

ISSN 2226-0994

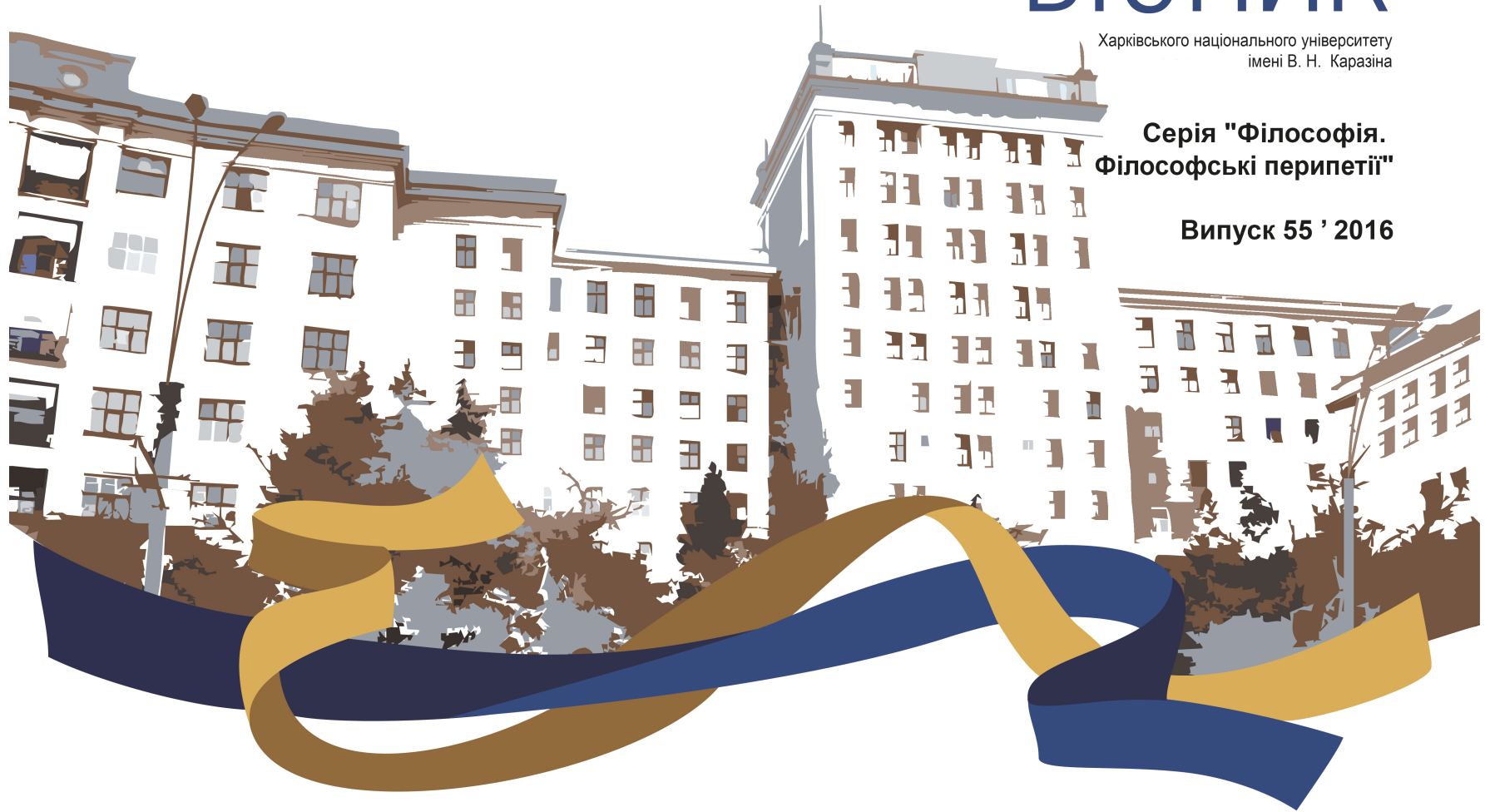
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

**Серія "Філософія.
Філософські перипетії"**

Випуск 55 ' 2016



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 55

Заснована 1965 року

Харків 2016

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

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

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (протокол № 17 від 26 грудня 2016 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: peripetias.journal@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, 2016.

Зміст

<i>Загурская Н. В.</i> ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СТИХИЙНОСТЬ	4
<i>Тройно-Фунтусова Н. В.</i> СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА В СОФИОЛОГИИ	9
<i>Карминати А.</i> ПОЭЗИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ ВОЙНЫ: ТЕМПОРАЛЬНЫЙ АСПЕКТ (ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ В ПОЭТИЧЕСКОМ ОПЫТЕ КЛЕМЕНТЕ РЕБОРЫ)	14
<i>Терещенко Ю. Д.</i> МОЛОДОЙ ГЕГЕЛЬ: ПОИСКИ БОГА И САМОГО СЕБЯ	21
<i>Шаповал Н. В.</i> ГАРМОНИЯ ВЛАСТНОГО И ПОДВЛАСТНОГО НАЧАЛ КАК ВСЕОБЩИЙ ЗАКОН ПРИРОДЫ ПО АРИСТОТЕЛЮ	24
<i>Понятовский Ф. К.</i> ИЛЛЮЗИЯ ДЕКОНСТРУКЦИИ: ПРИМЕНЕНИЕ ДЕКОНСТРУКЦИИ К ЭССЕ ЖАКА ДЕРРИДА «ВОКРУГ ВАВИЛОНСКИХ БАШЕН»	31
<i>Артеменко Я. І., Попова Н. В.</i> ДИГРЕСІЯ: ВІД РИТОРИЧНОГО ПРИЙОМУ ДО СТРАТЕГІЇ	36
<i>Голубенко О. В.</i> ЗМІЩЕННЯ, ДОЛАННЯ, МЕЖА: ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-АНАЛІТИЧНА РОЗРОБКА ПРОБЛЕМНОГО ПОЛЯ	40
<i>Карпенко В. Е.</i> ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ ПАССИОНАРНОСТИ В ТЕХНОИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗИРОВАННОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ	49
<i>Газнюк Л. М., Карнець Л. А.</i> КОНСТРУЮВАННЯ ОСВІТНЬОЇ РЕАЛЬНОСТІ В ПРОЦЕСІ ПРОФЕСІЙНОГО СТАНОВЛЕННЯ	54

«ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ» 1965-2015: РЕТРОСПЕКТИВА ЗМІСТУ	60
---	----

УДК 141.319.8 + 159.935

Загурская Н. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ПОСТЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СТИХИЙНОСТЬ

В статье исследуется стихийность в связи с расщеплённостью, рассеянностью постчеловеческого как условием его становления. Приоритет отдаётся подвижным стихиям, которые в наибольшей степени интенсифицируют становление постчеловеческого, в результате чего все стихии рассматриваются как подвижные. В качестве элемента рассматривается также язык как стихия поэтического. Стихийность противопоставляется жёсткой бинарной логике возвышенного. Особенное внимание уделяется взаимодействию между стихиями, которое рассматривается в качестве стихийности как таковой. Так утверждается микрофизика постчеловеческого: пространственная и экстенсивная в её интенсивности как модусе существования.

Ключевые слова: стихия, постчеловеческое, вода, огонь, земля, воздух.

У статті досліджується стихійність у зв'язку з розщепленням, розсіянням постлюдського як умовою його становлення. Пріоритет надається рухливим стихіям, що найбільшою мірою інтенсифікують становлення постлюдського, в результаті чого всі стихії розглядаються як рухомі. У якості елемента розглядається також мова як стихія поетичного. Стихійність протиставляється жорсткій бінарній логіці піднесеного. Особлива увага приділяється взаємодії між стихіями, що розглядається в якості стихійності як такої. Так стверджується мікрофізика постлюдського: просторова і екстенсивна в її інтенсивності як модусі існування.

Ключові слова: стихія, постлюдське, вода, вогонь, земля, повітря.

The article investigates the elementarity due to disseminated, absent-mindedness as a posthuman condition of its becoming. Priority is given to the movable elements, which intensify becoming posthuman to the greatest extent with the result that all the elements are regarded as movable. As the element is also considered a language as an element of poetical. Elementarity is opposed to a rigid binary logic of the sublime. Particular attention is paid to the interaction between the elements, which is regarded as elementarity as such. So microphysics of posthumanity is approved, spacial and extensive in intensity as a mode of existence.

Key words: element, posthuman, water, fire, earth, air.

Если постчеловек является субверсивной бесконечно малой величиной, номадической сингулярностью, тогда он элементарен и стихиен. Он не является личностью, индивидом, субъектом и пребывает в потоке субъективации как событийности становления-стихийей, что позволяет не интерпретировать, но экспериментировать. По словам Ж. Делёза, это модус интенсивного существования в виде какого-то животного, реки, ветра, определенной атмосферы, полуденного часа, сражения, элемента луча света, звуковой волны или даже чьей-то жизни: «это танцующие частички в пыли невидимого, это подвижные плоскости в анонимном шёпоте» [1, с. 142], это освобождённые элементарные стихии – невидимые, но говорящие безличные местоимения.

Такой модус предполагает различание, диссеминацию, расщепление и поэтому то, что расколотому небу вторит разбитая земля, становится не трагедией, но исходной точкой. Расщеплённое на стихии Я только внешне представляется механистичным, скорее это нечеловеческое в самом общем смысле, воплощающееся, по словам Ж. Делёза, в особенно выразительных концептуальных персонажах – Сизифа в пару, Прометея в огне или Эдипа в снегу.

Г. Башляр полагает, что препятствие возникает в связи с угрозой разрыва, а его продуктивное преодоление предполагает работу с разрывом. Поэтика грёзы как творческого воображения сюжетно и субъектно выстраивается согласно траектории бесконечно малого объекта, ноумена. Его микрофизика динамична и самым интимным образом зависит от условий каждого из его моментов. Топоанализ Г. Башляра предполагает, что эта динамичность усугубляется до термодинамичности материального воображения. Воображаемое, с его точки зрения, не создаёт образы, но видоизменяет образы памяти. А эти образы представляют собой

образы материальных стихий. Поэтому непрерывность и целостность фиктивны и исследовать необходимо отдельные элементы.

Если грёза (*la rêverie*) работает с разрывом, то сон (*la rêve*) неистово и хитроумно борется с цензурой как препятствием. Г. Башляр их противопоставляет, отстаивая право на грёзу. Борьба, по его мнению, всегда сопряжена с упрощением до двоичности, для воображения всякая двоичность уже является борьбой. Это касается не только напряжённости между субстанциями, но и напряжённости в самих субстанциях: «при малейшем беспорядке, воображаемом *внутри* субстанций, грезовидец начинает считать себя свидетелем волнения и вероломной борьбы» [6, с. 66]. Утончённое же воображение позволяет распознавать распри в сокровенности, мельчайшее колыхание, кишение. Так грёза обеспечивает приобщение к языку без цензуры, что особенно важно для философа, слова которого исходят из самой глубины грёз. Философ, по сути дела, предаётся грёзе о грёзе, что не отменяет призывов объединить поэзию грёзы с прозой жизни. В этом случае пространство теряет излишнюю упругость, размягчается, опережая самого философствующего и раскрывается перед ним со всех сторон увертюрой треснувшего спелого плода.

Во многом именно такую эпистемологию развивает М. Фуко, который критикует антропологический сон и уточняет, что развитие в принципе предполагает прерывность: «даже язык раскрывает у Фуко систему, далекую от равновесия, в противоположность лингвистам. Логику мышления, которая как ветер, толкающий нас в спину, как серия шквалов и землетрясений» [1, с. 126].

Л. Иригарей также, открывая ретроспективу вплоть до Эмпедокла, умоляет дать ей двинуться туда, откуда она ещё не прибыла. Это движение не имеет конкретного направления, учитывая броуновское движение частиц между до (*within*) и без (*without*), экстериторным и интериторным. И в этом движении она заходит дальше Г. Башляра, расщепляя топологию до топо-логии бытия, поскольку, по её мнению, логос является лишь зеркалом, тогда как текучие элементы делают возможным размышление. По мнению Э. Грос, элементы у Л. Иригарей являются метафорами возможности одновременно автономии и взаимодействия между полами.

Для Л. Иригарей первостепенную важность имеют подвижные элементы, прежде всего вода, жидкость, слизь. Гегелевской жёсткой бинарной логике противопоставляется мелкий дождь (*drizzle*), в переносном смысле – чушь, белиберда. «Был ли твой язык тем, что насильовало меня в речь? Было ли это тем лезвием, которое извлекало потоки слов, чтобы говорить с тобой? <...> И когда ты думаешь, что вступил во владение всем тем, что в тебе есть, ты уходишь. Твой язык возродился на какое-то время. Снова извлекал сок из твоего прошлого. Но не бесплодна ли почва теперь, когда ты забрал назад всё, что ты сделал плодотворным, когда ты дал побеги здесь? Не ты ли был тем, кто сделал это избыточным молоком, кровью, соком?» [13, с. 10].

В связи с этим любимым концептуальным персонажем Л. Иригарей становится Ф. Ницше: морской, несмотря на его тягу к свежему воздуху горных вершин, любовник, кочующий из порта в порт. Его любовь всегда дистанцирована, всегда направлена к дальнему и осуществляется посредством разлуки. Он – ребёнок, возникший после метаморфоз человеческого существа в верблюда и льва. И ребёнок этот играет с / без (*with(out)*) русалкой, «позволяя ей вернуться к ритму её крови. К тому счастью в проживании, которое остаётся тайной тебя. И тому, чего ты не хочешь принять от неё» [13, с. 40]. Он не хочет видеть даже результатов соблазнительного действия своего шарма, поскольку ориентирован исключительно на его мерцающий, переливающийся эффект: «прежде всего следует понять психологическую значимость водного зеркала: вода служит для натурализации образа, она придает чуть-чуть невинности и естественности гордыне нашего интимного самосозерцания» [3, с. 44].

Текущее изменяющееся зеркало проточной воды позволяет наилучшим образом осуществить полировку лица для агрессивной и одновременно возвышенной любви. Ещё выразительнее это проявляется в образах воды, меняющей направление течения на прямо противоположное. По мнению П. Клоделя, Спиноза создал свою геометрическую поэму в ландшафте, располагающем к созерцанию, где ничто назойливо не притягивает взгляд, всегда направленный к границе между мирами. Вода в таком ландшафте является «влагой, заключенной в кувшине и стремящейся вверх, словно при возношении даров, – это горизонт, пригодный для питья» [8, с. 69]. Узкий сосуд становится трубочкой для вдохновенной, но краткой ноты.

Но для того, чтобы в полной мере ощутить действие воды, необходимо в неё погрузиться. Особенно подходит для этого проточная внешняя вода, которая очищает, витализирует и динамизирует грёзы. Именно она порой становится необузданной, а прыжок в неё подобен прыжку в непознанное. Именно в ней возможно раствориться ради основательных изменений.

Однако потенциалом обладает не только и не столько свежая вода. Р. Д. Джиблетт считает метафорой ситуации постмодерна болото как ризоматическое место абсолютной памяти с его амбивалентностью позитивного и негативного, сознательного и бессознательного, множественностью и неоднозначностью: «пустота (*bareness*) болота предполагает не бесплодность (*barrenness*), а плодovitость» [12, с. 238]. В связи со своей зыбкостью, вязкостью, хаосмотичностью болото может рассматриваться как удачная альтернатива городу, как возможность деконструкции оппозиции возвышенного (*sublime*) и слизистого (*slime*), которое Л. Иригарей полагает наилучшим воплощением тактильного как альтернативы визуальному. Подобный поход характерен и для альтернативной экологии: «эпидермис кожи экологически подобен поверхности запруды или лесному компосту, а не раковине, не что иное, как деликатное взаимопроникновение» [16, с. 41]. Слизистые покровы в таком случае являются особым родом кожи, которая включает в себя мир, а не исключает его.

В какой бы форме не была представлена вода, по мнению Г. Башляра, она всегда течёт, человек как существо принципиально неопределённое и неопределимое наделён головокружительной судьбой текучих вод, а гераклитовский мобилизм является образцовой философией. «Ежедневная будничная смерть – это не великолепная смерть огня, пронзающего небо своими стрелами; ежедневная смерть – это смерть воды. Вода всегда течет, вода всегда падает, она всегда истекает в своей горизонтальной смерти. В бесчисленных примерах мы увидим, что смерть воды чаще, чем смерть земли, уводит материальное воображение в край грёз: мучения воды безграничны» [3, с. 23]. Мучения эти разрешаются в языке. «Язык хочет течь. Он течет естественным образом. Его резкие скачки, камни, “жесткости” – это лишь более сложные, более искусственные его попытки *стать явлением природы*» [3, с. 256].

Смягчение языка как разоружение, конверсия субъекта возможна посредством «“размораживания” субъектов, превращение их из льда в нечто изменяющееся, подобно (гераклитовскому) потоку» [9, с. 574]. Основная онтологическая метаморфоза, согласно Г. Башляру, также осуществляется между водой и огнём: огонь способен изменить форму водной материи, завершая влажную уборку очисткой идеализированным пламенем, вода и огонь могут соединиться в обеззараживании кипятком. Паллиативной разновидностью такого катарсиса может считаться употребление алкоголя как огненной воды, чем объясняется его поэтизация в трешкультуре. Очищающий огонь наделяется волей и темпераментом вплоть до агрессивности и деструктивности как условия скорых и необратимых изменений. В крайнем случае, как и воды реки забвения, огонь может стать проводником в иной мир. С. Вентурини, поэт становления постчеловеческого в трансвидимом, то есть в грёзе, считает огонь двойником дождя: их сопряжение приводит к тому, что происходит реанимация, «реверс человеческого после затмения человеческого; – это то, что я видел» [17, с. 9].

Но в любом случае «то, что огонь ласкал, любил, обожал, обрело воспоминания и утратило невинность» [7, с. 91]. Г. Башляр подчёркивает также сексуальные аспекты стихии огня, которую отличает потребность ласкать, говоря словами П. Валери. В сублимированном виде огонь страсти предстаёт творческим горением или размышлением перед пламенем свечи, дым которой взлетает подобно духу и увлекает мечтателя за собой.

Грёзовидец огня принципиально одинок, но это одиночество, по словам Л. Эмье, готово сжечь то, что сожжёт его. По мнению Г. Башляра, это говорит о том, что пламя является сущностью, поглощаемой своим становлением, а одиночество грёзовидца свечи вызвано тем, что он и является пламенем драмы сущности-становления. «Трудно представить себе, чтобы философия праздности могла обойтись без созерцания пылающих поленьев» [7, с. 29], но эти внешние бездеятельность и созерцательность только маскируют интенсивность внутренних процессов. Среди преступников пироманы также отличаются особенной скрытностью. Но действительным завоеванием огня является победа жизни, когда искра становится семенем или даже зародышем.

Поэтому огонь часто представляется как животворящая стихия. Его весёлое и живое горение в куртуазной лирике, такой как «Фламенка», воспевается огонь любви, который сохраняется даже в мороз при, опять же, внешней незаметности: «Амор ловить умеет случай, / Но чем желанье в сердце жгучей, / Тем действует ленивей он. / Вот каково, когда влюблен» [11, с. 124–125]. Страсть разгорается сильнее от тревоги и стыда, как от лёгких ветерков, призывающих ответный огонь, но если страх его не вызвать слишком силён, душа может погаснуть.

Кроме любовного пыла речь идёт и о пыле отваги, и о других активных видах огня, но огонь может пылать также и реактивно, становясь экстериторным. Злая блажь вызывает только внешний жар, тогда как внутренне злоба леденит злопыхателя: «в жару дрожит он и в ознобе» [11, с. 40]. Жар злобы вызывается ранее причинённой болью и на этом этапе его ещё легко остудить участием. Иначе он может не только усилиться до ярости, но и задымиться горькой скорбью. Излечить её можно только снова раздув огонь страсти. В противном случае *ressentiment* захватывает человеческие существа: «Их раж и жар раскован, / Они о нас надменно мнят; / Визг розг и грязь грызне грозят» [11, с. 256].

По замечанию М. Сера, существуют определённые огни, соответствующие той или иной событийности, но в целом овладение огнём приводит к экзальтации дуализма, поскольку для того, чтобы сохранять свою продуктивность и возможность для игры с собой, огонь должен оставаться стихийным. Ж. Деррида придаёт особенное значение дару огня, молнии, вспышке, которая всегда представляет собой дуэт и дуэль одновременно. Эффектом этого становится рассеивание в прах золы, изглаживание до такой степени, когда след становится отсутствием следа. Но никогда не стоит забывать о том, что под такой золой зольный огонь горячее всего. Он только маскируется в пыль, пудру для грима, а его событийностью в этом случае становится заминка между письмом и голосом как условие полилога: «меня там не было, фраза, не дожидаясь меня, вернулась к секрету своей тайны» [2, с. 83]. Забегая вперёд, пространство возвращается к своим истокам и его сочность тогда обнаруживается в мякоти пылающего остротой перца.

Однако эта острота быстро проявляется, но и быстро проходит: Г. Башляр настаивает, что первофеноменом был именно пиромен как минутный пыл и вспышка. Чтобы излечить печаль после вспышки, необходима чистая соль, небо земляной смеси, которая знаменует духовные усилия, приводящие к погребению и последующему возрождению. После покоя материальной сокровенности земля проявляет себя как режущая воля, которая свойственна даже уносящимся в небо, но сохраняющим воспоминания о счастливых земных грёзах растениям: «вертикальность представляет собой столь осязаемое человеческое измерение, что порою она позволяет растягивать образ и показывать его направленным в две стороны, вверх и вниз: образ значительно расширяется» [5, с. 329].

Таким образом, при всех поверхностных отличиях земля и воздух тесно взаимосвязаны. Скажем, в покрытом тучами гнетущем небе обнаруживается вовсе не лёгкость, а как раз тяжесть. Ф. Ницше, чьё творчество, по мнению Г. Башляра, асцензионально и помечено воздушной печатью, настаивал, что научиться летать можно только после того, как научился ходить, бегать и танцевать. А также плавать, но море хочет стать воздухом для того, чтобы его целовало солнце. Грёзовидец всплывает, как остров, и на его вершине становится пламенем. Если звёздное небо навеивает грёзу о взгляде, то бурное выражает чистый гнев, чистое движение: «с одной стороны, воля, крепко привязанная к *ничто*, с другой – воображение без *всякого* лика: они поддерживают друг друга» [5, с. 295]. Чистая ярость, которая обнаруживается везде и нигде, утешается также, сталкиваясь с землёй и рассеиваясь в пыль. Если первофеноменом является пиромен, то первострахом – страх падения как следствие сладострастных полётов: «фактически мы воображаем порыв ввысь, а знаем его как падение вниз» [4, с. 129]. Этот страх отступает, когда сладострастие сублимируется в свободу и воображение как таковое, которое наилучшим образом соотносится как раз с воздухом. Поэзия строится на динамических схемах дыхания, но её «воздушная истинность» обнаруживается в молчании чистого дыхания.

Элемент М. Хайдеггера, по мнению Л. Иригарей, которая ревитализирует его бездомность, – не сама земля, а скорее язык, с помощью которого он изгоняется с его земли, но жаждет обрести её вновь. Поэтому бытие в его понимании лишено сексуальности: тоскуя о земле, он забывает о необходимости воздуха, духовности как отношения к такому же, которое всегда

является отношением пустоты к пустоте. Человек – мост не столько между обезьяной и сверхчеловеком, но мост между двумя пустотами забвения, ранее бывшими местами встреч: «построенный на пустоте, мост соединяет два вала так, как его конструкция не предусматривала: мост создаёт два вала. И к тому же мост, жёстко установленный проход, соединяет две пустоты так, как его конструкция не предусматривала: мост создаёт пустоту. Как не зависает на том, по отношению к чему он проходит, по отношению к чему он возвращается, в безмятежном ожидании» [15, с. 30].

По мнению Ж. Делёза, в промежутке между тем, что выдёргивает речевой акт, и тем, что погребается в земле, между внешним светом и подземным огнём происходит событие встречи. Жизнь обнаруживается по ту сторону зеркала логоса, под пеплом, в многоголосии неперформативного речевого акта, отделившегося к тому же от письменности.

Видимое сокрывается посредством зарытия в землю, и тогда музыкальная речь уходит в отрыв страсти, которая, по мнению Ж. Делёза, соотносится не столько с огнём, сколько с воздухом: «это идиотский мотив: не открыта та субъективность, которая вынуждает умереть. И все-таки... “возможно, я задыхаюсь...”» [1, с. 138] и далее: «страсть, состояние страсти – это, может быть, и значит сгибать линию внешнего, остаться в живых, научиться дышать» [1, с. 153].

Это возможно путём привлечения стихийного как нечеловеческого. М. Турнье в «Пятнице, или тихоокеанский лимбе» выводит такое нечеловеческое в образе Пятницы, который появляется слишком поздно, но именно поэтому ему удаётся научить летать козла, превратив его шкуру в золотистую птицу. Заодно он научил летать и самого Робинзона, который «припомнил, что Пятница всегда любил все, что имело отношение к воздуху – стрелы, воздушного змея, эолову арфу, – и этот прекрасный стройный парусник, легкий и белый, был в его представлении самой восхитительной воздушной вещью из всех, когда-либо им виденных. Он ощутил некоторую горечь, подумав, что индеец намного больше радуется приходу “Белой птицы”, чем он сам» [10, с. 158]. Спасение также обнаруживается в надутых воздухом парусах, которые становятся метафорой подвижности, необходимой для преодоления Духа Тяжести, для становления постчеловеческого.

ЛИТЕРАТУРА

1. Делез Ж. Переговоры. 1972–1990 / Ж. Делез ; [пер. с фр. В. Ю. Быстрова]. – СПб. : Наука, 2004. – 235 с.
2. Деррида Ж. Золы угасшй прах / Ж. Деррида ; [пер. с фр. В. Лапицкого] // Искусство кино. – 1992. – № 8. – С. 80–93.
3. Башляр Г. Вода и грезы. Опыт о воображении материи / Г. Башляр ; [пер. с фр. Б. М. Скуратова]. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 268 с.
4. Башляр Г. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения / Г. Башляр ; [пер. с фр. Б. М. Скуратова]. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1999. – 344 с.
5. Башляр Г. Земля и грезы воли / Г. Башляр ; [пер. с фр. Б. М. Скуратова]. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2000. – 384 с.
6. Башляр Г. Земля и грезы о покое / Г. Башляр ; [пер. с фр. Б. М. Скуратова]. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 2001. – 320 с.
7. Башляр Г. Психоанализ огня / Г. Башляр ; [пер. с фр. Н. В. Кисловой]. – М. : Прогресс, 1993. – 174 с.
8. Клодель П. Глаз слушает / П. Клодель ; [пер. с фр. А. Ф. Кулиш]. – Х. : Фолио, 1995. – 246 с.
9. Слотердаjk П. Критика цинического разума / П. Слотердаjk ; [пер. с нем. А. В. Перцева]. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : АСТ, 2009. – 800 с.
10. Турнье М. Пятница, или Жизнь Дикаря / М. Турнье ; [пер. с фр. А. В. Немировой]. – Х. : Фолио, 2000. – 171 с.
11. Фламенка / анонимный автор XIII века ; [пер. с фр. А. Г. Наймана]. – М. : Наука, 1983. – 320 с.
12. Giblett R. J. Postmodern Wetlands. Culture, History, Ecology / R. G. Giblett. – Edinburgh : Edinburgh University Press, 1996. – 269 p.
13. Irigaray L. Elemental Passions / L. Irigaray ; [trans. from French J. Collie, J. Still]. – N.-Y. ; L. : Routledge, 1992. – 128 p.

14. Irigaray L. *Marine Lover of Friedrich Nietzsche* / L. Irigaray ; [trans. from French G. C. Gill]. – N.-Y. : Columbia University Press, 1991. – 176 p.
15. Irigaray L. *The Forgetting of Air in Martin Heidegger* / L. Irigaray ; [trans. from French M. B. Mader]. – Austin : University of Texas Press, 1999. – 208 p.
16. Shepard P. *Ecology and Man – a Viewpoint* / P. Shepard // *The Subversive Science: Essays Toward an Ecology of Man*. – Boston : Houghton Mifflin Company, 1969. – pp. 440–450.
17. Venturini S. *Éclats d'une poétique du devenir posthumain. Livre II (2000-2007)* / S. Venturini. – P. : L'Harmattan, 2007. – 166 p.

УДК 123.1:111(470+571)

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

СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА В СОФИОЛОГИИ

В статье рассматривается место человека в системе всеединства на примере русской софиологии. Анализируется понимание понятия свободы человека в философских системах В. Соловьева, С. Булгакова, П. Флоренского, Е. Трубецкого. Раскрывается понятие свободы человека через понятие личности. Ставится вопрос о возможности личностной свободы человека в русской софиологии и демонстрируется проблемность свободы с точки зрения христианских позиций. Идея Софии нарушает связь человека и Христа как источника свободы.

Ключевые слова: свобода, София, софиология, В. Соловьев, С. Булгаков, П. Флоренский, Е. Трубецкой.

У статті розглядається місце людини в системі всеєдності на прикладі російської софіології. Аналізується розуміння поняття свободи у філософських системах В. Соловйова, С. Булгакова, П. Флоренського, Є. Трубецького. Розкривається поняття свободи людини через поняття особистості. Ставиться питання про можливість особистісної свободи людини в російській софіології та демонструється проблемність такого питання з точки зору християнських позицій. Ідея Софії порушує зв'язок людини та Христа як джерела свободи.

Ключові слова: свобода, Софія, софіологія, В. Соловйов, С. Булгаков, П. Флоренський, Є. Трубецькой.

The article deals with place of the person in the Unity system on the example of Russian sophiology. The understanding of the concept of human freedom in the philosophical system of V. Solovyov, S. Bulgakov, P. Florensky, E. Trubetskoy is analyzes. Reveals the concept of human freedom through the concept of identity. The question about the possibility of personal freedoms in the Russian sophiology is posted and the problematic of freedom in terms of the Christian position is demonstrated. The idea of Sophia breaks the connection between man and Christ as the source of freedom.

Keywords: freedom, Sofia, sophiology, V. Solovyov, S. Bulgakov, P. Florensky, E. Trubetskoy.

Проблема свободы человека является практически неисчерпаемой. Как философская, социальная и нравственная категория она обладает беспредельной глубиной и безгранично многозначными определениями. Софиология является одной из центральных идей русской философии всеединства, которая, в свою очередь, базируется на принципах христианской религии. *Актуальность* данной темы продиктована необходимостью пересмотреть основания человеческой свободы в мире, где на место Христа как ее источника ставится София, делающая мир всеединым. Свобода в софиологии ставится под вопрос самим присутствием Софии во всеедином мире, в связи с чем формулируется *цель* данной статьи – раскрыть проблематику свободы человека как личности вне его личного отношения с Христом как источником его свободы. Для ее достижения можно поставить следующие задачи:

1. продемонстрировать основные этапы и особенности развития понятия свободы у философов софиологов;
2. выявить затруднения в утверждении свободы человека в софиологии как формы проявления философии всеединства.

В русской религиозной философии, основанной на христианской традиции, свободу человеку сообщает Бог-Личность, поэтому ее следует рассматривать с тех же позиций. В православии представление о свободе зиждется на христологическом догмате, воплощение Христа дает нам понятие о связанности Бога и человека, и о возможности для человека обожиться. Иисус Христос – источник всей нашей свободы. Соединение в Христе двух природ – божественной и человеческой – служит связующим звеном между человеком-личностью и Богом-личностью, делает возможным прямое обращение человека к Богу и их личностное отношение. Таким образом, для нас важна личностность человека в качестве условия, исходной точки его свободы и соблюдение христологического догмата как телеологическая установка его свободы. Там, где человек утрачивает личностность, а Христос – единство двух природ, свобода становится проблематичной.

Основоположником софиологии в русской религиозной философии в общем и в системе всеединства в частности является В. Соловьев. Событие Христа является для Соловьева актом торжества и демонстрации человеческой *воли*, дающей пример для людей и показывающий *каждому* его потенциальную возможность и цель. Эта фигура крайне напоминает католический идеал «подражания» Христу. В этом аспекте православие и католичество представляют собой две антропологические установки: «мистика подражания Христу, которую мы наблюдаем на Западе, чужда духовной жизни Восточной Церкви, обычно определяющей себя как Жизнь во Христе» [3, с. 280]. Соловьев пренебрегает христологическим догматом, помещая Христа в ранг Высшего человека, наряду с Сократом и Буддой, фактически отрицая его божественную природу. Таким образом, исключая Христа как воплощение единства двух природ, связывающего человеческую природу и божественную, Соловьев нарушает связь между Богом и человеком и исключая возможность их личностного отношения. Вместе с тем для Соловьева очевидно, что связь между Богом и человеком с необходимостью должна существовать, как того требует сам принцип всеединства. И тогда это вакантное место занимает София. Именно она является фундаментом, на котором Соловьев ставит вопрос о свободе человека. Она привлечена к миру в качестве связующего звена между богом и человеком, беря, по сути дела, на себя функцию Христа. Однако, не имея совмещенной божественной и человеческой природы, она окончательно разрезает нить между Богом и человеком. У Соловьева остается Бог-Сверхличность, София и Богочеловечество. Человеку как личности нет места в этой системе, а его свобода полностью выводится из сферы онтологии (как в христианстве) в поле этики, предстает как этический феномен и принимает форму выбора, причем выбора всегда правильного. При этом положительной, или разумной, свободой (в отличие от отрицательной – эгоистической, или безразличной) может считаться, по его мнению, лишь такая, которая просветлена нравственным сознанием, соответствует нравственной необходимости. Мы видим, что решение проблемы свободы Соловьевым, очевидно, приводит к противоречиям: человек от природы несвободен, у него есть только возможность свободы – выбирая Бога, он становится свободным. Однако, такой выбор может делать только реально, а не потенциально свободный человек. Так рождается София – она восходит на вакантное место связующего звена между Богом и человеком, но не обладая божественной природой, кладет разлом в цельности христианского мира.

Итак, основное последствие введение в мироустройство фигуры Софии – нарушение личностного отношения Бога и человека, фактическая подмена Христа его свойством – Софией (Мудростью, Женственностью, Душой мира и т. п.). Фигура Софии в то же время имеет многочисленные определения, зачастую утрачивая конкретность. Более того, София, полагаясь источником свободы человека, сама неясно, каким образом эту свободу получает, и в какой форме ею обладает. Антропологическая проблематика в целом является слабо выраженным моментом в софиологических построениях, так как София перемещает на себя фокус внимания не только с Бога, но и с человека. Так, в русской софиологии свобода человека не может найти своего источника, так как введение в мироустройство фигуры Софии в качестве иногда даже «четвертой ипостаси» нарушает связь Бога и человека, затрудняя их отношение и получение от Бога свободы человеком. В системах всеединства С. Булгакова и П. Флоренского человеческая свобода предстает либо в форме «свободы на пороге бытия», как у Булгакова, либо в качестве возможности выбора «колеи, но не в создании новой» (Флоренский).

У Флоренського Софія, исполняя свою посредническую функцию, предстает местом встречи божественных и человеческих энергий, последние из которых есть результат действия культа. Вследствие искажения энергетической связи Бога и твари, которое исключает общение с Богом, личностный способ бытия человека представляется весьма затруднительным. Это влечет важный для нас вывод, который В. Ильин связывает с недоговоренностью и недоделанностью учения о Софии и ее корреляцией с понятием энергии, а именно – «отсутствие основательной постановки проблемы свободы» [2, с. 332].

В «Столпе...» Флоренский заявляет, что человек дан прежде всего *телесно*. Две другие традиционные составные части человеческого существа – душу и дух – Флоренский проблематизирует довольно фрагментарно, не до конца отчетливо. Можно констатировать, что он – *философ тела* (см. особенно главу «Геенна»). Кроме того, понимание Флоренским человеческой *свободы* проясняется в связи с теорией имен. Имя предвещает человеку его судьбу, детерминирует ее. Здесь и сказывается фактор свободы – Флоренский допускает свободу *в пределах имени* («С данным именем можно быть святым, можно быть обывателем, а можно – и негодяем, даже извергом» [7, с. 319]): это свобода «нравственного самоопределения», традиционный *выбор между добром и злом*. Согласимся с выводом, к которому приходит Н. Бонецкая [см. подробнее: 1, с. 102]: невнимание к личности Христа (в «Столпе...» нет даже главы о Христе, на что обратил внимание еще Г. Флоровский) в учении Флоренского имеет тот же исток, что и невнимание, нелюбовь к «экзистенциальной субъективности», к человеку «в порядке свободы». Религиозное событие для Флоренского – не встреча с живым Богом, а освящение *тела*, практически сведенного к *вещи*. Таким образом, София у Флоренского при всей многозначности своего употребления, выступает энергетическим посредником между Богом и человеком, лишая его возможности прямого Богообщения, постулируемого православием в рамках религии и неопатристическим синтезом – в богословии. Человек измеряется в рамках телесности, материальный аспект которого обретает даже имя как слово. Свобода человека в рамках софийного всеединства у Флоренского предстает как возможность соответствия или несоответствия «предзаданности», существующей в имени. Выбор в пользу добра означает отказ от «Я» и снятие закона тождества, отказ от самости, понимаемой телесно.

Другой софиолог, последователь Соловьева в понимании мира как всеединого, С. Булгаков, чтобы снять обвинения в учетверении троицы, но и не отказываться от ипостасного значения Софии, называет ее не ипостасью, а ипостасностью, то есть самой способностью ипостазироваться. Казалось бы, Софию-ипостасность, которую необходимо отличать как от усии, так и от ипостасей, остается мыслить только энергией – действием, откровением Бога. Булгаков идет именно по этому пути и Софию, понимаемую в первый период творчества платонически, теперь стремится мыслить паламитски. Он хочет «перевести» ее на энергийную основу, представив как «раскрывающийся мир божественных энергий». Один из главных идейных противников Булгакова, Вл. Лосский, говорит, что попытка Булгакова паламитизировать свою софиологию есть желание заручиться авторитетом последнего. Подобные конструкты не имеют ничего общего с мыслью св. Григория Паламы, но отвечают основной интенции софиологической антропологии – «желанию видеть в человеке от самого сотворения его, независимо от акта Боговоплощения, “богочеловеческое” существо, возглавителя творения, “ипостась тварной Софии”» [4, с. 47].

Для Булгакова, так же как для Соловьева, Иисус Христос является не личным единством двух природ, не совершенным Богом и совершенным человеком в единстве личности, а носителем какой-то безличной природы «богочеловечества». Здесь мы видим также незавидную антропологическую перспективу. Личность человека, на этот раз полностью исключенная из природного контекста, а значит утратившая свою целостность, в лучшем случае является ипостазированным образом Софии, лишаясь самой возможности личного обращения к Богу. Столкнувшись с необходимостью примирить свободу Софии и человека, объясняя происхождение зла, Булгаков утверждает свободу как вне-софийное свойство. Та свобода, которой обладает человек, реализуется «на пороге бытия», где субъект дает «согласие на собственное рождение», а в человеческой жизни проявляется, как и у его предшественников, как свобода выбора между добром и злом, полностью понимаемая как произвол и источник зла в мире.

Таким образом, можно констатировать вслед за Лосским, что софиологическая метафизика с ее понятиями ипостасности и искаженным пониманием энергий заменяет личную связь Бога и человека природно-космическим отношением Софии Божественной и Софии тварной через человеческий дух.

После изложения взглядов Булгакова, самого, пожалуй, знакового софиолога, является логичным обращение внимания на критику, которой он подвергся со стороны другого мыслителя, в основе построений которого также лежала идея Софии. Речь идет о Е. Трубецком. И хотя философские взгляды Е. Трубецкого менее систематизированы, его понимание свободы отличается от ее понимания у его предшественников. Е. Трубецкой в своей работе «Смысл жизни» критикует учение Соловьева (и С. Булгакова, у которого оно представлено в еще более острой форме), согласно которому божественная идея (сама София) определяется как *субстанция* всего становящегося, а мир во времени – как *явление* этой субстанции.

Эта критика обуславливает собственный взгляд Трубецкого на Софию именно в качестве *предвечной божественной идеи*. Принципиальным моментом является то, что София не является сущностью человеческой природы. «София, как неотделимая от Бога *сила* Божия потому самому не может быть субстанцией или силой чего-либо становящегося, несовершенного, а тем более – греховного» [6, с. 161]. Мысль о «падшей» Софии кажется Трубецкому кощунственной. «Не очевидно ли, что в ней христианское учение мыслит не только неотделимую от Бога силу, но и *неотъемлемое от Него качество!* Бог не может ни стать, ни перестать быть Премудрым, потому что Премудрость принадлежит Ему от века: она не может отпасть или отделиться от Него, как не может отделиться от Него полнота, могущество или благодать» [6, с. 160].

Трубецкой упрекает Булгакова в том, что зло изображается как некоторое *состояние* Софии, результат ее *внутреннего распада*. София, как душа и сущность мира, переживает некоторое «метафизическое грехопадение», «метафизическую катастрофу», в результате которой она распадается надвое: разделение Софии Небесной, вневременной, и Софии эмпирической и исторической подобно платоновскому разделению Афродиты Небесной и Народной. Однако в Софии христианское учение видит не только силу, неотделимую от Бога, но и неотъемлемое от Него качество. Бог не может перестать быть Мудрым, потому что София-Мудрость принадлежит Ему от века. «Своим полаганием Софии относящейся к миру во времени, – пишет Трубецкой о Булгакове, – он обращает свободу твари в ничто» [5, с. 401].

Свобода человека, даже в своеобразном понимании Трубецкого, возможна только в условиях вечной Софии, которая понимается Трубецким в однозначном смысле – как Премудрость Бога, как Идея или замысел Бога о мире и человеке.

Для Трубецкого мир во времени предстает как *возможность* мира идей (Софии), он определен Софией потенциально. Все в мире определено как возможный носитель определенной идеи, причем в *свободном* существе всякой положительной возможности или потенции соответствует и *отрицательная* возможность – возможность пародии. Я всегда связан идеей. «Я могу осуществить в себе либо этот замысел Божий обо мне, либо кощунственную на него пародию или карикатуру. Но от моей свободы не зависит переменить этот замысел, самочинно выбрать и осуществить в моей жизни какую-либо иную идею» [6, с. 178]. При этом осуществление божественного замысла для твари, существующей и развивающейся во времени, ни в коем случае нельзя расценивать как роковую необходимость. Это – призвание, которое она может исполнить или не исполнить. «Идея – это тот образ грядущей, *новой* твари, который должен быть осуществлен в свободе» [6, с. 165]. Таким образом, в этом мире каждая божественная идея в отдельности и весь мир идей в его совокупности (сама София в ее целом) есть еще не раскрытая, не выявленная до конца возможность. Таким отношением Софии к мировой эволюции определяются пределы свободы твари.

У Трубецкого София выступает источником, гарантом и основанием того содержания, которое суждено человеку как его призвание. В ней находится сверхвременный корень человеческого существа.

Трубецкой обходится с идеей свободы элегантно, так что даже не чувствуется то, как непринужденно и практически незаметно она теряет смысл. Свобода, по Трубецкому, есть самоопределение, но вне *идеи*, которая выражает замысел Божий о человеке: он, будучи

сотворенным существом, не в состоянии ее определить. У человека свободного в софийном и всеедином мире Трубецкого только один путь к Богу – отдать себя воле Божьей, что, в принципе, и есть христианская свобода. Но только в том случае, если человек как личность находится в непосредственном Богообщении, то есть свободно отвечает на Его «призыв». У Трубецкого есть идея свободы, но нет конкретизации, чьей она является – человека-личности. «Свобода твари, – пишет он, – подчиняется единому вселенскому замыслу о человечестве...» [6, с. 179]. И на этом этапе мы сталкиваемся с тем, идти дальше чего невозможно – с метафизикой всеединства, лежащей в основе всех построений Трубецкого. Венец нашей свободы – в идеалистической картине нераздельного и неслиянного единства свободной твари с предвечной Софией. Не личности, но человечества. «Логически свобода твари совмещается со всеединством, поскольку она включается во всеединое сознание» [5, с. 389].

«Оправдание свободы заключается именно в том, – считал Е. Н. Трубецкой, – что без нее невозможно было бы дружество между Богом и «тварью» <...> Тот дар свободы, данный человеку, который с первого взгляда кажется несовместимым с мыслью о любви Божией, на самом деле представляет собой необходимое ее обнаружение и явление: только в отношении к существу свободному любовь может обнаружиться во всей своей полноте...» [6, с. 158].

Более того, поскольку зло само в себе не субстанциально, его просто нет ни для вечности, ни для Бога, ни для истории. И свобода твари, определившейся ко злу, легко и без последствий растворяется в ничто, не нарушая софийной гармонии всеединого мира и полноту божественной жизни. Тем не менее построения Трубецкого примиряют, насколько это возможно, Софию и свободу человека особым пониманием первой. Полагание Софии как *потенции* в конечном счете все равно приводит человека и мир к ее совершенству, в котором растворяется злая воля свободного человека.

В построениях Трубецкого антропологически ценным и отличающим его от Флоренского и Булгакова является сама попытка постановки вопроса о том, что именно в человеке связано с Софией, как понимать Софию по отношению к человеку [см. подробнее: 6, с. 261–267]. На эти вопросы он не находит ответа у своих коллег-софиологов.

Можно заключить, что Трубецкой – наиболее последовательный православный софиолог. Он стремится сохранять твердую, незыблемую приверженность православию в его канонических, церковных формах. Но наталкиваясь на идею всеединства, свобода человека-личности растворяется в едином вневременном замысле обо всем человечестве. София полагается как потенция мира во времени, а задача человека – актуализировать свой софийный характер. Свобода человека заключается в возможности уклонения от этой задачи, что порождает зло как внесофийный и антисофийный паразит бытия. Впрочем, это не является существенным препятствием на пути становления совершенства мира, так как злая воля, не актуализируясь в Божественном замысле, просто растворяется в ничто, не имея последствий для воплощения проведения.

Таким образом, свобода человека во всеедином мире, где место Христа заняла София, ставится под вопрос, поскольку именно Христос, являясь единством двух природ, сообщает свободу человеку. Вместе с тем именно о свободе возможно говорить только в контексте личностного бытия, которое в свою очередь также человеку сообщает Бог. Софиологическая система всеединства Трубецкого является наиболее добросовестной и искренней попыткой «объединения» метафизики всеединства и православной догматики. Выдержано христианское представление о свободе человека как о «дружеском ответе» на божественную любовь, но сама личность человека остается не личностной, а всеединой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бонеецкая Н. К. «Homo faber» и «homo liturgus» (философская антропология Павла Флоренского) / Н. К. Бонеецкая // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 90–110.
2. Ильин В. Н. Свящ. П. А. Флоренский. «Столп и утверждение истины» // Флоренский: pro and contra / [сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова]. – 2-е изд., испр. и дополн. – СПб. : РХГИ, 2001. – 520 с. – (Русский путь).

3. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви / В. Н. Лосский // Лосский В. Н. Боговидение / [пер. с фр. В. А. Решиковой ; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко]. – М. : АСТ, 2006. – С. 111–437.
4. Лосский В. Н. Спор о Софии / В. Н. Лосский // Лосский В. Н. Боговидение / [пер. с фр. В. А. Решиковой ; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко]. – М. : АСТ, 2006. – С. 11–110.
5. Трубецкой Е. Н. Два мира в русской иконописи / Е. Н. Трубецкой // Трубецкой Е. Н. Избранные произведения. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – С. 372–407. – (Выдающиеся мыслители).
6. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой // Трубецкой Е. Н. Избранные произведения. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – С. 17–338. – (Выдающиеся мыслители).
7. Флоренский П. Имена / П. Флоренский // Флоренский П. Малое собр. соч. – Вып. 1. Имена. – М. : Купина, 1993. – 319 с.

УДК 82.09:115

Карминати А.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ПОЭЗИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ ВОЙНЫ: ТЕМПОРАЛЬНЫЙ АСПЕКТ (ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ В ПОЭТИЧЕСКОМ ОПЫТЕ КЛЕМЕНТЕ РЕБОРЫ)

Статья посвящена рассмотрению феномена «антропология войны» на примере творчества Клемента Реборы. Показано, что опыт войны существенно связан со спецификой восприятия времени, которое описывается как безличное время, время без субъекта, ничейное время, анонимное время. Это состояние является примером проблемы новой антропологии, порожденной опытом войны. Отсутствие человечности в логике войны порождает картину мира с циклическим времени, не имеющим прошлого и будущего. Для преодоления такой ситуации человек должен вернуться к самому себе и открыть Другого, о чем свидетельствует поэтика Реборы.

Ключевые слова: антропология войны, время, ожидание, анонимность, поэтическая практика, поэтический язык.

Стаття присвячена аналізу феномена «антропології війни» на прикладі творчості Клемента Ребори. Демонструється, що досвід війни пов'язаний зі специфічним сприйняттям часу, що визначається як безособовий час, час без суб'єкту, анонімний час. Цей стан є проблемою нової антропології, яка породжується досвідом війни. Відсутність людяності в логіці війни породжує картину світу з циклічним часом, що не має минулого та майбутнього. Для подолання такої ситуації людина повинна повернутися до самої себе та відкрити Іншого, про що свідчить поезика Ребори.

Ключові слова: антропологія війни, час, очікування, анонімність, поетична практика, поетична мова.

The purpose of this research is to analyse the «war anthropology» through the analysis of Clemente Rebori works. It shows that the experience of war is closely linked to the perception of time. The time, for the war-man, is an anonymous time, without a subject, a nobody time. The absence of humanity, the depersonalization effected by the logic of war, creates a worldview in which time is cyclical, an eternal present that is repeated without the temporal dimension of the past and the future. To overcome this situation, man must find himself and discover the Other. The Rebori poetry testify this process.

Key words: anthropology of war, waiting, anonymity, poetic practice, poetic language.

Философия XX века проникнута вопросом о времени. Время становится не просто проблемой физики, но проблемой, которая определяет взгляд на человека, то есть становится фундаментом антропологии.

Например, философия жизни Бергсона описывает человеческое сознание как сознание темпоральное и называет длительность «тканью сознания человека» [см.: 1]. Связь времени и бытия субъекта устанавливается в феноменологии Хайдеггера, где само существование определяется через время [см.: 6]. Время также является важной категорией в философии

диалога, где оно используется для описания специфики отношения между субъектами, то есть время здесь становится атрибутом (и одновременно конститутивом) не только субъективной, но и интерсубъективной сферы. Также философия диалога тесно связывает проблему времени и проблему речи, поскольку разные типы ощущения времени связаны с разными типами речи. [см.: 5]

Время является ключевой категорией, описывающей переход от субъективной к интерсубъективной сфере в феноменологии Э. Левинаса. Начиная свою философию Другого с анализа состояния войны, Левинас показывает отличие времени безличного существования (*Il y a*) и подлинного времени, которое возможно только при наличии Другого. Безличное существование не дает возможности увидеть всю картину времени, поскольку это бесконечное настоящее, длящееся без субъекта и которое не может перейти ни во что, и прошлое и будущее отсутствуют. Именно с безличным существованием Левинас связывает логику войны, в которой нет места уникальному, все рассматривается как тотальное и соответственно невозможно различить ни свое я, ни я другого человека. «Прикосновение *Il y a* – это ужас <...>. Ужас в какой-то степени является движением, освобождающим сознание от самой его “субъективности”. Не успокаивая его в бессознательном, но бросая в *безличную бдительность* <...>. Ужас лишает субъект его субъективности, отнимает возможность частного существования. Субъект обезличен. <...> Это, так сказать, невозможность смерти, универсальность существования вплоть до его уничтожения» [3, с. 36-37].

В философии Левинаса проблема войны тесно связана с проблемой речи, поскольку через речь возможно осуществление отношения к другому, которое отменит логику войны: «Мир возникает как такая способность говорить. Эсхатологическое видение разрывает тотальность войн и империй, где люди не говорят» [4, с. 68].

Таким образом, мы видим связь трех важных категорий: войны, времени и речи, на которой строится новая антропология, переосмысливающая антропологию модерна. На примере поэзии мы можем увидеть наиболее точно, как разные практики речи делают возможными наши взаимоотношения с другими. Именно поэзия Клементе Ребора дает возможно посмотреть, как эта новая антропология выражается в культуре, порождает определенную поэтику.

Клементе Ребора (1885–1957) [* 1] – итальянский поэт, который принимал непосредственное участие в Первой мировой войне. Его творчество, вобравшее в себя глубокие раны, нанесенные войной, характеризуется драматическим переходом от немoty анонимного человека войны к возрождению поэтического слова, в котором человек находит себя и встречает Другого.

Анализируя стихотворения и поэтическую прозу, написанные сразу после войны (с 1916 по 1920 гг.), можно заметить, что разные концепции человека порождают разные концепции времени. В логике войны, где человек обезличен и лишен своей субъективности, прошлое и будущее исчезают и остается только бесконечное настоящее, без точки отсчета, начала и конца. Только возвращаясь к самому себе и открывая Другого, будущее открывается на горизонте субъекта.

Время войны: «ничейное» время

В произведении «Хор с заключенными устами» (1917) Ребора говорит о «громдном колесе вечности, тяготеющем над нами» – выражение, соединяющее с физическим ощущением чудовищной и давящей тяжести («*immane*» означает одновременно безмерно большой и безжалостный) идею цикличности времени, в котором сменяют друг друга экзистенции людей, этих «крошечных шестеренок великого маховика» [14, с. 196]. Сходная метафора появляется также в «Поразмыслите еще об этом» (1917), где внучка Энрика остается в неведении о грозной реальности, хотя и имеет о ней смутное представление: «она не знала о том, что жернова мелют, что вода создает напор, что лопасти в тревоге ищут друг друга, но беспощадный интервал отделяет их друг от друга в колесе» [14, с. 175]. Рядом с обыденным существованием человека, рядом с повседневной действительностью, со всех сторон огражденной и защищенной, есть такая форма существования, из которой мы исключены, протекающая вне усредненной повседневности, неспешно и невозмутимо, подобно мельничному жернову, подминая под себя все живое. Тема равнодушного течения времени возникает также в

заключенні к произведенію, где говорится об «утре, которое осмелилось вернуться, как обычно» [14, с. 176], слепом к совершающейся трагедии.

Та же мысль развивается в близком по духу произведении под названием «Эксцентричность и тыловой хорал» (1917), в котором Ребора излагает специфическую теорию образования мира, основанную на метафоре реки: «Как видите, река не иссякает, если пребывает неподвижно: наступает закат, и возвращается рассвет» [14, с. 177]. Река, которая не иссякает, хотя и течет вечно, символизирует вечность жизни, не зависящую от существования отдельных индивидов: жизнь течет, но всегда остается равной себе, а смена дней есть не что иное, как непрерывный процесс разрушения и восстановления – но не возрождения – существования.

Если время понимается как бесконечное повторение без какого-либо движения вперед, то становится ясно обесценивание привычных хронологических членений, особенно заметное в прозаическом произведении «Календарь» (1917): «Самая длинная ночь в году – тревога; самый длинный день – страдание. Солнцестояние – пытка. Когда день равен ночи, это страх или тоска. Равноденствие – рыдания. Между этими двумя крайними точками умаление есть любовь, возрастание – ужас // Остается и день для радости, но февраль успеваает прихромать раньше, и март весной обманывает или оплакивает его <...>» [14, с. 181]. Течение времени более не определяется количественными или качественными изменениями внешней действительности, а воспринимается субъектом в соответствии с интенсивностью его собственных внутренних чувств. Каждая конкретная лексическая единица с темпоральной семантикой оказывается связана с каким-либо абстрактным термином, выступающим в функции предиката: ночь есть тревога, день есть страдание, солнцестояние есть пытка и т. д. Сближение абстрактного и конкретного представляет собой обычный для Реборы прием и исполняет функцию, как замечает Менгальдо, «пластической конкретизации духовных фактов, но вместе с тем также и одухотворения реальности» [11, с. 212]. В данном случае, однако, функция этого приема этим не ограничивается – он служит, как кажется, тому, чтобы обосновать большую подлинность мучительного внутреннего состояния поэта в сравнении с объективной реальностью времени, оказывающейся в конечном счете голой конвенцией [* 2].

Более пристальный анализ прозы Реборы, который мы находим, к примеру, в исследованиях Оресте Макри [10], позволяет уточнить наше понимание восприятия внутреннего времени у поэта. Приглядевшись к первым строкам стихотворения, мы обнаруживаем серию эквивалентностей, делающих отдельные элементы высказываний взаимозаменяемыми. В самом деле: если ночь = тревога, день = страдание, день = ночь = страх, день = ночь = тоска, день = ночь = равноденствие = рыдания, то из этого также следует, что тревога = страдание = страх = тоска = рыдания. Те же особенности формы текста, образованной цепью паронимий, рифм и аллитераций, позволяют создать связи и ассоциации – вплоть до полного совпадения – между терминами, семантически далекими друг от друга, если не противоположными. Можно посмотреть, например, на пару «солнцестояние – мука» (*solstizio – supplizio*), которая рифмуется с парой «равноденствие – рыдания» (*equinozio – singhiozzo*), указывая тем самым на глубинную тождественность различных определений времени; или на рифмованную триаду существительных «боль – ужас – смятение» (*dolore – orrore – terrore*), отсылающих к четвертому члену – «любви» (*amore*); или еще на ассонанс «удел – смерть» (*sorte – morte*); параллелизм «поцелуй жизни – поцелуй смерти» (*baci di vita – baci di morte*). Кажущаяся перемена состояний души, которую хотят подчинить некоторому рациональному порядку, сосредотачивается в действительности исключительно в ощущении ужаса («между этими двумя крайними точками умаление есть любовь, возрастание – ужас») от настоящего, замкнутого в самом себе, которое «обманывается» (относительно будущего) и «оплакивает» (прошлое) в тщетном уповании на недостижимую «радость».

О «крушении времени» поэт говорит также в стихотворении «Идут» (1918). Текст открывается констатацией обесценивания темпоральных категорий: «Проходят, одно за другим, времена года, / и наступает осень – пустое имя. / Прах дождевой, / земля да вода из сточной канавы / падает в ров – / тяжелое небо наброшено» [14, с. 204]. Кажется, что время остановилось, и наступление нового времени года есть лишь дань условностям («осень – пустое имя»), в то время как все продолжает идти так же, как прежде. Поэтические строки рисуют перед нами картину разоренной местности, тонущей в непролазной грязи, над которой нависает

давящее и грозное небо. Опыт войны, пусть прямо и не упоминается, остается доминирующей темой и всплывает уже в первых строках стихотворения – о нем напоминает близкое соседство таких терминов, как «прах», «дождь» и «земля», влекущих за собой навязчивые образы мертвых тел, брошенных без погребения и перемешанных с грязью. Стихотворение распадается на две части, описывающие две различных модели отношения людей к законам времени, символом которого является «goga» [* 3] – сточная канава. В первой строфе («под бурой щетиной взбухает водосток») облепленные тиной существа пытаются вырваться из потока, «симулируя» жизнь, которая на самом деле постепенно разлагается. Вторая строфа описывает, напротив, состояние того, кто, хотя и против воли, оказывается подхвачен потоком и ввергнут в водоворот разрушения, лишенный сил сопротивляться: «Мелкий прах и листья / к гибели своей постепенно / против воли каждого / идут». Глагол «vanno» (идут), давший название стихотворению, отсылает к механическому движению лишенных собственной воли солдат, описанному в повести «Без фанфар»: «маршируют, делают привалы, сидят в засаде, потому что так хочет некто или нечто; почему, для чего, никто не знает <...>» [14, с. 218]. Также и в этом произведении поэт делает акцент на глаголе *andare* (идти), анафорически повторенном трижды в безличной форме «si va» (идут).

Парализованный вечным и неумолимым временем, субъект не может более ничего и вынужден, в ущерб собственной воле, плыть в общем потоке. Даже попытка спастись, ухватившись за настоящее, оказывается тщетной, потому что индивида тянет вниз «трупная тяжесть» [4, с. 199]. Исчезновение настоящего, обреченного на разложение, влечет за собой обесценивание времени, понимаемого как движение вперед, как чередование дней, часов, минут. Стихотворение «Идут» завершается «крахом времени»: «Праха имени, / рухнувшие времена года, / один час за все, сколько их ни минуло; / крах времени, / разрушение пустых оболочек, / окрашивает паводок в желтый цвет, / анонимный омут / клубящийся на краю бездны / обрушивается в ров» [14, с. 205]. По словам Барбери-Скваротти, «это гибель времен года и, тем самым, самого времени, а символический финал стихотворения – обрушение всего мироздания в бездну, т. е. в ничто, обращение творения в первозданный хаос, т. е. грязь, разложение и распад» [7, с. 23].

Теперь нам следует подробнее разобрать прилагательное «анонимный», здесь посредством гипаллаги отнесенное к «омуту», но на самом деле относящееся к форме существования индивидов, поглощенных потоком времени. Проблема анонимности тесно связана с проблемой восприятия времени. Следует отметить, что такое видение времени, в соответствии с которым оно все вещи обращает в ничто, возникает в полном согласии с логикой войны, предполагающей принесение в жертву жизни индивида во имя безликого существования, которое в разрушении видит единственную возможность своего продолжения.

Время, война и анонимность связаны также с оппозицией *один / никто* (*uno-nessuno*), с которой мы встречаемся в стихотворении «Прощение?» (1917): «Невыразимое одно, отрезанное от живой своей тайны, навеки ограниченное; для будущих людей – павшее в величии; незапамятное время есть никто, и оно не падет. Прощение?» [114, с. 192]. Уникальность субъекта, воплощенная в «одном», аннулируется в неопределенном местоимении «никто», постоянном эпитете времени, бесстрастного и безразличного.

Именно это безымянное существование описывается в стихотворении в прозе под названием «Источник в развалинах» (1918), в котором ощущение тревоги передается не столько за счет элиминирования любых примет человечности, сколько посредством указания на неотвратимое присутствие того, что пребывает неизменным, несмотря на всеобщее запустение. Как отмечает Джанкотти, «Ребора особенно подробно описывает именно то, что остается, стремясь показать его фундаментальную бессмысленность, бесполезность дальнейшего его существования» [9, с. 205]. «Журчание; порою и теперь вода просачивается на поверхность – фонтана же больше нет. Разносится «аминь» над выжженной землей <...> в расщелине вода тихо течет вниз: стремится – куда? не знает вода – струйкой струится, каплями сочится, кружавчики да завитушки, капли как игрушки, впивает их эхо – почему? – все течет и течет – почему? – и да, и нет – воды пропал и след» [114, с. 206]. Снова водная стихия символизирует неколебимое и безразличное пребывание времени, противопоставляемое человеческому существованию, насильственно членящему на части. Оппозиция в формальном плане подчеркивается сильной паузой – за счет пропуска глагола и отрицания во второй части («– и

нет больше фонтана»). Кроме того, безличные конструкции «с'ега» (было) и «с'è» (есть), подразумевающие определенную продолжительность действия, контрастируют с *passato remoto* лапидарного «fu» (было и прошло), увенчанного окончательным «аминь», ставящим последнюю точку в произведении. Безразличие времени передается, кроме того, беззаботной игрой воды, выражаемой разного рода оноματοпоэтическими фигурами (аллитерация группы согласных *ll, tt, sp, zz, cc*; аллитерация *i* «*spruzzi dàn spruzzi, cerchietti ricciuti, gòcciole in gingillo*»); это создает разительный контраст с запустением, царящим вокруг, которое описывается в следующих строфах: «Окна и пороги, во рву скрещение улиц – однако указатели, возвещающие законы, уцелели; справа и слева вывески лавок торгуют пустотой. // <...> Обелиск хаоса, немой колокол: догнал свой перезвон над сельским краем, да потерял». Существование в отсутствие субъекта предстает абсурдным. Оно «существует», но существует ни для кого, и потому есть «расточительность» – ведь никто не может более черпать из нее силы. Образ колокольни без колокола, самый яркий символ этого «хаоса», выражает идею краха времени, которое будто бы замерло, претворившись в недвижную вечность.

Попытаемся теперь систематизировать выделенные нами прежде приемы Реборы, чтобы иметь возможность перейти к выводам.

1. Цикличность времени, выражаемая метафорами колеса и реки и понимаемая в гераклитовом духе. Подобная концепция времени может быть возведена к теории вечного возвращения Ницше, как свидетельствует о том сам Ребора в одном месте из «Лирических фрагментов» (1913): «и возвращение, вечное возвращение / безразличной жизни» [114, с. 23, строчка 14].

2. Необратимость и безразличие времени. Время «вечного» («Прощение?», «Хор с заключенными устами», «Источник в развалинах») противопоставляется бренности скоротечной человеческой жизни.

3. «Краха времени», отмеряемого часами и понимаемого как чередование сменяющихся друг друга моментов, чередование, воплощенное в образе колокола, упавшего в тот самый момент, когда раздался звон, – этот образ мы находим в «Источнике в развалинах», а также в «Колокольном звоне».

4. Анонимность и анонимное существование. Уже было отмечено, что понимание времени как процесса разрушения и восстановления идентично той концепции, на которой строится логика войны: с этой точки зрения человек не рассматривается в своей уникальности и неповторимости, а исключительно как орудие для реализации неких высших целей. В этой оптике следует анализировать также и часто встречающуюся оппозицию «один – никто» (*uno – nessuno*), в которой неопределенное местоимение этимологически раскладывается на «поп uno» и, следовательно, созначает также безразличное «все». Существование, лишённое субъекта, оборачивается абсурдом: оно продолжается, но никому не нужно; есть, но ничего не значит.

Из вышеприведенных рассуждений можно заключить, что когда Ребора говорит о «времени», то его слова отсылают к двум различным планам. Первый – «ничейное время», лежащее за пределами существования субъекта и подобное скорее безвременью, неразличенному единству прошлого, настоящего и будущего, в котором отсутствуют точка отсчета, начало и конец. Второй план – время субъекта, который перед лицом анонимного существования оказывается заключен в границы настоящего и лишен возможности развития в будущем.

Напряженное единство настоящего: ожидание

Теперь рассмотрим стихотворение «Время», датированное 1917 г. и, следовательно, созданное по следам фронтных впечатлений. «Открываю я окна и двери – / но ничего не выходит, / никто не входит: / внутри бездвижно / снаружи воздух и дождь / Капли, струящиеся по натянутой нити / Падают разом, сбитые чьей-то рукой. Отмыкаю сердце, открываю глаза – / но взгляд не выходит, / не входит мысль / внутри бездвижно, / снаружи жизнь есть смерть / Слезы, струящиеся по натянутым нервам, / Падают разом, стряхиваемые чьей-то рукой. / То, что было, и чего нет более / то, что грядет и минет, / но не выйдет наружу и внутрь не войдет / вечно натянутое, как нить, настоящее – / капли-слезы / которые стряхивает время» [114, с. 201]. Стихотворение строится на параллелизме между атмосферой, царящей в комнате, и состоянием

души поета, замкнутого в самому собі, лишеного воли, неспособного підтримувати зв'язок з зовнішнім світом, який він созерцає в повній безрозличчості. Остання строфа сопрягає складові частини паралелізму, розвернутого в двох попередніх, розпускає напруження епіфорическої кінцівки (каплі і сльози). Саме в цих останніх строках ми знаходимо роздуми про час: минуле і майбутнє не існують, так як всяка річ обречена на загибель. Єдине справжнє часовий вимір – це теперішнє, яке здається зажатим в нескінченний момент тепер. Нездатності часу корелятивно відсутність руху: прислівник «інертний», повторюючись в першій і другій строках, описує атмосферу, царячу всередині приміщення і в душі людини, в той час як життя «ззовні» уподібляється смерті. В зв'язку з цим заслуговує уваги гомеотелевтон *inerte-morte* (інертний / смерть) [* 4], створює враження тождественності двох цих термінів, а також вносять елемент протиставлення хіазми (ніхто не виходить / ніхто не входить; погляд не виходить, не входить думка), демонструють тщетність будь-яких спроб вибратися з цього тупика.

Врештешки, з очевидністю проявляється нова позиція поета, який відкривається назустріч зовнішньому світу, щоб вирватися з стану інертності. Аналогічним чином теперішнє час прагне подолати власні межі і пробитися до майбутнього, яке, навіть залишаючись непроникним, виникає тепер в горизонті темпорального сприйняття суб'єкта завдяки напруженому почуттю очікування. Очікування, виступає лейтмотивом цього вірша – в італійській мові слово *attesa* етимологічно пов'язано з дієсловом *tendere a/verso qualcosa* (стремитися до чого-то), і ця етимологічна зв'язок підкріплюється троекратним використанням причастія *teso* (натягнутий / напружений) в кожній з строф (натягнута нитка; натягнуті нерви; натягнуте, як нитка, теперішнє).

Возможність розірвати порочний коло часу війни і пробитися до майбутнього вміщена не в суб'єкті, прив'язаному виключно до теперішнього; вона пов'язана з настанням певної події, відмінної від суб'єкта. Це відкриття породжує нову антропологію, яка відбивається в післявоєнних текстах Ребора, де людина, подолавши анонімність, відкривається Другому. Зустріч з Другим повертає всю структуру часу. Знову повернемося до Левинаса: «зв'язок з майбутнім, присутність майбутнього в теперішньому здійснюється лицем до лицю з другим. Тоді ситуація лицем до лицю є само здійснення часу. Захоплення теперішнім майбутнього – не акт (життя) самотнього суб'єкта, а міжсуб'єктна зв'язок. Ситуація буття во часі – в відносинах між людьми, тобто в історії» [2, с. 81].

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Клементе Ребора народився в Милані 6 січня 1885 г. в родині Енріко Ребора і Терези Ринальді; він був п'ятим з семи дітей. Ребора отримав світське виховання, засноване на ідеалах італійського Рисорджименто. Закінчив філологічний факультет Науково-літературної Академії в Милані і працював вчителем в школі. В 1913 г. публікує свій перший збірник віршів «Ліричні фрагменти». В 1914 г. познайомився з російською піаністкою Лідією Натус, яка викладала йому російську мову і з якою він жив до 1919 г. 15 березня 1915 г. був призваний на військову службу. Повернувшись з фронту в грудні 1915 г. після серйозної травми, працював приватним викладачем і брав участь в різних конференціях. В цей час (з 1916 по 1920 гг.) писав і публікував в різних журналах ліричну прозу і віршів з військовими сюжетами. В 1922 г. в Милані виходить другий поетичний збірник «Анонімні пісні», а також ряд перекладів: «Лазарь і інші повісті» Леоніда Андрєєва (1919); «Шинель» Гоголя (1922); «Семейне щастя» Толстого (1930). В травні 1931 г. він вступив в орден Розмініанцев в Монте Кальваріо ді Домодоссола і 19 вересня 1936 г. був рукопокладений. В 1955 г. в Стресе він повернувся до поетичних спроб, написав «Curriculum vitae» і «Гімни немоці» (*Canti dell'infermità*), опубліковані відповідно в 1955 і 1956 гг. в видавстві Шайвіллера. Це були його останні твори, написані після важкої хвороби, що поклала край життю поета в 1955 г. Дон Клементе Марія Ребора помер 1 листопада 1957 г. в Стресе.

* 2. Та ж ідея передається за допомогою десемантизації темпоральної лексики, що ми можемо спостерігати також в вірші «Іду».

* 3. Как это часто имело место с текстами Реборы военного периода, мы и здесь можем увидеть образ, почерпнутый из «Ада» Данте. Речь идет о «мертвом потоке» (Ад VIII, 31 – «Посередине мертвого потока»), через который переправились Данте и Вергилий, направляясь через Стигийское болото к городу Дита.

* 4. Мотив жизнь = смерть, смерть = инертность оказывается центральным в сборнике «Анонимные песни». Специального рассмотрения заслуживает стихотворение «Вертится волчок». Гомеотелевтон подчеркивается также аллитерацией консонантной группой *tr*, усиливающей ощущение замкнутости (*finestre / porte / entra / inerte / morte / dentro*).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергсон А. Собрание сочинений : [в 4-х т.] / Анри Бергсон ; [пер. с франц.]. – Москва : Московский клуб, 1992. – Т. 1. Опыт непосредственных данных сознания. Материя и память. – 336 с.
2. Левинас Э. Время и Другой / Эммануэль Левинас ; [пер. с франц. А. В. Парибка] // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. – СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 1998. – С. 21–122.
3. Левинас Э. От существования к существующему / Эммануэль Левинас ; [пер. с франц. Г. В. Вдовиной] // Левинас Э. Избранное. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 7–64.
4. Левинас Э. Тотальность и бесконечное / Эммануэль Левинас ; [пер. с франц. Г. В. Вдовиной] // Левинас Э. Избранное. – М. ; СПб. : Университетская книга, 2000. – С. 66–289.
5. Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность / Ойген Розеншток-Хюсси ; [пер. с нем.]. – Москва : Лабиринт, 2008. – 270 с. – (Человек: между прошлым и будущим).
6. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Библихина]. – Харьков : Фолио, 2003. – 503 с. – (Philosophy).
7. Barberi Squarotti G. Le poesie del tempo di guerra / G. Barberi Squarotti // *Microprovincia*. – 2007. – No°45. – pp. 21–26.
8. Confalonieri C. L'apertura di un a-venire tra Leopardi, Montale e Zanzotto / C. Confalonieri // *La letteratura degli italiani. Atti del XV Congresso Nazionale dell'Associazione degli Italianisti italiani (ADI), Torino 14-17 settembre 2011*. – Alessandria : Edizioni dell'Orso, 2012. – pp. 1345–1358.
9. Giancotti M. Lettura di due prose liriche reboriane *Stralcio e Perdono?* / M. Giancotti // *Per Leggere*. – 2008. – No°15. – pp. 59–76.
10. Macrì O. La poesia di Clemente Rebora (Dall'immagine tesa i segni dell'appello) / O. Macrì // *Clemente Rebora nella cultura italiana ed europea (Rovereto, 3-5 ottobre 1991)*. – Roma : Editori Riuniti, 1993. – pp. 7–46.
11. Mengaldo P. V. Storia della lingua italiana. Il Novecento / P. V. Mengaldo. – Bologna : Il Mulino, 1994. – 504 p.
12. Rebora C. Epistolario. In tre volumi / C. Rebora ; [a cura di C. Giovannini]. – Bologna : Edizioni dehoniane, 2004. – Vol. I – 482 p.
13. Rebora C. Frammenti di un libro sulla guerra / C. Rebora ; [a cura di M. Giancotti]. – Genova : Edizione San Marco dei Giustiniani, 2009. – 236 p.
14. Rebora C. Poesie, prose e traduzioni / C. Rebora ; [a cura di A. Dei]. – Milano : Mondadori, 2015. – 1329 p.

УДК 1(091)(430)

Терещенко Ю. Д.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

МОЛОДОЙ ГЕГЕЛЬ: ПОИСКИ БОГА И САМОГО СЕБЯ

В статье рассматривается основной корпус проблем, поставленных Г. В. Ф. Гегелем на раннем этапе его философствования. Автор доказывает, что феномен, получивший название «молодой Гегель» в философской культуре был переоценен. Исследователи нередко приписывают ранней гегелевской философии его поздние идеи, а также все концепты и интеллектуальные тенденции, которые были популярны среди других просвещенцев его времени. Данная статья сосредоточена на исследовании проекта основания новой религии, зародившегося в самом начале гегелевского философствования, что, по мнению автора статьи, является единственной линией, пронизывающей как раннюю, так и зрелую философию Гегеля.

Ключевые слова: молодой Гегель, Просвещение, диалектика, ранняя система.

У статті розглядається основний корпус проблем, поставлених Г. В. Ф. Гегелем на ранньому етапі його філософування. Автор доводить, що феномен, який отримав назву «молодий Гегель» у філософській культурі був занадто переоцінений. Дослідники нерідко приписують ранній гегелівській філософії його пізні ідеї, а також всі концепти та інтелектуальні тенденції, що були популярні серед інших просвітителів його часу. Дана стаття зосереджена на дослідженні проекту заснування нової релігії, який зародився на самому початку гегелівського філософування, що, на думку автора статті, є єдиною лінією, що пронизує як ранню, так і зрілу філософію Гегеля.

Ключові слова: молодий Гегель, Просвітництво, діалектика, рання система.

The article deals with the main body of problems posed by G. W. F. Hegel at the early stage of his philosophizing. The author proves that the phenomenon, called «young Hegel» in the philosophical culture was overestimated. Researchers often attribute early Hegelian philosophy to his later ideas, as well as all the concepts and intellectual tendencies that were popular with other enlighteners of his time. This article is centered around the study of the founding of a new religion, which originated at the very beginning of Hegel's philosophizing, which, in the author's opinion, is the only line that permeates both the early and mature philosophy of Hegel.

Key words: young Hegel, Enlightenment, dialectics, early system.

Всякий из философов, историков философии и прочих любителей философской премудрости знает о «катастрофе», которая произошла с философской культурой после того, как Г. В. Ф. Гегель подарил западному миру свою «Науку об опыте сознания» (1807 г.), которую после его смерти (в 1832 г.) принялись называть «Феноменологией духа», хотя в разное время, до и после завершения Гегелем своего земного существования, работа выходила и под другими заголовками: например, «Наука феноменологии духа» или «Система наук. Феноменология духа» (Часть 1). Реакция на этот и прочие труды, представленные Гегелем, хорошо известна: «все знания питались от роскошно убранного стола гегелевской мудрости; когда все факультеты толпились в передней философского факультета с целью хотя бы что-нибудь усвоить для себя из возвышенного рассмотрения Абсолютного существа и из неуловимой гибкости прославленной гегелевской диалектики; когда всякий был или последователем Гегеля, или варваром, идиотом, отсталым человеком, презренным эмпириком; наконец, когда само государство считало себя безопасным и прочным, оттого что старик Гегель построил его на началах разумности и необходимости, и потому на искавшего духовной должности или звания наставника, ежели он не был гегельянцем, смотрели у нас почти как на преступника» [1, с. 4].

Вполне естественно, что после такого оглушительного успеха к философии Гегеля – и у его современников, и у исследователей современного нам века – нередко возникает вопрос: как он этого добился? Как удалось ему создать во многом спорные, нередко осуждаемые, но в любом случае величайшие, сложнейшие и донельзя содержательные тексты, титанические с точки зрения усилий автора, а также с учётом того терпения, усердия и выдержки, которые необходимы читателям для их понимания и разбора? Пожалуй, ни один текстуальный феномен не вызвал культурного ответа подобной силы, ведь только Гегель накликал на себя

беспрецедентную интерпретационную беду: такого количества противоречивых и оторванных от аутентичных смыслов пониманий не принимала на себя ни одна фигура. Кто в истории философии понял Гегеля лучше всех? И в конце концов, имеет ли смысл подобное вопрошание?

Ныне очевидно, что, во-первых, сам Гегель из Гегеля непонятен, потому интерпретационная культура каждого нового века творит для себя нового Гегеля, а во-вторых, что раз мы не можем с уверенностью настаивать на том, что мы поняли, *что* сказал Гегель, то лучше попытаемся понять, *что он хотел* сказать, и быть может, смысл задуманного им для философской культуры более значим, чем созданный Гегелем «продукт».

Для осмысления и разрешения перечисленных вопросов исследователи неоднократно обращались к истокам гегелевского философствования, рассматривая тот путь, который прошёл главный немецкий классик до 1807 года. Традиция такого обращения получила название *Молодой Гегель*. Мы, вслед за этой длинной традицией, родившейся ещё при жизни Гегеля из нереализованного проекта Эдуарда Ганса и реализованного проекта Карла Розенкранца, и продолжающейся до сегодняшних дней, попробуем переосмыслить в главных чертах то, что было сказано в адрес Молодого Гегеля.

Объектом нашего исследования является творческое наследие Г. В. Ф. Гегеля, его *предметом* – частный феномен в структуре указанного творчества, то есть – Молодой Гегель. *Цель* работы заключается в пересмотре данного феномена, а возможность её реализации заключена в решении следующих *задач*. Во-первых, необходимо рассмотреть веки развития раннего гегелевского учения, во-вторых, проанализировать развитие отношения к этому учению в работах разных мыслителей, и в-третьих, нужно попытаться обнаружить наличие или отсутствие тех аспектов, которые позволяют раннему гегелевскому творчеству сохранять интерес к себе на протяжении веков.

Всем известно (если нет, то при желании можно выяснить), что Гегель родился 27 августа 1770 года в Штутгарте, в семье Вюртембергского секретаря счётной палаты, был способным и усидчивым ребёнком, временами учился хорошо, временами – хуже, собирался стать теологом – не стал (если и стал, то исключительно в рамках собственной религии), открытий не делал, на юного гения не походил. Как за этой биографией, довольно заурядной по меркам, например, Шеллинга, разглядеть созревающее величие? По нашему мнению, разглядеть его можно только в том случае, если при разборе раннего гегелевского материала фоном выступает материал зрелой гегелевской философии. Гегелевским почитателям давно пора признать и признаться: молодого Гегеля как самостоятельной философской единицы не существует, и довольно спекуляций на *раннем*, если оно обретает смысл исключительно за счет *позднего*, а само по себе обитает в *невъражаемом*.

Как того требует канон исследований, подобных нашему, рассмотрим персонажей, идеи и тексты, привлекающие *становящегося* Гегеля. В этом случае нельзя не вспомнить о Французской революции, захватившей разум студенческих кругов: Гегель бросается к товарищам с пламенными речами, что удивляет нас, ведь хорошо известно, что во времена своей зрелой преподавательской карьеры Гегель красноречием не отличался, и многие современники, слушавшие его лекции, оставались в разочаровании, и разочарования своего не скрывали [см.: 4]. Здесь же, в русле революционных тенденций, рождается ниточка, связавшая молодого Гегеля с ещё более молодым Шеллингом. Шеллинг не раз затмит собой Гегеля, а финальное противостояние, если о подобном приходится говорить в философской традиции, помимо противостояния прижизненного, состоится уже после смерти Гегеля, когда гегельянцы будут изгнаны с кафедр, которые они занимали практически повсеместно [см.: 5], а Шеллинга пригласят поведать миру о новой, самой верной из философий.

Многие обвиняют Гегеля в том, что он эклектичен, эклектичен по-школьному: его будто бы занимает все, но ни в чем он не делает никаких открытий. Его заботит и биология, ботаника, и анатомия, и физика, и языки, и религия, и право, ради которого он будто бы хотел проститься с семинарией, его интересуется Кант, но настоящим кантиацем он так никогда и не станет; его интересуют греки, его интересуется Спиноза, его интересуется Гердер. Считается, что в гегелевской философии из этого периода навсегда останется вопрос о тождественности разумно познанной свободы с разумно познанной необходимостью, здесь же можно попытаться искать главный корень его философствования, заключающийся в попытках согласования частного, конечного

интеллекта с интеллектом всеобщим, абсолютным, субъекта частного, конечного с бесконечным. Но стоит помнить, что на данном этапе творчества Гегель об этих идеях ничего не пишет.

Помимо этого, юного Гегеля волнует то, что волнует всех юных просвещенцев, а именно вопрос о сущем и должном в религии. Вдохновляется он идеей долга, исток которого находится строго в человеческом сердце, и следование такому долгу есть подлинное освобождение (вышеописанная отсылка к познанной необходимости), а также той жизнью, которой жили греки, когда закон признавался каждым из них наивысшей ценностью, боги бродили среди людей, политика понималась как взаимодействие каждого с каждым для достижения гармоничного и справедливого сосуществования (справедливости ради, стоит отметить, что учитывалось мнение каждого, только если он не раб, не женщина и не ребёнок). Единственное, что не устраивало и не могло устраивать Гегеля, – это отсутствие заботы о спасении индивидуальной души. Мало, по мнению Гегеля, греки думали о том, что будет *после*.

Очевидно, что зрелый Гегель мог случиться и состояться только внутри христианской культуры; проект идеализма в целом и гегелевского идеализма в частности – порождение того мышления, основой которого является противопоставление профанного человеческого мира и мира другого, сакрального, трансцендентного первому, но все-таки причастного ему посредством, во-первых, его сотворения, а во-вторых, любви к нему.

Осуществление же христианского мира так, как он сложился, молодого Гегеля не устраивает: профанный мир забыл об истинных ценностях настоящего христианства, сконцентрировавшись на чудесах, описанных в Евангелии (а точнее – на их отсутствии в повседневном опыте), и на таком основании отказался от добродетели – его не заботит добродетель сама по себе, все вокруг ждут награды за свои добрые поступки и не задумываются о моральном ущербе, который они наносят другим посредством своих дурных поступков. И это только один пласт проблем, причём не основной. Основной корпус проблем возникает из-за того, что Христос не справился со своей миссией, да и не мог справиться: божественная любовь, придя в мир, овеществляется, она становится внешней, принудительной стороной жизни верующих, но не скрепляет их изнутри, не приводит отдельного субъекта к тому, чтобы подчинить свою волю службе другим, растворить себя в любви к другим и пр. Большим преимуществом христианской религии является её космополитизм: каждый на Земле – брат, а не варвар, чужак, и внутри христианства присутствует стремление к духовному, а не к гражданскому единству.

Чего христианству все же не хватает? Почему миссия Христа – который все же не справился с ней, а значит может считаться исключительно пророком – провалилась? – Потому что одного эмоционального единства недостаточно, нужна ещё и разумная, осознанная связь. Внутренняя разумная мотивация каждого должна совпасть с его же внутренним чувством с одной стороны, а с другой стороны, с такой же мотивацией и внутренним чувством других.

Итак, Гегель удаляет из христианства все чудеса, полагая, что подлинной, становящейся религии нужно больше отдачи каждого верующего друг другу, а также *забота о разуме* внутри частной жизни и жизни с другими. Стоит признать, что такой проект не отличается ни оригинальностью, ни глубиной, более того, он существенно уступает материалу, который был наработал классиками немецкой философии до Гегеля. И дело, по нашему мнению, не в том, что молодой Гегель был не в состоянии должным образом реформировать состоявшееся к его времени христианство, а потому, что состоявшееся к его времени христианство уже нельзя было реформировать; Гегель ищет Бога, мечтает о спасении религии, но все это надежды на то, чего уже нет, и самые ранние последователи и интерпретаторы Гегеля начнут пытаться доказывать: Бога нет. По крайней мере, Бога прежнего.

В этапах развития гегелевского творчества до 1807 г. просматривается тенденция к смерти прежнего Бога, причем можно предположить, что это был осознанный «ход» для самого Гегеля, ведь в противном случае он бы не пытался осознать, примирить и воплотить в единстве феноменальный и ноуменальный миры, абсолютное и явленное, потенциальное и актуальное, в конце концов – веру и разум. Примерно в это же время (после смерти отца) у Гегеля возникает интерес к логическим проблемам в посткантiansком идеализме, тогда же Гегель начинает пользоваться диалектикой, которой, по его словам, он научился у платоновского «Парменида» [6, с. 36].

Отчасти перечисленные идеи и приемы, разбросанные по отдельным текстам, многие из которых полностью или частично утеряны, концентрируются во «Фрагментах системы» 1805-1806 гг., состоящей из Логике (утраченной), Философии Природы (над которой, как утверждают, Гегель работал на протяжении всей жизни и которой во многом обязан Шеллингу) и Философии Духа (с первыми утраченными страницами) [6, с. 38]. Философия Духа – наиболее интересующая нас часть – является истоком объяснения процесса будущей смерти Бога, что очень по-гегелевски, и не занимается апологией, обвинением или прояснением сущности того Бога, которого культура знала ранее. Приступая к анонсированной философии божественной действительности, Гегель растворяет её во всем: субъективном духе, рождении языка, государстве, гражданском обществе и многом другом, растворяет настолько искусно, что ближайшие комментаторы (например, К. Маркс, Л. Фейербах) Бога там не найдут.

Таким образом, мы приходим к следующему. Проект молодого Гегеля по реформации прежней религии предполагал сперва формальные «шаги», заключающиеся лишь в корректировке христианской традиции, а после – «шаги» более глобальные, которые состояли в рассмотрении всех сторон божественной действительности, то есть в осознании и утверждении того, что Бог несводим к теологическому и околотеологическому его представлению, что Он неотделим от истории, физики, политики, антропологии и пр. Это и привело к тому, что западная философия, случавшаяся после Гегеля, элиминировала из своей истории божественный эпизод. Дело по устранению Бога из той проблематики, которой нужно заниматься в поле философии, начатое И. Кантом, Гегель завершил. Потому и был назван «последним христианским мыслителем» [7, с. 236].

ЛИТЕРАТУРА

1. Гайм Р. Гегель и его время / Рудольф Гайм ; [пер. с нем. П. Л. Соляникова]. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – 392 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет : [в 2-х т. ; т. 1] / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем.; составление, общая редакция и вступительная статья А. В. Гулыги]. – Москва : Мысль, 1970. – 668 с. – (Философское наследие).
3. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет : [в 2-х т. ; т. 2] / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем.; составление, общая редакция и вступительная статья А. В. Гулыги]. – Москва : Мысль, 1971. – 630 с. – (Философское наследие).
4. Чижевский Д. И. Гегель в России / Д. И. Чижевский. – Санкт-Петербург : Наука, 2007. – 411 с.
5. Вейль Э. Гегель и государство. Пять докладов / Эрик Вейль ; [пер. с фр. Ю. В. Быстрова]. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2009. – 282 с.
6. The Cambridge Companion to Hegel / [edited by Frederick C. Beiser]. – Cambridge, United Kingdom : Cambridge University press, 1999. – 522 p.
7. Smith G. Between eternities: on the tradition of political philosophy, past, present and future / Gregory Bruce Smith. – Lanham, Maryland, USA : Lexington Books, 2008. – 668 p.

УДК 321 (075.8)

Шаповал Н. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ГАРМОНИЯ ВЛАСТНОГО И ПОДВЛАСТНОГО НАЧАЛ КАК ВСЕОБЩИЙ ЗАКОН ПРИРОДЫ ПО АРИСТОТЕЛЮ

В статье исследуются взгляды Аристотеля относительно природы властных отношений, субъекта власти вообще и специфической природы государственной власти. Подробно рассматривается принцип властвования и подчинения в качестве общего исходного принципа человеческого взаимодействия, который имеет свои специфические конструктивные и деструктивные проявления в таких общностях, как семья и государство. Чем выше по своей структуре целое, тем сложнее система властно-подвластных отношений. Наиболее сложными они являются в тех целостных системах, где

субъекты и объекты властно-подвластных отношений свободные и мыслящие существа, которым не безразличен характер создаваемой социальной целостности.

Ключевые слова: властное начало, подвластное начало, семья, государство, властно-подвластный принцип, благо.

У статті досліджуються погляди Аристотеля щодо природи владних відносин, суб'єкта влади взагалі та специфічної природи державної влади. Детально розглядається принцип владарювання і підпорядкування як загальний вихідний принцип людської взаємодії, який має свої специфічні конструктивні та деструктивні прояви в таких спілкуваннях, як сім'я і держава. Чим вище за своєю структурою ціле, тим складніша система владно-підвладних відносин. Найбільш складними вони є в тих цілісних системах, де суб'єкти і об'єкти владно-підвладних відносин вільні та мислячі істоти, яким не байдужий характер соціальної цілісності, що створюється.

Ключові слова: владне начало, підвладне начало, сім'я, держава, владно-підвладний принцип, благо.

The article represents an investigation of Aristotle's views on the nature of power relations, the subject of power in general, and the specific nature of state power. Author analyzed the principle of domination and subordination as the general initial principle of human interaction, which has its own specific constructive and destructive manifestations in such communications as the family and the state. The higher structure of the integer has the more complex system of power-subordinate relations. They are the most complex in those holistic systems, where the subjects and the objects of power-dependent relationships are free and thinking beings who are not indifferent to the nature of the social integrity, which is created.

Keywords: **imperious source, subordinate source, family, state, imperiously-subordinated principle, good.**

Худшими временами считают времена коренных изменений, революций, когда устраняются действующие субъекты государственной власти, существующий государственный строй разрушается и, как следствие, наступает временное государственное безвластие – условие деградации, распада, разрушения общественного целого. Чем скорее появляются новые субъекты государственной власти – властвующие – и чем скорее они возобновляют государственный строй, тем быстрее начинает возрождаться общественная жизнь подвластных: развивается производство, растут рабочие места, повышается уровень жизни всех слоев населения. Однако, как показывает опыт, одни страны проходят путь обновления и стабилизации быстрее и с наименьшими потерями человеческих и материальных ресурсов, другие – наоборот, на протяжении десятков лет испытывают большие страдания: от нищеты большинства населения до потери независимости, суверенитета и территориальной целостности, вовлечения в военные конфликты и тому подобное. Таким образом, во времена коренных изменений в государстве судьба стабилизации общественной жизни существенно зависит от того, кто в изменившихся условиях становится новыми субъектами государственной власти – властвующим началом общества, и какие властные отношения ими будут реализованы.

С целью исследования природы властных отношений, субъекта власти вообще и специфической природы государственной власти, обратимся к Аристотелю – отцу европейского рационального мышления, философские размышления которого относительно устройства государственной власти и субъекта властвования актуальны и сегодня для тех обществ, которые стали на путь государственной трансформации. Актуальны они и для Украины, «перезагрузка власти» в которой стала восприниматься последние годы как панацея от всех бед. Однако процесс перманентных изменений субъектов государственного властвования порождает риск перерастания указанной перезагрузки власти в «дурную бесконечность» – перезагрузки ради перезагрузки, а также сведения её сути к простой замене одних властвующих субъектов другими. Качественной государственной трансформации на этом пути вряд ли можно добиться.

Наиболее известным трудом Аристотеля об интересующем нас вопросе является его «Политика». Поскольку конечным предметом нашего исследования является государственная власть и все, что с нею связано, в качестве отправной точки мы возьмем понятие «государство» Аристотеля. «Всякое государство, – отмечает мыслитель, – представляет своего рода общение», которое «организуется ради какого-либо блага» [1, с. 376]. В приведенном определении четко

выделяются три необходимые характеристики государства. Первая – *своеобразное общение* людей. Вторая – *организованность* этого общения. Третья – *благо, как цель* такого общения. Двигаясь по этим составляющими в обратном направлении, логично утверждать, что государство, по Аристотелю, – это благо, которое возникает в результате организации своеобразного общения людей. Таким образом, ядром государства, то есть тем, вокруг чего организуется специфическое общение людей, по замыслу Аристотеля, есть благо, благая жизнь субъектов общения. На этом он впоследствии постоянно акцентирует внимание, напоминая: «Общество, состоящее из нескольких селений, есть вполне завершенное государство <...> возникшее ради потребностей жизни, но существующее ради достижения благой жизни» [1, с. 378].

Рассмотрим эти составляющие компоненты государства более детально. В чем заключается своеобразие государственного общения? Свообразие, как объясняет Аристотель, состоит в том, что оно «является наиболее важным из всех и обнимает собой все остальные общения» [1, с. 376]. Продолжая мысль Аристотеля, можно отметить, что на звание самого важного общения, может претендовать лишь такое, с потерей которого, так сказать «автоматически», теряются в качестве важных и все остальные общения, поскольку их важность имеет бытие и смысл лишь при наличии того самого важного общения. Таким образом, наиболее важным является общение людей относительно того, что есть общепризнанно важным для всех субъектов общения. В его пределах люди только и способны цивилизованно, по-человечески, согласно определённым правилам реализовывать все свои другие важные общения, единичные и индивидуальные по своему характеру, не испытывая при этом притеснений, вреда, коварства со стороны других участников общений.

Второе своеобразие этих общений заключается в их организации, установлении специальных институтов. «Во всех людей, – говорит Аристотель, – природа вселила стремление к государственному общению, и первый, кто это общение организовал, оказал человечеству величайшее благо» [1, с. 379]. Это был первый субъект государственной власти, который смог организовать всех со всеми в одно сообщество, в одну целостность, имя которой государство.

Благо государственной организации заключается в установлении для всех сосуществующих необходимого, устойчивого, гарантированного положения, которое обеспечивает человеку свободное и безопасное функционирование в сообществе. Справедливая организация людей и её закрепление в обязательном для всех законе порождает то общее благо, ради достижения которого люди вступают в самое важное для них общение – политическое или государственное. Итак, развитые человеческие существа создают государства – цивилизованный, то есть справедливый способ общения.

Однако, отмечает Аристотель, оружие, которое природа дала человеку – его умственная и нравственная сила, может быть использовано и в обратном направлении. Человек, лишенный умственных и нравственных качеств, по мнению философа, оказывается самым низким и диким существом, способным совершать лишь несправедливость, как в общениях единичного характера, так и в деле организации государственного общения людей. Общее благо невозможно достичь посредством несправедливой организацией людей. Отсутствие общего блага свидетельствует об отсутствии государства – важнейшего для людей общения, в рамках которого только и обеспечивается цивилизованная, справедливая реализация всех других общений. Таким образом, круг замыкается. Цивилизованное сосуществование неизбежно скатывается в варварство, сквозь которое просвечивает животная природа стадности, при сохранении видимости государственности. И происходит это со всеми сообществами, где нарушается общий закон природы – гармония властного и подвластного начал.

Политическое общение людей с целью достижения общего блага базируется у Аристотеля на двух противоположных началах: властном, организующем начале и подвластном – начале, требующем организации. Наличие и необходимую связь этих начал Аристотель называет общим законом природы, которому подчинены все душевные существа, а также их объединения [1, с. 382].

Подобно тому как «живое существо состоит, прежде всего, из души и тела», где душа по своей природе – начало властвующее, а тело по своей природе – начало подвластное, так и общения людей (семья, селение, государство) основываются на присущих им властвующих и

подвластных началах, которые в своей совокупности и образуют разновидности властно-подвластных отношений.

Так, выделив в живом существе власть господскую и политическую, Аристотель поясняет: «Душа властвует над телом, как господин, а разум над нашими стремлениями – как государственный муж. Отсюда ясно, сколь естественно и полезно для тела быть в подчинении у души, а для подверженной аффектам части души – быть в подчинении у разума и рассудочного элемента души и, наоборот, какой всегда получается вред при равном или обратном соотношении» [1, с. 383].

Опираясь на властно-подвластный принцип устройства единичного человека, Аристотель утверждает, что и в человеческих сообществах, взаимодействиях единичных человеческих существ, одни существа являются «душой», другие – «телом», а потому первым естественно властвовать в них, вторым – подчиняться.

Какой же критерий использует Аристотель для различения тех, кто являются подвластными по природе и тех, кто по природе – властители?

«В целях взаимного самосохранения необходимо объединяться попарно существу, в силу своей природы властвующему, и существу, в силу своей природы подвластному. Первое благодаря своим умственным свойствам способно к предвидению и поэтому оно уже по природе своей существо властвующее и господствующее; второе, так как оно способно лишь своими физическими силами исполнять полученные указания является существом подвластным и рабствующим» [1, с. 377]. Как видим, Аристотель называет один единственный критерий различения – умственные свойства человека, делающие его способным или не способным к предвидению, то есть к целостному, стратегическому мышлению. А поскольку умственные свойства не даются в готовом виде, а требуют своего развития, то каждый есть тем, кем в состоянии себя создать и сохранять.

Учитывая этот аспект, Аристотель рассматривает понятия «раб» и «рабство» двояко: рабство по природе и рабство по закону. Последнее может иметь место в военное время, поясняет Аристотель свою мысль, когда захваченное становится собственностью победителя. Может случиться так, что человек, попавший в плен на войне, но не заслуживающий быть рабом в силу своих природных качеств, всё же становится таковым по закону. Однако это не является рабством в истинном смысле, утверждает Аристотель. Настоящий раб – тот, кто является рабом по природе, это «тот, кто по природе принадлежит не самому себе, а другому» и тот, «кто причастен рассудку в такой мере, что способен понимать его (господина. – Н. Ш.) приказания, но сам рассудком не обладает» [1, с. 382–383]. Поэтому «неизбежно приходится согласиться, что одни люди повсюду рабы, другие нигде таковыми не бывают [1, с. 385].

Итак, сущность власти вообще у Аристотеля кроется в развитых умственных способностях человека к предвидению конечного целостного результата своих действий, то есть в способности промыслить цель и модель ее достижения. Что касается отношений подчинения и властвования, то они являются внешним проявлением наличия естественной власти у одних и отсутствия ее у других. Принцип властвования и подчинения Аристотель считает общим исходным принципом человеческого взаимодействия, имеющим свои специфические конструктивные и деструктивные проявления в таких общениях, как семья и государство.

Первичным сообществом, согласно Аристотелю, является семья, в которой так же, как и в человеческом существе, имеют место различные виды властно-подвластных отношений. С целью лучшего познания государственного властно-подвластного общения, Аристотель обращается к тщательному рассмотрению семейного властно-подвластного общения, без которого невозможна семья как целое.

Семья – это общение, возникшее естественным путем между мужчиной и женщиной с целью оставления потомков и удовлетворения повседневных потребностей. Совершенная семья у Аристотеля состоит из двух элементов: рабов и свободных. Однако это еще не подвластное и властное начала. Свободные состоят из домохозяина, его жены и детей. Во всем же, что состоит из частей, связанных в одно целое, должны быть четко определены властвующее начало и начало подвластное, убежден Аристотель. «Где одна сторона властвует, а другая подчиняется, там только и может идти речь о какой-либо их работе», – объясняет необходимость такого разделения Аристотель [1, с. 382].

В семье властным началом и ее «душой» является мужчина. Его власть – власть домохозяина. Подвластным началом и, так сказать, «телом» семьи являются рабы, жена и дети. И хотя власть в семье реализуется одним субъектом – домохозяином, его власть не может быть одинаковой, считает Аристотель, поскольку «одна – власть над свободными по природе, другая – власть над рабами» [1, с. 386]. В конечном счете власть домохозяина у Аристотеля состоит из трех частей: власть господина над рабами, власть мужа над женой, власть отца над детьми.

Власть хозяина над рабами – власть приказная: «то, что раб должен уметь выполнять, то господин должен уметь приказывать» [1, с. 387]. Что касается остальных двух частей, то Аристотель отмечает: «Действительно, властвуют и над женой и над детьми как существами свободными, но осуществляется эта власть не одинаковым образом. Власть мужа над женой можно сравнить с властью политического деятеля <...> Власть же отца над детьми может быть уподоблена власти царя: родитель властвует над детьми в силу своей любви к ним и вследствие того, что он старше их, а такой вид власти и есть именно царская власть» [1, с. 398]. Интересно замечание Аристотеля относительно природы царя: «Царь по природе должен отличаться от подданных, но быть одного с ними рода» [1, с. 398]. Отличаться по природе означает, что он должен быть властвующим началом в силу своей природы, то есть не через закон или насилие, а благодаря своим умственным свойствам быть способным к предвидению и, видимо, в первую очередь к предвидению последствий реализации своих управленческих замыслов. Что касается требования быть одного рода с подчинённым началом, то оно тоже имеет рациональное обоснование.

Если «царская» власть отца над детьми осуществляется через его любовь к детям, то они всегда могут рассчитывать на его милость, добросердечие, любящую справедливость, потому что они – свои. Царская власть чужака, варяга, может быть формально справедливой, но жестокой, потому что подвластные для него чужие. Вывод напрашивается один: царя следует «выращивать» или выбирать среди своих.

Показав взаимосвязь властного и подвластного начал в первичном сообществе – семье, Аристотель переходит к рассмотрению того, как действует властно-подвластный принцип в масштабах государственного общения.

В первую очередь философ проговаривает то, что не может рассматриваться в качестве цели, ради которой создаётся государство. Государство не возникает вследствие заключения договора в целях предотвращения вреда, который люди могут причинить друг другу или же ради удобств обмена товарами и услугами, а также не по причине проживания людей на одной территории. Все указанные признаки, по убеждению Аристотеля, являются необходимыми, однако недостаточными условиями для существования государства. «... Даже и при наличии их всех, вместе взятых, ещё не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни, в целях совершенного и самодовлеющего существования». И далее: «Целью государства является благая жизнь, и всё упомянутое создаётся ради этой цели; само же государство представляет собой общение родов и селений ради достижения совершенного самодовлеющего существования, которое, как мы утверждаем, состоит в счастливой и прекрасной жизни» [1, с. 462].

Следующим признаком государственного общения является его организация, закрепляющаяся в соответственном государственном устройстве, то есть в установлении определенного порядка государственного управления. «Государственное устройство (*politeia*) – это распорядок в области организации государственных должностей вообще, и в первую очередь верховной власти: верховная власть повсюду связана с порядком государственного управления (*politeuma*), а последний и есть государственное устройство», – поясняет Аристотель. В отличие от семьи, где субъекты общения не равны, хотя дети и жена свободны, а рабы – нет, субъектами государственного общения являются свободные и равные граждане, каковыми Аристотель считал тех, «кто имеет или может иметь полномочия в деле попечения о государственных делах или единолично, или вместе с другими» [1, с. 454–455]. В силу этого первоначальная организация государства, замечает Аристотель, базировалась на естественном притязании граждан править по очереди, причем сама функция государственного управления рассматривалась как дополнительная нагрузка, повинность, которую следует временно исполнять наряду со своими индивидуальными делами. «Требовалось, чтобы государственные

повинности исполнялись поочередно, и каждый желал, чтобы подобно тому, как он сам, находясь ранее у власти, заботился о пользе другого, так и этот другой в свою очередь имел в виду его пользу» [1, с. 456].

Таким образом, первоначальное требование очередности в государственном управлении вытекало не из желания всех управлять, а наоборот, из желания упорядочить, распределить бремя управленческой повинности между всеми гражданами. Однако со временем ситуация меняется. «В настоящее время, – отмечает Аристотель, – из-за выгод, связанных с общественным делом и нахождением у власти, все желают непрерывно обладать ею» [1, с. 456]. Но личная выгода, получаемая от обладания всеобщей по характеру государственной властью, является злоупотреблением, независимо от того один пожизненно ею пользуется в своих интересах, меньшинство, большинство или даже все по очереди. Власть вообще, как и государственная власть в частности, не может быть источником личного обогащения, так как это противоречит ее природе. Такой отчасти может быть лишь господский вид власти – господина над рабствующим, «имеющая в виду главным образом пользу господина, для раба же она полезна приходящим образом» [1, с. 456]. Что же касается власти свободного над свободными, в семье – мужа и отца над женой и детьми, а в государстве – правителей и других должностных лиц над гражданами, то «имеется в виду либо благо подвластных, либо совместно благо обеих сторон, но по сути дела благо подвластных» [1, с. 456], отмечает Аристотель.

Подводя итог своим размышлениям над тем, каков может быть порядок государственного устройства и каким и почему он должен быть, Аристотель пишет: «Итак, ясно, что только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих – все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных; они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей» [1, с. 456].

Далее Аристотель называет основные виды государственного устройства или порядка государственного управления. В зависимости от количества субъектов верховной власти – один, немногие и большинство – он соответственно выделяет монархическое правление, «имеющее в виду общую пользу, которое мы обыкновенно называем царской властью; власть немногих <...> – аристократия; а когда ради общей пользы правит большинство, тогда мы употребляем обозначение <...> – полития» [1, с. 457]. Любое использование государственной власти не во благо подвластных есть отклонение: «от царской власти – тирания, от аристократии – олигархия, от политии – демократия. Тирания – монархическая власть, имеющая в виду выгоды одного правителя; олигархия блюдет выгоды состоятельных граждан; демократия – выгоды неимущих; общей же пользы ни одна из них в виду не имеет» [1, с. 457].

Причиной вышеуказанных отклонений Аристотель считает нравственную порчу правителей и должностных лиц, которая проявляется в использовании государственной власти в личных интересах. «Когда же, поддаваясь нравственной порче, – пишет Аристотель, – они стали обогащаться за счет общественного достояния, из политии естественным путем получились олигархии, ведь люди стали почитать богатство. А низменная страсть корыстолюбия правителей, постоянно побуждавшая их уменьшать свое число, повела к усилению народной массы <...> и установила демократию» [1, с. 479].

Но чем плохи богатые у власти и чем не угодило Аристотелю неимущее большинство у власти? Все дело в том, что гражданин, по убеждению Аристотеля, должен обладать не только способностью властвовать над свободными, но и подчиняться. Однако такой способностью не обладают ни сверхбогатые люди (первый тип), ни сверхбедные (второй тип). Это вытекает из того, что в силу сложившихся условий их жизни они утратили в себе гармонию властно-подвластных начал, присущих всему живому. Страсти в их душе господствуют над разумностью, а телесное начало над душою. «Люди первого типа, имея избыток благополучия, силы, богатства, дружеских связей и тому подобное, не желают, да и не умеют подчиняться. И это наблюдается уже дома, с детского возраста: избалованные роскошью, в которой они живут, они не обнаруживают привычки повиноваться даже в школах». Что до людей второго типа, то из-за крайней необеспеченности они прибывают в приниженном состоянии, которое порождает наглость и склонность к злодеяниям. В результате, как замечает Аристотель, «одни не способны властвовать и умеют подчиняться только той власти, которая проявляется у господ

над рабами; другие же не способны подчиняться никакой власти, а властвовать умеют только так, как властвуют господа над рабами» [1, с. 507-508].

При таких субъектах власти «получается государство, состоящее из рабов и господ, а не из свободных людей, государство, где одни исполнены зависти, другие – презрения» [1, с. 508]. Понятно, что такие чувства не способствуют гармонии властно-подвластных отношений, а других чувств на несправедливой основе быть не может.

Выход Аристотель видит в том, чтобы верховная власть в государстве принадлежала законам. «Правильное законодательство должно быть верховной властью, а должностные лица – будь это одно или несколько – должны иметь решающее значение только в тех случаях, когда законы не в состоянии дать точный ответ» [1, с. 467]. «Предпочтительнее, чтобы властвовал закон, а не кто-либо один из среды граждан», последних же следует назначать слугами и стражами закона [1, с. 481]. Закон – это воплощение разума, свободного от пристрастностей. Правитель, напротив, даже если он является наилучшим человеком в государстве, не лишён страстей, которые являются неизбежными проявлениями животного начала в человеке. Поэтому «ищущий справедливости ищет чего-то беспристрастного, а закон и есть это беспристрастное» [1, с. 482]. Что касается субъектов и объектов властвования, то Аристотель утверждает, что согласно справедливости необходимо, чтобы все равные властвовали и подчинялись в одинаковой мере: таким образом, что каждый из них поочерёдно будет то властвовать, то подчиняться [1, с. 481].

Законы всегда должны соответствовать наличному виду государственного устройства. Справедливыми законами, то есть такими, которые будут иметь в виду общую пользу, будут законы, соответствующие правильным видам государственного устройства, те же, что будут соответствовать их отклонениям – будут несправедливыми.

Подводя *итог*, отметим следующее: властно-подвластные отношения присущи всему, что состоит из частей. Чем выше по своей структуре целое, тем сложнее система властно-подвластных отношений. Наиболее сложными они являются в тех целостных системах, где субъекты и объекты властно-подвластных отношений свободные и мыслящие существа, которым не безразличен характер создаваемой социальной целостности: справедлива она или несправедлива. Закон гармонии властно-подвластных отношений, исследованный Аристотелем, может быть сформулирован в современных терминах таким образом: мера справедливости политического образования прямо пропорциональна степени разумности его правителей. Критерием справедливости есть не мнение властвующих о самих себе, а использование ими государственной власти на благо подвластных, то есть на создание и обеспечение всеобщего блага, каковым есть политические отношения, которые обеспечивают и защищают цивилизованные условия достижения индивидуальных благ каждым членом сообщества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аристотель. Политика / Аристотель ; [пер. с др.-греч. С. А. Жебелева, ред. А. И. Доватур] // Аристотель. Собрание сочинений : [в 4-х т. ; т. 4]. – М. : Мысль, 1983. – С. 375–644. – (Философское наследие).
2. Кечекьян С. Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве / С. Ф. Кечекьян. – М. ; Л. : Издательство АН СССР, 1947. – 222 с.
3. Чанышев А. Н. Аристотель : [2-е изд., доп.] / А. Н. Чанышев. – М. : Мысль, 1987. – 221 с.

УДК 1(091)

Понятовский Ф. К.
Украинский гуманитарный институт (г. Буча, Украина)

ИЛЛЮЗИЯ ДЕКОНСТРУКЦИИ: ПРИМЕНЕНИЕ ДЕКОНСТРУКЦИИ К ЭССЕ ЖАКА ДЕРРИДА «ВОКРУГ ВАВИЛОНСКИХ БАШЕН»

Данная статья является попыткой осмыслить деконструкцию как способ прочтения текста. Автор предлагает применить деконструкцию к эссе Жака Деррида «Вокруг Вавилонских башен». На основании данного теоретического и лингвистического опыта делаются выводы о том, что деконструкция не способна разрушить бинарные иерархические противоположности, существующие в тексте.

Ключевые слова: Деррида, деконструкция, текст, метод, бинарные оппозиции.

Дана стаття є спробою осмислити деконструкцію як спосіб прочитання тексту. Автор пропонує застосувати деконструкцію до есе Жака Дерріда «Навколо Вавилонських веж». На підставі даного теоретичного та лінгвістичного досвіду робляться висновки про те, що деконструкція не здатна зруйнувати бінарні ієрархічні протилежності, що існують у тексті.

Ключові слова: Дерріда, деконструкція, текст, метод, бінарні опозиції.

This article is an attempt to comprehend deconstruction as a way of reading a text. The author proposes to apply deconstruction to Jacques Derrida's essay «Around the Towers of Babel». On the basis of this theoretical and linguistic experience, conclusions are drawn that deconstruction is not capable of destroying the binary hierarchical opposites existing in the text.

Keywords: Derrida, deconstruction, text, method, binary oppositions.

Термин «деконструкция» неразрывно связан с именем Жака Деррида, который первым стал применять его в своих трудах, критикуя западную философию и западную систему мышления вообще. Впоследствии данный термин стал применяться ко всей философской системе французского мыслителя. Очень сложно дать какое бы то ни было определение самому термину «деконструкция». Это и не метод научного исследования, и не какая-то литературная техника. Сам Деррида утверждал, что деконструкция не может быть просто сведена к набору правил или техник, характерных для какой-либо методологии. Поэтому часто деконструкцию определяют в очень общих терминах: например, как «литературный подход к философским текстам» [1, с. 37] или «способ прочтения» [2; 3].

Со временем идеи деконструкции как способа мышления стали проникать во многие сферы жизни, не обходя стороной и богословие. В этой связи эпохальной можно назвать книгу «Derrida's Bible: Reading a Page of Scripture with a Little Help from Derrida» [3], опубликованную в издательстве Palgrave Macmillan в 2004 году, в год смерти самого Деррида. Тот факт, что именно богословие восприняло идеи деконструкции и начало активно их применять как способ прочтения библейских текстов конечно же не случаен. Ведь именно сам Деррида был первым, кто испробовал данные идеи на библейском тексте в попытке переосмыслить историю о строении Вавилонской башни (Быт. 11).

Хотя деконструкция не является определенным методом анализа текста, и невозможно говорить о каких-либо правилах проведения подобного прочтения, тем не менее необходимо отметить общие принципы, которые легли в основу деконструкции.

Идеи деконструкции являются в какой-то степени реакцией на структурализм, возникший в Европе в начале XX века. Основоположником структурализма считается Фердинанд де Соссюр, который выдвинул идею о том, что язык представляет собой самостоятельную систему знаков, которая мало соотносится с реальностью; значение же самих знаков определяется внутри самой системы в отрыве от реальных вещей. Ф. де Соссюр, а затем его последователи указывали, что любой язык основан на бинарных противоположностях. Таким образом, понятие «белый» может быть осмыслено только в паре с противоположным ему понятием «черный» [4, с. 345-346]. Слово приобретает значение только тогда, когда оно находится в оппозиции к другому слову, противоположному ему. Деррида же сделал еще один шаг в понимании лингвистики в целом. Согласно Деррида, бинарные или иерархические

противоположности в классической литературе яростно враждуют друг с другом, стремясь к господству, и цель деконструкции как раз и состоит в том, чтобы перевернуть эту сложившуюся систему [5, с. 41]. Деконструкция призвана освободить текст от иллюзий, навязанных данными противоположностями. Однако разрушение не должно быть анархичным процессом. Оно должно быть осмысленным. Сам процесс деконструкции, по словам Джонатана Куллера, представляет собой «обращение классических противоположностей и полное смещение системы» [6, с. 85-86]. Цель этого процесса – «показать как текст подрывает утверждаемую им же самим философию» [6, с. 86].

Так как деконструкция является, по сути, способом прочтения любого текста, и текст, созданный самим Деррида, не является исключением, то было бы интересно применить идеи деконструкции к первоисточнику. Другими словами, прочитать Деррида с помощью очков, придуманных им самим.

Вавилонская башня в интерпретации Деррида

Эссе Жака Деррида «Вокруг Вавилонских башен» [7] является переосмыслением истории о смешении языков (Быт. 11). В этой работе автор во многом опирается на идеи немецкого мыслителя Вальтера Беньямина, который предвосхитил многие концепции, развитые впоследствии Деррида. В основном Деррида цитирует две работы Беньямина «О языке как таковом и о языке человеческом» [8] и «Задача переводчика» [9].

Интерпретацию Деррида истории Вавилонской башни нельзя назвать экзегетической. Как отмечает Бартоломью, Деррида допускает значительные неточности в толковании текста [12, с. 312]. Так, например, он ошибочно приписывает строительство Вавилонской башни только лишь семитам, в то время как библейский текст говорит о всех потомках Ноя. Кроме того, Деррида утверждает, что имя «Вавилон» – это в первую очередь собственное имя Самого Бога, которым Тот нарекает башню. Можно также упомянуть, что он интерпретирует данную историю в отрыве от контекста и многое другое, что позволяет характеризовать его прочтение скорее как эйзегезу, нежели экзегезу [12, с. 311-317]. С другой стороны, с самого начала своего эссе Деррида подчеркивает насколько важна история о Вавилонской башне. Для него это метанарратив, «миф об истоке мифов», «метафора метафор» [7, с. 9].

Если говорить о бинарных противоположностях, то уже сам библейский текст предлагает нам открытое противостояние: с одной стороны, люди, пытающиеся воздвигнуть башню, а с другой стороны – Бог, смешивающий языки. Как уже было отмечено выше, Деррида приписывает строительство башни лишь одним семитам, и указывает, что их намерение состояло в том, чтобы создать самим себе имя, имя, в котором могла бы быть сокрыта их уникальная и универсальная генеалогия [7, с. 16]. Бога же Деррида представляет как Бога завистливого, который из-за своей злобы навязывает семитам Свое собственное имя, и это имя «Вавилон» [7, с. 17]. Таким образом, бинарная противоположность «люди – Бог» дублируется другой противоположностью, а именно «универсальное имя – имя, данное Богом». При этом разрушение данных противоположностей происходит во время названия города именем «Вавилон». Теперь, после разрушения существующей системы, мы сталкиваемся с новой реальностью. Языки людей смешаны, и для того, чтобы понимать друг друга, им необходим перевод. Деррида обыгрывает эту идею с помощью игры переводов слова «Вавилон». Согласно Деррида, данное слово в первую очередь – это имя собственное, а как имя собственное оно должно остаться непереводаемым. Но это более, чем имя собственное, так как оно имеет значение в оригинальном языке. Таким образом, само имя в самом себе содержит бинарную противоположность. Деррида даже говорит о том, что война происходит внутри самого имени. С одной стороны, оно требует перевода, но как имя собственное не может быть переведено.

Итак, согласно Деррида, Бог навязал необходимость перевода, но вместе с тем ограничил людей в возможности сделать это. Именно поэтому для Деррида история о Вавилонской башне является метафорой, которая говорит о сложной задаче перевода: перевод является необходимым, но вместе с тем невозможным. Таким образом, анализ истории Вавилонской башни является прологом к другому важному вопросу – вопросу о возможности перевода.

Проблема перевода

Далее Деррида переходит к следующей части своего эссе, где он очень часто обращается к работам Бенямина. В работе «О языке как таковом и о языке человеческом» Бенямин также берет за основу своих размышлений библейскую историю. Однако, согласно Бенямину, много-язычность и вместе с ней многозначность появились задолго до Вавилонской башни. Размышляя о языке, Бенямин утверждает, что язык в своей сущности есть не что иное, как система знаков. Для Бенямина коммуникация очень важна. По сути, все предметы стремятся создать коммуникацию, все предметы «говорят», передают некую весть. Все языки передают эту весть с помощью знаков. Человеческий язык, в отличие от всех других языков, обладает способностью называть предметы, давать им имена. Эту способность человек унаследовал от Бога. Когда Бог сотворил все в этом мире посредством слова, Он уже «вложил» имя или название в каждую вещь. Человек, называя предметы, высвобождает эти имена, и таким образом сам участвует в Творении. Бенямин указывает, что такое называние уже является актом перевода. Любой язык, кроме слова Бога, по сути, является переводом чего-то другого. В Эдемском саду такой перевод был совершенным, так как имена совершенно соответствовали называемым им вещам.

Проблема перевода, по Бенямину, возникла в результате грехопадения. То, что было предложено змею в саду, было ничем иным, как попыткой отказаться от языка имен. Знание добра и зла было знанием извне, которое нарушает чистоту первоначального языка. Таким образом, было рождено «человеческое слово» [8, с. 71]. И чистые слова превратились в знаки, которые потом запутались и произвели сумятицу. Язык стал рабом болтовни. Затем, во время Вавилонской башни, произошло смешение всех языков, но исток его надо искать в грехопадении.

Итак, согласно Бенямину, язык – это система знаков. Знаки указывают на другие знаки, а те в свою очередь на другие, и этот процесс бесконечен. Поэтому язык не может являться средством передачи смысла, все, что может сделать язык – это передать сам себя. Согласно Бенямину, язык вещей является выше языка слов. Мы иногда можем понять этот язык и без перевода. Как, например, язык искусства. Подлинный же и чистый смысл вещей раскрывается в слове Бога, и к этой чистоте каждый язык стремится.

Деррида использует идею Бенямина о несовершенстве человеческого языка как отправную точку своих собственных рассуждений. Он начинает с необходимости перевода. Данная необходимость была навязана Богом в процессе нареkania города непереводаемым именем. И здесь Деррида сразу же обозначает бинарные противоположности, которые возникают при переводе любого текста. С одной стороны, у нас есть оригинал, с другой стороны – перевод. Перевод развивается из оригинала, вырастает из него. Но какие отношения между ними? Как они связаны друг с другом? Чем является перевод по отношению к оригиналу? Отвечая на эти вопросы, Деррида заявляет, что перевод не есть ни копия, ни образ. По сути, здесь скрыт гегелевский диалектический принцип единства и борьбы противоположностей: перевод является, с одной стороны, в какой-то мере идентичным оригиналу, но с другой, не в состоянии полностью воссоздать оригинал, он отличен от него.

Кроме перевода и оригинала противоположность существует еще на одном уровне. Это противостояние между автором и переводчиком. Ведь для текста должен найтись переводчик, способный перевести данный текст. Часто может быть, что автора уже давно нет, все, что осталось от него – это только имя, но его работа живет и именно с ней переводчик должен войти в соприкосновение. Бенямин поэтически описал задачу переводчика на примере человека, который находясь в языковом лесу, но не входя в него, взывает к языку оригинала, и это, создаваемое его собственным языком, вызывает реверберацию в языке иностранном [9, с. 159].

Итак, как же происходит деконструкция этих противоположностей? Деррида апеллирует к истоку языков. Все языки родственны между собой, так как изначально все они восходят к одному истоку. Данный исток Деррида называет еще «договором», который гарантирует установление одного языка [7, с. 46]. Другими словами, между всеми языками существует интимное родство благодаря их общему истоку [7, с. 50], этому прото-языку, который как раз и делает возможным перевод, а также разрушает противостояние между оригиналом и переводом, автором и переводчиком.

Идея такого чистого языка или истока языков заимствована у Бенямина. Деррида только лишь развивает эту идею. Согласно Бенямину, этот чистый язык принадлежит одному Богу. Только Бог творит все Своим словом и в этом акте творения уже заложены имена всех предметов, это и есть чистый язык. Любой другой язык, включая и человеческий, – это всего лишь перевод [8, с. 70]. Деррида использует еще одну метафору или же, точнее, аллюзию на известную сказку «Платье короля». Любой перевод, согласно Деррида, это всего лишь платье, которое облегает тело, воссоздает его контуры, но вместе с тем и скрывает его [7, с. 63-64].

В результате такой деконструкции возникает нечто новое. Оригинал отдает себя и, отдавая, мутирует, модифицируется. Перевод – это не есть копия оригинала, это уже трансформированный текст. Здесь Деррида использует метафору Бенямина о семени и ростке, который из него вырастает. Перевод – это подобный росток, взращенный из семени оригинала. И так же, как новый росток, неся в себе гены и подобие материнского растения, никогда не бывает полностью идентичным ему, так и перевод, имея сходство с оригиналом, не является его точным подобием. В переводе оба языка как бы срастаются вместе и этот союз двух языков дает рождение ребенку, который может говорить и существовать сам по себе. Таким образом, перевод, совершившись, сам становится оригиналом. Более того, перевод расширяет оригинал, так как привносит в него еще и личность переводчика. Если вернуться к сказке о платье короля, то Деррида, применяя данную метафору к своему собственному прочтению Бенямина, называет свое эссе мантией, одетой поверх мантии [7, с. 65].

В связи с этим неизбежно возникает вопрос об истине. Ведь любой перевод неизбежно скрывает то, что он должен и предназначен передать. Конечно же, Деррида не говорит об истинности перевода. Истина значит для него намного больше. И здесь мы сталкиваемся с неспособностью деконструкции полностью уничтожить все бинарные противоположности. Эти противоположности также мутируют, трансформируются, но неизбежно возникают на обломках деконструкции. И Деррида признает это. Рассуждая о переводе и его связи с оригиналом, Деррида говорит о том, что любой перевод оставляет после себя нечто непередаваемое. К этому непередаемому стремится прикоснуться переводчик, но оно ускользает от него. Таким образом и возникает новая бинарная пара, а именно: переводимое / непередаваемое. Дуэль языков продолжается. Непередаваемое остается вечно нетронутым. И сколько бы переводчиков не трудились над текстом, всегда останется в нем нечто недостижимое, что Деррида называет «девственным» [7, с. 59]. А истина находится где-то на стыке между тем, что было переведено переводчиком, и тем сокровенным, что осталось, не поддавшись попыткам перевода. Переводимое и непередаваемое перетекают одно в другое – это и есть истина [7, с. 56].

Другими словами, истина недостижима. Она существует только лишь в чистом языке. Здесь Деррида вторит Бенямину. Оба говорят о том, что перевод всего лишь свидетельствует о наличии «большого языка». Так, Деррида определяет истину как «чистый язык, в котором смысл и буквы уже не разделяются» [7, с. 66-67]. Нечто похожее мы можем найти и у Бенямина: «Если, тем не менее, и существует язык истины, в котором хранятся в мире и тишине все конечные секреты, к которым стремится все человеческое мышление, так это и есть «чистый язык». И в действительности, данный язык, в ожидании и описании которого лежит то совершенство, которого желает достигнуть философия, тщательно скрыт в переводе» [9, с. 159-160].

Свое эссе Деррида завершает, возвращаясь к истории Вавилонской башни, вернее – к самому имени «Вавилон». Бенямин утверждал, что «вещи могут обладать собственными именами только в Боге. Ибо своим творческим словом Бог вызывает все вещи к существованию, называя их собственными именами. Однако, в человеческом языке все вещи переименовываются» [8, с. 73]. Деррида идет дальше, размышляя об имени самого Бога. Необходимо отметить, что само понятие «имя собственное» очень важно для философской концепции Деррида. Он неоднократно обращается к этому понятию и в других своих работах. Некое созвучие с рассмотрением имени «Вавилон» можно заметить в рассуждениях Деррида об имени собственном в очерке «Война имен собственных», где автор размышляет об обычаях племени намбиквара, в котором существовал запрет на произнесение собственных имен. Таким образом, имена существовали, но их нельзя было произносить [10, с. 249-250]. Имя Бога «Вавилон», как его определяет Деррида, также имя непередаваемое. Оно обязывает к переводу,

но вместе с тем и запрещает сам перевод. Оно и есть, но вместе с тем оно непостижимо. В другом эссе, рассуждая о Боге с точки зрения негативной теологии, Деррида утверждает, что Бог непознаваем, Он есть неузнанный и непризнанный Бог, о котором мы ничего не знаем, кроме имени. Но и имя само «не является тем, что оно называет» [11, с. 112]. В этом и заключается кризис и падение любого языка. Согласно Деррида, «“Бог” “есть” имя этого бездонного падения, этого бесконечного опустошения языка» [11, с. 97]. Для Деррида собственное имя – это подпись, а подпись невозможно перевести [7, с. 84]. На любом языке она будет оставаться нетронутой, непередаваемой. Само имя противоречиво, в нем самом идет война, оно само и составляет суть всех бинарных противоположностей, и эти бинарные противоположности никакая деконструкция не в силах разрушить.

Иллюзия деконструкции

Данное прочтение эссе «Вокруг вавилонских башен» не является просто лишь академическим упражнением. На данном примере можно сделать некоторые выводы о деконструкции как о способе прочтения текста. Деконструкция не ставит перед собой целью понять смысл или значение текста, это лишь способ освободить текст от той иллюзии смысла, которая возникает в нем благодаря наличию бинарных противоположностей. Однако, здесь мы сталкиваемся с неким парадоксом – на самом деле бинарные противоположности не поддаются разрушению. В эссе «Вокруг Вавилонских башен» такими бинарными парами являлись «оригинал / перевод», «автор / переводчик». На первый взгляд, Деррида сумел разрушить данные противоположности. Он не просто разрушил их, но и перевернул эти бинарные пары. Таким образом перевод превратился в оригинал, а переводчик стал автором. Оригиналом, став переводом, обогатился и расширился именно благодаря тому, что был переведен. Однако, после такого разрушения вдруг обнаруживается, что бинарные противоположности никуда не исчезли. Сам Деррида утверждает то, что в любом переводе остается что-то непередаваемое, неприкасаемое. Итак, бинарная пара «оригинал / перевод» после мутаций превращается в новую пару «переводимое / непередаваемое». Используя метафору самого Деррида, можно сказать, что он расколол орех бинарных противоположностей только лишь для того, чтобы обнаружить под скорлупой новую скорлупу. И если бы он попытался расколоть новую скорлупу, то неизменно натолкнулся бы еще на одну. Такой процесс кажется бесконечным, как бесконечен сам язык. Это как бесконечная матрешка, в которой открывается бесконечное количество других матрешек. На этом основании можно сделать вывод, что любой язык тяготеет к бинарным противоположностям. Даже Деррида не может не использовать их. Такие противоположности очень живучи и вряд ли поддаются какой бы то ни было деконструкции. Они, как феникс, восстают опять и опять на пепелище деконструкции. И тогда деконструктивный способ прочтения текста можно сравнить с работой Сизифа: Деррида поднимает камень деконструкции на гору, но в последний момент этот камень скатывается вниз, и все возвращается на круги своя. Итак, что же такое «деконструкция»? Не что иное, как иллюзия. Это стремление достичь того, что в принципе недостижимо.

Однако, Деррида нашел конечную точку в этом процессе. Если продолжить метафору с орехом, то можно утверждать, что Деррида обнаружил орех, который не под силу было расколоть даже ему самому. И этим «орехом» является имя Бога. Деррида признается в своей беспомощности перед этим именем. Это магическое имя не просто имя собственное. В нем сокрыты все бинарные противоположности. Это росчерк, который ни прочесть, ни объяснить невозможно. Такая невозможность связана с тем, что имя это не принадлежит ни к одному из человеческих языков, оно несет на себе отпечаток чистого и истинного языка, который, согласно Бенъямину, принадлежит самому Богу. И в этом языке не существует никаких противоположностей, но все гармонично сливается в одно целое.

ЛИТЕРАТУРА

1. Hill L. Cambridge Introduction to Jacques Derrida / Leslie Hill. – Cambridge, UK : Cambridge University Press, 2007. – 140 p.
2. Atkins G. D. Reading Deconstruction / Deconstructive Reading / Douglas G. Atkins. – Lexington, KY : The University Press of Kentucky, 1983. – 158 p.

3. Derrida's Bible: Reading a Page of Scripture with a Little Help from Derrida / [edited and with an introduction by Yvonne Sherwood]. – New York, NY : Palgrave Macmillan, 2004. – XV + 323 p.
4. Robertson J. T. Structuralism / J. T. Robertson // Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation / [edited by Stanley Porter]. – London, UK : Routledge, 2007. – 406 p.
5. Derrida J. Positions / Jacques Derrida ; [trans. by Alan Bass]. – Chicago, MI : University of Chicago Press, 1981. – 114 p.
6. Culler J. On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism / Jonathan Culler. – Ithaca, NY : Cornell University Press, 1982. – 307 p.
7. Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен : [2-е изд., испр.] / Жак Деррида ; [пер. с франц. и коммент. В. Е. Лапицкого]. – СПб. : Machina, 2012. – 118 с.
8. Benjamin W. Selected Writings / Walter Benjamin ; [edited by Marcus Bullock and Michael W. Jennings]. – Cambridge, Mass : Belknap Press of Harvard University Press, 2002. – 525 p.
9. Benjamin W. The Translator's Task / Walter Benjamin // TTR : Traduction, Terminologie, Redaction. – 1997. – Vol. 10. – No 2. – pp. 151–165.
10. Деррида Ж. О грамматики / Жак Деррида ; [пер. с фр. Н. Автономовой]. – М. : Ad Marginem, 2000. – 512 с.
11. Деррида Ж. Эссе об имени / Жак Деррида ; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – М. : Институт экспериментальной социологии, 1998. – 192 с. – (Gallicinium).
12. Bartholomew C. G. Babel and Derrida: Postmodernism, Language and Biblical Interpretation / G. Craig Bartholomew // Tyndale Bulletin. – 1998. – Vol. 49. – No. 2. – pp. 305–328.

УДК 130.2:172.4

Артеменко Я. І., Попова Н. В.

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

ДИГРЕСІЯ: ВІД РИТОРИЧНОГО ПРИЙОМУ ДО СТРАТЕГІЇ

Стаття присвячена дослідженню дигресії як феномену, що розкриває себе як «стратегію існування» в умовах мінливих соціально-культурних процесів. Тематизація дигресії осмислюється у роботі в зв'язку з питаннями свободи самореалізації, творчості, рецепції традиції. Дигресія розглядається не просто як риторичний прийом, не як «затримання», «від-ступ», «підвішування» чи «вихріння», а дискретність, преривчастість процесу саморозгортання екзистенції. У статті висвітлюються принципи існування дигресії як ексцентричного феномену, який не просто трансgressує, сягає власних меж та долає їх, але й у своїх екзистенціальних інтенціях прокреслює складні траєкторії в іманентному та трансцендентному просторі: буття притягує суще до себе як до центру і в той же час ретирується від сущого, тому дигресія інтерпретується як своєрідний рух опосередковування присутності, через що її не можна розуміти як чисту спонтанність.

Ключові слова: дигресія, екзистенція, трансgressія, присутність.

Статья посвящена исследованию дигрессии как феномена, который раскрывает себя в качестве «стратегии существования» в условиях быстроменяющихся социально-культурных процессов. Тематизация дигрессии осмысливается в работе в связи с вопросами свободы самореализации, творчества, рецепции традиции. Дигрессия рассматривается не как риторический прием, не просто как «задержание», «от-ступ», «подвешивание» или «вихрение», а дискретность, прерывистость процесса саморазвертывания экзистенции. Дигрессия интерпретируется как своеобразное движение опосредованного присутствия.

Ключевые слова: дигрессия, экзистенция, трансgressия, присутствие.

The article is dedicated to the studying of the phenomenon of digression that discloses itself as a «strategy of existence» in conditions of rapidly changing socio-cultural processes. Theming of digression is conceptualized while working over questions of freedom of self-realization, creativity, reception of tradition. Digression is not watched as a rhetorical trick and not just as a «retention», «step-away», «hanging» or «whirling» but as a discreteness of the process of self-deployment of existence. Digression is understood as the organization of the ontological space of definiteness, which is done by establishing the perspectives of meaning and existence. Digression is being interpreted as some kind of a peculiar movement of mediated presence.

Keywords: digression, existence, transgression, presence.

Актуальність роботи зумовлена необхідністю філософської рефлексії принципів уявлення дигресії & риторики «(інтер)суб'єктивності» у новому соціокультурному контексті та прояснення дигресії як феномена, що формує себе як «стратегію існування». *Об'єктне поле дослідження*: утворення дигресії та дигресивність як специфічно людська буттєва риса. У якості теоретико-текстуальної основи для цієї локальної розвідки ми використовуємо дисертаційне дослідження Голубенка О. В. [5], нюансування та розвиток основних положень якого і формують, власне, зміст нашої роботи. Головна ж *мета* запропонованої статті – не чергова суто «технічна» легітимація нового концепту, і не описання феноменальної даності, котра до рефлексивно *завжди-вже-існує*, але додаткове прояснення аспектів специфічної «відповіді» на виклик фундаментальної потреби людини у «самознаходженні» і «від-творенні», що у категоріях екзистенціального мислення постає як «само-відступ» і «повернення». Головними та найефективнішими *методами* дослідження дигресії ми вважаємо аналітичний, критичний та той, що можна назвати «герменевтично-терапевтичним», тобто таким, що передбачає певну практику використання творчого долаання проблеми «квазіприсутності».

Ключовий термін роботи – дигресію – можна наповнити евристичним потенціалом за рахунок комбінації (принаймні) двох підходів. З одного боку, термін постає як концепт (за Дельозом і Гваттарі, це є особлива поліаспектна символічна конструкція, котра є «щільною» за своєю смисловою «консистенцією» та динамічною за змістом і способами реалізації [див.: 6]). Це надає термінові можливість функціонувати динамічно і багатовимірно. З іншого боку, варто віддати належне й феноменологічному методу, у рамках якого термін працює як словоформа, що сама себе промовляє, вимагаючи уважнішого, ніж у випадку концепту, «прослуховування», і який гарантує, що «розчуте» має глибинне онтологічне коріння. Звідси, власне, виникає бажання осмислити риторику дигресії.

У класичній риторичній дигресія як прийом являла собою частину композиції тексту й позначала тимчасовий зсув суб'єкта, коли ліричний відступ закінчується і оратор повертається до основної теми. В сьогоднішній риторичній є прийом «ретардація» (лат. *retardatio* – уповільнення, затримка), що означає штучне гальмування розв'язки в момент найвищої напруги оповідання або дії, яка має на меті посилити інтерес читача. Але, на відміну від суто технічного прийому ретардації, дигресія стає не тільки для риторики, а й для філософії можливістю, компонентом, який дозволяє перевести проблему на інший, екзистенційний рівень. Втім, для виведення проблеми на новий рівень, потрібна певна «реверсія».

Понятійний апарат природознавчих дисциплін у власний спосіб формує (науковий) зміст терміну дигресія, розглядаючи її як процес негативних трансформацій системи; інше коріння терміну – мистецтвознавче. Тут «дигресія» використовується для позначення художнього *прийому* відхилення / відступу або затримки розгортання композиції з метою «пожвавлення як процесу розгортання текстуальної протяжності твору / доповіді, так і процесу рецепції цього розгортання» [5]. А тому риторична ретардація дигресії дозволяє нове констелювання смислів. Такі теоретичні засновки передбачають пояснення та описання антропологічних феноменів з позиції і мовою метафізики присутності, а отже й результати мають автоматично набувати при цьому недвозначно-обов'язкових форм і змістів. Тут криється небезпека підпорядкування неупередженого розшуку власному інструментарію, тобто тому, що Т. Адорно назвав свого часу «жаргоном автентичності», що немовби отримується в одкровенні, а насправді продукується «схильністю до власної правоти з побоюванням рефлексувати власну рефлексію» [див.: 1].

Але тут, на нашу думку, ми маємо справу не з випадком стилістичного калькування особливостей об'єкта дослідження, але із ситуацією особливого методологічного «примусу», коли природа об'єкта вимагає бути репрезентованою в єдиний можливий спосіб, а саме – через застосування екзистенціально-феноменологічної аналітики, яка робить спробу долаання самозамкненості формалізованого тексту та виходу у сферу безпосереднього спів-існування з досліджуваним. Ці розвідки орієнтовані на схоплення визначальних буттєвих рис, які проступають у феноменальному «виказі», котрий, власне, і складає фундаментальне підґрунтя для будь яких форм ви-мови взагалі [див.: 5]. Здавалось би, «прослуховування» мало поступитися місцем саме «вдивлянню» в «екзистенціальні ходи» з їх надскладною рухливою геометрією та графічними ефектами. Проте «аудіальний» підхід зумовлюється як вимогами класичної феноменологічної методології, логоцентричної по суті, так і її гайдегерівської

модифікацією [див.: 3], згідно з якою смисли формуються через ви-мову та екзистують у мовленні. На наш погляд, «аудіальний» підхід уможливорює також протенційно-ретенційний спосіб сприйняття дигресії, у межах якого трансформації присутності постають не як окремі позаконтекстні моменти, а як сюжетні віхи екзистенціальної історії.

Новий крок у цьому полі – це теоретичне освоєння феномену дигресії, дослідження її «базисних екзистенціально-феноменологічних конститутивів» [5], підсумком якого є (ре)конструювання концепту. Відновлене «винайдення» терміну являє собою дещо більше, ніж звичайна поняттєва констатація: гіпотетичне означування набуває тут плоти через топологічну риторичну прив'язку феномену. Проблема полягає у тому, що і мистецтвознавчі, і природознавчі конотації екранують зміст дигресії, висвітлюючи лише загальні «кінетичні модуляції» та вказування на певну «результативність». Від топографічної констатації «*тут-є-щось*» поняттєва експлікація рухається до гайдегтерівського «аудіального» «*тут щось є*», розгортає це «щось» у методичний і послідовний спосіб саме через рефлексію того, **як** воно є. Дигресія вимальовується через «буттєві риси», що проступають у русі відштовхування / взаємодії [див.: 5]. Даний прийом нагадує логічний «метод залишків», коли контекстуально, за напругою поля, резонансом, реакцією середовища ми виявляємо феномен, шукане «щось»: дигресія являє себе як фундаментальний настрій екзистенції як «буття назовні».

Рельєфності картині риторичної дигресивної динаміки надає також респонзивна феноменологія Б. Вальденфельса [див.: 2], виявляючи внутрішній простір людського «Я» як гетерогенне поле, що містить у собі відсилання / прив'язки як до власної «самості», так і до «Чужого». Отже, аналітика іманентної дигресивної процесуальності доповнюється у дослідженні Голубенка О. В. онтологічними розвідками інтерсуб'єктивності, тобто засад, що фундують і самість, і можливість її дигресивного «транс-руху» назовні. Цей хід реалізується завдяки ґрунтовному аналізу респонзивності, ексцентричності та еґофугізму (що, відповідно, постають як онтологічні, екзистенціальні засновки дигресивності та її соціокультурних проєкцій). Але для розуміння того, яким чином дигресія існує у полі культури, знов необхідно виконати своєрідне риторичне «зависання», цього разу – за рахунок розрізнення двох вимірів присутності – онтологічного (присутності як самій собі даної) і онтичного (присутності як даної Іншому). Цей маневр реалізується через акцентування подвійності топосу присутності. У першому випадку присутність як «ось» буття конститується переживанням «Я»-межовості (до прив'язки «ось-» додається зміст «балансування на межі, <...> гра з границями, дистанціями та позиціями, в якій будь-яка позиційність “зависає” у тривкій майже-визначеності утримуючого “між-тривання”» [5]). У другому – реакцією «Я» на чужість інших екзистенціальних світів, завжди вже закладену в підґрунтя інтерсуб'єктивного простору в якості однієї з його умов.

Топос («місце») іманентної дигресії специфікується триаспектністю людського буття, простертого між зовнішнім, внутрішнім і простором свідомості. Це несубстанційний «осередок» присутності, він утворюється і виявляється функціонально: через «само-відступ» людського Я – володіння собою, переживання себе, покладання безодні між собою і своїми переживаннями, або ж – через одночасну прив'язаність до тіла й до душі та загальну неприв'язаність ні до чого. Заперечення субстанційності дигресії актуалізує питання про «хто» дигресивного руху. Оскільки фундуєчим початком Я виявляється чиста «кінетичність», у полі рефлексії від самого «Я» лишаються його авторизації з різною мірою «суб'єктоподібності». Разом із тим, потрібно уникати твердження, що доступ екзистенції до власного осередку можливий лише нереклексивним шляхом. Для розв'язання проблеми на допомогу могло би прийти поняття самосвідомості, яка забезпечує єдність, динамізм, телео- та аксіологічну основу саморозгортання. У «Бутті та часі» Гайдеггер описує самосвідомість як рух *розуміючого* саморозмикання, власну буттєву здатність присутності, *засвідчену* в її екзистентній можливості нею самою. Незважаючи на те, що окрім самосвідомості не існує жодної інстанції, яка могла би безпосередньо спостерігати траєкторії іманентного дигресивного руху, людина не має піддаватися спокусі надавати їй субстанційного статусу: «(само)свідомість – це і є комплекс варіацій дигресивного руху, а отже у своїй сутності – чисто «функціональний» феномен» [5]. Самосвідомість – тобто самоутримання (епохе) присутності у прозорості – інтерпретується у даному випадку як підґрунтя само(від)творення людини у різноманітних життєвих сценаріях.

Логічно було би припустити, що зовнішній простір дигресії має онтичний характер, оскільки він існує як місце зустрічі суцього із іншими суццями. Світ (і світ культури, перш за все) – це інстанція «поводження» та область «до-нас-найближчого зустрічного суцього». Координати зустрічі визначаються як «куди» прив'язки присутності. Таким чином, смисловий центр дигресії (або, принаймні, її адресна інстанція) знаходиться за межами «Я», що дигресує. Соціальний простір дигресії – це є простір співприсутності. Отже, тематизація культурних проєкцій дигресії здійснюється у термінах трансляції / критики, що змістовно відповідає проблемам свободи самореалізації, творчості, рецепції традиції. Сучасний соціокультурний простір визначається тим, що у ньому відбувається «вибух субстанціальних порядків» та звична для них досвідна «нормалізація» зазнає деформуючих змін. З іншого боку, антропологічну ситуацію сьогодення характеризує залученість людини у потік «чистої» трансгресії з її ілюзією абсолютної творчої свободи, що фактично являє собою «застрягання» у перманентному реверсивному русі «рефлексії над рефлексією», у «безвихідності актуального знаходження у наявному (трансдискурсивному) вимірі» [див.: 5].

Слідом за З. Бауманом, Л. Болтанскі, Е. К'япелло, Л. Тевено зазначимо лише найвідчутніші для екзистенції прояви цієї ситуації: це експансія ринку у неринкові сфери буття, всевладдя змагання (кожного з кожним) та страху бути «неефективним», усереднення та знебарвлення всього людськи-унікального, відчуття втрати можливостей для реалізації будь-яких форм «само-ви-корінення» зі стану знаходження в актуальному просторі «вже-встановленості», коли, як казав З. Бауман, дехто одержує свободу сенсотворчості, а для інших безглуздя обертається місцем прописки.

Феноменологічній установці при цьому може надаватися дещо нове для неї практичне спрямування: «тотальне та всепроникаюче (само)осягнення» і виявлення конструктивних можливостей людського «само-переступання» відкриває тут можливості переведення соціуму у специфічний «дигресивний режим». Шляхом «зондування» перспектив реалізації індивідуалізованого балансу свобод, через утримання рівноваги щодо «внутрішньої цінності» та «колективності» цілей, за допомогою нового «освоєння» ретеренізованих «життєвих просторів» стає можливим наближення до певного «суспільно-онтологічного» стану, де цінність своєї позиції, цінність свого світу вже не вгасатиме у нав'язаній міжпроектній роздробленості та мімікрії, але реалізовуватиме вільну роботу позаконкурентного (само)творення, що цілком відповідає гайдеггерівському принципу, згідно з яким «запитування має спрямованість від шуканого».

Але постає питання: якщо респонзивна співприсутність відбувається не у гіпотетичному, а реальному соціальному просторі, чи не виникає трагічний парадокс: коли «чужість» Чужого вивільняється з-під влади ієрархізуючого порядку і набуває такої ж онтичної артикульованості, як і «своє», чи не з'являється привід для конфлікту і рессентименту, котрі реактивуються асиметрією між внутрішніми домаганнями та реальним положенням справ, що базується на конкуренції і порівнянні «свого» із «іншим»? Отже, чи можливо розглядати респонзивність як, знов-таки, не абстрактно-спекулятивну, а практичну перспективу комунікації? І, розвиваючи цей мотив, торкнемось історичного аспекту дигресивності. За висловом Ф. Ніцше, діяльність потребує забуття. Чи можлива історична дигресія в іншому модусі, ніж «особлива турботливість» щодо відмінностей (що і є, по суті, формою «поводження» із забуттям)?

Зробимо висновки: дигресія не має мислитись як чиста спонтанність. Її «від-» і «транс-» спрямованість вказує на онтологічну «примусовість» руху: буття вимагає від суцього бути, і бути певним чином – «на межі». «Порубіжне» існування, а отже все, що відбувається як дигресивна подія, «обертається» навколо власних меж-можливостей. У М. Гайдегера є екзистенціал, котрий здатен передати описаний аспект дигресивності, – це «ризик» (філософ концептуалізує його у статті «Навіщо поети?»). Буття ризикує суццям, тримає його на терезах, притягує суцце до себе як до центру і у той же час вислизає від всього суцього. Гайдеггер вводить мотив гри та самодеформації суцього, вимушеного оминати власну границю у прагненні сягнути буттєвого «центру». «Ретеренізація» гайдеггерівського концепту ризику могла би допомогти у проясненні трансцендентного виміру дигресії, не зводячи його лише до вторинного прояву екзистенції. Дигресивність конститує Нове, але без вписування до контексту «вищих» або «нижчих» порядків; отже, дигресивність не знає «вертикальних рухів».

Але якщо заперечується «вертикаль», єдиним можливим шляхом утворення Нового є розрив, відпадиння від пункту, який є вихідним для конституювання присутності. Тож дигресія має означати не просто «затримання», «від-ступ», «підвішування», а дискретність, преривчастість процесу саморозгортання екзистенції. Такий рух не завадить трансляції культурних феноменів, яка може довільно продовжувати чи створювати традицію; але чи можна теж саме сказати й про присутність? Фактично, розрив екзистенціювання означає його руйнацію, божевілля або смерть, тобто – вже трансгресивні феномени. До речі, у природознавстві, звідки родом один з варіантів застосування терміну «дигресія», є поняття катаценозу – руйнації системи внаслідок її «розхитування». Тому, мабуть, варто враховувати разом із конструктивним і деструктивний потенціал дигресії. Як і на яких методологічних засадах можливі такі розвідки – тема для подальшого осмислення проблеми. Але не зайвим було б взяти до уваги можливий напрямок таких досліджень – своєрідну «его-еко-логію-та-риторику» дигресії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Адорно Т. В. Жаргон подлинности. О немецкой идеологии / Т. В. Адорно ; [пер. с нем. Е. В. Борисов]. – М. : Канон + ; РООИ «Реабилитация», 2011. – 191 с.
2. Вальденфельс Б. Одновременность неоднородного. Современный порядок в зеркале большого города : [электронный ресурс] / Бернхард Вальденфельс; [пер. з нем. А. Кричевского] // Логос. – 2002. – № 3. – Режим доступа : <http://www.ruthenia.ru/logos/number/34/19.pdf>.
3. Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Ханс-Георг Гадамер ; [пер. с нем. А. В. Лаврухина]. – Минск : ПроPILEI, 2007. – 240 с.
4. 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.
5. Голубенко О. В. Феномен дигресії: екзистенціально-феноменологічна аналітика та соціокультурна контекстуалізація : [дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук : 09.00.04 ; рукопис] / О. В. Голубенко. – Харків, 2014. – 258 с.
6. Делез Ж. Различие и повторение / Жиль Делез; [пер. с франц. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской]. – СПб. : Петрополис, 1998. – 384 с.
7. 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 101.8:114:130.121:141.32

Голубенко О. В.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ЗМІЩЕННЯ, ДОЛАННЯ, МЕЖА: ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНО-АНАЛІТИЧНА РОЗРОБКА ПРОБЛЕМНОГО ПОЛЯ

Прорисовка онтологічної конституції людської присутності неодмінно наштовхується на такі проблемно-феноменальні пункти, як процесуальність зміщення, долання та пов'язаний із ними феномен межі («межевість» як така). Найближчий спосіб теоретико-філософської роботи у цьому полі – екзистенціальна (або ж екзистенціально-феноменологічна) аналітика. Але оцінка ефективності руху цим шляхом є досить проблемною справою, адже й об'єктивуюча позиція зовнішності, і якась фіксована критеріальність тут є просто неможливими. Втім, без втрати специфіки цього предметного поля (а отже – і специфіки самого людського буття) відмовитись від такого роду аналітики ми не можемо. Таким чином, процедурність онтологічного «нюансування» – це водночас і пошук, і акт творення. Чи сприймати цей факт як методичну ваду або ж, навпаки, як перевагу – справа особистого «дослідницького смаку».

Ключові слова: зміщення, долання, межа, дигресія, метод, онтологія, екзистенція.

Прорисовка онтологической конституции человеческого присутствия непременно наталкивается на такие проблемно-феноменальные пункты, как процессуальность смещения, преодоления и связанный с ними феномен границы («граничность» как таковая). Ближайший способ теоретико-философской работы в этом поле – экзистенциальная (или же экзистенциально-феноменологическая) аналитика.

Однако оценка эффективности движения по этому пути является достаточно проблемным делом, ведь и объективирующая позиция внешности, и какая-то фиксированная критериальность здесь просто невозможны. Впрочем, без потери специфики данного предметного поля (а значит – и специфики самого человеческого бытия) отказаться от такого рода аналитики мы не можем. Таким образом, процедурность онтологической «нюансировки» – это одновременно и поиск, и акт творения. Воспринимать ли этот факт как методический изъян или, наоборот, как преимущество – дело личного «исследовательского вкуса».

Ключевые слова: смещение, преодоление, граница, дигрессия, метод, онтология, экзистенция.

Drawing of the ontological constitution of human presence inevitably encounters such problem-phenomenological points as the process of displacement, overcoming and the related phenomenon of the border («boundary» as such). The closest method of theoretical and philosophical work in this field is the existential (or existential-phenomenological) analysis. However, assessing the efficiency of movement along this path is quite a problematic, because external position and some fixed criteriality are impossible in this case. But without losing the specificity of this subject field (and hence the specificity of human being itself) we can't abandon this type of analysis. Thus, the procedure of the ontological «nuancing» is both the search and the act of creation at the same time. To take this fact as a methodological flaw or, on the contrary, as an advantage, it is a matter of personal «research taste».

Keywords: displacement, overcoming, boundary, digression, method, ontology, existence.

... крім того, що ми завжди й всюди маємо
границі, ми також самі є границею.

*Георг Зіммель. Споглядання життя. Чотири
метафізичні глави*

... з іншого боку, якщо б не було демаркаційної
лінії заборони, не було б і деконструкції. Та й взагалі
нічого б не було.

О. М. Перепелиця. Обсценна медіальність мови

Вже на самому початку – парадоксальним на перший погляд чином – ми змушені зробити певне зауваження стосовно зазначеної вище у титулі методичної специфіки як цього локального розшуку, так і будь-якого подібного дослідження взагалі. Отже, нехай з певної точки зору це і означає визнання власного безсилля, але знаходитися у полі дії інструментарію саме такого типу, зберігати йому «лексичну вірність», плекати стилістичну вивіреність і разом із тим мати абсолютно серйозне обличчя – досить, на наш погляд, недоречно, фальшиво та й просто дискомфортно. Лексика та стиль, стиль та лексика – чи є щось таке на цьому шляху, що не втілюється у них, що їх перевищує? Коли позиція, яка означає прийняття та навіть послідовне ствердження тотальної онтологічної первинності дискурсивної сфери, є у всіх можливих смислах «не твоєю», то питання це не виглядає таким вже нейтральним.

Власне кажучи, що таке фікція і не-фікція у полі реалізації екзистенціально-феноменологічного аналізу? Що у цій реалізації є вигадкою і що нею не є? Де і як «фантазм» сягає (чи лише *може* сягати) стану «екзистенціально-понятійної» конструкції і що це означає для теорії, а отже – і для «академічної машинерії»? Що відбувається із нами, коли ми щось «схоплюємо» саме таким чином? І чи відбувається із нами щось по-філософські значиме взагалі? Ми тут і ми бачимо: немає межі вичерпання, немає контролюючої інстанції, немає обмеження і завершальної позиції, немає «останнього слова». Цей простір – «місце», де взагалі ніколи не вимовляються «останні слова». Ми не можемо сказати, де зупинимось, і ми не можемо сказати, що зупинимось взагалі. Все, що лишається – це пакувати у ті чи інші словоформи «проміжні пункти» як продукти певної ментальної процедурності.

Досить умовно, але: мало поезії – багато логіки, мало логіки – багато поезії. Чи є рівень, на якому логіка зливається з поезією? – Ні. Їм це «злиття» як дифундивне взаємопроникнення і не потрібне. Шпетівська адаптація ноесо-ноематичної «конструкції» у полі мовної проблематики цілком переконливо демонструє те, як нерозривно, але й без остаточного злиття логічна та поетична форми слова конституують мовний простір [див.: 18]. І якщо ми не прагнемо воювати із бінарними схемами, чи з будь-якими схемами (як варіантами неприйнятної лімітації) взагалі, то все одно хотілося б мати більше впевненості у тому, що твій

методологічний інструментарій, викресливши себе за межі системного *ratio*, не кружляє довільно у площині самих лише «поетичних форм».

Вирішувати щось із *ratio* за допомогою *ratio* (у які екзистенціалістські шати не вбирай цю «виставу духа») означає одвічне «немістично-містичне» кружляння, або ж – нескінченні варіації на тему критики чистого (а також і не зовсім «чистого») розуму. З часів Канта інший рух тут, власне, і неможливий (та ніколи можливим і не був), тому ту ж таки феноменологію дійсно можна сприймати як радикальне кантіанство. А фундаментальну онтологію (чи то пак – гайдегерівську «феноменологічну герменевтику» [див.: 14]) як нелімітовану «феноменологію всього». При цьому притаманне останній прагнення встановити певний «чуттєво-виразний» (чи, будемо простішими, – «онтологічний») резонанс із поезією цілком зрозумілий, але навіть найстаранніше та найвідвертіше прийняття на себе «способу бути» у модусі «феноменологічного герменевта» (або справжнього «онто-поета», якщо вже є такі таланти) не вимиває остаточно з наших роздумів певний методологічний сумнів – своєрідну дослідницьку тугу. Тугу, що виростає не з прагнення «всюду бути вдома», але яку годує страх перед тим, що ти одвічно будеш зводити «будинки на піску».

Водночас, ми просто не маємо іншого вибору, не маємо інших шляхів. Точніше, «іншість» всіх інших шляхів означатиме, що ми йдемо не туди і не так, як того вимагає предмет дослідження. І навіть якщо ми воліємо лишатися більш «класичними», ніж здається, можемо собі дозволити сьогодні, а отже не сприймаємо ту обставину, що зазначений предмет є сам продуктом певних процедур дослідження, а дослідник при цьому – не «дискурсивно-позиційна» ілюзія, то все, що нам лишається – це сподіватися на «спільність людського досвіду», тобто очікувати на те, що кантівське «коротке замикання» [див.: 12] все ж таки спрацює і ми дивовижним чином вистрибнемо зі своєї власної глибини у широту «загальнолюдського».

І все ж таки, чи впевнені ми у ефективності обраних шляхів? Чи впевнені ми у існуванні того місця, куди вони мають нас вести? І якщо ми не можемо чітко і твердо сказати: «Так!», то чому ми все ще говоримо про те, що окреслює назва цієї роботи, і головне – чому *саме так*? Що ж, це дійсно досить незручне питання. Можливо, ми все ще остаточно не «перехворіли» певним типом філософської роботи, можливо – це наша особиста теоретична «вітрянка» (Мюріель Барбері, приміром, визначає так лаканіанство [див.: 1]). Можливо, це є певне «повернення» – повернення для того, аби вже ніколи не повертатися знов. Можливо, ми робимо так через те, що у черговому звіті потрібна позначка про публікацію, а можливо – тому що про ці речі досить складно мовчати, але говорити інакше без втрати чогось дуже важливого просто не виходить.

При цьому хотілося б зробити ще одне зауваження: подібно до того, як, скажімо, Гарольд Блум [див.: 4] на самому початку свого дослідження форм «поетичної боротьби» зазначає, що конкретні мовні маркери експлікованих феноменів є у певному розумінні довільними (тобто їх вибір – справа смаку і фантазії самого дослідника), ми так само не наполягаємо на остаточності, а також на абсолютній «компліментарності» застосованих у цій розвідці мовних фіксаторів відносно того, що вони фіксують. Все могло називатися й іншими словами – головне, аби назване не могло *бути* у інший спосіб.

Отже, спираючись на минулі аналітичні розробки [див.: 7; 9], та з метою теоретичного нюансування обраного проблемного поля зазначимо: екзистенціальна просторовість як «сцена» здійснення особливого самозміщення вимагає додаткового прояснення стосовно характеру своїх «до»- та «від»-модуляцій. У свою чергу, окреслюючи ті контури, яких може набувати така «топографічна даність» (а також і фіксаційна «сітка», призначена для її «схоплення»), ми опиняємось поставленими перед необхідністю деталізації екзистенціальної «основоструктури» цього феномену. Втім, ми маємо чітко усвідомлювати при цьому, *що саме* нас тут спонукає до здійснення такої теоретичної корекції. Вихідне самозміщення (або ж – дигресія) як базисна «модифікація» екзистенціальної «кінетичності» із максимумом настійливості первинно розкриває себе у формах «від-ходу». Тож у результаті первинного («фундаментально-онтологічного») прослуховування заданої феноменальної зони ми завжди матимемо справу із тим «здобутком», який результативно подає себе у вигляді поєднання «втечі-від-себе» та «втечі-до-себе» як особливих модусів вихідної дигресії. Сутнісна «позитивність» цієї феноменальної комплексності схоплюється, відповідно, як викорінююча та розмикаюча «втеча-

до-себе». Це, втім, не може у повній мірі нас задовольнити, адже при такому теоретичному розгортанні ми не маємо змоги хоч якимось чином торкнутися тієї інтонації зазначеної «позитивності», яка пов'язана зі специфікою завдання та розробки свого власного «від-простору». [7; 9; 16]

Мова йде про те, що при жорсткому дотриманні інтерпретаційних напрямків, які задаються гайдеггерівською аналітикою, максимумом, на який може розраховувати наше вслуховування із орієнтацією на певну «само-ініціацію» та «само-здійснення», буде «позитивність» екзистенціальної «витримки-витривалості», із якою присутність має брати на себе спосіб буття у «позиції-перед-Ніщо», аби через актуалізацію розмикаючої потенційності основонастрою жаху мати змогу певного «повернення-до-себе» із оточуючого наявного світу. Така «модифікація» дигресивного руху дозволяє присутності здійснювати *власну* позитивну буттєву можливість у якості проєктивного «на-киду» себе самої на свої можливості, а отже – триматися *проясненого у власній сутності та своїх перспективах само-здійснення*. [див.: 16]

Проте необхідно визнати, що у даному випадку таке самоздійснення у своєму «само» може бути піддане певному теоретичному сумніву. Дійсно, адже та «передумова», яка ініціює радикальну «власність», є при цьому (у певному розумінні) «перед-заданістю», котра вкорінюється у екзистенціальній основобудові присутності як бутті-у-світі. Нас же цікавить саме *момент автономності* у здатності людської присутності не тільки до, так би мовити, «стихійно-потокowego» саморозгортання, але й до «само-формування» *свого* екзистенціального «від-простору», адже саме це становить справжнє підґрунтя для дійсної проєктивної самореалізації. Але якщо ми припускаємо відповідне корегування у плані розуміння «авторизованого само-творення» як процесу, котрий потребує формування свого екзистенціального простору із маркером «від», то специфічна *дигресивна авторизація* у даному випадку оголює свою *принципову подвійність* [див.: 6; 8]. З одного боку, вона дійсно є іманентно-процесуальним конститутивом отримання та утримання суб'єктифікованого (або ж тепер, якщо завгодно, – «первинно-авторизованого») екзистенціального простору присутності. По-друге ж, дигресивна авторизація подає себе як процес формування екзистенціального «від-простору», тобто вона фактично складає основу «*дигресії другого порядку*» як «геологічно-історичного» *від-творення* людиною самої себе. Останній дигресивний модус, отже, означає автономізовану модифікацію вихідної буттєвої «кінетичності» присутності, котра уможливує «авторизований» спектр найрізноманітніших форм людського самодолання, саморозгортання, самоконструювання тощо. [див.: 6; 8]

Але навіть маючи перед очима таку достатньо розроблену екзистенціальну «схематику» феномену дигресії, ми не можемо зупинитися на цьому та не зробити наступний крок, що полягає у переведенні фокусу нашої пошукової інтенції на *процесуальну «фазисність»* самої дигресії. Тобто мова йде про те, аби спробувати вловити та проакцентувати ключові «елементи» (або «етапи») у здійсненні будь-якого дигресивного руху. Отже, якщо зосередитися на нюансах здійснення дигресії як особливої форми екзистенціального руху (а також і на відповідних «проєкційних» варіантах його здійснення у соціальних площинах), то основними складовими його перебігу майже завжди будуть одні й ті самі «фазисні елементи». Справа лише у тому, аби підібрати для них відповідні мовні фіксатори, які б передавали сутність досліджуваних процесів максимально повно та чітко. Не гарантуючи абсолютного успіху щодо цих кваліфікативних спроб, ми, разом із тим, пропонуємо у якості ескізного (а тому відкритого для своїх подальших уточнень та деталізацій) варіанту маркування розроблюваного феноменального поля три позначення для, відповідно, трьох взаємопов'язаних процесуальних складових дигресії.

Цими позначеннями будуть: *прив'язка, затримка* (або «підвішування», якщо триматися у близькості до дельозівського розуміння подібних процесів [див.: 10]) та, власне, *відхилення*, яке у даному випадку означає трансформативний рух-зміщення (всередині) присутності, який можна ототожнити з переходом-отриманням (до) нової (завжди тим чи іншим чином «привласненої») екзистенціальної позиційності. Іншими словами, у цих трьох діях розігрується процес само-від-творення людини як робота по формуванню буттєвого рельєфу свого завжди (не)нового «присутнісного фазису».

Саме так, адже розгортання чергового буттєвого модусу присутності завжди є вкоріненим (або ж «прив'язаним») до своєї «геологічної історії». «Активність» же прив'язки

означає тут лише довільність переорієнтації при виборі «точки відштовху» у нашому дигресивному зміщенні, або ж свободу кваліфікації у якості «від-простору» нашої тотальної буттєвої ситуації загалом, що має провокувати здійснення фундаментального дигресивного переформ(ат)ування свого існування. Сам же дигресивний перехід здійснюється шляхом екзистенціальної «затримки» того «буттєвого елементу», по відношенню до якого відбувається «прив'язування». Тобто його присутнісна даність «підвищується» у дереалізуючому просторі «фантазму» (якщо знову звернутися до термінології Дельоза [див.: 10]) та виштовхується (або ж відхиляється) у недо-присутнісні терени «деактивованої реальності» (що, втім, не замикає остаточно те, що виштовхується, від можливої реактивації як повторного регресивного «оживлення»).

Слід також зазначити, що окреслені дигресивні «складові» піддаються своїй безпосередній ідентифікації лише на рівні авторизованого буття людини. А отже, про їхню притаманність іманентно-конститутивній формі дигресії ми можемо міркувати лише опосередковано. Казати про якісь методи «прямої фіксації» на «доавторизованому» рівні, звичайно, не можна. Повне ігнорування цієї обставини означало б зісковзування дослідження на небезпечний шлях суто «ноуменальних» пошуків та конструювань, які б нічого не дали нам у справі прояснення реального положення справ. Більш того, ані будь-які методи інтроспекції, ані «найтрансцендентальніша» феноменологічна редукція не допоможуть нам щось «розгледіти» на цих дорефлексивних досвідних рівнях.

Проте методи непрямой теоретичної роботи все ж таки не втрачають свого сенсу навіть за таких пошукових умов. Опосередковано – тобто за результатами вихідних конститутивно-дигресивних процесів та за аналогією з дигресивними само-зміщеннями на рівні авторизованої сфери буття людини – ми можемо припускати подібність даної процесуальності на обох рівнях її здійснення. Головна складність і водночас небезпечність, яка багато у чому була реалізована у вигляді постсучасних (переважно французьких) варіацій трансгресивно забарвленої «онтології відсутності» [див.: 8], полягає тут у певній теоретичній привабливості, котру виявляє тип «філософської гри», який ми дозволимо собі позначити у якості «мислення чистих форм».

Спокуса ефектних (проте необачних та надто далекоюсяжних) висновків щодо тотальної «конституційованості Нічим» завжди виходить на сцену, лиш тільки «субстанціальність» у якості провідної буттєвої характеристики поступається своїми позиціями на користь «функціональності», «процесуальності», «часовості» тощо. Це є досить природним фактом, але недостатня «запобіжна» робота здорового глузду часто відкриває шлях до невиправданої максимізації окремих теоретичних наслідків такої парадигмальної «переорієнтації». У нашому ж випадку зазначена небезпека виявляє себе як спокуса «мислення чистої дигресії».

Проблема «мислення порожності» не виростає, втім, на порожньому місці. Стосовно дигресивної процесуальності така проблема оголює себе при здійсненні експлікативних спроб щодо нюансів вихідного зміщення на рівні «досуб'єкт(ифікова)ного» модусу людського буття. Адже дійсно, дигресія як фундаментальне екзистенційне зміщення виявляється при такому масштабі розгляду дещо дивним трансформативним рухом. Маючи свою «від-опору» (у вигляді комплексного поля первинної досвідної сфери) він не може прямо вказати на існування того, *хто*, власне, цей рух здійснює. Виявляється, що процесуальній «схематики» у вигляді руху «від-і-до» ще просто не існує, оскільки саме у іманентно-дигресивному «від-русі» тільки й відбувається формування (суб'єктифікованого) «простору-до» як дійсного поля самоприсутності. А отже і складається враження, що у даному випадку ми маємо справу з чистим від-рухом – «чистою дигресією».

Втім, це лише ілюзія – ілюзія «чистоти» екзистенціального руху. Ніякої *саме так* зрозумілої «чистоти» не існує. Насправді, як нескладно побачити, ми знову маємо справу все з тою ж такою проблемою неможливості чіткого й однозначного визначення моменту «фазового переходу» від первинного досвідного прото-суб'єктного поля до його суб'єктифікованої модифікації. Але дигресивне самозміщення як утворення суб'єктифікованого модусу буття виконується саме за рахунок первинної іманентної дигресії, яка також, по суті, є «формою екзистенціального 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 компонентом, приналежним загальному простору присутності, вихідним чином «притосованої» 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 суцільне *Небуття*, а разом із тим і перетворює на небуття нас самих. Адже «запізнюємося» *ми самі*, а не хтось інший, чи *ніхто* взагалі.

Можливо, десь у безпосередній близькості до цієї проблематики перебувають витoki досить цікавого ефекту «нескінченності самовідношення» та (почасти похідного від нього) феномену «трансдискурсивності». Як відзначає Фуко, вперше у повній мірі цей феномен дав себе побачити завдяки фігурам Ніцше, Маркса та Фрейда, специфіка масштабних філософських «проектів» яких зумовила набуття останніми характеру «точок розгортання» для особливих «просторів трансдискурсивності». Згідно ж із Бенно Гюбнером, навіть філософія Мартіна Гайдеггера була зумовлена потраплянням у подвійну пастку захопленості «онтологією відсутності» та порожнім колообертом «нескінченності самовідношення» [див.: 17, с. 118].

Що ж стосується факту оголення феномену «нескінченності (само)інтерпретації» у межах творчості зазначених Мішелем Фуко авторів [див.: 15], то таке відкриття, як видається, органічно входить до стихійного «теоретично-інверсійного» зрушення, яке в подальшому (протягом ХХ століття) вилилося у деавтономізуючу та делімітуючу (по відношенню до «класичної» суб'єктивності «монадичного» типу) везагальну та у окремих своїх аспектах штучно екстремалізовану парадигмальну трансформацію. І та обставина, що дані фігури позначили собою початок оформлення теоретичних витоків цього соціокультурного процесу ще не свідчить про них як про «авторів» останнього, адже, як відомо, «після цього» не означає «через це». Сформулюємо це так: роль нехай і гучного, але все ж таки заспіву щодо загального соціокультурного «інтонування» сучасності не передбачає з необхідністю винесення себе у позицію «над» по відношенню до всього історико-культурного простору, поліфонічно розгорнутого на певному хронологічному проміжку (хоча вона й забезпечує власним теоретизуванням позицію «універсальних орієнтирів»).

Отже, знов повертаючись до специфіки дигресивної топології, дозволимо собі при експлікації здійснення дигресії на «проекційному» рівні соціального буття охарактеризувати «місце» дигресії як особливий *простір співприсутності* (у цьому пункті та на цьому рівні розгляду, власне, розходжень із тим же вальденфельсівським розумінням дигресії у нас немає [див.: 5]). Цей простір, у свою чергу, визначається тим, що у ньому (пост)сучасний «вибух порядків» не може діяти у *такий же самий спосіб*, як це відбувається до нього та *поза* ним (так само, як і звична для субстанціальних порядків досвідна «нормалізація» зазнає у ньому певних змін, що деформують її «механіку» та обмежують поле її дії).

Коли, скажімо, Моріс Бланшо говорить про особливу атрибуцію сучасного життя, яка полягає у трансгресивній нестримності поверхневого руху від одного «буттєвого пункту» до іншого, від почуття до почуття, від питання до питання [див.: 3], то характерна для такого типу процесуальності неможливість зупинитися у жодній «прив'язці» до якоїсь форми «абсолюту» (або просто – «стабільної досвідної сфери») і вказує на зазначену нами «постісторичну хворобу», викликану деформованою рецепцією процесуальної конституції людської присутності. У той же час Жак Дерріда, якщо максимально коротко підсумувати його погляд на трансгресію, розуміє останню фактично як специфічну процедурність породження «рівноправних альтернатив» [див.: 11]. Втім, досягнення подібної результативності передбачає, як вже зазначалося, певне обмеження щодо експансії «trans-риторики» на все розмаїття екзистенціальних вимірів людини. Треба усвідомити, з одного боку, що фіксація певного типу досвіду під маркером трансгресії та представлення його у якості провідної ознаки сучасності є не досить виправданою та точною «операцією» (хоча б тому, що гетерогенне поле досвіду сучасного людства не демонструє своєї тотальної підлаштованості під якийсь один досвідний модус [див.: 2]). З іншого ж боку, «трансгресивне маркування» видається не достатньо влучним, адже те, що воно намагається схопити, часто виявляє ознаки, які більш вдало вписуються у зміст інших термінологічних форм (до яких, зокрема, ми відносимо і поняття дигресії).

Тому, на наш погляд, не буде зайвим перебільшенням ствердження думки про те, що «чиста трансгресія» (а також близькі до змісту цього поняття варіанти трансгресивних позначень) – це є дійсно провідна, але не ознака, а «міфологема» сучасності. Міфологема, що ґрунтується, зокрема, на штучній умоглядній екстремалізації «відсутнісного» трактування

людської присутності та долання її «трансцендентально-трансцендентної» сутності. Ми, як видається, маємо право на таку кваліфікацію у всіх випадках, коли «трансгресивна риторика» виходить за межі сфери авангардного мистецтва або досвідного поля певної (досить нечисленною та *насправді* «глобалізованою») частини населення Землі та експансіоністськи розповсюджується на чужі для неї сфери буття людини. Саме у зазначених «досвідних резерваціях» фіксуюча здатність поняття трансгресії реалізується максимально повно та за своїм прямим призначенням. Тож розширення фігурального сенсу певного мовного позначення та відповідного йому теоретичного «конструкту» видається дійсно невиправданим, необгрунтованим, а часто – навіть фатально небезпечним.

При цьому варто відзначити докорінні зміни у розумінні поняття межі / границі та сутності будь-якої «лімітації» взагалі, які можна помітити навіть у антропологічних розвідках, які пропонує нам простір філософії ХХ століття. Так, приміром, спробу ґрунтовного перегляду усталених точок зору на цю проблематику ми можемо знайти у вже аналізованому нами тексті Гельмута Плеснера [див.: 6; 13]. Відповідаючи на питання: «Коли приналежність обмежуючого контуру самій речі та його визначальне для самої речі значення більше вже не можуть скасовувати один одного?» [13], німецький вчений приходить до розгорнутого представлення можливих способів «відношення обмеженого границею тіла до його границі» [13]. Таке представлення фіналізується Плеснером у вигляді двох основних варіантів трактування зазначеного відношення. А отже і ми, дозволивши собі у даному випадку досить «щільне» цитування плеснерівського тексту, компактно окреслимо ці базисні підходи.

Перший варіант трактування відношення між тілом та його межею артикулюється Плеснером як уявлення про те, що «границя являє собою всього лише віртуальний проміжок між тілом і пов'язаним із ним середовищем, те місце, де воно починається (завершується), при тому, що в цьому ж місці завершується (починається) щось інше». [13] А отже, «границя не належить винятково ані тілу, ані пов'язаному із ним середовищу, але їм обом разом, оскільки буття-до-завершення одного виявляється початком іншого» [13]. Саме тому «вона [межа. – О. Г.] є чистим переходом від одного до іншого, від іншого до одного та є дійсною тільки як обумовленість (das Insofern) саме цієї взаємної визначеності» [13].

Таке досить наочне та зрозуміле характеризування одного з можливих способів сприйняття «феномену лімітації» веде до формування поняття межі / границі, яка у контексті цього розуміння «є чимось відмінним від реального, приналежного самому тілу як його контур, обмеження» [13], а звідси, «якщо навіть її [межу / границю. – О. Г.], власне, не можна вважати чимось «супутнім» цьому обмеженню, то вона все ще є зовнішньою щодо нього реальністю, – адже не зважаючи на те, що перехід до іншого забезпечується обмеженням, він як здійснення до сутності обмеження не належить, тобто не представляється необхідним для буття тіла» [13].

Розкриваючи другий спосіб розуміння сутності обмеження, Плеснер зазначає, що у даному випадку границя сприймається як така, що «дійсно належить тілу, котре, як обмежене своїми контурами, не тільки забезпечує тим самим перехід до пов'язаного з ним середовища, але у цьому своєму обмеженні здійснюється та саме являє собою цей перехід» [13]. Тобто «границя стає тут сутньою, оскільки вона не є більше відношенням взаємної визначеності (в образах лінії або площини, які, по суті, спотворюють його), самим по собі нічого не значущим порожнім переходом, – відштовхуючись від самої себе, вона принципово відокремлює обмежене нею утворення як таке від усього іншого як іншого» [13]. Будь-який фіксований об'єкт, отже, визначається при такому підході у своєму фактичному (реальному, матеріальному) бутті вже не за рахунок «закінчення» того, що його оточує, а завдяки реальній приналежності межі та її «обмежуючої здатності» самому об'єкту.

Проте здобуття такої теоретичної проясненості не задовольняє Гельмута Плеснера. Він прагне отримати «інтегральне» розуміння сутності обмеження та отримати поняття такої межі / границі, яка «повинна бути <...> гранню двох аспектів, де відбувається обернення сутнісно незвідних один до одного векторів руху» [13]. Німецький вчений наголошує: фактичність тієї обставини, що у повсякденному житті ми часто дійсно маємо справу із цілісними контурами, обрисами, формами, схемами тощо, не означає того, що ці наочні «гешталти» є чимось реально приналежним тому, що вони «лімітують». Як вірно зазначає Плеснер, цим штучно утвореним обмеженням «не відповідає ніяке у власному сенсі сутне (Entität)» [13].

Цікавим та водночас важливим є акцентування Плеснером також і того моменту, що наявна деформація адекватного сприйняття сенсу тих чи інших форм обмеження здебільшого зумовлюється сферою «слововживання». Адже повсякденна мова є вихідним чином нечутливою щодо нюансування різних форм обмеження та буття самої межі як такої. Більш того, людина у своєму фактичному житті «спирається винятково на почуттєве споглядання, не даючи собі звіт у тому, що деяка річ має свою границю, гештальт, форму не як щось вже існуюче саме по собі» [13].

Тому відповідь на питання: «За яких умов у відносному (просторово визначеному) обмеженні (Begrenzung) речі можна виявити незворотне відношення границі між зовнішнім і внутрішнім?» [13] для самого Плеснера у підсумку звучить парадоксально: «коли властивістю тіла крім його обмеження стає саме долання границі, то обмеження задає одночасно і просторову границю, і аспектну границю, а контур знаходить значення цілісної форми без шкоди для його гештальтного характеру» [13]. Парадоксальність такого висновку, втім, досить відносна. А у контексті концептуальних побудов самого Плеснера цей підсумок є навіть необхідним, адже він вдало доповнює (а разом із тим і підтверджує) вихідні теоретичні положення щодо описуваної ним «екс-центрики» (як фундаментального *від-ходу* по відношенню до «первинно-опосередкованого» плану буття, що його демонструє закритий тип організації живого на рівні людини). [13]

Ми ж, у свою чергу, лише фіналізуємо нагадаємо, що на початку статті ми вже демонстрували, яким чином має сприйматися подібний варіант конституції екзистенціального осередку людини, аби поверхнево зрозуміла екс-центричність не вела у підсумку до занурення у все ту ж трансгресивно забарвлену «онтологію Відсутності». Наведена ж спроба переосмислення Плеснером розуміння феномену межі та обмеження як такого також є у цьому плані досить показовим моментом, адже він демонструє той «теоретичний хід», який при своїй радикалізації і призводить до зазначених щойно наслідків. Конституція екс-центричного «долання» при достатній мірі своєї «сутнісної деталізації» неодмінно виявляє близькість до прорисованого нами вище *дигресивного* «(само)долання». Отже, плеснерівський екс-центричний «перехід-кризь-межу» є не трансгресивним, а все ж таки саме *дигресивним* рухом, оскільки умовно «долається» тут лише суцільна замкненість у межах первинної дорефлексивної сфері буття. Тож дигресія у даному випадку і означає той факт, що у первинному зміщенні (або ж – *від-ступі*) людська екзистенція набуває характеру самотривання, яке, так би мовити, «володіє повнотою свого розгорнутого буття», а відповідно – і якоюсь цілісною, «гештальтною» поданістю самої себе для самої себе.

Проакцентована ж Плеснером зумовленість помилкового розуміння сутності обмеження характером повсякденного мововжитку (а разом із тим і відповідним рівнем мислення) вказує на те, що «абсолютне долання меж» – це також, цілком ймовірно, чисто розумовий, умоглядний «ефект». Але ми не можемо не визнавати того факту, що розмивання «суб'єктно-лімітуючих» факторів на теоретичному рівні наразі знаходить своє надзвичайно широке проєкційне відлуння і у загальному соціокультурному просторі та у характері приналежного йому спектру соціальних практик.

Таким чином, в умовах, коли «відсутність явних обмежень зіштовхує нас із Межею як такою» [12, с. 427] (тобто коли руйнація лімітацій веде до вичерпання всіх буттєвих лімітів, а разом із тим – і до оголення вже по-новому зрозумілої межі: межі як внутрішньої «межі вичерпання»), можливо, якраз дигресивність найбільше відповідає необхідним «трансгресивно-нейтралізуючим» способам відношення до лімітуючих механізмів та до власного буття взагалі. Принаймні, втілений на своєму «авторизованому» рівні дигресивний рух символізує собою онтологічно більш цілісне «самоутримання», аніж позиціонально зумовлені фазиси нескінченної гри глобальної знакової системи, на які (умоглядно) перетворюється людська присутність, як тільки деформоване та штучно екстремалізоване розуміння «функціонального» моменту її конституювання займає місце своєрідної гносеологічної доміанти.

ЛІТЕРАТУРА

1. Барбери М. Элегантность ёжика / Мюриэль Барбери ; [пер. с фр. Малевич Н., Кожевникова М.]. – СПб. : Азбука, 2014. – 352 с. – (Азбука-бестселлер).

2. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / Зигмунт Бауман ; [пер. з англ. І. Андрущенко]. – Київ : Київ-Могиланська академія, 2008. – 109 с.
3. Бланшо М. Опыт-предел / М. Бланшо ; [пер. с фр.] // Танатография эроса : Жорж Батай и французская мысль середины XX века : [сборник работ] / [сост., пер., комм. С. Л. Фокин]. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 63–77.
4. Блум Х. Страх влияния. Карта перечитывания / Херолд Блум ; [пер. с англ. С. А. Никитина]. – Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 1998. – 352 с. – (Studia humanitatis).
5. Вальденфельс Б. Одновременность неоднородного. Современный порядок в зеркале большого города : [электронный ресурс] / Бернхард Вальденфельс ; [пер. з нем. А. Кричевского] // Логос. – 2002. – № 3. – Режим доступа : http://www.ruthenia.ru/logos/number/2002_03_4/03.htm#_ftn1#_ftn1.
6. 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.
7. Голубенко О. В. «Втеча-від/до-себе» як онтико-онтологічне *в(и)корінення* присутності: осново-на-стрій жаху та екзистенціальна «структурність» феномена втечі / О. В. Голубенко // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – Дніпропетровськ, 2010. – № 1(69). – С. 40–45.
8. Голубенко О. В. Жак Паганель та темна кімната, або «Ніщо» по-французьки: подвійний онтологічний «топос» дигресії та її спекулятивні «ефекти» / О. В. Голубенко // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії». – Харків, 2015. – Випуск 53. – С. 15–30.
9. Голубенко О. В. Концепт втечі: проблемне «фокусування», «підступи-до» та історична ретроспектива тематичних артикуляцій / О. В. Голубенко // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Філософські перипетії. – Харків, 2009. – № 877. – С. 131–145.
10. Делёз Ж. Представление Захер-Мазоха / Жиль Делёз ; [пер. с фр. А. В. Гараджи] // Венера в мехах : [сборник работ]. – М. : Культура, 1992. – С. 191-313. – (Ad marginem).
11. 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. Фокин]. – СПб. : Мифрил, 1994. – С. 133–173.
12. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / Славой Жижек ; [пер. с англ.]. – Москва : Европа, 2008. – 516 с.
13. 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>.
14. Фалев Е. В. Герменевтика Мартина Хайдеггера : [монография] / Е. В. Фалев. – СПб. : Алетейя, 2008. – 212 с.
15. Фуко М. Что такое автор? / Мишель Фуко ; [пер. с франц] // Фуко М. Воля к истине : по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – Москва : Касталь, 1996. – 448 с.
16. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Харьков : Фолио, 2003. – 503 с. – (Philosophy).
17. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время : метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Бенно Хюбнер ; [пер. с нем. А. Б. Демидова]. – Минск : Экономпресс, 2006. – 384 с.
18. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова: этюды и вариации на темы Гумбольдта / Густав Густавович Шпет. – М. : УРСС Эдиториал, 2006. – 216 с.

УДК 130.2:[004.383.8+004.738.5]:101.1:316

Карпенко В. Е.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ОСОБЕННОСТИ ПРОЯВЛЕНИЯ ПАССИОНАРНОСТИ В ТЕХНОИНТЕЛЛЕКТУАЛИЗИРОВАННОЙ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ СРЕДЕ

В статье через призму понятия ментальности раскрываются особенности проявления пассионарности в техноинтеллектуализированной социокультурной среде. В целом техноинтеллектуогенная социокультурная среда определяется как амбивалентная, предоставляющая новые возможности как для проявлений пассионарности, так и непассионарности. При этом уровень пассионарного напряжения обеспечивает преимущественное распространение в социокультурной среде тех или иных тенденций техноинтеллектуализации. Таким образом, проявляется существенная взаимосвязь ментальности и социокультурной среды в условиях техноинтеллектуализации антропосферы.

Ключевые слова: техноинтеллект, искусственный интеллект, пассионарность, ментальность, социокультурная среда.

У статті крізь призму поняття ментальності розкриваються особливості прояву пасіонарності в техноінтелектуалізованому соціокультурному середовищі. В цілому техноінтелектогенне соціокультурне середовище визначається як амбівалентне, що надає нові можливості як для проявів пасіонарності, так і непасіонарності. При цьому рівень пасіонарної напруги забезпечує переважне поширення в соціокультурному середовищі тих чи інших тенденцій техноінтелектуалізації. Таким чином, виявляється істотний взаємозв'язок ментальності та соціокультурного середовища в умовах техноінтелектуалізації антропосфери.

Ключові слова: техноінтелект, штучний інтелект, пасіонарність, ментальність, соціокультурне середовище.

In the article, through the prism of the concept of mentality, the features of the manifestation of passionarity in a technointellectualized sociocultural environment are revealed. In general, the technointellectual sociocultural environment is defined as ambivalent, providing new opportunities for both passionarity and nonpassionarity. At the same time, the level of passionary tension ensures the prevalence in the sociocultural environment of certain trends in technointellectualization. Thus, there is a significant interrelation of mentality and sociocultural environment in the conditions of technointellectualization of the anthroposphere.

Key words: technointelligence, artificial intelligence, passionarity, mentality, sociocultural environment.

Углубление всесторонней компьютеризации социокультурной среды (в том числе в самых неожиданных областях [см., напр.: 13]), выполнение *техническими* устройствами функций, традиционно ассоциируемых со сферой *интеллектуальной* деятельности человека, можно обобщенно охарактеризовать, используя метафору *техноинтеллекта*, как процесс тотальной техноинтеллектуализации. Исследователи обращаются в этом контексте к целому ряду вопросов. Философско-теоретические исследования различных аспектов проекта «искусственный интеллект» среди прочих представлены именами Н. М. Амосова, А. Н. Колмогорова, Н. Бострома, М. Л. Мински, Р. Пенроуза, А. Тьюринга. Философско-теоретические наработки в области компьютерной виртуальной реальности – это прежде всего Дж. З. Ланье, М. Хоффман, Н. А. Носов, А. Е. Войскунский, Е. Е. Таратута, Д. Б. Свириденко. Идея информационного общества прослеживается в научном творчестве Й. Масуды, Д. Нейсбита, Ф. Уэбстера, М. Кастельса, Э. Г. Соловьева, Л. З. Карвалича и др. В этом контексте следует вспомнить и об идее постиндустриального общества (Д. Белл, Э. Тоффлер). При этом идея общества знаний прослеживается в работах П. Ф. Дракера, Э. Агацци, Ф. Ривьер, В. А. Колпакова, В. Оноприенко, М. И. Орлова и др.

Возможности слияния компьютерной виртуальности и повседневной реальности, понятие Интернета «умных» вещей (хотя и не у всех авторов с использованием именно последнего термина) – это в первую очередь К. Эштон, Д. Эванс, А. Волков, Д. Харди, М. Д. Вайзер, Э. К. Дрекслер. Влияние техноинтеллектуализации на научный дискурс, науку –

Д. Хелбинг, К. Ленгтон, Ю. В. Сачков, В. С. Лукьянец, Е. Ю. Журавлева, С. В. Сумченко и др. Философско-теоретические проблемы применения средств техноинтеллекта в образовании – это в том числе М. Шпитцер, Г. В. Майер, А. В. Подлазов, Г. Г. Малинецкий, И. А. Брижатая, Е. А. Наумкина. Однако одним из малоизученных *актуальных* аспектов в этом контексте остается соотношение техноинтеллектуализации и пассионарности.

Понятие пассионарности Л. Н. Гумилева было включено в систему современных исследований в структурном подходе к определению ментальности у Р. А. Додонова. Исследуя структуру ментальности, Р. А. Додонов выделяет такие ее уровни: во-первых, «количество психо-эмоционально-умственной энергии», которую необходимо затратить субъекту для определенной деятельности; во-вторых, бессознательное; и в-третьих, мыслительный уровень, в который входят только «... те моменты мышления, которые не вызывают сомнений, подкреплены убеждениями, многократно апробированы, доведены до автоматизма» [4] (можно назвать их кратко соответственно энергетический, бессознательный и мыслительный).

На первый взгляд энергетический уровень ментальности подлежит только количественной оценке (к тому же, теоретически обоснованной единицы измерения такого количества в литературе не находим, хотя метафора энергии и употреблялась в аналогичных контекстах целым рядом известных исследователей [см. напр.: 7, с. 18; 11, с. 127]). Тем не менее, если соотнести такое «количество» и соответствующие ему направленности мыслительной и практической деятельности отдельных индивидуумов и человеческих сообществ, понимаем, что на самом деле положение вещей здесь можно охарактеризовать словами Г. В. Ф. Гегеля: «... возникает такая точка этого изменения количественного, в которой изменяется качество, определенное количество оказывается специфицирующим, так что измененное количественное отношение превращается в некоторую меру и тем самым в новое качество, в новое нечто» [2, с. 463]. Как раз этот процесс, а также энергетический уровень ментальности в целом оказываются наиболее полно освещены в концепции Л. Н. Гумилева.

Соответственно, *цель* статьи – раскрыть особенности проявления пассионарности в техноинтеллектуализированной социокультурной среде через призму понятия ментальности.

Философско-историческую концепцию Л. Н. Гумилева характеризуют как подчеркнуто неакадемическую по способу изложения, значительную, прежде всего, в качестве радикальной постановки проблемы наработки нового понимания истории, которое вводит последнюю в контекст глобальных природных процессов [8, с. 260]. Идеи этого мыслителя широко отражены в дальнейшем развитии философской мысли. Например, они прямо перекликаются с «Картезианскими размышлениями» М. К. Мамардашвили: «сознание как страсть собирает и преобразовывает субъекта», «это преобразование, как известно, требует силы», а отсюда – сознание предстает «как страстная или пассионарная сила» [5, с. 197–198]. В свою очередь (другой пример) А. С. Шохов упоминает «... согласование колебаний пассионарного поля разных индивидов...» [10, с. 18], осуществляя философско-теоретический анализ структуры ментального мира классической Греции.

Когда Л. Н. Гумилев говорит об энергетическом наполнении этнических систем (которые у него толкуются предельно широко, поскольку термином «этнос» он обозначает народ, народность, нацию, племя, родовой союз), мыслитель ставит в центр своей концепции непреодолимое внутреннее стремление «... к целенаправленной деятельности, всегда связанной с изменением окружения, общественного или природного, причем достижение намеченной цели, часто иллюзорной или губительной для самого субъекта, представляется ему ценнее даже собственной жизни». Выделяя упомянутое стремление среди других импульсов поведения (в отличие от данного, исследованных психологией), философ отмечает, в частности, что оно может быть связано «... как с повышенными способностями (талант), так и со средними...» [3, с. 355–356]. Обсуждаемый признак он трактует как генетический (порожденный микромутацией) и обозначает термином пассионарность (от латинского *passio* – страсть), исключая из его содержания животные инстинкты, которые стимулируют эгоистичное поведение, а также психические болезни.

Пассионарность как стихийное явление может быть не только организовано той или иной этнической доминантой, но и потратиться на противоречивые начинания [3, с. 368–369], что в свою очередь зависит в большой степени от двух других уровней ментальности членов человеческой общности. Тем не менее непременным условием осуществления сообществом

фундаментальних свершений тут предстает достижение определенного уровня «пассионарного напряжения», когда направленность жизнедеятельности индивида (сообщества) как раз и переходит в новое качество. Колебания такого напряжения, отраженные в творчестве Л. Н. Гумилева, О. Шпенглера и в других аналогичных концепциях, мы понимаем как циклы энергетического уровня ментальности. Зона минимумов цикла энергетического уровня ментальности проявляется в пассивно-созерцательном отношении к действительности, в то время как максимумы тяготеют к активно-преобразовательному.

Для характеристики градации между упомянутыми минимумами и максимумами можно воспользоваться словами В. Шекспира в лице его героя Жака: «... Мир – театр; В нем женщины, мужчины, все – актеры...» [9], добавляя, что конкретные люди требуют для себя различной по размеру (и здесь не важно реальной или воображаемой) «аудитории». Рядовой солдат, который отождествляет себя в определенном смысле с успехами и неудачами государства, в этом контексте является большим пассионарием, чем сановник, эгоизм которого не выходит за пределы собственной личности, и для которого важно лишь мнение о нем ближайшего руководства. В истории зона минимумов цикла чаще всего оказывалась роковой для соответствующей человеческой общности и сопровождалась исчезновением или ассимиляцией ее представителей в условиях открытости для взаимодействия с другими человеческими общностями (сообществами). Однако ничего не указывает на теоретическую невозможность выживания человеческой общности и в определенном смысле повторения максимумов цикла.

Техноинтеллектуализированная социокультурная среда через призму энергетического уровня ментальности, выполнения им пассионарной функции, выявляет в этом аспекте свое качественное своеобразие. С **одной** стороны, пассионарный путь личности в ряде контекстов облегчился. Например, использование компьютерных социальных сетей для пассионарной индукции. Одновременно следует вспомнить об относительной анонимности современного Интернета. Разумеется, специальные службы государств имеют большие возможности для деанонимизации нужных им субъектов коммуникации. Однако в случае массовых движений нет возможности проследить персонально за каждым на таком «продвинутом» уровне. Угроза идет здесь скорее от рядовых оппонентов по противостоянию, и как раз для обеспечения защиты от них предлагаемой Интернетом анонимности может быть достаточно.

Так, на сайте (веб-сайте, интернет-сайте), который служит анонимайзером, пользователь задает нужный интернет-адрес, на который далее выходит от имени сетевого адреса анонимайзера, а не своего. Таким образом можно скрыть, между прочим, и страну своего происхождения. Также анонимайзеры используются для доступа к сайтам, запрещенным в конкретном сегменте Интернета: при необходимости анонимайзером, как посредником, не будет показан местному интернет-провайдеру (поставщику) настоящий интернет-адрес, к которому обращается пользователь. Однако анонимность анонимайзеров, конечно, относительна: никто не может застраховать от того, что анонимайзер, услугами которого некто пользуется, не передает собранную информацию специальным службам того или иного государства. И тем более, что здесь, если дойдет до массовой проверки, уже не нужна перлюстрация интернет-истории великого множества пользователей, но только тех, кто специально хотел остаться неузнанным, а значит имел для этого соответствующую мотивацию. Правда, услуги анонимайзеров предлагаются на сайтах разных стран, поэтому можно выбрать себе анонимайзер «на свой вкус». Но в любом случае использование анонимайзера уже само по себе теоретически способно привлечь к человеку внимание со стороны его местного интернет-провайдера (одно из благоприятствующих этому условий – наличие где-либо малой пропорциональной доли пользователей, использующих анонимайзеры). А в придачу существуют специальные средства перехвата интернет-трафика (передаваемой информации). Однако и упомянутые анонимайзеры не одиноки, разрабатываются и другие средства анонимизации.

С **другой** стороны, в противовес новым возможностям для проявлений пассионарности, *нон*пассионарность (от латинского «non» – не, «passio» – страдание, страсть) субпассионариев (от латинского «sub» – под) получила беспрецедентные возможности. В частности, распространилась *субкультура* хикикомори (с японского «те, которые никогда не покидают свой дом»), основанная на избегании с помощью Интернета «живого» общения. По И. С. Тихоцкой, «несомненно, что, так или иначе, это проявление психических

отклонений» [6, с. 459]. Различные исследования называют цифры до одного миллиона человек только в Японии, что приближается к одному проценту от общего количества ее населения. Наиболее острые случаи (изоляция себя в отдельной комнате в течение более шести месяцев без систематического образования или заработка денег даже через Интернет) оцениваются министерством здравоохранения Японии в пятьдесят тысяч человек [1, с. 15–16]. Возраст старших хикикомори, которые начинали самоизоляцию, когда Интернет еще только приобретал современную привлекательность, превысил 40 лет [12].

Однако это, конечно, не чисто японское явление, а, возможно, скорее один из вариантов, признаков аттрактора развитой техноинтеллектуализированной культуры как целого. Так, в Великобритании их обозначают термином NEET, то есть Not in Employment, Education or Training (не привлечен к работе, учебе или тренировке). В США их называют basement dwellers (жители подвалов). Большинство хикикомори – мужского пола, что прямо наталкивает на необходимость социологических, психологических и подобных исследований проблем в проявлении маскулинности в техноинтеллектуализирующемся обществе. Тем не менее, асоциальность хикикомори не следует преувеличивать, асоциальность во внешнем «внекомпьютерном» мире они отчасти компенсируют в компьютерной виртуальной реальности; как правило их референтные группы малозаметны, поскольку они дистантные [см. напр.: 1, с. 11], но все же эти группы существуют, а состоят они из подобных завсегдаев Интернета.

Распространению выражения минимумов «энергетического» уровня ментальности в форме субкультуры хикикомори послужило, **во-первых**, виртуальное общение как заменитель «живого». Доступной является не только текстовая, но и аудио и видео (веб-камеры) интернет-коммуникация. В этом же контексте следует рассматривать возможность быть в реальном времени пассивным неизвестным свидетелем чужой коммуникации на интернет-форумах и т. п.: такой статус тоже служит эрзацем «живой» коммуникации, поскольку хикикомори осознает возможность в любой момент вмешаться в интернет-коммуникацию, которая перед ним / ней разворачивается.

Во-вторых, возможность дистанционного трудоустройства, которое бы совсем не предусматривало выход из дома: администрирование сайтов, программирование, перевод, редактирование и корректорская правка текстов, написание статей и других авторских текстов на основе материалов Интернет и собственного воображения, рерайтинг (лексическое и структурное изменение, пересказ нужных чужих оригинальных текстов для избежания обвинений в нарушении авторского права), рекламные интернет-акции, участие в коммерческих анкетированиях и т. д., а среди нелегальных видов заработка вспомним продажу учетных записей и подобной «собственности» в популярных компьютерных играх за реальные деньги (хотя иногда последнее начинает приобретать легальный характер – например в Second Life, сочетании интегративной компьютерной игры, социальной сети, модулятора реальностей с возможностью как конвертировать реальные деньги в виртуальные, так и наоборот, зарабатывать в ходе «игровых» действий виртуальные деньги и конвертировать их в реальные). Все это сужает круг «живого» общения.

В-третьих, уже упомянутая анонимность Интернета проявила свой амбивалентный характер: возможность создания множества alter ego (с латыни «другой / второе я») в Интернете, которые (которое) будто наверстывают то, чего человеку не хватает в реальности. Первое впечатление о такой виртуальной личности, которое существенно влияет на оценку другими получаемой далее информации, задают никнейм и аватар. В никнейм (ник, прозвище в Интернете, на английском nickname) много информации не вложить, однако определенную направленность дальнейшему отношению к себе задать можно. Вот примеры реальных никнеймов из международной интернет-игры Tribal Wars (с английского «Война племен»): «Король radomir», «Лорд Prosto», «AllahuAkbar» (с арабского «Аллах – величайший»), «Awful» (с английского «ужасный»), «lucifer777» (на английском Lucifer – «Люцифер»). Этот процесс присущ различным сферам, например, разработчик программы-конвертера FB2EPUB, с помощью которой создаются электронные файлы книг, выступает не под оригинальной фамилией, а под никнеймом-псевдонимом «Lord [курсив наш. – В. К.] KiRon».

Аватара (аватар, ава) предназначена для первого знакомства с носителем никнейма и может быть как двухмерным изображением (фото, рисунком), так и коротким видео файлом.

Часто аватары сопровождаются текстом. В контексте функций аватары интересна этимологическая информация: слово «аватара» означает в индуизме воплощение-проявление божества в форме смертного существа (не обязательно человека). Как никнеймы, так и аватары часто несут информацию, обратную реальному положению вещей не только в мелочах, это может быть, например, провозглашение другого возраста и квалификационного уровня с целью «авторитетного» участия в дискуссии.

В-четвертых, общая привлекательность интернет-досуга находится на беспрецедентно высоком уровне. Здесь можно не только читать книги, но и давать советы авторам на специальных сайтах в ходе их написания. Можно не просто слушать музыку или смотреть видео, но и создавать свое с помощью специальных достаточно простых в использовании программ (например, VirtualDub для видео или Sound Forge для аудио). Многопользовательские компьютерные игры (иногда для компьютерных игр используется термин «видеоигра») собирают геймеров (игроков) из самых отдаленных уголков земного шара. Тематические сайты, форумы дают возможность общения сторонникам самых разнообразных хобби, у которых не всегда есть территориально близкие «коллеги».

В-пятых, техноинтеллектуализирующееся общество как целое с готовностью «идет навстречу» субкультуре хикикомори. Низкая рождаемость – количество стран в мире с суммарным коэффициентом рождаемости менее двух детей на одну женщину составляет около ста [14] – позволяет многим родителям (разумеется, это зависит от уровня материального благосостояния в конкретной стране) поддерживать единственного взрослого «ребенка» (между прочим, на довольно высоком уровне) финансово, даже если тот не зарабатывает прожиточного минимума через Интернет (или не зарабатывает вовсе). Тем более что у «ребенка» нет собственных детей. Со смертью родителей в распоряжении хикикомори может оказаться лишняя недвижимость, продажа которой облегчает продолжение старого образа жизни. Не говоря уже о таких мелочах, как службы доставки всего чего угодно домой и тому подобное.

Таким образом, мы приходим к *выводу* о том, что в целом техноинтеллектуальная социокультурная среда оказывается амбивалентной: она предоставляет новые возможности для проявлений как пассионарности, так и непассионарности. При этом уровень пассионарного напряжения обеспечивает преимущественное распространение в социокультурной среде тех или иных тенденций техноинтеллектуализации. Итак, проявляется существенная взаимосвязь ментальности и социокультурной среды в условиях техноинтеллектуализации антропосферы. Понятие пассионарности помогает здесь вскрыть в новом ракурсе подоплеку ряда процессов техноинтеллектуализации, раскрыть взаимоотношение техноинтеллектуальных и внетехноинтеллектуальных факторов изменения культуры. Однако в структуре ментальности энергетический уровень следует классифицировать и как фактор, влияющий на другие уровни ментальности, особенности мышления, которые заслуживают дальнейших исследований в контексте техноинтеллектуализации.

ЛИТЕРАТУРА

1. Войскунский А. Е. Киберпсихология об опасностях в информационном и постинформационном обществе : [электронный ресурс] / А. Е. Войскунский // Круглый стол «Психологические аспекты информационной безопасности». – СПб. : Infobez-Expo, 2013. – 60 с. – Режим доступа : http://infobez-expo.ru/netcat_files/userfiles/17/presentation%202013/VOYSKUNSKIY.pdf.
2. Гегель Г. В. Ф. Наука логики : [в 3-х т. ; т. 3] / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем., отв. ред. М. М. Розенталя]. – М. : Мысль, 1970. – 501 с. – (Философское наследие).
3. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли / Лев Николаевич Гумилев. – М. : Эксмо, 2007. – 736 с. – (Антология мысли).
4. Додонов Р. А. Этническая ментальность: опыт социально-философского исследования / Р. А. Додонов. – Запорожье : РА «Тандем-У», 1998. – 205 с.
5. Мамардашвили М. К. Картезианские размышления / Мераб Константинович Мамардашвили. – М. : Прогресс ; Культура», 1993. – 352 с.
6. Тихоцкая И. С. Изменения в жизненном цикле японцев и место молодёжи в современном обществе / И. С. Тихоцкая // *Orientalia et Classica*. Труды Института восточных культур и античности. Выпуск XXXII. История и культура традиционной Японии 3. – Москва :

- Наталіс, 2010. – С. 455–467.
7. Февр Л. Бои за историю / Люсьен Февр ; [пер. с фр. А. А. Бобовича и др.]. – М. : Наука, 1991. – 632 с.
 8. Фурс В. Н. Гумилев Л. Н. / В. Н. Фурс // Всемирная энциклопедия: Философия. – М. : АСТ ; Мн. : Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 260.
 9. Шекспир В. Как вам это понравится : [электронный ресурс] / Вильям Шекспир ; [пер. с англ. П. И. Вейнберга]. – СПб. : Кристалл, 2002. – Режим доступа : http://www.lib.ru/SHAKESPEARE/shks_how2.txt.
 10. Шохов А. С. Структура ментального мира классической Греции : [электронный ресурс] / А. С. Шохов. – Библиотека Гумер, 2009. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Schov/index.php.
 11. Юнг К. Г. Синхронистичность : [сборник] / Карл Густав Юнг ; [пер. с англ. под общ. ред. С. Л. Удовика]. – М. : Рефл-бук ; К. : Ваклер, 1997. – 320 с.
 12. Hoffman M. Nonprofits in Japan help 'shut-ins' get out into the open : [electronic resources] / Michael Hoffman // The Japan Times. – Oct. 9, 2011. – Access mode : <http://www.japantimes.co.jp/news/2011/10/09/news/nonprofits-in-japan-help-shut-ins-get-out-into-the-open/#.VWiDqI KO7xI>.
 13. Jezek K. Automatic Text Summarization : [electronic resources] / Karel Jezek, Josef Steinberger // Text-Mining Research Group. – Czech Republic : University of West Bohemia, 2016. – 12 p. – Access mode : <http://textmining.zcu.cz/publications/Z08.pdf>.
 14. The World Factbook : [electronic resources]. – USA : CIA, 2016. – Access mode : <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/rankorder/2127rank.html?countryName=Russia&countryCode=rs®ionCode=cas&rank=197#rs>.

УДК 37.01

*Газнюк Л. М., Карпець Л. А.
Харківська державна академія фізичного виховання*

КОНСТРУЮВАННЯ ОСВІТНЬОЇ РЕАЛЬНОСТІ В ПРОЦЕСІ ПРОФЕСІЙНОГО СТАНОВЛЕННЯ

У рамках концепції соціального конструктивізму аналізуються особливості процесу конструювання освітньої реальності. Знання, закладені в процесі соціалізації, даються індивіду а priori, а соціальне знання, отримане шляхом комунікації, виходить зі здорового глузду, формується і підтримується за рахунок соціальних взаємодій. Показано, що ментальні конструкції та образ реальності створюються у результаті спільної діяльності людей і є продуктами комунікації. Соціальне знання про повсякденний світ є конструктом, який здається природним і очевидним, хоча він штучно створений, належить певній культурі або спільності. Виявлено розрив між фактичним станом професіоналізму і новими потребами суспільства. Зазначається, що набуття людиною автентичності в професії є дуже складним завданням педагогічного буття, воно будується на співвіднесенні наявних і здобутті нових ціннісних смислів, розвитку відповідних професійних нормативів.

Ключові слова: освітня реальність, соціальний конструктивізм, реіфікація, хабітуалізація, модернізація освіти, професійна свідомість, соціальний запас знань, об'єктивація знання.

В рамках концепции социального конструктивизма анализируются особенности процесса конструирования образовательной реальности. Знания, заложенные в процессе социализации, даются индивиду а priori, а социальное знание, полученное путем коммуникации, выходит из здравого смысла, формируется и поддерживается за счет социальных взаимодействий. Показано, что ментальные конструкции и образ реальности создаются в результате совместной деятельности людей, будучи продуктом коммуникации. Социальное знание о повседневном мире является конструктом, который кажется естественным и очевидным, хотя он создан искусственно и принадлежит определенной культуре или общности. Вывявлено разрыв между фактическим состоянием профессионализма и новыми потребностями общества. Отмечается, что обретение человеком подлинности в профессии является

очень сложной задачей педагогического бытия, оно строится на соотнесении имеющихся и получении новых ценностных смыслов, развития соответствующих профессиональных нормативов.

Ключевые слова: образовательная реальность, социальный конструктивизм, реификация, хабиитуализация, модернизация образования, профессиональное сознание, социальный запас знаний, объективация знания.

In the framework of the social constructivism conception the features of the process of formation is analyzed. Knowledge given in the process of socialization comes to person a priori, but social knowledge taken by way of the communication comes out from the common sense, forming and supporting for an account of social co-operations. It is shown that mental constructions and image of reality are created as a result of joint people activity, being a product of communication. Social knowledge about daily world is the construct which appears natural and obvious though it is created artificially, and belongs to a certain culture or community. It is revealed a gap between actual position of professionalism and new demands of community. It is pointed out that providing by people their originality in profession is very complicated problem of pedagogical being, it is built on the correlation of existing value meanings and obtaining of new value meanings, development of appropriate professional standards.

Key words: educational reality, social constructivism, reification, habitualization, modernization of education, professional consciousness, the social stock of knowledge, the objectification of knowledge.

Конструювання освітньої реальності є одним із ключових завдань соціального конструктивізму. На розвиток соціального конструктивізму величезний вплив справила соціальна феноменологія. Феноменологічна концепція П. Бергера і Т. Лукмана присвячена розгляду способів створення індивідами і суспільством соціальних феноменів, які перетворюються на культурні традиції і беруть участь у конструюванні освітньої реальності. Концепція філософів орієнтована на вивчення реальності «життєвого світу», уявлення про який виникають на основі повсякденного знання, що передре всім теоретичним науковим системам. По суті, багато створених соціальних конструкцій відповідають природній установці, тобто спираються на життєстверджуючу сліпу віру, що світ існує таким, яким ми його сприймаємо. Головним завданням соціального конструктивізму є вивчення процесу, в результаті якого система знань стає для людини сама собою зрозумілою «реальністю», тобто зрозуміти, як відбувається конструювання феноменальної дійсності.

Згідно з Бергером і Лукманом, конструювання світу відбувається в результаті соціальних взаємодій. Ментальні конструкції і образ реальності конструюються у спільній діяльності людей та є продуктом комунікації. Будь-яке соціальне знання, отримане шляхом комунікації, виходить із здорового глузду, формується і підтримується за рахунок соціальних взаємодій. Багато знань, що закладені в процесі соціалізації, даються індивіду а priori. Подібна спадкоємність знань від суспільства до суб'єкта початково гарантує індивіду смисловий порядок. Ця впорядкованість досвіду, хоча і пов'язана з певною соціально-історично ситуацією, що панує в суспільстві, але тим не менш здається індивіду природним способом бачення світу; він приймає його беззастережно і часто до кінця не усвідомлює. Повсякденні знання людей включають у себе не тільки знання про предмети навколишнього світу, а й цінності, встановлені в певній культурі. Соціальний запас знань, якими наділений занурений у повсякденність суб'єкт, базується на схемах типізації, які дозволяють співвідносити події, що відбуваються, між собою і на основі порівняння вибудовувати вистави «не тільки типізації інших людей <...> але й типізації будь-якого роду подій і досвіду, як соціальних, так і природних» [2, с. 73]. Схеми типізації закладаються у свідомість людини з самого дитинства і дозволяють засвоїти в стислому вигляді величезний пласт знань і досвіду, накопичених культурою і збережених у традиції суспільства.

Таким чином, соціальне знання про повсякденний світ є конструктом, який здається природним і очевидним, хоча він створений штучно та належить певній культурі або спільності. Крім того, соціальні знання можуть мати сумнівний (з точки зору їхньої науковості) характер, але в той же час активно використовуватися у повсякденній практиці членами суспільства, оскільки зі соціального знання можна виключати антинаукові, псевдонаукові та паранаукові уявлення, які становлять суттєвий пласт в житті будь-якого суспільства [5, с. 18–19]. Перебуваючи в оточенні великої кількості реальностей, людина відчуває потребу внести у власне життя упорядкованість, яка здійснюється шляхом формування соціальних інститутів.

Освіта як соціальний інститут є одним з головних питань, що розвивається у соціальній феноменології Бергера і Лукмана. Основним завданням будь-якого соціального інституту є стабілізація діяльності людини. Створення соціальних інститутів відбувається завдяки процесу хабітуалізації («озвичаєння») різних видів людської діяльності. Дії, які часто відтворюються, стають зразками поведінки, які можуть багаторазово повторюватися з мінімальними витратами життєвих сил, оскільки суб'єкт звільняється від проблеми вибору і здатний передбачати поведінку інших людей. Знання про систему типізованих дій (соціальні конструкти) передаються новому поколінню і сприймаються як знання об'єктивної реальності, що, як видається, пізнається суб'єктами та існує незалежно від них. З процесом об'єктивації знань пов'язана реіфікація – повне уречевлення соціальної реальності. Людина не усвідомлює, що соціальна дійсність є продуктом спільного творчого конструювання індивідів, тому вона сприймає її як «чужу фактичність», як наслідок «природи речей» [2, с. 146]. Завершальним кроком у формуванні соціальних інститутів є легітимація. Вона полягає в поясненні сенсу існування соціальних інститутів, яке здійснюється за допомогою мови. Успішне прийняття і запам'ятовування сенсу соціального інституту суб'єктами є можливим за умови, що інституційні значення будуть максимально спрощені до стереотипів. Легітимації заучуються новим поколінням в ході соціалізації, цей механізм зміцнює інституційний порядок.

Таким чином, в соціальному конструктивізмі Бергера і Лукмана, по суті, розкриваються внутрішні механізми створення природної установки, яка веде до абсолютизації уявлень про дійсність на повсякденному рівні. Першорядними соціальними інститутами, що беруть участь у формуванні стійких уявлень про дійсність, які дозволяють жити у відносно стабільному усередненому світі, є освітні установи. На наш погляд, діяльність системи освіти не тільки веде до формування стереотипного мислення і поведінки індивідів, а й до зниження адаптивних властивостей індивіда та здатності миттєво реагувати на зміни соціокультурної реальності. Корінь цієї проблемної ситуації криється у ставленні традиційної системи освіти до знання. Знання сприймається як сакральна цінність, яка просто проголошується і беззастережно приймається в ім'я неї самої. Такий формалізований підхід до знання, як правило, не відповідає індивідуальному досвіду суб'єкта, призводить не тільки до забування нібито засвоєного змісту навчального матеріалу, оскільки знання не підтверджуються досвідом, але й формує небезпечні тенденції самозаспокоєння з приводу того, що «якщо щось знаєш, то це коли-небудь стане в пригоді». В силу відриву традиційної системи освіти від самого процесу життя і розвитку в освітніх програмах, як правило, зовсім не приділяється увага становленню знання. Сучасні наукові теорії догматично проголошуються оплотом істини, хоча вони, по суті, являють собою конструкцію, яка виникла конвенціонально і лише з часом закріпилася у вигляді наукових парадигм або науково-дослідних програм. Відсутність усвідомлення, що наука не просто приростає кумулятивно, а є процесом безперервного конструювання, що йде шляхом проб і помилок, веде до зміцнення позицій наївного (метафізичного) реалізму у свідомості суб'єктів освіти, не сприяє розвитку, а уповільнює процес мислення, формує поверхневе уявлення про світ і про людину. Метафізичне уявлення про реальність як очевидну даність є стійким психологізмом, від якого дуже складно звільнитися, оскільки воно гармонійно зливається з «ландшафтом» повсякденності. Уявлення про світ у рамках «природної установки» з різним ступенем наївності поділяють і досвідчений вчений, і довірлива дитина, а сама ця «природна установка» формується всією системою традиційної освіти.

Таким чином, метафізичний реалізм, який прекрасно уживається зі системою освіти, передбачає наявність уявлення про певний Абсолют (у «зовнішньому світі», або Бога), який існує окремо від сфери досвіду суб'єкта, що пізнає. Звичайно, цілком зрозумілим і виправданим є прагнення людини пізнати істину «в останній інстанції», прагнення дати «об'єктивний» опис світу. Однак будь-який опис світу неможливий без спостерігача, а його позиція не може бути «поглядом з нізвідки». Суб'єкт завжди лежить в основі картини світу, він її конструює, і учений – не виняток. Він віддає перевагу певним науковим теоріям, які, в свою чергу, узгоджуються з його більш ранніми уявленнями і установками досвіду. Вибір моделі реальності обумовлений когнітивним досвідом суб'єкта, і в той же час він є актом віри в істинність даних досвіду. В учнів шкіл або вишів спектр поля діяльності та досвіду досить вузький, тож необхідно його розширювати. Проте в рамках традиційної системи освіти відбувається зворотне. Як відомо, найрозповсюдженіший спосіб отримання знань, що пропонується

традиційною системою освіти, – це увага, слухання, розуміння, відтворення. Тому учні не здатні критично оцінити значимість і застосування знань, оскільки традиційна освітня система, по суті, формує переконаність і віру. Акт віри направлений не на сам процес здобування знання (подив, сумнів, пошук), а на його засвоєння (аргументацію, доказовість, виправдання). Головним чином він спирається на авторитет викладача або наукової парадигми, на чому традиційно базується освіта. Суб'єкту неймовірно важко відмовитися від пізнавальних звичок, особливо коли вони цілеспрямовано формуються, починаючи з самого раннього періоду розвитку в процесі виховання та освіти. Це є настільки укоріненим у традиційній системі освіти, що навіть сам спосіб побудови освітньої програми, отримання знань є, по суті, процесом формування та закріплення цих стійких звичок. На наш погляд, такі звички не сприяють, а перешкоджають адаптації суб'єкта до нових умов життя. Освіта зводиться до пасивного запам'ятовування навчального матеріалу. Учень стає активним і зацікавленим суб'єктом пізнання, а не пасивним об'єктом процесу навчання, який звикає одержувати готові знання як сурогат реальності замість самої реальності. У такій системі освіти ефективність пізнавальної діяльності визначається кількістю правильних відповідей на заздалегідь поставлені питання, а знання – це тільки набір відомостей з досліджуваної теми, де немає місця гнучкості мислення та звідки елімінується будь-яка творча активність суб'єкта. В якості результату освіти суб'єкт отримує «фіктивно-демонстративний продукт», який зовсім не узгоджується з його життєвим досвідом та сприймається як відчужений. Таким чином, традиційне навчання перетворює учнів у слухняних виконавців чужої волі. Вони володіють певною сумою знань, що застосовуються у типових ситуаціях та які можуть бути абсолютно непридатними в реальних життєвих нестандартних ситуаціях. «Продуктом» такої освітньої системи є індивіди, нездатні до самостійних зважених рішень, до пошуку виходу зі складних проблемних ситуацій, що виникають як у професійній сфері, так і у повсякденному житті.

Перелом, який намітився у професійній сфері діяльності людини, пов'язаний зі змінами у матеріальній культурі та діловій організації, привів до розриву між фактичним станом професіоналізму людства і новими потребами суспільства. Сьогодні існує нагальна потреба не лише у зміні пропорцій між професіями, нових технологіях навчання та підвищення кваліфікації, але й у формуванні нового типу людини. Професійній педагогічній освіті як інтеграції наук «про духовну» творчість людської особистості, сьогодні необхідно вирішувати проблему екології буття людини, насичення освіти духовністю. Як зазначає дослідник з онтопсихології Антоніо Менегетті, «кожного з нас з дитинства навчили ставитися до зовнішнього світу на підставі параметрів, що відповідають інтересам соціальних підвалин більшою мірою, ніж інтересам індивіда <...> Оскільки критерій реальності зводиться до зовнішньої доказовості, феномен життя підміняється феноменом моделі існування, а індивід слугує інтересам соціальних підвалин, стає очевидною втрата основи, що утворює людину як втілення буття» [4, с. 12]. Філософія постмодернізму витісняє онтологію з її досвідом буття, з її ідеєю єдиної спільності і універсальності, заміняючи її поняття поняттями становлення, плюральності, різноманітності та окремого. Становлення як момент, сторона загальної зміни, розвитку явищ визначає педагога в проміжному стані між можливістю і дійсністю, переходу з однієї визначеності буття до іншої.

Цей проміжний стан педагога проявляється у невпевненості в собі, незадоволеності своєю педагогічною діяльністю, хиткістю професійної позиції, нестійкості професійного та особистісного розвитку, в ранньому професійному «вигорянні». Переорієнтація людини від буття до становлення ускладнює можливість побудови професійної концептуальної моделі в освіті, обмежує пізнання педагога як експлікацію глибинного сенсу професійного буття в цілому. Ідея можливості плюрального моделювання світу, а не пошуку сенсу в наперед заданій «істинною» природою онтології руйнує професійне буття людини, яка втрачає точку даної миттєвості, свою тимчасову наявність, а звідси і наявність самої себе, своєї професійної свідомості, своєї суб'єктивності. Стрімкий процес модернізації освіти, що вимагає від педагога швидкості перетворень, зміни поглядів, підходів, зміни професійного буття в цілому, вступає в протиріччя з його ментальністю, яка створюється роками, побутує на основі традицій і не може змінюватися миттєво у відповідності з мінливою реальністю. Сьогодні завдання становлення її особливого «людського образу» в сучасній педагогічній освіті набуває свого пріоритетного значення. Для того, щоб інтегрувати онтологію і педагогіку, необхідно зробити буття однією з

цілей професійної та освітньої діяльності. Професійний розвиток пов'язаний з процесуальною мінливістю соціуму і освіти, але для того, щоб він був стійким, його необхідно пов'язати зі смисловою перевизначеністю, зміною свідомості. «До свідомості, – на думку М. Мамардашвілі, – потрібно йти особливим чином створюваною онтологією, а оскільки буття неповне, структура свідомості заповнює прогалину буття перетвореннями й розвитком» [3, с. 122]. Саме сенс буття в професії впливає на вектор змін у діяльності педагога. Нове бачення факту свого професійного існування визначає його загальнолюдську форму – життєлюбність і справжню причетність до професії, професійне єднання, гуманізм.

Об'єктивізація принципів гуманістичної етики є неможливою без пізнання природи людини, установлення відповідності природи життя і людського існування. Сучасна соціальна і онтологічна ситуації, реальна педагогічна обстановка призводять до розуміння того, що якість освіти співвідноситься для людини з якістю життя. Один із шляхів підвищення якості освіти бачиться у вирішенні існуючої сьогодні проблеми розбіжності професійної освіти з гуманістичними цінностями шляхом «установки на буття» (Е. Фромм), у пошуку зв'язку освіти із власне людськими проблемами, пошуком смислів і активізацією розвитку духовної культури людини. Професійна педагогічна діяльність є особливою сферою людського буття, яка завжди має для людини зовнішні і внутрішні смисли. Вона пов'язана зі світоглядом людини, її особистісними цінностями і цінностями тієї педагогічної спільноти та освітньої реальності, в яких вона здійснюється. Набуття людиною автентичності в професії є дуже складним завданням педагогічного буття, воно будується на співвіднесенні наявних і здобутті нових ціннісних смислів, розвитку відповідних професійних нормативів. Від педагога вимагаються, з одного боку, зміни власного професійного буття, в якому пошук управління самоосвітою буде адекватним людиноорієнтованому принципу життєдіяльності, з іншого боку – визнання педагогом пріоритету природи людини, «захист» цінностей і різноманітності форм буття іншої людини, загострення проблеми збереження його буття.

Які ж можливості для зміни буття може запропонувати сьогоднішня освітня реальність? Оскільки базовим екзистенціалом, способом існування людини є духовність, вона стає пріоритетним смисловим виміром педагога, інваріантною формою його буття в професії. Духовність передбачає наявність у педагога системи вищих потреб, ідеалів, інтересів, ціннісних орієнтацій, в яких втілюється його ставлення до світу, до самого себе як постійно «утворюваної», творчої, відповідальної людини, до інших людей як до суб'єктів, що мають своє оригінальне бачення світу, а також (і це найголовніше!) до дітей як рівних собі і від самого початку – духовних. Екзистенційні смисли освіти з позиції самої людини – це підсумок її власних зусиль у творчому житті. Як зазначав В. С. Біблер, «... для думки є насущною інтенція до осмислення і переосмислення основ буття, основ індивідуальної відповідальності (і свободи) щодо свого буття і до своєї, але неухильно “всіхньої” думки» [1, с. 76]. Онтологія освітньої реальності, з одного боку, включає сфери людського буття, людської діяльності, які в певному обсязі засвоюються індивідом в процесі освіти, а з іншого боку – об'єктивно існуючі відносини між людьми, їх взаємодію та співпрацю у сфері спільного буття, пошук способів спів-буття, які ведуть до якісної зміни всіх суб'єктів педагогічного процесу.

У житті сучасного людства необхідні нові форми виховання та навчання молодого покоління, які зачіпають екзистенційні проблеми «буття-для-інших». Людина за своєю природою є буття з іншими (М. Гайдеггер), для інших, буття собою з іншими. Проблема спільності є екзистенційною, особистісно-смисловою проблемою. Стійкий духовний зв'язок між членами спільноти, коли норми, цінності, смисли спілкування створюються спільними зусиллями її учасників, максимально реалізується у буттєвій представленості, протилежній за своєю суттю соціальній, формальній організованості людей. Для того, щоб цей зв'язок відбувався, освітню реальність необхідно доповнити особливим простором духовного розвитку, неструктурованою неформальною спільністю, що існує у формі «спів-буття». Сучасний онтологічний підхід у педагогіці передбачає такий спосіб буття як розуміння. Розуміння людини, згідно з екзистенційно-гуманістичним підходом, полягає у тому, щоб усвідомити спосіб її буття, зрозуміти, якою мірою і як вона бере участь у створенні свого життя, як вона переживає той чи інший момент свого існування; це означає крізь зовнішній фасад життя «онтичного світу» розглядати глибинні, власне людські основи її «онтологічного світу». Такий підхід (який є, власне, гуманістичним засвоєно сутністю) передбачає відмову від поглядів, що

ігнорують суб'єктивно-особистісну основу буття людини у всій її складності, суперечливості та невичерпності, і визнає в людині потужний потенціал (часто прихованих і нереалізованих) можливостей. Розуміння дозволяє зняти екзистенціальний дефіцит у сучасної людини, проникнути глибше у її когнітивно-вольову сферу, охопити переживання, настрої і вітальну (життєву) силу людини в її цілісності. Це, у свою чергу, дає можливість бути автентичним та природним у відносинах, які не приховуються за масками і ролями, а також мати мужність бути недосконалим і помилятися. У такому підході стає можливою реалізація сенсу професійного буття, оскільки виробництво людиною людини реалізується в залежності від якості створеного нею «світу людини».

Таким чином, можливості для підвищення якості освіти полягають у зміні професійного буття, його сенсу та установок, що потребує значного інтелектуально-духовного напруження.

ЛІТЕРАТУРА

1. Библер В. С. Итоги и замыслы (конспект философской логики культуры) / Владимир Соломонович Библер // Вопросы психологии. – 1993. – № 5. – С. 75–93.
2. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман ; [пер. с англ. Е. Руткевича]. – М. : Academia-центр ; Медум, 1995. – 323 с.
3. Мамардашвили М. К. Стрела познания. набросок естественно-исторической гносеологии / Мераб Константинович Мамардашвили. – М. : Alma mater, 2000. – 304 с.
4. Менегетти А. Основы практической психологии, психотерапии / Антонио Менегетти ; [пер. с ит.] // Онтопсихология. – СПб. : Санкт-Петербургская ассоциация онтопсихологов, 1996.
5. Сытых Е. Л. Феноменология паранаучного и псевдонаучного знания / Е. Л. Сытых // Философские вопросы естественных, технических и гуманитарных наук : сб. статей Международной научной конференции : [в 5 т.]. – Магнитогорск : МаГУ, 2009. – Вып. 4. – Т. 1. – С. 18–22.

«ФІЛОСОФСЬКІ ПЕРИПЕТІЇ» 1965-2015: РЕТРОСПЕКТИВА ЗМІСТУ

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. Ю. Ф. Бухалов]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1974. – № 112. – Випуск 10.

<i>Мамалуй А. А.</i> Является ли основной вопрос философии научным определением предмета философии?	3
<i>Ковалева В. А.</i> Об отношении диалектики и метафизики к основному вопросу философии	14
<i>Ярочкин Б. А., Заздравов А. П.</i> Об общественно-исторических формах объекта познания	21
<i>Приходько А. С.</i> Специфические особенности системных объектов и теория систем	29
<i>Бобкова Н. П., Цехмистро И. З.</i> О взаимосвязи количественной и качественной определенности объектов математического познания	36
<i>Сухина В. Ф.</i> Место модельного эксперимента в физической интерпретации	41
<i>Малич А. А.</i> О соотношении идеологической и познавательной функции общественного сознания антагонистского общества	48
<i>Бакиров В. С.</i> Мораль и право как институты социального контроля	57
<i>Нестеренко А. Д.</i> Некоторые психологические вопросы пропагандистского воздействия на массы	64
<i>Садовская Л. Б.</i> Антитеологическая направленность материализма Т. Гоббса	70
<i>Партолин М. Ф.</i> Великий украинский мыслитель-демократ XVIII столетия Г. С. Сковорода ..	77

Научные сообщения и заметки

<i>Бухалов Ю. Ф.</i> Об изложении сущности революционного переворота, совершенного марксизмом в философии	85
<i>Шкода В. В.</i> Об информативности понятия	89
<i>Маленкова Л. А.</i> Структура ценностных ориентаций руководителя производственного коллектива	90

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. Ю. Ф. Бухалов]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1975. – № 131. – Випуск 11.

<i>Ковальова В. О.</i> Про методологічну основу аналізу понять «діалектика» і «метафізика»	3
<i>Ярочкін Б. О.</i> Про характер обумовленості об'єкта пізнання практикою	10
<i>Шкода В. В.</i> До питання про співвідношення комунікативної і пізнавальної функції мови	16
<i>Бакіров В. С.</i> Деякі особливості нормативного регулювання соціальних процесів у розвинутому соціалістичному суспільстві	20
<i>Дідорчук І. А.</i> Соціалістичний виробничий колектив – нова соціальна спільність людей	27
<i>Дідур І. А.</i> Деякі питання соціального дослідження політичної свідомості	31
<i>Левченко С. В.</i> До проблеми відповідальності як соціологічної категорії	37
<i>Лисенкова Н. В.</i> Про деякі особливості наукового спілкування	43
<i>Коновалов С. М.</i> Творча діяльність студента як фактор формування наукового світогляду (з досвіду конкретно-соціологічних досліджень у Харківському державному університеті)	49
<i>Бесєдін М. Г.</i> Зустрічний план – ефективна форма залучення трудящихся до управління виробництвом	56
<i>Чесалін В. М.</i> До питання про структуру політики	61
<i>Нестеренко О. Д.</i> Про структуру переконань особи	64
<i>Мамалуй О. О.</i> Чи можливе теоретичне доведення об'єктивної реальності світу?	69

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. А. Ф. Плахотный]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1977. – № 166. – Випуск 12.

<i>Бондаренко Л. И., Култаева М. Д.</i> К анализу методологических основ немецкой культурной антропологии	3
<i>Братко Н. Н. Г. В.</i> Плеханов о социологических теориях французских историков эпохи Реставрации как теоретическом источнике исторического материализма	11
<i>Гаврилюк Ю. Н.</i> К вопросу об источнике и роли чувственного опыта в теории познания Рене Декарта	18

<i>Иванищенко А. А., Ницевич И. Г.</i> Знак как общественная форма знания.....	24
<i>Ковалев А. М.</i> Принцип наблюдаемости и феноменологические теории в физике	32
<i>Ковалева В. А.</i> Об историко-философском аспекте разработки теории материалистской диалектики	37
<i>Корогодова Е. П.</i> Методологическая несостоятельность идеи «оправдания добра» Владимира Соловьева.....	46
<i>Мамалуй А. А., Левчук В. Г.</i> Молодой Маркс и Гегель в их отношении к политической экономии.....	53
<i>Нестеренко А. Д.</i> Методологический анализ природы убеждения.....	63
<i>Подмазко Е. А.</i> О структуре социальной ответственности.....	67
<i>Пугач Б. Я.</i> Принцип наблюдаемости в понимании Маха и Эйнштейна	70
<i>Раилко А. Н.</i> Поль Лафарг о диалектике научного познания	76
<i>Старовойт В. С.</i> О конкретно-историческом подходе к исследованию взаимосвязи между наукой и искусством.....	81
<i>Тягло А. В., Цехмистро И. З.</i> К проблеме целостности в квантовой теории.....	87
<i>Федоров В. Н.</i> О понимании категории «объект»	93

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. А. Ф. Плахотный]. – Харьков : Изд-во Харьковского университета, 1979. – № 181. – Випуск 13.

<i>Берзин О. Г., Вац Г. Д.</i> К вопросу о связи творчества и свободы	3
<i>Братко Н. Н. Г. В.</i> Плеханов о критически-утопическом социализме как теоретическом источнике исторического материализма	8
<i>Вельцман В. Н.</i> К исследованию противоположности диалектики Маркса и Гегеля как методологии.....	14
<i>Гаврилюк Ю. Н.</i> Критика В. И. Лениным и Плехановым неокантианства по вопросу о соотношении явления и сущности	20
<i>Иванищенко А. А.</i> Решение основного вопроса философии как форма синтеза философского и конкретно-научного знаний.....	28
<i>Ковалева В. А., Рыловников В. М.</i> О роли социальной проблематики в становлении диалектики Гегеля.....	33
<i>Павел Лончковски, Ежи Вальковяк.</i> Идеино-воспитательная работа и участие студентов Познанского университета (ПНР) в культурной деятельности.....	38
<i>Левчук Г. В.</i> От труда как субстанции стоимости к труду как основе общественной жизни.....	48
<i>Мороз Н. С.</i> К вопросу об определении понятия «социальная роль личности»	56
<i>Пугач Б. Я.</i> Взаимосвязь принципа наблюдаемости и наглядности.....	63
<i>Старовойт В. С.</i> Некоторые аспекты познавательной функции науки и искусства в условиях НТР при социализме	69
<i>Сухина В. Ф.</i> К вопросу об отношении «человек-ЭВМ»	75
<i>Раилко А. Н.</i> Лафарг и экономический материализм.....	83
<i>Федоров В. Н.</i> Практическая активность субъекта и истина	91
<i>Чаплыгин А. К.</i> Ленинский анализ социальных типов личности как методологическая основа изучения социально-типологических особенностей студенчества	98
<i>Поступной А. Н.</i> К вопросу о емкости и структуре категории «хозяин производства».....	104
<i>Кустарева Л. П.</i> Несостоятельность буржуазной концепции «интегральной культуры»	111
<i>Бабий Н. Л., Корниенко Е. В.</i> К вопросу о специфике языка искусства.....	116

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. А. Ф. Плахотный]. – Харьков : Изд-во Харьковского университета, 1981. – Випуск 14.

<i>Плахотный А. Ф., Подмазко Е. А.</i> Динамическая структура социальной ответственности и ее функционирование	3
<i>Мороз Н. С.</i> Взаимосвязь социальных ролей и ответственности личности.....	7
<i>Корженко В. В.</i> О понятии и структуре мировоззрения личности социалистического общества	11

<i>Головин А. И.</i> Значение ленинского анализа «естественноисторического материализма» для формирования научного мировоззрения специалиста-математика.....	17
<i>Храбров В. В.</i> Некоторые аспекта исследования категорий базиса и надстройки.....	26
<i>Бабий Н. Л., Корниенко Е. В.</i> К определению понятия «материал искусства».....	32
<i>Иванищенко А. А., Носко Г. В.</i> Некоторые аспекты взаимосвязи философского и конкретно-научного в физическом познании (на примере творчества А. Эйнштейна).....	35
<i>Гусева Л. М.</i> О социальной обусловленности познания.....	46
<i>Вельцман В. Н.</i> Роль классовых корней в осуществлении возможности идеализма.....	50
<i>Садовский Г. Н.</i> О специфике психического отражения.....	57
<i>Гаврилюк Ю. Н.</i> Проблема сущности и явления в философии Иммануила Канта.....	65
<i>Култаева М. Д.</i> Проблема исторического времени в современной философской антропологии.....	70
<i>Богомолов Ю. В.</i> О материальной структуре человеческой деятельности.....	76
<i>Кустарева Л. П.</i> Эстетическая потребности и некоторые аспекты проблемы формирования гармонически развитой личности.....	82

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. А. Ф. Плахотный]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1981. – № 208. – Випуск 15. Логика и методология научного познания. – 111 с.

<i>Плахотный А. Ф., Подмазко Е. А.</i> К вопросу о теории социальной ответственности.....	3
<i>Сметанин А. С.</i> О методологических основаниях определения понятия «личность».....	11
<i>Левченко Е. В.</i> К вопросу об исследовании категории <i>социальная ответственность</i>	17
<i>Нестеренко А. Д.</i> О природе веры и ее соотношении с убеждением.....	22
<i>Заздравнова О. И.</i> О соотношении научной идеологии и социалистической практики.....	28
<i>Бухалов Ю. Ф., Булгаков А. К.</i> К определению предмета технических наук.....	33
<i>Мамалуй А. А., Золотарева Ю. И.</i> Единство культуры и свободного времени в свете марксовской категории всеобщего труда.....	39
<i>Леутская Л. Д.</i> К вопросу о критериях нравственных ценносте.....	45
<i>Букреев В. В.</i> Проблема развития и понятие информации.....	50
<i>Мамалуй А. А., Храбров В. В.</i> Материалистическое основание введения субъекта в логику.....	54
<i>Вельцман В. Н.</i> Гносеологические особенности взаимодействия объект – прибор – субъект ...	60
<i>Черница Г. М.</i> К проблеме единства социального и биологического в психической деятельности.....	64
<i>Шкода В. В.</i> О понятии «представление».....	70
<i>Кустарева Л. П.</i> Специфика эстетической потребности.....	76
<i>Тягло А. В.</i> Проблема целостности в философии древних греков.....	79
<i>Гаврилюк Ю. Н.</i> О соотношении чувственного и рационального в философии Гегеля.....	85
<i>Валентинова Я.</i> Разработка философских аспектов личности в научной литературе Чехословакии.....	91
<i>Валентин Я.</i> Реакционная роль теории «гуманной демократии» Т. Г. Масарика в ревизионистском извращении социалистической демократии в Чехословакии в 1968–1969 гг.....	94
<i>Бондаренко Л. И., Култаева М. Д.</i> К критике концепции традиции в современной немецкой культурантропологии.....	99
<i>Терехова М. А.</i> Антинаучный характер католической концепции нации.....	106

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. А. Ф. Плахотный]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1982. – № 233. – Випуск 16. XXVI съезд КПСС и актуальные вопросы марксистско-ленинской философии. – 103 с.

<i>Дидорчук Л. С.</i> Методологические проблемы исследования структуры общественных отношений в свете решений XXVI съезда КПСС.....	3
<i>Пятин Ю. П.</i> XXVI съезд КПСС о формировании нового человека.....	7
<i>Межов П. Е.</i> XXVI съезд КПСС и тенденции развития инженерно-технической интеллигенции.....	11

<i>Минина Л. Ф.</i> XXVI съезд КПСС и вопросы политической культуры развитого социализма ..	16
<i>Булгаков А. К.</i> О соотношении фундаментальных, прикладных и технических наук	19
<i>Бусел П. И.</i> XXVI съезд КПСС о формировании потребности личности в труде.....	25
<i>Мамалуй А. А., Золотарева Ю. И.</i> Союз творческой мысли и творческого труда	30
<i>Дениско Л. Н., Сметанини А. С.</i> О сущности социалистической личности	36
<i>Максименко Ю. Ф.</i> О природе и специфике самосознания	40
<i>Штанько В. И.</i> Некоторые методологические проблемы исследований в области искусственного интеллекта в свете решений XXVI съезда КПСС	47
<i>Иванищенко А. А., Носко Г. В.</i> О диалектике объективного и субъективного уровней взаимосвязи философского и конкретного познания на раннем этапе творчества К. Маркса...	53
<i>Букреев В. В., Шкода В. В.</i> Мнимый историзм «исторической» школы: (К критике эволюционных концепций в «философии науки»)	61
<i>Храброва И. А.</i> Некоторые аспекты теоретико-методологических основ эстетического воспитания	65
<i>Кореневская В. Н., Кожанчиков В. М.</i> О специфике проявления нравственных отношений в семье	71
<i>Плахотный А. Ф., Русанов А. М.</i> Кризис социальной ответственности в буржуазных концепциях «качества жизни»	75
<i>Тягло А. В., Цехмистро И. З.</i> К критике «научного материализма»: (Об одной форме фальсификации материалистической философии)	81
<i>Головин А. И.</i> Производственные функции математики в обществе развитого социализма.....	88
<i>Корниенко Е. В.</i> Диалектика взаимосвязи языка и формы в художественном произведении и развитие эстетического сознания личности	97

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. А. Ф. Плахотный]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1983. – № 244. – Випуск 17. Методологические вопросы научного познания и социальной практики. – 113 с.

<i>Бусел П. И.</i> Социальная обусловленность потребности личности в труде	3
<i>Минина Л. Ф.</i> О политической культуре как философско-социологической категории.....	8
<i>Мазаева Е. Б., Мануйлов Е. Н.</i> Нравственные потребности и интересы в системе факторов поведения личности	12
<i>Русанов А. М.</i> Социалистический образ жизни как система	17
<i>Козуб Т. А.</i> Становление сущности человека в свете марксовской категории общественного производства	22
<i>Фролова О. В.</i> О конкретно-историческом подходе к определению понятия «производство человека».....	27
<i>Трофимюк В. К.</i> О диалектико-логическом основании марксовской категории всеобщего труда	33
<i>Синицын Н. Т.</i> К истории понятия «управление»	39
<i>Карпенко И. В.</i> Некоторые методологические аспекты анализа развития науки как источника диалектики	47
<i>Шкода В. В.</i> Стоимость, энергия, смысл (о практической природе понятия)	52
<i>Воропай Т. С.</i> Понимание и смысл (состояние проблемы).....	60
<i>Бобкова Н. П., Узбек К. М.</i> О соотношении истины и доказательства в математической науке в свете теорем Геделя	65
<i>Булгаков А. К.</i> Об уровнях технического знания	71
<i>Дидур И. А.</i> К вопросу об ощущении как субъективном образе объективного мира	80
<i>Максименко Ю. Ф.</i> Проблема деятельности и самосознания в классической немецкой философии	87
<i>Тягло А. В., Цехмистро И. З.</i> К критике метафизической дескрипции временных отношений	94
<i>Букреев В. В., Шкода В. В.</i> Позитивизм и проблема научного познания	98
<i>Дьяченко Н. В.</i> О фальсификации идеи диалектического отрицания в «негативной диалектике» Маркузе и Адорно.....	102
<i>Корниенко Е. В., Педан В. П.</i> К вопросу о сущности и структуре ценностных ориентаций личности	108

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. А. Ф. Плахотный]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1984. – № 261. – Випуск 18. Материалистическая диалектика и социальная обусловленность сознания. – 108 с.

<i>Плахотный А. Ф., Кораблева Н. С.</i> Социальные роли как интегральная характеристика целостности личности.....	3
<i>Шкода В. В.</i> Общение как форма научного мышления.....	8
<i>Минина Л. Ф.</i> Политическая культура и политические отношения социалистического общества	12
<i>Берзин О. Г., Копаница В. М.</i> Диалектика свободы и необходимости в образовании новой исторической общности – советского народа	17
<i>Воробьев В. И.</i> Свобода общества и возрастание роли личности при социализме.....	22
<i>Карпенко Е. И.</i> Социальная ответственность как субъективный фактор разрешения экологического противоречия	25
<i>Максимов С. И.</i> Социальная ответственность и социальные противоречия.....	30
<i>Козуб Т. А.</i> Марксов анализ отношений господства и подчинения и его методологическое значение.....	38
<i>Бардин Ю. П.</i> О разработке категории «социальная зрелость» личности	44
<i>Сухина В. Ф.</i> О единстве чувственного и логического в математическом познании.....	48
<i>Кулиев З. Г.</i> Принцип ответственности в системе деятельности	56
<i>Шибко А. И.</i> О роли ответственности в системе социальных норм развитого социалистического общества	62
<i>Герентьев В. П. К.</i> Маркс о производстве социальных индивидов	67
<i>Тягло А. В.</i> Логика системы основных понятий о целостности	74
<i>Жеребкин С. В.</i> О соотношении категорий единого и общего	79
<i>Забелина В. С.</i> Методологическая роль идеи единства мира в науке (на примере анализа макроквантовых эффектов)	84
<i>Пасисниченко В. Л.</i> Глобальные проблемы человечества и футурологические проекты «выживания» капитализма	91
<i>Атраментова Л. А., Шкода В. В.</i> К вопросу о методологическом анализе социобиологических концепций	98
<i>Корниенко Е. В.</i> Ценностные ориентации и эстетическое сознание личности	102

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. А. Ф. Плахотный]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1985. – № 281. – Випуск 19. Проблемы социальной активности, свободы и ответственности в социалистическом обществе. – 126 с.

<i>Плахотный А. Ф., Шибко А. И.</i> Возрастание социальной ответственности – закон совершенствования развитого социалистического общества	3
<i>Черныш А. М.</i> Сущность политической ответственности	13
<i>Плахотникова С. Я.</i> Проблема личной ответственности в условиях научно-технической революции.....	18
<i>Карпенко Е. И.</i> Особенности структуры социально-экологической ответственности.....	23
<i>Берзин О. Г., Воробьев В. И.</i> Роль свободы и ответственности личности в развитом социалистическом обществе.....	28
<i>Копаница В. М.</i> Развитие свободы в сознании и деятельности советского народа	33
<i>Русанов А. М.</i> Богатство жизни – коммунистическая перспектива развития социалистического качества жизни.....	38
<i>Межова Н. Г.</i> Коммунистический образ жизни и всестороннее развитие личности	42
<i>Кораблева Н. С.</i> Значение метода типологизации в исследовании ролевой структуры личности	46
<i>Иванищенко А. А.</i> Природа и механизм формирования мировоззрения личности социалистического типа	51
<i>Шкода В. В.</i> Ведомственность как предмет социально-философского исследования.....	56
<i>Корниенко Е. В.</i> Роль искусства в формировании и развитии ценностных ориентаций личности	64

<i>Шеремет И. И.</i> Социальная зрелость – критерий подготовки специалиста в вузе.....	70
<i>Максимов С. И.</i> Социальная ответственность как фактор разрешения противоречий в условиях развитого социализма	76
<i>Дениско Л. Н., Бардин Ю. П., Морозко Л. Г.</i> О связи категории «социальная зрелость личности» с другими философско-социологическими категориями	84
<i>Петрова Л. В.</i> Правовая культура: соотношение оценки и отнесения к ценности	91
<i>Лойко Л. И.</i> Социальная справедливость в условиях социалистического общества (методологический аспект).....	96
<i>Ткаченко М. И.</i> К вопросу о формировании политических убеждений	103
<i>Дениско Л. Н., Бусел П. И.</i> Целостность личности и ее потребность в труде	110
<i>Колесников М. П.</i> Социальная активность и сущностные силы личности.....	116
<i>Кутафин Н. П.</i> Влияние различных факторов на социальную активность	121

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. А. Ф. Плахотный]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1986. – № 291. – Випуск 20. Единство общефилософского и конкретно-научного познания. – 97 с.

<i>Ополев В. Т., Шкода В. В.</i> Познание и коммуникация.....	3
<i>Садовский Г. Н., Гаврилюк Ю. Н.</i> О природе идеального	10
<i>Карпенко И. В.</i> Мировоззренческое содержание категорий «субъект» и «объект»	16
<i>Бусова Н. А.</i> Практика и социальная обусловленность познания	20
<i>Ковалева В. А.</i> Об отношении мышления и бытия как основном гносеологическом вопросе философии.....	23
<i>Мокрецова Н. Я.</i> О характере социальной детерминации науки.....	28
<i>Жеребкин С. В.</i> Проблема рациональности в свете диалектики общего и единого.....	33
<i>Шкода В. В.</i> Структура субъекта и роль коммуникации в научном познании	39
<i>Цалин С. Д.</i> Детерминизм как мировоззренческий и методологический принцип в современной марксистской философии	47
<i>Шибко А. И.</i> Система социальных норм социалистического общества.....	58
<i>Заветный С. А.</i> Идеологический фактор как условие формирования социальной активности личности, совершенствования социалистического общества	62
<i>Морозко Л. Г.</i> О методологических принципах исследования духовного мира личности	66
<i>Гостев Н. Т.</i> Общественное разделение труда в сфере духовного производства – основа многообразия видов и форм проявления умственного труда.....	71
<i>Ницевич Н. Г.</i> К вопросу об определении значения и ценности общественного продукта в социалистическом обществе (философско-методологический аспект)	83
<i>Бухалов Ю. Ф., Педан В. П.</i> К вопросу об интерпретации одного из фрагментов «Экономико-философских рукописей» 1844 г. К. Маркса.....	89
<i>Бондаренко Л. И., Култаева М. Д.</i> Критический анализ философско-педагогической концепции немецкого неогегельянства.....	93

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. А. Ф. Плахотный]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1987. – № 303. – Випуск 21. Материалистическая диалектика и социальная практика. – 116 с.

<i>Шкода В. В.</i> Познание: синтез определения	3
<i>Билык Я. М.</i> Проблема развития научного знания в «философии науки»	13
<i>Атраментова Л. А., Шкода В. В.</i> Генетический принцип и логика вопроса о происхождении	17
<i>Плахотный А. Ф., Кутько И. И.</i> К проблеме детерминизма в психиатрии	25
<i>Тягло А. В.</i> О логико-гносеологических основаниях определения категорий «единое – многое» в учении Парменида	31
<i>Жеребкин С. В.</i> Об истоках понимания категории единого в философии Вл. Соловьева.....	33
<i>Заветный С. А.</i> Субъективный фактор развития социальной активности трудящихся как системное явление	38
<i>Кривуля А. М.</i> Ответственность в системе условий и факторов развития социальной активности...44	

<i>Морозко Л. Г.</i> К вопросу о критерии зрелости духовного мира личности	48
<i>Петров А. А.</i> К вопросу о социальной ответственности будущих офицеров	54
<i>Шибко А. И.</i> Возрастание социальной ответственности – социологический закон социализма	58
<i>Русанов А. М.</i> Качество жизни: к вопросу о разграничении материальных оснований и социальных характеристик	62
<i>Межова Н. Г.</i> О взаимосвязи социалистического образа жизни и всестороннего развития личности	65
<i>Баранов Н. О.</i> Экологический процесс как прогресс отношений человека с природой	68
<i>Педан В. П.</i> Роль искусства в становлении и развитии философии	74
<i>Денисенко Л. Н., Бардин Ю. П.</i> Социальная зрелость личности как система	79
<i>Крапивный И. Н.</i> Критика буржуазных концепций общественного прогресса	85
<i>Николаевский Н. Ф., Шеремет И. И.</i> Исследование организационных и духовно-психологических резервов обеспечения комплексной социальной активности инженера	92
<i>Паспениченко В. Л.</i> К критике теистического «обоснования» науки в условиях буржуазного антисциентизма	100
<i>Култаева М. Д., Уварова Е. Л.</i> Проблема преемственности поколений в современной буржуазной философии истории	106
<i>Варганова Г. В.</i> Методологическая роль категорий «часть» и «целое» в познании	111

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. А. Ф. Плахотный]. – Харьков : Изд-во Харьковского университета, 1988. – № 323. – Випуск 22. Материалистическая диалектика и социальная практика. – 113 с.

<i>Пугач Б. Я., Шкода В. В.</i> Диалектический характер принципов научного познания	3
<i>Каркач В. А.</i> О диалектике знания и ценностей	11
<i>Левчук В. Г.</i> О единстве гипотезы и метода в историческом материализме	16
<i>Ковалева В. А.</i> Марксистское решение основного вопроса философии как методологический принцип анализа и критики буржуазных концепций диалектики	19
<i>Цалин С. Д.</i> Проблема детерминизма и свободы воли в философии Гегеля	26
<i>Бильяк А. М., Бильяк Я. М.</i> О социологическом анализе мировоззрения ученого	32
<i>Тягло А. В.</i> Значение «физики возникающего» с точки зрения диалектико-материалистической концепции целостности	36
<i>Домников Г. А., Цехмистро И. З.</i> Необратимость в свете концепции целостности	41
<i>Тягло А. В., Цехмистро И. З.</i> К истории квантовомеханической интерпретации периодичности	44
<i>Чефранов В. А.</i> Некоторые методологические вопросы исследования политических отношений социалистического общества	47
<i>Черныш А. М.</i> Сущность социалистического самоуправления народа	53
<i>Могильный С. А.</i> Проблема ответственного отношения к труду	59
<i>Дудник И. П.</i> Свободное время и социальная ответственность	65
<i>Плахотный А. Ф., Русанова Н. В.</i> Критический анализ буржуазных теорий социальной ответственности	71
<i>Русанов А. М.</i> Категория богатства в теоретическом наследии К. Маркса	74
<i>Межова Н. Г., Межов П. Е.</i> К вопросу об активизации творческой активности личности	79
<i>Лозовой В. А., Буряк А. В., Соболева Н. И.</i> Проблемы социально-профессионального самоопределения молодежи	83
<i>Корниенко В. С., Корниенко Е. В.</i> Эстетическое познание	90
<i>Полищук И. Е.</i> Эстетическое начало в социалистическом образе жизни	97
<i>Жеребкина И. А.</i> Функция языка в философско-автобиографическом анализе	103
<i>Черникова В. Е.</i> Проблема художественного общения в эстетике позитивизма конца XIX в.	108

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. А. Ф. Плахотный]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1989. – № 332. – Випуск 23. Материалистическая диалектика и социальная практика. – 116 с.

<i>Соболенко К. М., Цехмистро И. З.</i> Концепция целостности и методологические принципы физики	3
<i>Иванищенко А. А.</i> Применим ли объектный язык в современном естествознании?.....	10
<i>Тягло А. В.</i> Методологическое значение многоконфигурационного описания сложных систем...14	
<i>Халилова О. В., Цехмистро И. З.</i> К методологическому анализу исследования ЭПР-корреляций	18
<i>Петров Ю. Е., Пугач Б. Я.</i> Категория количества и понятие натурального числа в математике	24
<i>Климова И. М., Кузнецов С. А.</i> Кант и диалектика математического познания	34
<i>Долобовский Ю. Р.</i> Понятие формализации и некоторые методологические вопросы компьютеризации (формализованное и творческое при использовании ЭВМ)	40
<i>Воропай Т. С.</i> Метафоризация и генезис исторических форм понимания.....	46
<i>Жеребкина И. А.</i> О свободе «я» в контексте проблемы власти.....	50
<i>Букреев В. В.</i> Образ науки и методы обучения	57
<i>Мельникова С. И., Заветный С. А.</i> Лектор как субъект пропаганды и объект изучения.....	62
<i>Степаненко И. В.</i> Проблемы типологизации общественных отношений (методологический аспект)	65
<i>Русанов А. М.</i> Проблема качества как ключевая в развитии социалистического общества.....	72
<i>Корниенко В. С.</i> Эстетические ценности.....	72
<i>Цицалюк Н. М.</i> Язык искусства и развитие художественной культуры советского общества... 79	
<i>Межова Н. Г.</i> Эстетическое воспитание как важное направление становления личности будущего специалиста	83
<i>Цалин С. Д.</i> Социокультурные детерминанты логического обоснования концепции необходимости и свободы в философии Аристотеля	87

К спорам о предмете философии

<i>Бухалов Ю. Ф.</i> О предмете марксистской философии.....	91
<i>Цехмистро И. З.</i> О предмете марксистско-ленинской философии.....	94
<i>Педан В. П.</i> Философия как мировоззрение.....	95
<i>Шкода В. В.</i> Что же такое философия?	96
<i>Козловски Р.</i> О понятии, функциях и условиях диалога.....	97
<i>Анжеевски Б.</i> Общественная мысль в Польше XIII–XV вв.....	104
<i>Удод А. Н.</i> К вопросу о сущности категории «творческий потенциал рабочей силы»	110

Вестник Харьковского университета. Серия «Философия» / [отв. ред. А. Ф. Плахотный]. – Харьков : Изд.-во Харьковского университета, 1991. – № 354. – Випуск 24. Диалектика социального познания, практики и ответственности. – 97 с.

<i>Русанов А. М.</i> Пути роста общественного богатства	3
<i>Русанова Н. В.</i> Социальная ответственность в управлении производством в социалистическом и буржуазном обществе	7
<i>Шаталов А. В.</i> Теоретические предпосылки концепции социалистического самоуправления народа	11
<i>Могильный С. А.</i> О месте и роли ответственности в структуре трудовой деятельности	17
<i>Берзин О. Г., Симон И. Л.</i> Социальная справедливость и свобода личности	20
<i>Филатова Т. И.</i> Содержание и основные виды отчуждения при социализме как характеристика несвободы	23
<i>Козуб Т. А.</i> О разработке социально-философского аспекта собственности	27
<i>Портянченко Л. А.</i> О конкретно научном знании как объекте философского исследования	32
<i>Петров Ю. Е., Пугач Б. Я.</i> К проблеме противоречий в период перестройки.....	37
<i>Петрова Л. В.</i> Правовая культура как объект системного исследования.....	40
<i>Шибко А. И.</i> Социальная ответственность как сущность принципов, законов и норм общества	45

<i>Бирюков Г. С.</i> Молодежные дискуссионные политклубы как фактор формирования нового политического мышления	51
<i>Черница Г. М.</i> Понятие сознания (мировоззренческий аспект)	56
<i>Шелковая Н В.</i> К определению духовности личности	63
<i>Морозко Л. Г.</i> Духовный мир личности как феномен культуры	67
<i>Пугина И. Н.</i> Культура личности как система: перспективы исследования проблемы	70
<i>Плахотный А. Ф., Симовьян В. П.</i> Ответственность личности как общечеловеческая ценность	75
<i>Плахотный А. Ф., Ионенко И. Р.</i> Проблема свободы и ответственности в творчестве Ж. П. Сартра.....	81
<i>Марченко О. В.</i> Экзегеза у Григория Сковороды: некоторые аспекты изучения.....	86

Content

<i>Zagurskaya N.</i> POSTHUMAN ELE/MENTALITY	4
<i>Troino-Funtusova N.</i> HUMAN FREEDOM IN THE SOPHIOLOGY.....	9
<i>Karminaty A.</i> POETRY AND ANTHROPOLOGY OF WAR: THE TEMPORAL ASPECT (PERCEPTION OF TIME IN THE POETIC EXPERIENCE OF CLEMENTE REBORA).....	14
<i>Tereshchenko J.</i> YOUNG HEGEL: SEARCHING FOR GOD AND THE SELF.....	21
<i>Shapoval N.</i> THE HARMONY OF THE IMPERIOUS AND THE SUBORDINATE SOURCE AS A UNIVERSAL LAW OF NATURE ACCORDING TO ARISTOTLE	24
<i>Balaklitskiy M.</i> ILLUSION OF DECONSTRUCTION: APPLICATION OF DECONSTRUCTION TO THE JACQUES DERRIDA'S ESSAY «AROUND THE TOWERS OF BABEL»	31
<i>Artyomenko Y., Popova N.</i> DIGRESSION: FROM RHETORICAL TRICK TO STRATEGY	36
<i>Holubenko O.</i> DISPLACEMENT, OVERCOMING, BOUNDARY: EXISTENTIAL-ANALYTICAL ELABORATION OF THE PROBLEM FIELD	40
<i>Karpenko V.</i> PASSIONARITY PECULIARITIES IN THE TECHNOINTELLECTUALIZED SOCIOCULTURAL ENVIRONMENT	49
<i>Gazniuk L., Karpets L.</i> FORMATION OF EDUCATIONAL REALITY IN THE PROCESS OF PROFESSIONAL DEVELOPMENT	54

«PHILOSOPHICAL PERIPETIAS» 1965-2015: RETROSPECTIVE OF CONTENT.....	60

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. Парафраз – 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 Cyr;
- 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., 2016.
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: **holubenko@karazin.ua**.

Наукове видання

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 55

Збірник наукових праць

Українською, англійською, німецькою, французькою та російською мовами

**Технічний редактор і автор оригінал-макету
О. В. Голубенко**

Підписано до друку 26.12.16 Формат 60x84/8.
Ум. друк. арк. 8,4. Обл.-вид. арк. 6,9.
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