachings is reflected not only in its multicultural roots, but also in the fact that it becomes a kind of compromise between religious and philosophical knowledge. Being a branch of Islam, mysticism applied philosophical concepts of East and West to the Muslim ontology, epistemology, as well as to values, personality and identity issues. Thus, under the influence of philosophy religious doctrine is being formed. The teachings of the Neoplatonists, merging with the Islamic dogma, determined ontological ideas in some mystical teachings. Inspired by influence of the Hellenistic Gnostic teachings, Islamic thinkers have raised the questions about individuality, personal nature of faith and human presence which were not characteristic for orthodox Islam of earlier periods.

The aim of this article is to analyze and classify the models of relations between an individual and the Absolute regarded by early Islamic mysticism and represented by the teachings of Abu Yazid Bistami. Drawing parallels with the concepts of Neoplatonism as well as interpretation of early Sufi terminology contribute to a better understanding of philosophical content of Islamic theological studies. Hence, *the objectives* of this work may be defined as following: reconstruction of Bistami's conception based on discrete range of texts of his followers and contemporaries; comparison of Bistami's teaching and philosophical ideas of Vedanta and Neoplatonism; analysis of the central notions of Bistami's doctrine (such as «*Arsh*», «*fanah*» and «*zuhd*») and observation of their correlation with terminology of Western and Indian mystical traditions.

The novelty of the work lies in the number of points. Foremost, for domestic scientific tradition, this is the first attempt to reveal the influence of Neoplatonic philosophy upon the emergence

of early Islamic mystical teachings, a vivid example of which is the conception of Abu Yazid Bistami. Second, the doctrine of Abu Yazid Bistami has not been studied in details and there had not been made any attempts of its reconstruction as of philosophical system. So, in this article we undertook such kind of observation. Third, the article contests a widespread thesis that the doctrine of Bistami originated under the influence of Indian philosophical schools, particularly, of Vedanta. Fourth, there was given original interpretation to the key terms and concepts unfolded by Abu Yazid and there has been made their comparison with Qur'anic and Vedanta terminology.

The degree of scrutiny of the issue is determined by traditions of Islamic religion studies. For philosophy, this topic is almost unexplored. In major studies on Islamic mysticism, the teachings of Abu Yazid Bistami received quite a little attention. His doctrine was not seen as a holistic conception, and the analysis of his texts has been reduced to detailing of theological fine distinctions. Besides the compilations of Bistami's contemporaries, there are some scientific works concerning the different aspects of his teaching. These include works by A. Korben, A. Shimmel, A. Knysh, I. Nasyrov.

Islamic mysticism originated in the first centuries of the Hijra. Works of early Muslim mystics formed the basis for most of the Sufi teachings. While our awareness of great Sufi thinkers' doctrines (such as ibn'Arabī, al-Suhrawardī, Rumi, etc.) is quite voluminous, the information about early mystics' conceptions is poor. Their original treatises have not survived to our time, but many of their ideas were reflected in the writings of followers, numerous retellings and aphorisms. Reconstruction and analysis of the first teachings allows us to define vectors of early Islamic religious thought.

In the VIII-IX centuries Muslim philosophy was divided into two trends – the orthodox and the mystical ones. At the heart of the mystical tendency there was a thesis that understanding and interpretation of the Qur'an needed new background, different from the official *tafsir* (Tafsīr). Traditionally, the interpreters of the Qur'an used analytical *tafsir* method that mysticism, since Zhu-n-Nun, considered to be a great mistake. [18, p. 58] According to early mystical teachings, human heart is a Mirror of the Divine Intension. [12, p. 22] With the help of heart a person can understand the Scripture, and analytical work of mind is only a hindrance. As an illustration, there are the words of Persian Sufi Anwar al-Kasymi (Anvar Al-Qasimi): «The heart of a gnostic ('*Arif*) is in the contemplation of Truth. The heart of a reasonable man is caught by the cycle of speculation and doubt» [18, p. 63].

Mystical tradition was not monolithic even in the early stages of its existence. Many researchers make a mistake calling all the early mystical teachings «the Sufism». Analytical and comparative approach allows to distinguish two tendencies within early mystical doctrine (let us call them «Gnostic» and «Personalist» versions of mysticism).

In Personalist teachings human is regarded as God's creation. God is the Absolute and the Kingdom of Heaven is the Great Otherness. God acts as a demiurge and, at the same time, exists as an object of human love and aspiration. The motive power in the quest for the Absolute is love. Love gives insight, leads mystics to sacred ecstasy and gives them Knowledge. The relationship between human and God stays intimate and personal. Such an approach formed the basis for most of the Sufi teachings. This position depreciates the authority of text and tutorship, because each person is considered to be a carrier of Divine Love. Sudden inspiration can happen to anyone, and Revelation can be given either to well-educated person or to ignorant one. This is the distinctive feature of the major Sufi orders such as Suhrawardi, Mevlana, Naqshbandi, etc.

Quite a different position is represented by Gnostic mysticism wing, which Ibn-Arabi named *Al-wujudvahad* (*waḥdat al-wujūd*), «The Unity of Being». According to this doctrine, the Deity dwells beyond time and space and thus is a single reality. Empirical reality is only a derivation from True Being, similar, in terms of Sufi symbolism, to reflection in a mirror. [14, p. 61] Mystic endowed with enlightenment, is akin to Platonic philosopher, who ought to return to the cave and felt embarrassment transferring experience of True Reality to residents of darkness because there were no categories with which one can express divine essence. This position differs from the Sufi's one, however, many researchers erroneously consider it as such.

The first Islamic thinker, who put forward mystical thesis of unity of being, was Abu Yazid Bistami, known for his saying «I am God». [18, p. 60] His doctrine is at the very heart of Islamic mysticism. Understanding the reason of Bistami's conception and analyzing his texts we can reveal heterogeneous borrowing in Islamic mysticism, define the problem field of early Islamic philosophy, observe the evolution and transformation of Middle East philosophy in general.

Many researchers of Islamic Philosophy as Robert Zener pointed the influence of Indian Philosophy upon the teaching of Bistami [14, p. 237]. The author was drawing the parallels with a concept of Sankara and Advaita Vedanta School. But equally interesting is the comparison of Bistami reasoning with ideas of Western Gnostics and Plotinus, whose texts were translated into Arabic by Abu Yusuf Kindi shortly before sermons of Bistami. [20, p. 117]

Bistami's texts abstracts, being taken out of a context of the dialogue with classical philosophical systems (the dialogue often unnoticed by contemporaries), caused incomprehension and confusions. It seems to us that the doctrine of thinker is of interest for philosophical and theological interpretations in the context of multicultural interaction as its precondition. In addition, the integrity of Bistami's mystical conception, presented in original texts as fragmentary and aphoristic, can be found only on the background of more ancient traditions – In thematic similarities, terminological references and even in semantic alterations.

Noteworthy is the fact that Bistami's statements are represented by his biographers and followers as self-sufficient hermetic symbolic systems, which contained, in addition to the obvious sense, some hidden meanings as well as their mystical «codes». Munavi, who was the one of compilers of Islamic texts, gived the following saying: «If the Throne and what is around it, and what is inside it, would be placed in a corner of the heart of Knower, they would be completely lost in it» [14, p. 240]. Delineated in such a way fragment appears to be an esoteric text «closed in itself», while historical and philosophical connotations allow us to discover a range of possible interpretations and to enrich original text with new meanings.

«The Throne» and «what is around it» can be understood as being, that is a double reflection in the «mirror» of human soul. Since human reality is a projection of True Being, then «the Throne», «Kingdom of Heaven» (according to Bistami, the projection of human reality), is the result of double ontological «refraction». This metaphor, on the one hand, an aftersound of Neoplatonic ideas, and its interpretation is diametrically opposed to ontological order performed by Plotinus' philosophy, on the other. Plotinus' cosmic mind (nous) generates matter; from Bistami's point of view, on the contrary, matter is the source for nous. Mentioned «Heart of Knower» is similar to True Reality.

Notions of the trinity of reality is typical for Advaita Vedanta. [16, p. 395] Therefore, the comparison of Advaita Vedanta with Islamic mysticism seems quite appropriate. However, the following phrase of Bistami reveals the difference: «But Love is in the Throne (kursi), Arsh, and it is equal in all its manifestations» [2]. If in Sankara's doctrine we can find the idea of «diminishing» of substantiality in the process of descending to the lower levels of reality (the highest level is valid, and the lowest turns to be an illusion), Plotinus takes all three levels as equal: «Imagine a spring that hasn't got any other beginning, but that gives itself to all flows, not being exhausted by these flows, and staying calm within itself. Imagine also, that each of the flows that stream out of it before running in different directions, still stay together, but everyone already knows where its way is» [8]. This thesis practically repeats the idea of ontological identity expressed by Bistami.

In this regard, it is important to underline the terminological subtleties of Bistami's text. So, it is worthy to notice how does Bistami use the Qur'anic term «the Arsh». The Arabic words *kursi* and *arsh* are synonymous and refer to «the throne». However, Bistami's concept the «*the Arsh*» means rather fine line between Being and Otherness (between the higher and lower reality) than the «place» where the Absolute dwells. *The Arsh* acts as the image of the finest thing that, being the boundary between realities, in the same time is accessible to the human mind. «The finest boundary» is equal to the «One Reality», which thesis also shows the influence of Neoplatonism upon the conception of Islamic mysticism.

Another author, Luma'a, ascribes to Bistami the following statement: «As soon as I reached the Oneness with Him, I have become a bird with the body of Unity and wings of Eternity. I continued flying in the area of Quality, until have reached the area that was a million times greater. I found myself in the field of Eternity and have seen the Tree of Unity» [19, p. 75]. This passage also makes possible a conclusion about affinity between tradition of Neo-Platonism and Islamic mysticism. Qualities, according to Plotinus, refer to the lower level of reality that determines the existence of the material world. Above the realm of Quality Bistami places the sphere of Eternity, similar to the space that Plotinus reserved for demiurge. The tree is a distinctive symbol in the Neoplatonic mysticism: existing as a unified entity, Being branches out different forms. [15, p. 271]

The Tree of Unity is also present in the Gnostic teachings, for example, of Basilides of Egypt. However, the Gnostics give another interpretation to this metaphor. Besides the embodiment of «the Soul of all souls», a tree represents the descent of Sophia *aeon*, the Wisdom plucked out of *pleroma*, «the fullness of plurality». [15, p.1 28] According to Valentin the Gnostic, Sofia plays the role of mediator between the material world and *pleroma*. [17, p. 419] Just as Valentine and Basilides do, Bistami describes human, who «reached the Tree» and has become a part of it. And only having felt himself a part of a higher unity, Bistami had begun preaching his teachings and considering himself a mediator between Being and Otherness.

Mentioned similarity of Bistami's and the Gnostics' ideas, is not single. In Islamic theology the thinker is a best known thanking to the thesis «I am God», for which he was repeatedly condemned by both the orthodox and Sufi theologians. [14, p. 237] In the opinion of Abu Yazid Bistami, the amalgamation with the Absolute means rather the totality of divine being, its «omnipresence», than just the unity of the lower and higher realities. According to the Gnostics (in particular, the teaching of Basilides), a teacher, a mentor, embodies the emanations of mind, faith, wisdom and etc. *aeons*. As a result of spiritual practices mentor has reached a unity with these *aeons* and had become their bearer in the material world. Bistami believes that he became a preacher, having joined the Tree of Unity, i. e. he became the bearer of sacred knowledge, having appeared a part of it. The bearer of sacred entity, who achieved being «beyond the categories», has been endowed with the qualities of the Absolute. To illustrate this point, Luma'a gives the following dialogue: «He [Bistami. – N. A.] was once asked, «Tell us about your day and night». And he said, «I have no day and no night, because day and night exist for those who have the features of creation. I threw myself away just as a snake throws off its skin» [10, p. 580]. Joining the Absolute leads to the «depersonalization» of a sage. Communion with the Absolute, which is the key idea of Bistami philosophical doctrine, is called «*fanah*». Later, meditation on this term formed the basis for doctrines of many Sufi orders. And the meaning of the term has been changed essentially.

In Bistami's teaching, *fanah* is a denotation of self-cognition and, as a consequence, the cognition of God. As an example, the text of ibn-Muāz, quoting remarks attributed to Abu Yazid Bistami: «I cognized God through God, and what is other than God, I have cognized with the help of His Light» [6, p. 282]. This thesis expresses ontological conception of Sufism in the most complete way. God appears to be an absolute reality, cognition of which is available only by means of absolute knowledge.

Completeness of knowledge of the higher reality is accessible only to those who took the position of the Absolute and have achieved unity with God. All the criteria of rational thinking, in terms of the Sufis, are irrelevant: they are regarded as an extra burden which is useless in a state of *fanah*. But if God is a sum of all entities, then the question arises, what did Bistami mean under the notion of «what is other than God»? Apparently, this definition refers to empirical projection of the Absolute. In this sense, parallel with Plato's metaphor of the cave seems to be appropriate. Cave Dweller is able to realize all the gravity of his living among the shadows, only being blinded with the splendor of Truth. The circle of concepts, which, according to Abu Yazid, as age applies to cognition of God, can be converted into language for description of empirical reality. However, the reverse process is impossible: the notions of empirical descriptions are inappropriate for the knowledge of God.

In the process of cognition of God worldly things (*zuhd*) turn into a serious obstacle. Thus, while in the later Sufi tradition (for example, in Ibn-Arabi's doctrine), *zuhd* is used for description of worldly attachments, material needs or the abandonment of laws for the sake of pleasure [1, p. 105], in the early Sufism we can see a different situation. According to Bistami, *zuhd* is neither a non-material component of being or thought of it, nor a «trap», prepared for a sage by empirical reality. This is non-identity, «watershed» between subject and object of thought founding the «facility of judgment», and as a result, the removal from the Absolute (as the Absolute is outside of categorical thinking).

In the case when the world is regarded in terms of *zuhd*, the object of knowledge can be God or not-God or, as Bistami defined it, to represent being or non-being. Since nothing but the Divine reality exists, whatever level of being would be focused by consciousness of knower the object of comprehension can be only Allah. The only thing that is available to human as knowing subject is self-affirmation through the rejection of individual being, and, paradoxically, the establishment of «quantifier of (individual) existence» in the state of *fanah*, the Oneness. The following saying of

Bistami confirms our findings: «I became Him, and only after that I have exclaimed, “Subahani-ma, I’m great, I exist!”» [18, p. 64].

Different systems of Vedanta, in which many researchers of Sufism see the basis of Bistami’s teachings, oppose the object and the subject of knowledge, supposing that cognizing person saves his «self» all the way to the Absolute. In Vedanta, individual (*pramatrichaitanya*) can cognize the object (*vishayachaitanya*) with the help of four universal categories (*vritti*). [16, p. 434] As a result, the knowledge of reality is modified depending on which of categories-*vritti* was used. Such kind of demarcation between the knower and the known, established by the doctrine of methodological choice, indicates the divergence of Sufi tradition and Indian backgrounds that were attributed to it.

The idea of identity and harmony-in-God enriches human activity with the absolute sense, leads to reconciliation of a thinkable and a thinking, connects descending and ascending beings as well. Dynamic identity of different is able to regularize the primeval chaos, run the complex mechanism of Plotinus’ ontology or form the basis for the Christian idea of a Godman. This identity appeared to be the highest ontological ideal for the Neoplatonists, Gnostics and, subsequently, the Sufis.

Regarding the main results of our study, we can make some *conclusions*. A detailed analysis of the conception demonstrates that the traditional thesis of the Indian origin of Bistami’s doctrine appeared to be unsound. In the religious and philosophical doctrine of Bistami one can find obvious traces of Neoplatonic and Gnostic influence. Our thesis about Gnostic character of Abu Yazid’s teachings is supported primarily by the concept of the *Unity of Being*. In Vedanta, the unity of existence implies the saving of personal qualities of an individual, which is contrary to the principle of *fanah*, formulated by Bistami.

In addition, it is necessary to emphasize the apartness of Bistami’s conception of the later Sufi currents. The philosophical conception of Abu Yazid became a basis for most of the mystical branch of Islam. In the same time, its specific terminology expressed in the terms of *zuhd* and *fanah*, peculiarities of ontology as well as interpretation of dialogue between an individual and the Absolute, make Bistami’s doctrine an unique example of religious and philosophical thought of the Middle East.

LITERATURE

1. Ибн ал-Араби. Мекканские откровения (Ал-Футухат ал-маккийя) / Ибн ал-Араби ; [пер. с арабск. А. Д. Кныша]. – СПб. : Петербургское востоковедение, 1995. – 288 с.
2. Ал-Исбахани. Украшение избранных Божьих (Хилият ал-авийа.) : [электронный ресурс] / Ал-Исбахани ; [пер. с арабск.]. – Режим доступа : <http://islamiclibrary.com/A1%20Isfahani-3477>.
3. Ан-Навави. Сады праведных (Рийад ас-салихин) : [электронный ресурс] / Ан-Навави ; [пер. с арабск.]. – Режим доступа : <http://darul-kutub.com/books/hadisy-i-hadisovedenie/sadi-pravednich>.
4. Аш-Шахристани. Книга о религиях и сектах / Аш-Шахристани ; [пер. с арабск. С. М. Прозорова]. – Часть 1. Ислам. – М. : Наука, 1984. – 272 с.
5. Al-Tabari Muhammad ibn-Jarir. History of the Prophets and Kings / Muhammad ibn-Jarir al-Tabari. – Vol. 5. The Sasanids, the Byzantines, the Lakhmids, and Yemen. – New York. : Sunny Press, 1999. – 458 p.
6. Sohrawardī Šehāb-al-dīn. Awāref al-ma‘āref / Šehāb-al-dīn Sohrawardī. – Tehran : Zukovski Publising, 1336 / 1957. – 431 p.
7. Плотин. О провидении : [электронный ресурс] / Плотин ; [пер. с греч. Г. В. Малеванского]. – Режим доступа : www.theosophy.ru/lib/ennead32.htm.
8. Плотин. О благе : [электронный ресурс] / Плотин ; [пер. с греч. Г. В. Малеванского]. – Режим доступа: www.theosophy.ru/lib/ennead69.htm
9. Плотин. Эннеады / Плотин ; [перев. с древнегреч. и англ.]. – К. : Уцимм-Пресс, 1995. – 395 с.
10. Бертельс Е. А. Антология суфийских текстов / Е. А. Бертельс. – М. : Наука, 1965. – 721 с.
11. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история / А. Д. Кныш. – М. ; СПб. : Диля, 2004. – 312 с.
12. Корбен А. Световой человек в иранском суфизме / А. Корбен ; [пер.с фр. Ю. Стефановой]. – М. : Садр, 2013. – 240 с.

13. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Последние века : [в 2-х кн.] / А. Ф. Лосев // История античной эстетики : [в 8-ми т.; т. 7]. – М. : Искусство, 1988. – 414 + 447 с.
14. Насыров И. Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция) / И. Р. Насыров. – М. : Языки славянских культур, 2012. – 552 с.
15. Сидоров А. И. Неоплатонизм, гностицизм и манихейство. Александр из Ликополя, Василид Египетский, Симпликий / А. И. Сидоров. – Душанбе : Адиб, 1990. – 311 с.
16. Радхакришнан С. Индийская философия : [в 2-х т.; т. 2] / Сарвепалли Радхакришнан ; [ред. А. А. Якушев; пер. Н. В. Воробьев и др.]. – М. : Издательство иностранной литературы, 1957. – 732 с.
17. Хосроев А. Л. Александрийское христианство по данным текстов из Наг Хаммади / А. Л. Хосроев. – М. : Прицельс, 1997. – 623 с.
18. Шиммель А. Мир исламского мистицизма / А. Шиммель ; [пер.с англ. Н. И. Пригариной]. – М. : Садр, 2012. – 536 с.
19. Emin Er Muhammad. The Soul of Islam: Essential Doctrines and Beliefs / Muhammad Emin Er. – Shifâ Publishers, 2008. – 143 p.
20. Nurbakhsh Javad. Complete history of Sufism / Javad Nurbakhsh. – New Deli : Readworthy Publications, 2008. – 653 p.

УДК 16 : 340

Тягло А. В.

Харьковский национальный университет внутренних дел

НА ПУТИ К ЛЕГИТИМАЦИИ ЮРИДИЧЕСКОЙ ЛОГИКИ

В статье разносторонне проанализированы вопросы существования и особенностей юридической логики. Аргументировано, что юридическая логика существует, во-первых, *in re* – как особый строй правильных рассуждений в поле права, устоявшийся в неких временных или культурных границах; во-вторых, *post rem* – как часть современной науки логики, ближайшим образом «полуформальной», которая исследует этот особый строй и учит, как его воплощать, то есть сознательно строить юридически правильные рассуждения, избегать ошибок или критиковать их. Утверждение ценности человека и законности в современном цивилизованном мире порождает нормы правильности юридических рассуждений, отличные от норм традиционной формальной логики, соответствующей «математической модели».

Ключевые слова: юридическая логика, юридические рассуждения, нормы правильности рассуждений, полуформальная логика.

У статті різнобічно проаналізовані питання існування і особливостей юридичної логіки. Аргументовано, що юридична логіка існує, по-перше, *in re* – як особливий устрій правильних міркувань у полі права, усталений у певних часових чи культурних межах; по-друге, *post rem* – як частина сучасної науки логіки, найближчим чином «напівформальної», що досліджує даний особливий устрій і вчить, як його утілювати, тобто свідомо будувати юридично правильні міркування, уникати помилок чи критикувати їх. Утвердження цінності людини і законності в сучасному цивілізованому світі породжує норми правильності юридичних міркувань, відмінні від норм традиційної формальної логіки, суголосної «математичній моделі».

Ключові слова: юридична логіка, юридичні міркування, норми правильності міркувань, напівформальна логіка.

Issues of existence and specificity of juridical logic are analyzed from different sides in this paper. It is argued, that juridical logic exists, firstly, *in re* – as special order of correct reasoning in field of law stable in some temporal or cultural frames; secondly, *post rem* – as a part of nowadays science of logic, directly «semi-formal», which studies the special order and teaches by what way to implement this one, i. e. deliberately construct legally correct reasoning, avoid or criticize fallacies. Adoption of values of human being and law in today civilized world generates some norms of correctness of juridical reasoning, which differ from norms of the traditional formal logic coherent to the «mathematical model».

Key words: juridical logic, juridical reasoning, norms of correctness of reasoning, semi-formal logic.

Дискусии не только о специфике, но и о самом существовании юридической логики имеют длительную и богатую историю, однако до сегодняшнего дня не дали однозначного результата (см., в частности, отечественные источники [1-5]). На протяжении последних десятилетий эти дискуссии протекают в контексте, с одной стороны, снижения интереса к традиционной формальной логике со стороны практиков и теоретиков поля права или администрации юридических вузов, а с другой – все более мощного движения неформальной логики. Предлагаемая статья, не претендуя на окончательную «расстановку всех точек над і», имеет целью критически осмыслить наличную ситуацию, на основании чего выработать такое понятие юридической логики, которое отвечало бы как нуждам действующих специалистов в поле права или подготовки их новой генерации, так и развитию современной науки логики.

В спектре позиций участников дискуссий крайняя состоит в отрицании особенной юридической логики вообще. Ее приверженцы признают ту науку логики, которая в основном сформировалась благодаря усилиям ряда выдающихся мыслителей от Аристотеля до Фреге и Рассела, в качестве *универсального* органа: его якобы *полностью достаточно* для исследования или построения правильных рассуждений в любом поле социального пространства, включая поле права. Однако эта позиция подвергается критике, которая во второй половине XX века приобрела «новое дыхание». Так, британский философ Стивен Тулмин в книге «Использование аргумента» (1958) отметил, что со времен Аристотеля логики признали для себя привлекательную математическую модель. Но «идеализированная логика», к которой ведет математическая модель, не способна обеспечить серьезную практическую действенность [6, р. 147]. Поэтому то, что обычно считается универсальной наукой логики, на самом деле оказывается воплощение частной математической модели. Наряду с этой «идеализированной логикой» имеют право на существование и другие, в частности логика, основанная на юридической модели – юридическая логика. Истоки таковой можно отыскать, как минимум, в новаторских исследованиях Готфрида Вильгельма фон Лейбница (см., напр., [7, с. 472; 1, с. 20-21; 5, с. 241-242]).

Согласно Тулмину, рассуждения в том или ином поле следует оценивать на основании принятых в нем норм, и нужно ожидать, что эти нормы будут зависеть от поля их принятия (will be field-dependent). Достоинства, которых требуют от рассуждений в одном поле, оказываются подлежащими исключению для полностью приемлемой аргументации в другом [6, р. 255]. Поэтому совокупность норм правильных рассуждений существенно зависит от выбора той или иной базовой модели, в конце концов – от конкретного поля, в котором разворачивается познание или коммуникация, вырабатываются и воплощаются разнообразные решения. Сказанное не отрицает существования ряда логических по своей природе инвариантов, присущих всем полям социального пространства. Их выявление и учет имеет некое теоретическое и практическое значение. Однако сами по себе они *не достаточны* для анализа или построения *нетривиальных* правильных рассуждений в том или ином из особенных полей: их практическая действенность здесь весьма ограничена.

Фактически одновременно со Стивеном Тулмином ограниченность формальной логики и перспективы ее (частичного) замещения обосновали бельгийские исследователи Хаим Перельман и Люси Ольбрехт-Тытека в работе «Новая риторика: трактат об аргументации» (1958) (фрагмент книги переведен на русский язык, см. [8]). В воспоминаниях о пути к этой работе и ее концептуальных основах Х. Перельман заметил, среди прочего, что Аристотель установил фундаментальное различие между аналитическими и диалектическими рассуждениями. Аналитические рассуждения осуществляются посредством силлогизмов и других видов демонстративных умозаключений. Благодаря их исследованию Аристотель признан отцом формальной логики. Однако современные логики забыли, что он был еще и отцом той диалектики, которая главной целью имела защиту определенных мнений (opinions), критику мнений оппонентов и убеждение аудитории. Сердцевину его диалектики составляли аргументы [9, р. 6-7]. Иначе говоря, аристотелевская диалектика базировалась на убеждающих рассуждениях как демонстративной, так и недемонстративной природы (прежде всего на «наведении», или популярной индукции) с правдоподобными, а не заведомо истинными посылами. Рассуждения в поле права, по крайней мере их существенная часть, вполне отвечают такой характеристике, поэтому они должны направляться и оцениваться согласно

нормам аристотелевської діалектики, а точніше – однієї з її «реінкарнацій», юридическої логіки

Ще одна позиція в дискусіях о юридическої логіці состоїть в отрицанні зв'язи юридических висновків і науки логіки. Це утверджував, наприклад, відомий європейський юрист початку ХХ століття Євген Ерліх – автор книги «Юридическа логіка» (1918) [10]. По його мненню, «юридическа логіка (юридическі висновкі) за виключенням названня не має нічого загального з логікою (розумом). Це взагалі не логіка, а некака техніка». Данна «техніка» по своїй природі являється «сховано-соціологіческою» (*crypto sociological*). Вона дозволяє спочатку прийняти справедливе рішення, а потім шукати належні джерела для його підтримки в дальнішому (пер. із [11, с. 34]). Аналіз показує, що такого роду отрицання, во-перших, не стосується наявності особеного (відносно) стійкого ладу правильних юридических висновків, то є юридическої логіки *in re*. Во-вторых, історическі і по суті воно має силу відносно той логіки *post rem*, котра побудована згідно математическої моделі. Але сьогодні вже існує практическі-орієнтована наука логіки, побудована по більш адекватній реальним висновкам в полі права – юридическої – моделі: вона, як представляється, спроможна уникнути заперечень в дузі Ерліха.

Далі звернемося до позиції старшого окружного судді США Ружжеріо Елдісерта, представленої в книзі «Логіка для юристів. Посібник по ясному юридическому мисленню» (1997) [12]. Вона проливає додатковий світ на співвідношення юридическої логіки *in re* і науки логіки.

Нам добре відома критика, згідно котрої логіці немає місця в юридических висновках, оскільки вона концентрується на формі, а не на істині, а також оскільки із одного і того ж мноства фактів роблять декілька різних висновків. Але це – поверхневі спостереження, підкреслює Р. Елдісерт. Ніхто не вважає, що резюме справ (*briefs*) можуть бути написані, аргументи складені і рішення справ знайдені виключно на основі канонів логіки. Якщо б так, то професійна діяльність юристів перетворилася б в комп'ютерний аналіз, адже в функціонуванні комп'ютера втілена парадигма формальної логіки. Ціннісні утвердження (*value judgments*), що відображають світогляд адвокатів або суддів, критическі важливі в розв'язанні судових справ. Правила логіки не дають потрібного рішення, вони – лише інструменти його імплементації. Коли ціннісні утвердження обрані, актуалізується процес формальних висновків з тим, щоб перевірити валідність аргументації. Тому критика лояльності до логіческому порядку головним чином пов'язана не з виключенням логіки із юридических висновків, а з виключенням із них «поганої логіки» («*bad logic*») [12, с. 3]. З урахуванням цього висновку і всього сказаного раніше доречно визнати: «погана логіка» в полі права – це та логіка *post rem*, котра відповідає абсолютизованій математическої моделі і ігнорує особливу ціннісну навантаженість реальних юридических висновків.

Сьогодні в цивілізованому світі юридическі висновкі спрямовані або оцінюються з урахуванням ряду основопологаючих цінностей, зокрема – людини і законності. Тому, наприклад, в п. 3 ст. 17 діючого Уголовного процесуального кодексу України (далі УПК) сказано: «Підозрення, обвинення не можуть ґрунтуватися на доказах, отриманих незаконним шляхом». Безсумнівні з точки зору формальної логіки і навіть істинні докази, отримані з порушенням норм діючого законодавства, є недопустимими, а ґрунтуючись на них оправдательний / обвинительний вирок юридическі правильним не буде, він підлягає скасуванню або зміні, наприклад, апеляційним судом.

В разі допиту свідка в суді чисто логіческі правила коректної постановки питань доповнюються нормами статті 352 УПК. Згідно її п. 6 в час прямого допиту не дозволяється ставити наводячі питання, то є питання, в формулюваннях котрих міститься відповідь, частина відповіді або ж підказка до неї. Але згідно п. 7 цієї ж статті в час перехресного допиту наводячі питання ставити дозволяється. Таким чином, логіческі коректний наводячий питання юридическі правильним виявляється не безумовно, а ситуативно, в відповідності з вказаними нормами УПК. Приведені приклади, не пояснимі тільки з урахуванням цінності істини або формально-логіческих норм правильності, в полі права взагалі не єдині. Вони вказують на існування особливих перехідних

норм правильности юридических рассуждений, не сводимых к «универсальным и вневременным» нормам традиционной логики, построенной по математической модели.

В наши дни все более распространяется убеждение, что реальные специалисты в поле права – это отнюдь не манифестация какого-то «абсолютного юридического разума». Они, в частности, не в состоянии избежать в своих рассуждениях и письменных документах, коммуникации или познании использования естественных языков, в которых неточность, неполнота и контекстуальная зависимость не поддаются *полной* элиминации. Поэтому они редко усматривают пользу в избавленных от таких «дефектов бытия» формально-логических исчислениях. Так следует ли юридическую логику признать видом неформальной логики?

Разработка Тулмином юридической модели с ключевым понятием аргумента вместе с соответствующими находками Перельмана и Ольбрехт-Тытеки оказались истоками неформальной логики, которая с 60-х годов XX столетия не только «завоевала себе место под солнцем», но и существенно ограничила формальную логику [13; 14]. Вместе с тем специалисты не в состоянии отказаться от хотя бы первичной формализации, чего требует ясность и точность профессиональных рассуждений, выявление структур их построения. Поэтому, как отмечает известный канадский исследователь Дуглас Вэлтон в книге «Неформальная логика» (2008), общее русло неформальной логики включает «полуформальную логику» («semi-formal logic»): она базируется на теоретических конструктах, которые схватывают абстрактные структуры формальных диалогов и прагматические структуры дискурс-анализа [14, р. XII-XIII]. Указанное соединение вполне отвечает юридической логике как в отношении происхождения, так и по сути (хотя, вообще говоря, и не представляется исчерпывающим).

Итак, юридическая логика существует *in re* – как особый строй правильных рассуждений в поле права, устоявшийся в неких временных или культурных границах. А *post rem* – это часть практически-ориентированной науки логики, ближайшим образом «полуформальной», которая эксплицирует и исследует упомянутый строй, а также учит, как его воплощать, то есть сознательно строить юридически правильные рассуждения, избегать ошибок или критиковать их. Юридическая логика *in re* взаимодействует с юридической логикой *post rem* посредством прямой и обратной связи.

Утверждение ценности человека и законности в современном цивилизованном мире порождает ряд норм правильности юридических рассуждений, отличных от норм формальной логики, построенной согласно «математической модели». Их выявление, систематизация и применение детерминировано прагматическим ядром юридической логики, от которого сегодня уже нельзя абстрагироваться.

ЛІТЕРАТУРА

1. Вступ до сучасної юридичної логіки / [за ред. М. І. Панова та В. Д. Титова]. – Харків : Ксилон, 2001. – 198 с.
2. Тягло О. В. Юридична логіка чи логіка для юристів? / О. В. Тягло // Наше право. – 2011. – № 2. – С. 180-183.
3. Щербина О. Ю. Логіка та юридична аргументація : [монографія] / О. Ю. Щербина. – Київ : Видавничо-поліграфічний центр «Київський університет», 2013. – 303 с.
4. Сумарокова Л. Н. Юридическая логика: коммуникативная концепция : [монография] / Л. Н. Сумарокова. – Одесса : Фенікс, 2015. – 204 с.
5. Тягло О. В. До поняття юридичної логіки / О. В. Тягло // Вісник Харківського національного університету внутрішніх справ. – 2015. – № 3 (70). – С. 241-248.
6. Toulmin S. E. The Uses of Argument / S. E. Toulmin. – Cambridge : Cambridge University Press, 1958. – 261 p.
7. Лейбниц Г. В. Некоторые соображения о развитии наук и искусстве открытия / Лейбниц ; [пер. с нем.] // Лейбниц Г. В. Сочинения : [в четырех томах]. – М. : Мысль, 1984. – Т. 3. – С. 461-479.
8. Перельман Х. Из книги «Новая риторика: трактат об аргументации» / Х. Перельман, Л. Ольбрехт-Тытека // Языки моделирования социального взаимодействия. – М. : Прогресс, 1987. – С. 207-264.

9. Perelman C. Old and New Rhetoric: An Address Delivered by Chaim Perelman at Ohio State University (November 16, 1982) / Chaim Perelman // Practical Reasoning in Human Affairs: Studies in Honor of Chaim Perelman. – Dordrecht e. a. : D. Reidel Publ. Co., 1988. – pp. 1-10.
10. Ehrlich E. Die Juristische Logic / Eugene Ehrlich . – Tübingen : J. S. B. Mohr, 1918. – vii, 337 s.
11. Ziegert K. A. Beyond «Living Law»: Eugene Ehrlich's General Theory of Law / Klaus A. Ziegert // Eugene Ehrlich's Sociology of Law. – Zurich e.a. : LIT Verlag, 2014. – pp. 17-38.
12. Aldisert R. J. Logic for Lawyers. A Guide to Clear Thinking : [3rd ed.] / Ruggerio J. Aldisert. – South Bend, IN : NITA, 1997. – 270 p.
13. Johnson R. H. Informal Logic: An Overview / Ralf H. Johnson, J. Anthony Blair // Informal Logic. – 2000. – Vol. 20. – № 2. – pp. 93-107.
14. Тягло А. В. Неформальная логика как манифестация новой логико-философской парадигмы / А. В. Тягло // Историко-логические исследования : [сборник научных статей]. – Киев : Издательско-полиграфический центр «Киевский университет», 2008. – С. 164-169.
15. Walton D. Informal Logic: A Pragmatic Approach : [2nd ed.] / Douglas Walton. – Cambridge e.a. : Cambridge University Press, 2008. – xiii, 366 p.

Клімова Г. П.

Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого (м. Харків)

НАДІЙНЕ ПІДГРУНТЯ ДЛЯ РОЗВИТКУ ДУХОВНОЇ САМОСТІЙНОСТІ МАЙБУТНІХ ФАХІВЦІВ (РЕЦЕНЗІЯ НА ПІДРУЧНИК)

Подольская Е. А. Философия : в 2-х ч. : учебник / Е. А. Подольская, Т. В. Подольская ; Нар. укр. акад. – Х. : Изд-во НУА, 2016. – Ч. I. – 476 с. – ISBN 978-966-8558-84-3. – Ч. II. – 412 с. – ISBN 978-966-8558-85-0.

Актуальність даного підручника викликана потребою студентів в організації навчання з курсу «Філософія», необхідністю формування у них професійних і загальнокультурних компетенцій. Це досягається за рахунок логічного викладення всього курсу у сукупності всіх аспектів філософського знання: онтологічного, гносеологічного, аксіологічного та ін. Великою заслугою авторів є світоглядна та методологічна спрямованість даного курсу, його націленість на висвітлення цивілізаційних рис у розвитку суспільства в контексті світової глобалізації.

Маючи структуру, що диктується відповідними офіційними вимогами, в той же час матеріал створює умови для глибокого, творчого освоєння кожної теми завдяки наведеним біографічним та термінологічним довідкам, історичним екскурсам у проблему та стислому викладенню філософських творів.

Автори підручника – Є. А. Подольська та Т. В. Подольська – визнані в українському інтелектуальному просторі фахівці з філософії та соціології. За підручниками Є. А. Подольської з грифом МОН України «Філософія» та «Філософія: кредитно-модульний курс», що видані Центром навчальної літератури та видавництвом «Інкос», останні роки навчаються багато студентів України. Т. В. Подольська та Є. А. Подольська підготували у співавторстві навчальний посібник «Соціологія: 100 питань – 100 відповідей», «Релігієзнавство» та інші.

Дуже важливо, що в даному підручнику весь матеріал логічно згрупований у чотири основні блоки – модулі, що дозволяє виділяти сутнісні моменти та мотивувати інноваційне, креативне мислення студентів у ході освоєння запропонованого матеріалу. Схеми, таблиці, посилання, термінологічний словник, довідкові дані про філософів, викладки з першоджерел з коментарями – все підкреслює ідеї допомогти з інтересом засвоїти викладений матеріал.

Авторам вдалося відкинути принципи заідеологізованого, догматизованого підходу до розгляду та оцінок творчості представників вітчизняної та зарубіжної філософії, виявити суперечливість певних теоретичних підходів, домогтися об'єктивного викладу кожної концепції, щоб надати можливість читачеві плюралістичного, поліваріантного сприймання теоретичного доробку кожного мислителя, хоч це і не виключає авторського бачення проблеми. Втім, позиції Є. А. Подольської та Т. В. Подольської є досить зваженими та теоретично обґрунтованими.

Досить виправдано автори приділяють значну увагу аналізу особистості та її перспектив у вимірах філософського аналізу. Діяльність аналізується як доцільна активність суб'єкта, досліджується специфіка ціннісного ставлення людини до оточуючої реальності. Суттєвим досягненням авторів цього підручника можна вважати акцентування ідеї про те, що у складному мінливому сучасному суспільстві майбутнє залежить від того, наскільки кожна людина повною мірою може прийняти на себе відповідальність за нього. Для цього автори залучають читача до осмислення глобальних процесів у світі, врахування всієї палітри думок про суперечливі тенденції та взаємозв'язки у сучасному суспільстві. Значущою домінантою цього підручника є підсилений аксіологічний аспект, адже у останньому розділі людина розглядається у системі соціальних зв'язків. Практичне значення аксіології автори цілком справедливо вбачають у раціональному засвоєнні, обґрунтуванні та захисті тих цінностей та норм, які дозволяють сприймати людину як подію, як мету, як вищий сенс історії.

Матеріал викладений логічно, стилістика викликає задоволення, форма подачі змісту стимулює розвиток самостійних роздумів читача. Безсумнівно, викладений матеріал стане надійним підґрунтям для задоволення внутрішньої потреби майбутніх фахівців у духовній самостійності, незалежності мислення молодого людини, що прагне до осягнення істини.

Джеффри Белл
Юго-восточный университет Луизианы (г. Хаммонд, США)

Лойко В. В. (перевод с английского)
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ФУНКЦИЯ-РЕЖИССЕР: ТЕОРИЯ АВТОРСКОГО КИНО И ПОСТСТРУКТУРАЛИЗМ

В последние годы в теории кино прекратилось серьезное обсуждение «теории авторского кино». На это многие исследователи могут возразить, что теория авторского кино, по сути, не является теорией, но только совокупностью индивидуальных предпочтений относительно фильма. Такая точка зрения не лишена основания. Авторы «Cahiers du cinéma» пятидесятых годов, в связи с которыми появляется понятие «авторского кино», отмечают, что в их взглядах сквозит предпочтение одного режиссера перед другим, и подобные предпочтения лишены какого-либо теоретического основания. Эта нехватка теории в «авторской критике» была обнаружена практически одновременно с ее появлением. К примеру, Андре Базен сетует на то, что, несмотря на тот факт, что «самые блестящие авторы “Cahiers du cinéma” практикуют его [авторский критицизм] уже три или четыре года, им, вместе с тем, еще только предстоит обозначить основной корпус своей теории»¹. Поэтому и неудивительно, что во многих новых работах, посвященных теории кино, уделяется крайне мало внимания теории авторского кино (если уделяется вообще)².

Одним из наиболее влиятельных течений, оказавшим вклад в критику и отторжение авторской теории, является структурализм и последовавший за ним постструктурализм. Структурализм, как и постструктурализм, отвергает имплицитное (а часто – и эксплицитное) допущение авторских теорий, а именно – то, что автор является унифицирующим, созидательным источником значения и ценности законченного произведения искусства (такого как фильм, роман и т. д.) Мишель Фуко хорошо выражает эту позицию в эссе «Что такое автор?»: «Слово “произведение” и единство, которое оно обозначает, являются, вероятно, столь же проблематичными, как и индивидуальность автора»³. Подражая ницшевскому заявлению о «смерти Бога», Фуко заявляет о смерти Человека в качестве унифицированного субъекта, а говоря короче – о смерти автора. Такого рода критика широко утвердилась в наши дни, и во многом она оправдана. Тем не менее, было бы легкомысленно просто отказаться от рассмотрения авторских теорий. Более того, в эссе 1954 года «Об одной тенденции во французском кино» для «Cahiers du cinéma», которое, как считается, инициирует авторский критицизм, Франсуа Трюффо делает заявление, которое непосредственно касается первичных оснований структурализма. В этом эссе Трюффо критикует то, что он обозначил как «традиционное качество». Согласно Трюффо, качественная традиция рассматривает ценность фильма, основываясь на сценарии. Таким образом, фильм – не более чем визуальная транскрипция письма. Это вовсе не означает, что хороший фильм не должен быть адаптацией письменного произведения. Например, Трюффо абсолютно спокойно относится к экранизациям романов; тем не менее, для того, чтобы фильм стал «хорошим», он должен соответствовать определенному требованию: «оценить достойно я могу только такую экранизацию, которая

© Джеффри Белл (Jeffrey A. Bell), 1996.

© Лойко В. В., перевод, 2015.

¹Bazin A. On the politique des auteurs / Andre Bazin // Cahiers du Cinéma: The 1950's / [edited by Jim Hillier]. – Cambridge : Harvard University Press, 1985. – p. 257.

²В качестве наглядного примера можно привести книгу «Кино и методы», широко использующуюся в преподавании теории кино. В первом издании этого пособия авторскому кино посвящен отдельный раздел, во втором издании (1985) этот раздел уже исключен.

³Фуко М. Воля к истине: по сторону знания, власти и сексуальности : [работы разных лет] / Мишель Фуко ; [пер. с франц.]. – М. : Касталь, 1996. – С. 15.

выполнена кинематографистом»⁴. Таким образом, авторский фильм – тот, который написан и режиссирован «кинематографистом» (*man of the cinéma*), в – Трюффо противопоставляет «фильму сценариста»: «Когда они [сценаристы] завершают свой сценарий, это означает, что фильм готов; режиссер, на их взгляд, – это господин, разбавляющий их сценарии картинками, и – увы! – это так и есть»⁵.

В критике фильма-сценария у Трюффо имплицитно присутствует утверждение, согласно которому отношение между словесным и образным нарративом – не просто отношение соответствия, когда режиссеру достаточно снять то, что уже написано. У кино есть своя визуальная логика, синтаксис и метод, нетождественные тем, которые существуют в письме. По этой причине фильм, даже если это экранизация письменного произведения, будет лучше сделан человеком кино. Согласно Трюффо, дела обстоят совсем иначе, и по пагубной тенденции, которую он наблюдает, во французском кинематографе господствует режиссер-*постановщик* (*metteur-en-scene*).

Второстепенный в критике французского кинематографа, тезис Трюффо относительно несоответствия между словом и образом, становится ко времени постструктурализма развернутой темой. Например, в «Порядке вещей» Мишель Фуко отмечает, что: «<...> отношение языка к живописи является бесконечным отношением. Дело не в несовершенстве речи и не в той недостаточности ее перед лицом видимого, которую она напрасно пыталась бы восполнить. Они несводимы друг к другу: сколько бы ни называли видимое, оно никогда не уместится в названном; и сколько бы ни показывали посредством образов, метафор, сравнений то, что высказывается, место, где расцветают эти фигуры, является не пространством, открытым для глаз, а тем пространством, которое определяют синтаксические последовательности»⁶.

Жиль Делез также подчеркивает, что образы и слова не могут быть сведены к общему основанию, и это будет оставаться центральной темой практически всех его работ. Делез и Фуко не утверждают, что слова и образы не могут связываться друг с другом – очевидно, что это не так. Суть скорее в том, что если эта связь существует, то она не является прозрачной. В противном случае, фильм во всех отношениях был бы закончен и готов для «режиссера-постановщика» сразу после того, как сценарист написал сценарий. Вместо этого, отношения между словом и образом должны быть созданы или учреждены – именно в попытке объяснить способ установления этих отношений очевидно соотносятся постструктурализм и теория авторского кино.

Тем не менее, постструктуралисты не соглашаются с Трюффо в том, что именно режиссер («кинематографист») устанавливает отношения между письменным нарративом и его визуальной презентацией. Причиной этому служит то, что, как уже отмечалось выше, они не разделяют убеждения Трюффо относительно унифицированного субъекта, который функционирует в качестве единственного источника творческого производства. Эта позиция происходит из более общей постструктуралистской критики и отторжения всякой метафизики. Другими словами, часть постструктуралистского проекта влечет за собой критику ключевых метафизических предпосылок. К примеру, значительная часть постструктуралистской аналитики стремится подорвать веру в метафизические единства, такие как Бытие, Бог, Субъект (или *Cogito*). До тех пор, пока теория авторского кино предполагает существование унифицированного созидющего субъекта, она будет жертвой постструктуралистской критики.

Тем не менее, вслед за собой постструктуралистская критика метафизики оставляет проблему взаимосвязи образа и слова (пусть это далеко не единственная проблема, которая еще должна быть учтена) – именно эта проблема имеет особую важность для постструктурализма. Вместе с тем – это неразрешимая проблема. С одной стороны, Фуко и другие пытались избежать решения, которое могло бы возродить метафизическое единство субъекта. Таким неудачным решением Фуко считал Герменевтику, которая не избежала субъективизма, и,

⁴Трюффо Ф. Об одной тенденции во французском кино : [электронный ресурс] / Франсуа Трюффо ; [пер. с фр.] // Cahiers du Cinéma (1954 год). – 2009. – Режим доступа : <http://acteurs.ru/2009/09/25/fransua-tryuffo-stati-dlya-cahiers-du-cinema-1954-god>.

⁵Там же.

⁶Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Мишель Фуко ; [пер. с франц. В. П. Визгина, Н. С. Автономовой]. – СПб. : А-сad, 1994. – С. 47.

вместе с тем, не учла в анализе многочисленные факторы, такие как экономика, бессознательное и пр. По той же причине структуралист попытался бы избежать авторской теории кино, в которой значение фильма выносится на плечи режиссера как креативного источника (т. е. – субъекта). В таком виде теория авторского кино была сформулирована Эндрю Саррисом, известным последователем Трюффо. С другой стороны, постструктуралисты старались избежать такого рода структурализма, в котором постулируются трансцендентные, извечные и объективные метафизические правила. Такая позиция упускает из виду то, как субъект понимает и применяет эти правила, а также игнорирует динамику исторических изменений. Подобным образом постструктуралистская теория авторского кино попытается избежать авторского структурализма Джоффри Ноуэлла-Смита. Ноуэлл-Смит утверждал, что теория авторского кино не должна рассматривать субъекта в качестве креативного источника и «точки сборки» фильма; вопреки этому, автор является лишь совокупностью структурных отношений и паттернов, которые проявляются в работе режиссера. Поэтому Ноуэлл-Смит считает, что «задачей критики является выявить за поверхностным контрастом субъекта и процедур ядро основных, часто – скрытых структурных мотивов»⁷. Питер Уоллен не согласен с тем, что в работе режиссера можно обнаружить «ядро скрытых мотивов», и вместо этого утверждает, что «великих режиссеров следует определять как через их оригинальное своеобразие, так и через их взаимоподобие»⁸. Несмотря на эту попытку учесть историческое разнообразие и вариативность режиссерской работы, Уоллен продолжает настаивать на том, что структурное единообразие превосходит режиссерскую субъективность; и если Уоллен выступает за трансцендентное структурное единство, то постструктуралистская критика метафизики отклоняет подобную позицию.

Для того, чтобы пересмотреть теорию авторского кино из постструктуралистской перспективы, следует решить проблему того, как объяснить отношения между словом и образом без обращения к двум вышеупомянутым альтернативам. Эта проблема привлекала особое внимание, как Фуко, так и Делеза. Исследователь, на которого особенно часто ссылаются Делез в обсуждении данного вопроса – известный лингвист Луи Ельмслев, и в частности – его понятие «знаковой функции». Обозначив то, как Делез использует взгляды Ельмслева относительно «знаковой функции» для решения проблемы «слова и образа», мы зложим фундамент для понимания «функции-режиссер»: то есть, такого понимания режиссера или автора, которое объясняет установление отношений между словом и образом и не сводит эти отношения ни к креативности субъекта, ни к объективности трансцендентных структур.

Анализируя работы Фуко, Делез обнаруживает в них попытку объяснить отношения между дискурсивными и недискурсивными практиками, а шире – между словесными практиками (напр., сценарием, романом) и образными практиками (напр., режиссурой). И хотя Делез принимает попытку Фуко дать подобное объяснение, он также считает, что понятие знаковой функции Ельмслева может прояснить и облегчить проект Фуко. В частности, Делез разрабатывает идею Ельмслева о том, что различие и связь между выражением («дискурсивным») и содержанием («недискурсивным») возможны благодаря *знаковой функции*: «Мы ввели здесь термины *выражение* и *содержание* как обозначения функтивов, включающихся в знаковую функцию»⁹. Выражение приблизительно соответствует тому, что Фердинанд де Соссюр обозначил в качестве означающего; а содержание соответствует тому, что он называет означаемым. Тем не менее, Ельмслев не разделяет утверждение Соссюра, согласно которому существует аморфное, неоформленное значение или содержание, предшествующее языку, который придает ему форму¹⁰. Мысль не опережает свое языковое выражение. Для Ельмслева значение или *материал* всегда уже оформлены в языке. По этой причине Ельмслев в дальнейшем подразделит выражение и содержание (понятия, которые возникают исключительно в связи со знаковой функцией) на *форму содержания / субстанцию*

⁷Nowell-Smith G. Visconti / Geoffrey Nowell-Smith. – New York : Doubleday & Company, 1968. – p. 10.

⁸Wollen P. Signs and Meaning in the Cinema / Peter Wollen. – Bloomington : Indiana University Press, 1969. – pp. 102-104.

⁹Ельмслев Л. Прологомены к теории языка / Луи Ельмслев ; [пер. с англ. В. Звезгинцев, Ю. Лекомцев, И. Мельчук, В. Мурат; сост. В. Д. Мазо]. – М. : КомКнига, 2006. – С. 71. – (Лингвистическое наследие XX века).

¹⁰Там же, С. 73.

содержания и форму выражения / субстанцию выражения¹¹. Так, например, субстанция содержания английского выражения «I don't know» («не знаю») является тем значением или «материалом», который может быть выражен в других языках – «jeg véd det ikke» (дат.), «je ne sais pas» (фр.). Тем не менее, эта субстанция содержания не существует независимо от формы содержания в качестве какого-то аморфного, неоформленного значения. Таким образом, сам язык связывает данную субстанцию содержания с конкретной формой, и эта форма, как подчеркивает Ельмслев, может значительно различаться от одного языка к другому – т.е. грамматические структуры или формы могут существенно варьироваться (напр., различие между французским и английским в том, что касается отрицания: «I do not know», «Je ne sais pas»). В свою очередь, выражение также обладает субстанцией и формой. Например, субстанция выражения слова «Берлин» – это слово как таковое в выражениях разных людей на разных языках; форма выражения слова «Берлин» связана с фонетическим габитусом конкретного языка – т.е., это «Берлин», произнесенный с английским или испанским акцентом.

Делез обнаруживает схожую дихотомию в работе Фуко. В частности, фукианское разграничение дискурсивных и недискурсивных практик Делез истолковывает в качестве аналога функций знаковой функции Ельмслева. Так существует дискурсивная практика, связанная с дисциплиной, субстанцией которой, среди прочих, является преступник / правонарушитель; вместе с тем, существует форма этой дискурсивной практики, выраженная в целях, назначении и процедурах наказания правонарушителя. То же касается и недискурсивных практик: здесь субстанцией будет структура тюрьмы, в которой содержатся преступники и правонарушители, а формой будет сама манера заключения (напр., образ тюрьмы «Паноптикона», созданный Джереми Бентамом¹²).

Проблема адекватного определения функции, из которой возникает разделение дискурсивных и недискурсивных практик, становится ключевым пунктом, в котором Фуко пытается преодолеть дилемму субъективизма и структурализма. Хюберт Дрейфус и Пол Рабиноу, вслед за Делезом, подчеркивают особую важность этой проблемы для проекта Фуко. Дрейфус и Рабиноу замечают, что фукианская версия знаковой функции возникает в связи с понятием *диспозиции*: «Проблема в следующем: как обозначить и понять связную совокупность практик, которые организуют социальную реальность, без обращения к становящемуся субъекту (или кругу практикующих), объективным законам, или некоторому подобию правил? Фуко попытался избежать подобных альтернатив. С его стороны понятие “диспозиции” – начальная попытка именованья проблемы»¹³.

Делез также обнаруживает в работах Фуко эту попытку именованья проблемы, однако для ее обозначения предпочитает использовать не «диспозицию», а фукианский концепт «диаграммы». Кроме того, одной из причин, по которой Делез считает правомочным использование понятий «диаграммы» и «диспозиции» для прояснения отношений между *дискурсивным* и *недискурсивным*, является то, что эти понятия позволяют избежать смешения дискурсивных и недискурсивных практик. Именно на этом, как считает Делез, делает особое ударение Фуко. Развивая тезис Фуко, согласно которому Паноптикон – «диаграмма механизма власти, сведенной к ее идеальной форме; <...> форма политической технологии, которая может и должна быть отделена от всякого конкретного применения»¹⁴, Делез отмечает, что диаграмма (или «абстрактная машина») «определяется через функции и неоформленные виды материи, она не знает никакого формального различия между содержанием и выражением, между дискурсивной и недискурсивной формациями»¹⁵.

¹¹ Там же, С. 79.

¹² См.: Делез Ж. Фуко / Жиль Делез ; [пер. с фр. Е. В. Семиной]. – М. : Изд-во гуманит. лит-ры, 1998. – С. 58. – (Французская философия XX века).

¹³ Фуко также использует такие термины, как «аппарат» и «структура гетерогенных элементов» в качестве эквивалентных термину «диспозиция». В версии Делеза, эти термины эквивалентны понятию «диаграммы».

¹⁴ Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение Тюрьмы / Мишель Фуко ; [пер. с франц. Владимира Наумова]. – М. : Ad Marginem, 1999. – С. 301.

¹⁵ Делез Ж. Фуко / Жиль Делез ; [пер. с фр. Е. В. Семиной]. – М. : Изд-во гуманит. лит-ры, 1998. – С. 60. – (Французская философия XX века).

Система выражения и содержания (или – система дискурсивных и недискурсивных практик) должна пониматься скорее как производное от первичной функции диаграммы («диспозиции») – в таком случае, понимание диаграммы прояснит отношения между двумя системами, не предполагая при этом превосходство одной системы по отношению к другой (как, напр., это происходит в субъективизме и структурализме). Делез предлагает новое прочтение тезиса Ельмслева, согласно которому выражение и содержание являются функциями знаковой функции. Знаковую функцию не следует смешивать с ее функциями – так же, как диаграмму не следует смешивать с системами или стратами, которые делают ее возможной. Как пишет Делез, «диаграмма всегда представляет собой внешнюю сторону страт»¹⁶, иначе говоря – она всегда распознается извне дискурсивных и недискурсивных практик. Термин «диаграмма» играет важную роль в работе Фуко, и эту значимость не следует недооценивать; более того, диаграмма (или «диаграмматическое») и абстрактная машина занимают не менее важное место в ключевых работах Делеза и Гваттари. Например, в «Тысяче плато» они вводят термин «абстрактная машина» в связи с попыткой понять, *à la* Фуко, основные условия возможности отношений между дискурсивными и недискурсивными системами: «<...> обе формы [содержание и выражение] взаимно предполагают друг друга и могут быть абстрагированы друг от друга лишь весьма относительно, ибо они суть две стороны одной и той же сборки. Следовательно, мы должны подойти – в самой сборке – к чему-то, что лежит еще глубже, чем эти стороны и может принимать в расчет, одновременно, обе предполагающие друг друга формы – форму выражения, или режим знаков (семиотики), а также форму содержания, или режим тел (физические системы). Вот то, что мы называем абстрактной машиной – абстрактной машиной, конституирующей и спрягающей все крайние точки детерриторизации сборки»¹⁷.

Попытка задать достаточные основания отношениям между словом и образом, дискурсивными и недискурсивными практиками – это проблема, которая привлекает особое внимание со стороны двух ключевых фигур постструктуралистской теории. Обращаясь к вопросу о функции абстрактной машины, мы вплотную подходим к теории кино. В частности, Делез и Гваттари относят к одной из основных функций абстрактной машины то, что она функционирует в качестве медиатора, который открывает возможность порядка из хаоса. Иначе говоря, абстрактная машина преобразовывает хаос в двойственную страту формы и содержания, выражения и субстанции, дискурсивного и недискурсивного. Это не означает, что хаос является предсуществовавшей стратой, на основании которой работает абстрактная машина; скорее, хаос – это имманентная возможность страты как таковой, возможность, которую абстрактная машина отсрочивает (если работает исправно), опосредуя вероятный хаос и действительную страту. Именно поэтому Делез и Гваттари заявляют, что «Стратификация подобна творению мира из хаоса, непрерывному, возобновляемому творению»¹⁸.

Очень похожий аргумент выдвинул итальянский кинорежиссер Пьер Паоло Пазолини. В эссе «Поэтическое кино» мы обнаруживаем понимание роли режиссера, аналогичное понятию «абстрактной машины» Делеза и Гваттари; Пазолини разрабатывает идею того, что мы могли бы назвать «функцией-режиссер». Делез восхищается теорией «поэтического кино» Пазолини, главным образом, потому, что «<...> Пазолини преодолел два элемента традиционного рассказа: объективный косвенный рассказ с точки зрения камеры и субъективный прямой рассказ с точки зрения персонажа, с тем, чтобы достигнуть весьма своеобразной формы “несобственно-прямой речи” – “несобственно-прямой субъективности”»¹⁹. Более того, эта «несобственно-прямая речь», в которой камера передает реплику другого, в отличие от обычной непрямой речи (т. е., когда кто-то произносит реплику другого, напр.: «Джон сказал мне, что я должен быть осторожен»), не ограничена правилами и грамматикой разговорного языка. Или, как пишет Пазолини: «Автор в кино не имеет словаря, но располагает неограниченными возможностями: он берет свои знаки (образы-знаки) [образ-знак (*imsegno*)

¹⁶Там же, С. 115.

¹⁷Делёз Ж. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; [пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирского; науч. ред. В. Ю. Кузнецов]. – Екатеринбург : У-Фактория; М. : Астрель, 2010. – С. 235.

¹⁸Там же, С. 854.

¹⁹Делёз Ж. Кино 1. Образ-движения ; Кино 2. Образ-время / Жиль Делёз ; [пер. с фр. Б. Скуратова]. – М. : Ad Marginem, 2004. – С. 461.

здесь противопоставляется лингвистическому знаку (*linsegno*) не из футляра, хранилища, багажного отделения, но из хаоса, где есть лишь реальная возможность или же тень механической и онирической коммуникации <...> автор в кино <...> должен взять из хаоса образ-знак, сделать его доступным для восприятия, <...> а затем выполнить ту операцию, которую выполняет писатель, то есть придать такому чисто морфологическому образу-знаку индивидуальные, экспрессивные черты»²⁰.

Таким образом, фильммейкер выполняет двоякую функцию; если обратиться к вышеупомянутому анализу знаковой функции, который представлен в теории абстрактной машины Делеза и Гваттари, функция-режиссер реализуется / актуализируется в двух различных стратах, или, как часто об этом говорит Делез, – в «двойной артикуляции»²¹. Функция-режиссер опосредует хаос и две страты: страту образов-знаков (*imsegno*) и страту личного выражения (лингвистические знаки традиционного письменного нарратива). Т.к. функция-режиссер балансирует между хаосом и двумя этими стратами, страта *imsegno* не зависит от грамматики и правил обыденного языка. Функция-режиссер открывает возможность *imsegno*, но поскольку эти знаки-образы извлекаются из хаоса, то нарратив, который выстраивается на их основе (т. е. «непрямая речь»), свободен от правил и структур языка; иначе говоря – это и есть «несобственно-прямая речь».

Это понимание функции-режиссер обладает важными импликациями в теорию авторского кино. Во-первых, как Ельмслев настаивает на том, что знаковую функцию не следует отождествлять с выражением и содержанием, между которыми она устанавливает отношения, а Делез и Гваттари доказывают, что абстрактная машина (или «диспозиция» Фуко) нетождественна дискурсивным и недискурсивным практикам, которые она связывает – так и функция-режиссер не должна отождествляться с письменным нарративом и визуальным нарративом, между которыми она устанавливает отношения. Более того, функцию-режиссер не следует отождествлять ни с режиссером-субъектом, ни с режиссером как совокупностью трансцендентных и объективных структурных отношений; подобно тому, как Делез понимает знаковую функцию, функция-режиссер – это то, что открывает возможность различения объективного и субъективного, оставаясь при этом нетождественным этим понятиям. В качестве медиатора между хаосом и двойной стратой выражения и содержания, абстрактная машина является условием для возможности континуальных трансформаций и модификаций страты; как медиатор между хаосом и субъективным / объективным, абстрактная машина также подразумевает взаимодействие между ними, однако, как главное условие возможности этого взаимодействия, абстрактную машину не следует смешивать с субъектом или объектом. Поэтому абстрактную машину, которая позволяет различать субъективные и объективные элементы в режиссерской работе, не следует смешивать с ними.

Как функция, которая трансформирует хаос в знаки-образы (*imsegno*) и лингвистические знаки (*linsegno*), функция-режиссер задает возможность создания уникальных новых страт, а также – новых отношений между знаками-образами и лингвистическими знаками. В этом смысле, постструктуралистское прочтение режиссерской функции сохраняет верность тезису Трюффо, согласно которому только кинематографист может адаптировать письменное произведение. Итак, в нашей перспективе, функция-режиссер задает интеракцию записанного и визуального. Более того, трансформируя хаос в различные страты, избирательность функции-режиссер противостоит бесчисленному количеству возможных отношений. Очевидно, что Пазолини был знаком этот процесс отбора, вместе с тем и Фуко в эссе «Что такое автор?» настаивает на существовании функции-автор, которая служит для отбора всех притязаний на авторство. Таким образом, автор для Фуко – «это принцип некоторого единства письма, поскольку все различия должны быть редуцированы, по крайней

²⁰Пазолини П. П. Поэтическое кино / Пьер Паоло Пазолини ; [перевод с ит. Н. Нусиновой] // Структура фильма : [сборник статей] / [сост. К. Разлогова]. – М. : Радуга, 1984. – С. 48.

²¹Иными словами, как знаковая функция обладает двойной артикуляцией (т. е. в ней артикулируется форма и субстанция содержания, а также – форма и субстанция выражения), так и абстрактная машина обладает подобной двойной артикуляцией; важно отметить, что Делез обращает внимание на двойную артикуляцию, которую Пазолини приписывает режиссеру. (см.: Делёз Ж. Кино: Кино 1. Образ-движения ; Кино 2. Образ-время / Жиль Делёз ; [пер. с фр. Б. Скуратова]. – М. : Ad Marginem, 2004. – С. 323).

мере, с помощью принципов эволюции, созревания или влияния»²². В результате этого процесса отбора возникает возможность нового уникального произведения; в этом смысле, можно вполне оправдано заявить, что функция-режиссер обуславливает возможность оригинального произведения. Так или иначе, функцию-режиссер не следует путать с метафизическим представлением об унифицированном самотождественном субъекте. Функция-режиссер является всего лишь условием для трансформации хаоса в порядок. Результат подобной трансформации – страта – обнажает некие общие черты и характеристики, которые могут стать частью структуры и правил кинопроизводства. Использование Д. В. Гриффитом поперечного монтажа в качестве визуального приема для создания напряжения и тревоги возникает параллельно с другими техниками, которые так же мог использовать Гриффит. С тех пор эта техника превратилась в стандарт и, в некотором роде, необходимое правило кинопроизводства, хотя функция-режиссер могла преобразовать хаос в другое правило или технику. Подобным образом, индивидуальная режиссерская работа может просто обнажать некоторые основные темы, техники и лейтмотивы; в этом отношении авторы-структуралисты вполне оправдано распознают за режиссерской работой подобные универсальные мотивы. Их главная ошибка в том, что они сводят фигуру режиссера (или функцию-режиссер) исключительно к структурным паттернам лейтмотивов. Функция-режиссер действительно открывает возможность установления паттернов основных тем (и возможно – такая тенденция является неизбежной и необходимой), но ее не следует отождествлять с такими структурными паттернами.

К результатам теории функции-режиссер относится и то, что с ее помощью мы можем избежать ряда проблем, которые настойчиво атакуют теорию авторского кино. Одна из таких проблем в том, что традиционную теорию авторского кино часто обвиняют в пренебрежении факторами, которые, наряду с режиссером, вовлечены в создание фильма, формируют его ценность и значимость. Хорошо известный пример – Полин Кейл, которая обвиняет теоретиков авторского кино в том, что, интерпретируя «Гражданина Кейна» исключительно в терминах самого Орсона Уэллса, они не замечают значительного влияния Грэга Толанда и Германа Манкевица. И поскольку мы считаем, что функцию-режиссер не следует отождествлять с отдельной личностью или субъектом, то вполне возможно, на наш взгляд, что функция-режиссер актуализируется в фильме под влиянием более чем одного индивида. Это приводит нас ко второй линии критики, которая столь же часто возникает в связи с теорией авторского кино, а именно: что теория авторского кино пренебрегает внешними и /или историческими факторами и обстоятельствами, которые оказывают влияние на конечный продукт (фильм). Действительно, на наш взгляд, функция-режиссер преобразовывает хаос в порядок и различимую страту; однако это вовсе не значит, что уже существующие страты не могут оказывать влияния на фильм. Мы уже увидели, как прежде установившиеся техники (как, например, нелинейный монтаж Гриффита) могут стать хрестоматийными и даже неосознанно использоваться другими кинематографистами; однако мы можем подняться выше и обсудить ожидания продюсеров фильма. Поскольку производство фильма требует значительных расходов, продюсеры и руководители кинокомпаний, которые вкладывают деньги, очевидно заинтересованы в производстве такого фильма, который с лихвой окупит вложения. В связи с этим продюсеры пытаются оценить интересы и вкусы публики и произвести фильм, который будет угождать этим вкусам. Одним из критериев оценки является историческая справка – речь идет о кино, которое имело успех в прошлом. Поэтому продюсеры попытаются воспроизвести этот успех (самой очевидной попыткой воспроизводства успеха является тенденция к созданию сиквелов). Феллини подчеркивает роль денег в образовании конечного продукта киноиндустрии: «когда денег больше не останется, с фильмами будет покончено»²³. Начать хотя бы с того, что, если фильм слишком рискованный, или продюсер чувствует, что может потерять на нем деньги, – он вообще не получит финансирования. Поэтому очевидно, что предсуществующая страта (т. е. установившиеся традиции, техники, условия финансирования

²²Фуко М. Воля к истине: по сторону знания, власти и сексуальности : [работы разных лет] / Мишель Фуко ; [пер. с франц.]. – М. : Касталь, 1996. – С. 26.

²³Цит. по: Делёз Ж. Кино: Кино 1. Образ-движения ; Кино 2. Образ-время / Жиль Делёз ; [пер. с фр. Б. Скуратова]. – М. : Ad Marginem, 2004. – С. 378.

и т. д.) влияет на конечную форму фильма. Наша позиция не противоречит этому; мы утверждаем лишь то, что установление беспрецедентного отношения между нарративом и образом – новый, креативный фильм как таковой становится возможен благодаря режиссерской функции. Функция-режиссер действительно может вкладываться в систему традиций и ожиданий предсуществующей страты, которая, по сути, оформит значительную часть конечного продукта; тем не менее, понятая как преобразование хаоса в страту, режиссерская функция определяет возможность того, что извлеченная из хаоса страта отдельного фильма окажется креативной и уникальной (хотя, разумеется, нет никаких гарантий, что подобная возможность окажется реализованной). Главное препятствие для творчества – необъятный план ожиданий, сформировавшихся в предшествующей страте, и только немногим удается успешно лавировать между ними.

В заключение мы должны отметить, что далеко не все креативные произведения обязательно являются «хорошими». Функция-режиссер может оформить хаос образов в беспрецедентную, действительно креативную киноленту, но сама по себе эта функция не обеспечивает эстетическую ценность фильма. Например, если в фильме делается что-то, чего не делалось раньше, это не значит, что реализации приема в этом конкретном фильме будет хорошей или успешной. Придерживаться такой точки зрения – означает впасть в эстетический догматизм, типичный для худших образчиков теории авторского кино. Выдвинуть стандарты и критерии, которые помогут оценить новое и креативное произведение как «хорошее» или «плохое» – для этого понадобится, по крайней мере, еще одно эссе. Тем не менее, мы обозначили «точку отсчета» для такого рода анализа. В частности, если функция-режиссер является условием для возможности учреждения беспрецедентного порядка из хаоса, то «хорошее» произведение искусства будет избегать клише (т. е. в нем не будут повторяться изношенные и истощенные темы, пусть и в новой аранжировке), а также будет избегать хаоса (т. е. будет достаточно упорядоченным для того, чтобы фильм мог сообщить что-то, не соскальзывая в хаос смутного и невнятного). В следующем эссе мы постараемся развить метод, который позволит использовать понятие режиссерской функции в эстетическом оценивании и понимании фильма. Главной целью данного эссе было обозначить место теории авторского кино в постструктурализме, а также – указать общее направление постструктуралистской теории авторского кино.

ДО П'ЯТДЕСЯТИРІЧНОГО ЮВІЛЕЮ УНІВЕРСИТЕТСЬКОГО ВІСНИКА «ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ»

У 1965-му році вийшов друком перший випуск університетського вісника із серії «Філософія». Випуски цього напрямку створили один із потужних творчих «майданчиків» для публікації результатів філософських досліджень науковців Харкова, а також долучилися до підтримки та розширення всеукраїнського (і навіть міжнародного) філософського діалогу. На сторінках філософського часопису публікувалися дослідницькі розвідки багатьох відомих учених, серед яких В. С. Бакіров, Я. С. Блудов, Ю. Ф. Бухалов, С. В. Жеребкін, О. М. Кривуля, М. Д. Култаєва, О. О. Мамалуй, В. П. Педан, О. Ф. Плахотний, О. В. Тягло, І. З. Цехмістро, В. В. Шкода, О. О. Якуба та багато інших.

У п'ятдесятирічній історії філософської серії університетського вісника можна виокремити щонайменше два (або навіть три) етапи її змістовної «еволюції». За загально-історичним критерієм історія часопису поділяється навпіл: радянський період (1965-1991 роки) і пострадянський, який розпочинається у 1991 році зі здобуттям Україною незалежності.

Редакторами серії за радянського періоду були спочатку Ю. Ф. Бухалов, а пізніше О. Ф. Плахотний. Звісно, що за часів СРСР тематика публікацій переважно визначалася марксистсько-ленінською ідеологією і здебільшого стосувалася проблем діалектики, діалектичного та історичного матеріалізму тощо. Деякі статті взагалі – лише «обслуговували» ті чи інші «ідеологічні догми» або просто являли собою наслідок певних «кон'юнктурних» моментів. Проте попри всі обмеження назви й зміст статей засвідчують різноманіття наукових інтересів їхніх авторів та дискусійну спрямованість публікацій. Багато дослідників навіть за таких складних умов лишалися вірними собі та незмінно демонстрували надзвичайно високий рівень науково-дослідницької роботи.

Найбільш потужними напрямками досліджень цього періоду були соціальна філософія, філософія історії та логіка й методологія науки. Також розроблялися проблеми етики та естетики. Зокрема, особливий інтерес викликали питання художньої творчості, праці, свободи й відповідальності. Окремо слід відзначити, що низка випусків була опублікована принципово українською мовою (випуски 3-9, 11). А у 1980-ті роки кожне видання присвячувалося певній актуальній тематиці.

Важливі зміни в редакторській політиці відбулися на початку 1990-х, коли головним редактором філософської серії університетського вісника став професор О. О. Мамалуй, а сама вона отримала нову назву, що вдало відбивала дух часу, – «Філософські перипетії». Був сформульований комплексний дослідницький підхід: «Філософія і багатоманіття соціокультурних світів», який і до сьогодні визначає наукову діяльність кафедри теоретичної і практичної філософії. Перше пострадянське десятиріччя пройшло під знаком постмодерністських експериментів. У «Філософських перипетіях» з'явилися не лише гострі теоретичні статті, але й окремі рубрики, що містили експериментальні (художні, «графоманські») тексти, які відбивали одночасно і пошук нового змісту філософування, і нових форм для актуальних філософських «меседжів». За ці роки значно розширилася і тематика, і стилістика робіт, і, що свідчить про пожвавлення філософського життя, кількість авторів (деякі випуски містили понад п'ять десятків публікацій). На сторінках «Перипетій» з'явилися і переклади, що наочно знайомили читача з найгострішими соціокультурними проблемами сучасності (І. Валерстайн, С. Жижек, Ж. Дерріда).

З середини 2000-х років «Філософські перипетії» стають більш стриманими, орієнтуючись на актуальні академічні вимоги та впевнено рухаючись до принципів редакторської політики провідних наукових видань світу, не втрачаючи, втім, у такому русі своєї особливої творчої специфіки. Аби пригадати цю складну й цікаву водночас історію нашого видання, ми розпочинаємо знайомити читача зі змістом його випусків*.

Редакція «Філософських перипетій»

* Принагідно редакція висловлює подяку співробітнику університетської ЦНБ, аспірантці кафедри теоретичної і практичної філософії, Аллі Гужві за допомогу у зборі та систематизації матеріалів.

«ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ» 1965-2015: РЕТРОСПЕКТИВА ЗМІСТУ

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. Ю. Ф. Бухалов]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1965. – № 6. – Випуск 1.

Якуба Е. А. Взаимодействие права и нравственности в период развёрнутого строительства коммунизма

Степанченко А. М. О роли самовоспитания в формировании нового человека

Берзин О. Г. В. И. Ленин об объективных основаниях свободы в процессе реализации исторической необходимости

Мамалуй А. А. К определению понятия исторического прогресса

Бухалов Ю. Ф. К вопросу о содержании понятия практики

Вельцман В. Н. В. И. Ленин о социальных условиях возникновения сущности гносеологических корней идеализма

Лукьянов А. Т. О процессе возникновения нового знания

Манешин В. С. О специфике художественного мышления

Кивенко Н. В. К вопросу о сущности отражения

Тополя Н. В. Прибор как средство познания

Иванищико А. А. О соотношении чувственного и эмпирического в познании микромира

Яшинов Ю. Ф. Антикоммунистическая направленность политической доктрины Рейнгольда Нибура

Педан В. П. Борьба за идейность, народность, реализм искусства в идейно-эстетических дискуссиях первых лет Советской власти

Слабкий А. С. Шашков С. С. о русском православии как враге науки и просвещения.

Из опыта проведения конкретно-социологических исследований. (Сообщение о работе лаборатории конкретно-социологических исследований Харьковского университета)

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. Ю. Ф. Бухалов]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1965. – № 10. – Випуск 2.

Мамалуй А. А. Исторический прогресс как категория исторического материализма

Берзин О. Г. В. И. Ленин о гносеологических основаниях диалектического соотношения необходимости и свободы

Вельцман В. Н. Ленинские положения о гносеологических корнях идеализма и критика философских основ антикоммунизма

Смирнов И. Е. К вопросу об объективных условиях и субъективных факторах генезиса труда

Гойко А. Д. О некоторых закономерностях нравственного развития личности в социалистическом обществе

Степанченко А. М. К вопросу о всестороннем развитии и моральной чистоте личности

Нецвет Л. Ф., Маленкова Л. А., Ковригин С. П., Новохацкая И. Ф. Некоторые итоги изучения свободного времени активиста-общественника

Манешин В. С. Эстетическое и художественное

Лигачева А. А. К вопросу об определении эстетического идеала

Матвиенко Н. М. К критике субъективно-идеалистического содержания литературы в феноменологической эстетике

Нищевич И. Г. К вопросу об общем понятии знака

Кивенко Н. В. О роли отражения в процессе формирования систем

Цехмистро И. З. К проблеме пространства и времени

Цехмистро И. З. К проблеме образа бесконечного

Копаница М. М. Современное православие и семья

Слабкий А. С. Шашков С. С. о возникновении религии и её начальной стадии развития

Беседин Н. Г. Совершенствование работы постоянных производственных совещаний – требование программы КПСС

Content

<i>Minakov I.</i> ABOUT THE POSSIBLE STATUS OF NOMINAL (SUBSTANTIVE) THEMATIC FORMATIONS «A PHILOSOPHY PROBLEM» IN PHILOSOPHIZING.....	5
<i>Zagurskaya N.</i> DELICIOUS AND EFFECTIVE TE(X)STUALITY.....	9
<i>Holubenko O.</i> JACQUES PAGANEL AND A DARK ROOM, OR FRENCH «NOTHING»: DOUBLE ONTOLOGICAL «TOPOS» OF DIGRESSION AND ITS SPECULATIVE «EFFECTS».....	15
<i>Artyomenko Y., Popova N.</i> DIGRESSIVE ASPECTS OF RHETORICITY: THE CASE OF SCIPIO.....	30
<i>Komaha L.</i> SCIENCE AS RHETORIC IN THE ARGUMENTS OF «RHETORIC OF ECONOMY»: METHODOLOGICAL ASPECTS.....	35
<i>Litovchenko Y.</i> TRANSLATION: LIMITS OF TRANSGRESSIVITY.....	39
<i>Selischeva D.</i> POETRY AS AN OPPOSITE TO TECHNIQUE AND TO EVERYDAY SPEECH IN THE FUNDAMENTAL ONTOLOGY.....	46
<i>Uzunova N.</i> STRANGER AS ANTI-INTERPRETER (BY JULIA KRISTEVA).....	59
<i>Filonenko B.</i> COLOUR IN LUDWIG WITTGENSTEIN'S ANTIPHILOSOPHY.....	63
<i>Mukhina O.</i> METHODS OF HIDING SPACE: SPEEDING AND SIMULATION.....	69
<i>Voropay T.</i> GIORGIO AGAMBEN: STATE OF EMERGENCY AS PARADIGM OF MODERN POLITICS....	78
<i>Zorchenko I.</i> THE UTOPIA FUNCTION IN THE COORDINATE SYSTEM OF THE POLITICAL: ΒΙΟΣ – ΖΩΗ – ΦΥΣΙΣ – ΝΟΜΟΣ.....	81
<i>Saltanov M.</i> THE ISSUE OF EXTERNAL LEGITIMACY OF THE STATE.....	89
<i>Kuznetsova K.</i> THE CONCEPT OF «POST-SECULAR SOCIETY» AND ESTABLISHMENT OF THE NEED FOR DIALOGUE.....	95

Smolyaga M.
NEWTON, KANT AND EINSTEIN: DISCOURSE OF «WORLD IN GENERAL»,
EXPERIENCE OF «TRANSCRITIQUE».....102

Karpenko V.
THE TECHNOINTELLECTUALIZATION OF ANTHROPOSPHERE:
PHILOSOPHIC-CULTUROLOGICAL DIMENSION.....108

Artyomenko N.
THE DOCTRINE OF BISTAMI AS A REFLECTION OF HELLENISTIC PHILOSOPHY
IN THE EARLY ISLAMIC MYSTICISM.....118

Tiaglo O.
ON THE ROAD TO LEGITIMATION OF JURIDICAL LOGIC.....123

Klimova G.
RELIABLE BASIS FOR THE DEVELOPMENT OF SPIRITUAL INDEPENDENCE
OF FUTURE SPECIALISTS (TEXTBOOK REVIEW).....128

Jeffrey Bell
THE DIRECTOR-FUNCTION: AUTEUR THEORY AND POSTSTRUCTURALISM
(translated from English by Loyko V.).....129

FOR THE FIFTIETH ANNIVERSARY OF THE UNIVERSITY BULLETIN
«PHILOSOPHICAL PERIPETIAS».....137

«PHILOSOPHICAL PERIPETIAS» 1965-2015: RETROSPECTIVE OF CONTENT.....138

ПРАВИЛА 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.
3. Зовнішня рецензія.

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 в них тощо) без належного оформлення цитування;
- ✓ надмірне використання парафраз. Парафраза – 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, у тому числі – розміщеної в мережі Інтернет).

Параметри тексту

- шрифт – Times New Roman Сур;
- кегль (розмір шрифту) – 14 pt, 1,5 інтервал;
- поля симетричні (2-2-2-2 см);
- текст без нумерації сторінок;
- *оформлення виносок*: оформлення виносок в основному тексті – у *квадратних* дужках. Наприклад: [2, с. 11], [5, с. 23-56] – тобто [порядковий номер джерела, сторінка]; при посиланнях на низку праць: [див.: 4; 7].
- У виносках перед літерою «с.», а також між літерою «с.» і номером сторінки ставити «нерозривний пробіл» (натискання клавіш Ctrl + Shift + клавіша «пробіл»); такий же «нерозривний пробіл» ставиться між прізвищами авторів та ініціалами.
- *Оформлення приміток*:
 - приміток краще уникати, але за необхідності вони розміщуються у кінці тексту;
 - оформлення приміток в основному тексті: [* 1], а не «¹».

Розташування основних елементів статті

1. **Код УДК** друкується без відступу, вирівнювання по лівому краю. Великими літерами, нежирним шрифтом.
2. **Прізвище та ініціали автора (авторів)** (шрифт – курсив, вирівнювання по правому краю).
3. **ВНЗ (місце роботи) автора** (шрифт – курсив, вирівнювання по правому краю).
4. **Назва статті** (друкується великими літерами [«всі великі»], шрифт – жирний, вирівнювання по центру).
5. **Анотація** обсягом *не менше 500 знаків* (кожен мовний варіант!) українською, російською та англійською мовами. До трьох варіантів анотації слід додавати ключові слова (від 4 до 6 слів), шрифт – жирний. Друкується анотація через один порожній рядок після назви статті. Між ними – один порожній рядок. Шрифт – 12, міжрядковий інтервал – 1,0.
6. **Основний текст** починається через один порожній рядок після анотацій. Вирівнювання за шириною сторінки, абзац 1,25 см. Стаття повинна містити такі структурні елементи: постановка проблеми, актуальність, мету статті, завдання, огляд праць з даної проблематики, висновки тощо. Слова *мета, актуальність, завдання, ступінь розробки, новизна, висновки* (включені у текст відповідних структурних елементів статті, а не винесені окремо!) виділяються курсивом.
7. **Примітки** (якщо є) – через один порожній рядок після основного тексту; слово ПРИМІТКИ – великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру. *Примітки оформлюються списком.*
8. **Список літератури** (через один порожній рядок, після приміток). Слово ЛІТЕРАТУРА – великими літерами, без двокрапки, вирівнювання по центру. Список літератури оформлюється за алфавітом (спочатку – джерела кирилицею, потім – латиницею!), *нумерація автоматична*. Розділові знаки в списку літератури – у відповідності з вимогами МОН України. Обов'язково зазначати місце видання (місто), видавництво, рік видання, загальну кількість сторінок (у періодичних виданнях – сторінки статті). При використанні багатотомних джерел необхідно зазначати загальну кількість томів і том, у якому знаходиться використана праця.
9. **Копірайт:** © Грінченко Б. Д., 2015.
10. **Прізвище та ініціали автора, назва статті** *англійською мовою* (назва статті друкується ВЕЛИКИМИ літерами, прізвище та ініціали автора – малими).

Автори статей несуть повну і виключну відповідальність за точність наведених цитат, власних імен та відповідність посилань оригіналу. Усі статті проходять внутрішнє рецензування. У випадку відмови у публікації **редакція не вступає з авторами у жодні дискусії.**

Редколегія залишає за собою право не розглядати матеріали, які не відповідають даним вимогам і загальним правилам оформлення наукових публікацій.

Матеріали у зазначеному вигляді приймаються на кафедрі теоретичної і практичної філософії філософського факультету ХНУ ім. В. Н. Каразіна (ауд. 2/93, тел. 707-52-71), а також за електронною адресою: **olexandrholubenko@gmail.com**.

Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 53

Збірник наукових праць

Українською, англійською, німецькою, французькою та російською мовами

**Технічний редактор і автор оригінал-макету
О. В. Голубенко**

Підписано до друку 30.11.15 Формат 60x84/8.
Ум. друк. арк. 16,5. Обл.-вид. арк. 14,5.
Папір офсетний. Друк ризографічний.
Наклад 100 пр. Ціна договірна.

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

Надруковано з готових оригінал-макетів у друкарні ФОП Петров В.В.
Єдиний державний реєстр юридичних осіб та фізичних осіб-підприємців.
Запис № 2480000000106167 від 08.01.2009.
61144, м. Харків, вул. Гв. Широнінців, 79в, к. 137, тел. (057) 778-60-34
e-mail:bookfabrik@rambler.ru