

ISSN 2226-0994

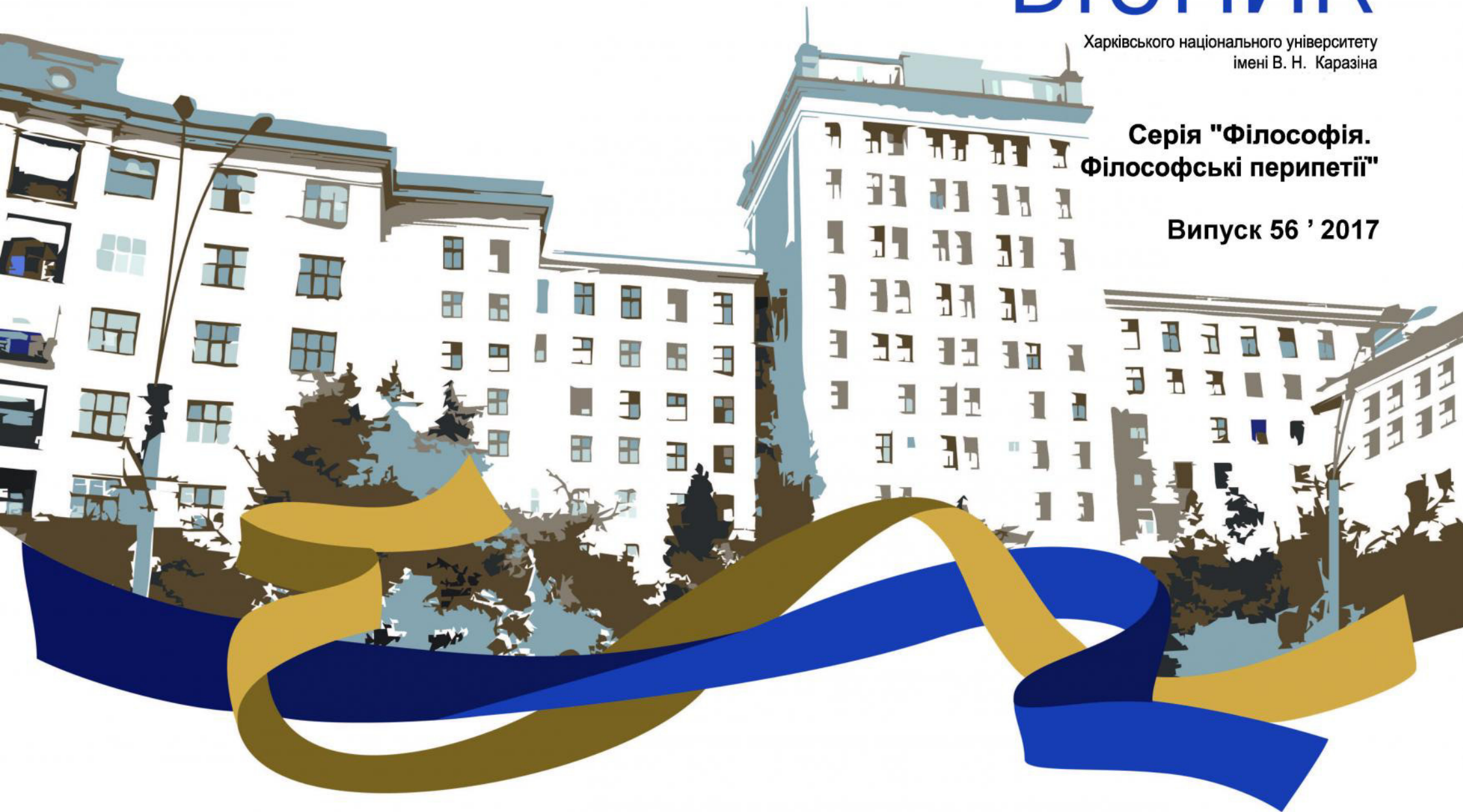
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна

**Серія "Філософія.
Філософські перипетії"**

Випуск 56 ' 2017



ISSN 2226-0994

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК

*Харківського національного університету
імені В. Н. Каразіна*

**Серія
«Філософія. Філософські перипетії»**

Випуск 56

Заснована 1965 року

Харків 2017

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 № 10 від 27 червня 2017 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, 2017.

Зміст

<i>Загурская Н. В.</i> ЛЮБОВНОЕ БЕЗУМИЕ	4
<i>Перепелица О. Н.</i> МЕТАМОРФОЗЫ СУБЪЕКТА: ОТ/ПОСЛЕ <i>COGITO</i> ДО/ПОСЛЕ <i>LIBIDO</i>	9
<i>Терещенко Ю. Д.</i> «ГЕГЕЛЕВСКОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ» И ГЕГЕЛЬЯНСКИЕ РЕЦЕПЦИИ ПСИХОАНАЛИЗА	15
<i>Чистотіна О. О.</i> ВИМОВИ І ПЕРЕКЛАДИ ІСТИНИ ПОДІІ	20
<i>Бевз Н. В.</i> МЕТАФОРИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И ПРОБЛЕМА (НЕ)ПЕРЕВОДИМОСТИ	23
<i>Лазарева М. Л.</i> ЕКОКОНСЮМЕРИЗМ ЯК СВІТОГЛЯДНА ПОЗИЦІЯ	35
<i>Ушакова Ю. А.</i> ПЕРИПЕТИИ МОДЫ: ОТ ФАЗ ЦИКЛА К АНТРОПОГЕННЫМ СМЫСЛАМ	41
<i>Клименко Р. В.</i> ФЕНОМЕН ПРОМЫШЛЕННЫХ РЕВОЛЮЦИЙ	47
<i>Кириченко М. О.</i> НЕЛІНІЙНІ МЕТАМОРФОЗИ РОЗВИТКУ ІНФОРМАЦІЙНОГО СОЦІУМУ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНОЇ БІФУРКАЦІЇ	56
<i>Шаталова Я. О.</i> КОРПОРАТИВНА КУЛЬТУРА ЯК ПОЛЕ СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ	62
<i>Щербакова А. О.</i> ІМПЕРАТИВ ТА THEORY OF MIND: ЕТИЧНА КАРТИНА СВІТУ В РОЗУМІННІ ІНШОГО	68
<i>Москвин Я. В.</i> РАДОСТЬ КАК ОСОЗНАННЫЙ ВЫБОР В АНТРОПОЛОГИИ ЧЕСТЕРТОНА	72
<i>Мищенко В. И.</i> ПОСТИЖЕНИЕ ДУХОВНОСТИ	80
<i>Хахалін О. О.</i> ПАЛОМНИЦТВО В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ	89

УДК 141.319.8 + 159.935

Загурская Н. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ЛЮБОВНОЕ БЕЗУМИЕ

В статье исследуются философско-антропологические аспекты любовного безумия с акцентом на его творческом потенциале. Обращается особенное внимание на топологию любовного безумия, в частности топосы *fly'n'burn* и *fall in/out*. Изучается специфика бредового расщепления субъективности и её текстуальные проявления. Мышление в таком случае предстаёт как систематизация попыток не мыслить. Рассмотрено соотношение любовного безумия с брутальностью сексуальности как критерия становления в различии. Процессуальность в этом контексте предстаёт само-сознательным утверждением любовного безумия.

Ключевые слова: любовное безумие, бред, расщепление, диссеминация.

У статті досліджуються філософсько-антропологічні аспекти любовного безумства з акцентом на його творчому потенціалі. Звертається особлива увага на топологію любовного безумства, зокрема топоси *fly'n'burn* та *fall in/out*. Вивчається специфіка верзивного розщеплення суб'єктивності та його текстуальні прояви. Мислення у такому випадку постає як систематизація спроб не мислити. Розглянуто співвідношення любовного безумства з брутальністю сексуальності як критерію становлення у розрізненні. Процесуальність у цьому контексті постає само-свідомим ствердженням любовного безумства.

Ключові слова: любовне безумство, верзіння, розщеплення, дисемінація.

The article explores the philosophic-anthropological aspects of love madness with an emphasis on its creative potential. Special attention is paid to the topology of love madness, in particular the topos *fly'n'burn* and *fall in/out*. The specifics of delusional division of subjectivity and its textual manifestations are studied. Thinking in this case appears as a systematization of attempts not to think. The ratio of love madness to brutality of sexuality as a criterion of becoming in distinction is considered. Processuality in this context appears as a self-conscious affirmation of love madness.

Key words: love madness, ramble, division, dissemination.

Возможно, этот текст не стоило писать. Ведь пишущий, как отмечал Ф. Ницше, – это выздоравливающий. До кризиса болезни тщетны попытки обнаружить спасительный плот (англ. *plot* – надел, сюжет) текста. Только бессистемное чтение в панической, лихорадочной попытке найти лекарство. И вот кризис пройден, плот обнаружен и берег завершения обретает всё более отчётливые очертания. Ещё немного и – о, спасение! Кажется, что это наиболее опасный момент, ведь именно теперь обнаруживается действительная пропажа. И это вовсе не пропажа *ratio*. Я пропал, я обречён – ведь я не хочу писать, я хочу жить, а текст меня уничтожит! Но теперь уже неумолимой становится символизация, болезнь наоборот, инверсия болезни, но, по сути, эта символизация является её очередной стадией. Обретённый берег оказывается текущим же миром Диониса: *cogito*, мыслящий субъект «должны быть превзойдены, но посредством индивидуации, в ней, в пользу сжигающих их факторов индивидуации, учреждающих текущий мир Диониса» [4, с. 313].

Рассеянный атопичный влюблённый субъект страдает от социопатии, но «излечиваясь» он начинает страдать уже по иному поводу – по поводу стылости статичной субъективности. Кажется, популярность «Фрагментов речи влюблённого» Р. Барта обусловлена прежде всего тем, что здесь он показывает хотя и смутную, маловероятную, но всё же возможность выйти из-под гипноза любви и при этом продолжать любить. В языке эта попытка осуществляется тогда, когда с опорой на здравый смысл лексики разворачивается полиморфная перспектива безумного синтаксиса [1, с. 84–85]. Ж. Деррида полагает безумным то, что «способно бесконечно долго задерживаться в стихии лингвистической взаимозамены заместителей, постоянно меняющихся своими местами» [5, с. 109]. Динамика взаимозамены обуславливает ритм удовольствия, срез и одновременно клубок (фр. *coupe*) удовольствия. Такой подход возвращает любовному безумию его временно утраченное значение. Ведь если в античности любовь «помещалась либо на уровень слепого плотского безумия, либо на уровень высокого

духовного упоення, досягаючи якого Неразумие отримує всемогутність вищого знання. Любов і безум'я в їх різних формах розподілялись по різним гносеологічним сферам. В Нове время, починаючи з епохи класицизму, проблема вибору ставиться інакше: або любов розумна, або любов неразумна» [11, с. 13–14].

Но таку любов не стоїть вважати жертвеною, бо бессмертие отримує Ахілл, який пожертвував собою не ради любимого, а ради любящего. Цю ситуацію пояснює Л. Кьеза: «суб'єкт не займе місце возлюбленого як чистий суб'єкт нехватки – як Лакан без протиріччя утверджує в VIII семінарі, – а як хто-то, хто, незважаючи на своє рух до порожнечі, в кінці кінців вибирає буття-любимим, незважаючи на свою остаточну “нечистоту”. Іншими словами, суб'єкт чистого бажання, сам відчував нехватку, виявляє себе в позиції, де він може вирішувати, розігрувати чи метафору любові і, таким чином, з необхідністю провалитися назад в нарцисизм як структурне “вitalне розщеплення” або ж знищити себе в трагедії через відмову бути любимим» [9]. Ахілл активно вирішує бути любимим, чистим бажаним – *erastes*. В цьому випадку вирахування (*subtraction*), нехватка обертається надлишком.

В любовному безум'я «зкручується і змінює вигляд весь мовний матеріал цілком і повністю, виходячи з себе якусь-то звучущу глибоку, єдиний-єдиний вдих, межуючий з криком Я БЕЗ УМА ТЕБЯ ЛЮБЛЮ.

Б-без-з тебе-

Я-а б-без-з ума Я

Тебе б-без-з тебе

Люблю тебе б-без-з Я», – бреде в поезії Г. Люка [2, с. 150]. Нечленороздільність, невразумителісність і косноязычність призводять до того, що мовний матеріал починає пробиватися отовсюду, розповсюджуючись подібно ризомі і в крайньому випадку перетинаючи в своєму становленні межі синтаксису і граматики. Подібний же ефект виробляє обрив фрази: «Его зазнобило від неймовірної близькості цілі. “Люблю його безу...”» Навіть в думках він не міг дійти до кінця слова “безумно”. Зародившись в словах “Я його люблю”, страсть продовжувала рости, тривати, збільшуватися з сумасшедшою швидкістю, залишаючи задихнувшись на полдорозі до цього головокружительному слову, закінчуючись тільки содроганнями, хоча почало його брало життя в самому тілі Ритона, воно там бродило, а тепер вперше поміслило, чавкаючи від солодкострастия, але виходячи безнадійністю, об Ериковому оруді любові» [8, с. 215].

Но неизбежно следующее за этим смятение рассеивает эту мысль, деперсонализует и размыкает телесную схему. Именно поэтому Ж.-Л. Нанси утверждает, что тело само по себе есть неизлечимое безумие. «Каждая любовь есть опыт деперсонализации на теле без органов, каковое еще надо сформировать; и именно в наивысшей точке такой деперсонализации некто может быть *именован*, получить свое имя и отчество, обрести самую интенсивную различимость в мгновенном восприятии множественностей, которые принадлежат ему и которым принадлежит он. <...> Каждый проходит через столько тел в каждом» [3, с. 61]. Так, любовь деперсонализует и освобождает в означаемом, а точнее – в означющих. Персонаж М. Пруста сначала извлекает Альбертину из множества, а затем, в свою очередь, у Альбертины и в Альбертине обнаруживаются собственные множества. Это дробление может происходить бесконечно. «Существует врожденная или приобретенная практическая близость со знаками, превращающая всякое обучение в нечто любовное и смертельное одновременно», – обращает внимание Ж. Делёз [4, с. 39]. «И как же мышлению не дойти до этого, как не мыслить то, что более всего противостоит мышлению? <...> Такой протест Различного полон смысла. <...> В сущности, бред – это здравый смысл, вот почему здравый смысл всегда вторичен. Мышлению необходимо мыслить различие, то полное отличие от мысли, которое тем не менее заставляет задуматься, наделяет мышлением» [4, с. 277]. Исходя из этого, конфабуляция собственно любовного систематизированного бреда представляет собой попытку прочертить сюжетную линию субъективации (фр. *sujet* – субъект, сюжет).

Возможна, напротив, и попытка структурировать безумие посредством искусственно вызванного чувства нехватки: «если мне приспичит постучаться в эти двери, чтобы хоть *где-то* добиться признания моего безумия (моей истины), двери эти одна за другой закрываются; и, когда все они закрыты, вокруг меня тем самым образуется языковая стена, которая заживо меня хоронит, подавляет и отталкивает если только я не приду к *покаянию* и не соглашусь

“избавиться от Х...” [1, с. 231]. Обе эти стратегии парадоксальным образом подобны в своей принципиальной неспособности справиться с безумием (истиной, хотя и многообразной, ведь кроме Х у Р. Барта фигурирует ещё Y и пр.) посредством разума (знания).

Следующее за этим парение, возвышение, любовный полёт, как утверждает М. Фуко, сопровождается сгоранием разума до беспредметности безумия. С. Сонтаг в дневниках замечает, что оставаться в одиноком полёте – всегда искушение для мыслящего. Если использовать популярную метафоризацию любви в образе птицы, то с точки зрения С. Сонтаг это, скорее всего, жар-птица и её *fly'n'burn*. Однако этот одинокий полёт есть условие и любви как таковой. Потому С. Сонтаг, вслед за Р. М. Рильке, настаивает, что единственный способ сохранить любовь в паре – испещрить её актами разлуки и возвращения. «Могу ли я любить кого-то <...> и продолжать думать/летать? Любовь – парящее рассеивание, плавание мысли в одиноком полёте, сломанные крылья» [10]. В подобном же духе высказывается Ж.-Л. Нанси, полагая любовь прикосновением разомкнутого и утверждая, вслед за Э. Визель, что нет сердца более целого, чем сердце разбитое, расколотое, расщеплённое. Он настаивает, что любовь всегда расколота, расщеплена (*shattered*). Пока любовь является общим состоянием, она есть не более и не менее чем *cogito*. Но «сердце не является субъектом, даже если это сердце субъекта» [16, р. 253]. Любовь обнаруживает предел мышления, дефлорирует в буквальном смысле (*de-flower*), пресекая спонтанное цветение бытия. Ж. Лакан, Ж.-Л. Нанси и А. Бадью утверждают, что она обнаруживает онтологический смысл: «любовь находится в сердце бытия» [16, р. 251], обещании бытия, бытии бытия. Бытия во всей его диалектичности, расколотости, разбитости. Эта разбитость означает, что субъект отныне уже не может адресоваться к себе и только к себе. Так что расхожее выражение «моё сердце разбито» означает отнюдь не окончание, но начало любви. Удовольствие, восторг как максимальное присутствие взрывает сингулярное бытие и обнаруживает отсутствие в самой его сердцевине.

Посредством расщепления мы плавно соскальзываем в нижнюю точку любовной синусоиды и осуществляем *fall in love*. Падение, также как и полёт, понимается как отпадение (*fall out*) и безумие нарциссического парения сменяется безумием разрушения, полного растворения себя в партнёре. «Ты вызываешь у меня галлюцинации. Экстаз: пережить первый раз лучше, чем сам первый раз, но для начала нужно предвосхитить это во впадине самого первого из первых и так далее. <...> Я всегда думаю, как ты» [6, с. 361]. Это выразительное описание *falling in love* содержит очевидную уловку: утверждение «я всегда думаю, как ты» подразумевает также «ты всегда думаешь, как я». Это подразумевает её бесконечное продолжение: «я всегда думаю, как ты всегда думаешь, как я всегда думаю, как ты...»

Ж. Деррида предлагает в качестве метафоры лабиринт, выстланный зеркалами и с неизменным зверем. Но он же предлагает и метафору складки цитаты как складки гимена, а центр полотна, идея в таком случае перманентно перемещается. Гимен как одновременно девственная плева и брачный союз в понимании Ж. Деррида соотносится с амбивалентностью языка, в той же мере скрывающему, маскирующему, как и разоблачающему, выражающему. Гимен предстаёт веком птицы, крылом бабочки и, шире, покрывалом иллюзии. Выходит, что диссеминация как рассеяние семени подразумевает «взмах пера или бросок костей» [5, с. 354], но также и страстную семейную сцену. Ложе сюжета этой сцены изобилует перекидными швами (*surjet*) как травматичными прививками против нарциссизма.

Если репродуктивная гетеросексуальная модель подразумевает оптимальную дозу страсти, то спектр перверсий – различные варианты страстного трансгрессирования. Поэтому, если в гетеросексуальном контексте возникает необходимость усилить накал страсти, то можно притвориться каким-либо зверем, желательно как можно дальше стоящим на как можно более отдалённой ступени эволюционной лестницы, что усиливает степень брутальности. «Будьте Розовой Пантерой так, чтобы ваши любовные страсти стали подобны осе и орхидее, коту и бабуну» – советует Ж. Делёз [3, с. 44].

Более того, чтобы стал возможным любовный кайрос, озверение оказывается просто необходимым. «В жизнях мужчин и женщин случаются моменты глубокого взаимопонимания, на фоне которого нормы приличия кажутся изобретенными лишь для того, чтобы их нарушать. В такое время осознание того, что есть хорошо, лишь помогает нам полнее насладиться тем,

что плохо. Время зверинца» [7]. Поразительным образом визуальная поэзия безумного бродяги обнаруживает предел поэтического события, на котором поэзия граничит с любовью.

о
ооооо
оооо
ооо
оо
о
оо
ооо
оооо
ооооо
о

[7].

Показательным в этом отношении является также текст и клип группы «The Flaming Lips»: «She said I can be a frog / I can be a bat / I can be a bear / I can be a cat / She said I can be a lion / I can be a Gila monster / I can be a warrior Indian / I can be a helicopter / She said I can be a wolf / I can be a finch / I can be a jaguar / or a locust on a branch / She said I can be a monkey / I can be a tiger / I can be a tornado / knocking down your wires». Здесь перечислены самые разнообразные существа, стихии и механизмы (да и само это перечисление выглядит достаточно механистично). Персонажесса щедро предлагает богатый спектр возможностей для поддержания любовной страсти как раз посредством диссеминации в становлении.

Любовная история обуславливает согласованность противостояния принуждению суперэго и поэтому содержит субверсивное действие. Это действие всегда рискованно. «Чтобы рискнуть проживанием жизни достойной проживания, нам, возможно, придётся рискнуть всем, что мы имеем (чтобы рискнуть нарушить закон супер-эго) и, в середине этого изменнического действия риска, мы, возможно, только и обнаружим новую совместную жизнь» [12]. Обычно один из пары рискует первым покинуть закон символически умерши, а второй отправляется на поиски. Поэтому эталонной безумной любовной историей, как замечает А. Пирес, является история Орфея и Эвридики, неоднократно менявшая антураж вплоть до роуд-муви, такого как «Самоубийцы: любовная история». В этом варианте Орфей находит не ту Эвридику, которую ищет, но ту, которая решительно не оглядывается, покидая ад, где всё так же как раньше, только немного хуже. В «раю» реальности и происходит ключевое любовное событие – встречаются те, кто изначально тянулись к плоду как объекту, но обрели друг друга. И, по мнению А. Пирес, это произошло потому, что они в жижекианском ключе смогли идентифицировать окружающих не как других, но как соседей, ближних [17].

Именно поэтому, как утверждает Л. Иригарей, невозможно любить кого-то, возможно любить только в направлении кого-то: «наше различие не может быть редуцировано к одной иерархии, одной генеалогии, одной истории. Она не может быть оценена в терминах более или менее. Это уничтожило бы её» [14]. Проблематичность возможности обращения непосредственно к ближнему обуславливает обращение к его многочисленным следам, череде следов, присутствующему отсутствию: «поскольку след отпечатывается только тогда, когда отсылает к другому, то есть уже к другому следу (“отражение следа”), когда позволяет себя обойти, забыть, его производительная сила находится в необходимом отношении к энергии его стирания. Сила экспроприации никогда не производится как таковая, и всегда только в искажении эффектов собственности» [5, с. 411]. Ж. Деррида замечает, что письмо как след может оказаться румянами мертвеца, смертельной косметикой макабрического праздника, поминок по Финнегану. А нарушение разделяющих партнёров гимена вызывает предельный спазм, смерть по причине смеха от щекотки, в лингвистическом отношении означающую обретение независимости означающего от означаемого.

Ю. Кристева предлагает обратить внимание на любовную историю спетой речи, «сложное, богатое, чувственное смешивание создано из блужданий, доставляющих удовольствие заклинаний, экспрессивных вокализаций, спазматических завихрений, или, наоборот, опора на гибкие группы слов фактически конституирует первое кодирование любовных перемещений певца, приметы его радости (*jou*) или *joi*» [15, р. 281]. *Joi* в этом случае

может прочитываться как неполное единение (*join*), неразличение различия и не-различия. Возможно, именно семантическая избыточность, изобилие любовного безумия, включающего в себя нехватку в качестве одного из элементов, и обуславливает то, что с античной эпохи оно считалось наиболее эффективным видом безумия. Субъект само-сознательно утверждает «я люблю тебя безумно» [13] и именно в этот момент конструируется во всей своей процессуальности.

ЛИТЕРАТУРА

1. Барт Р. Фрагменты речи влюбленного / Р. Барт ; [пер. с фр. В. Лапицкого]. – М. : Ad Marginem, 1999. – 432 с.
2. Делёз Ж. Критика и клиника / Ж. Делёз ; [пер. с фр. О. Е. Волчек и С. Л. Фокина]. – СПб. : Machina, 2002. – 240 с.
3. Делёз Ж. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари ; [пер. с фр. Я. И. Свирского]. – Екатеринбург : У-Фактория; М. : Астрель, 2010. – 895 с.
4. Делёз Ж. Различие и повторение / Ж. Делёз ; [пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской]. – СПб. : ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
5. Деррида Ж. Диссеминация / Ж. Деррида ; [пер. с франц. Д. Кралечкина]. – Екатеринбург : У-Фактория, 2007. – 608 с.
6. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только / Ж. Деррида ; [пер. с фр. Г. А. Михалкович]. – Мн.: Современный литератор, 1999. – 832 с.
7. Джейкобсон Г. Время зверинца : [электронный ресурс] / Г. Джейкобсон ; [пер. с англ. В. Дорокупли]. – М. : Азбука-Аттикус ; Иностранка, 2013. – Режим доступа : <http://mirknig.com/knigi/belletristika/1181631795-vremya-zverinca.html>.
8. Жене Ж. Торжество похорон / Ж. Жене ; [пер. с фр. Г. Зингера]. – М. : Текст, 2001. – 381 с.
9. Кьеца Л. «Le ressort l'amour»: Лакан и Платон : [электронный ресурс] / Л. Кьеца ; [пер. с англ. С. Ермакова] // Новое литературное обозрение. – 2011. – № 6 (112). – Режим доступа : <http://www.nlobooks.ru/node/1506>.
10. Попова М. Susan Sontag on Love: Illustrated Diary Excerpts : [электронный ресурс] / М. Попова. – Режим доступа : <http://www.brainpickings.org/index.php/2012/08/03/susan-sontag-on-love>.
11. Фуко М. История безумия в классическую эпоху / М. Фуко ; [пер. с фр. И. Стаф]. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 576 с.
12. Davis C. The Subversive Act of the Love Story : [electronic resource] / C. Davis. – Mode of access : http://www.huffingtonpost.com/creston-davis/the-subversive-act-of-the_b_6203516.html.
13. Eco U. «I Love You Madly», He Said Self-consciously / U. Eco // Anderson W. T. (ed.). The Fontana Postmodernism Reader. – L. : Fontana Press, 1995. – pp. 31–33.
14. Irigaray L. I Love To You: Sketch for a Felicity within History : [electronic resource] / L. Irigaray ; [trans. from French by Alison Martin]. – N.-Y. ; L. : Routledge, 1996. – Mode of access : <https://wiki.brown.edu/confluence/download/attachments/75699724/Irigaray-ILovetoYou-Exerpt.pdf?version=1>.
15. Kristeva J. Tales of Love / J. Kristeva ; [trans. from French by L. S. Roudiez]. – N.-Y. : Columbia University Press, 1987. – 414 p.
16. Nancy J.-L. Shattered Love / J.-L. Nancy ; [trans. from French by L. Garbus, S. Sawhney] // Nancy J.-L. A Finite Thinking. – Stanford : Stanford University Press, 2003. – pp. 245–274.
17. Pires A. M. Wristcutters: A Love Story. An Anti-Sartrean Tale? : [electronic resource] // Offscreen. – February. – 2011. – Vol. 15. – Issue 2. – Mode of access : <http://offscreen.com/view/wristcutters>.

УДК 140.8:17.023.33

Перепелица О. Н.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

МЕТАМОРФОЗЫ СУБЪЕКТА: ОТ/ПОСЛЕ *COGITO* ДО/ПОСЛЕ *LIBIDO*

В данной статье ставится проблема трансформации субъекта: от рационального (субъект *cogito*) к желающему (субъект *libido*). Проблема пределов субъекта и возможности их преодоления подвергается разбору в плоскости противопоставления рационального и телесного, желания и наслаждения. Разрешается поставленная задача путем продвижения от перцепта к концепту на материале кинематографа (образ мухи Д. Кроненберга) и литературы (образ неочеловека М. Уэльбека). Формирование субъекта напрямую связано с заданным Просвещением фундаментальным разрывом между чувственным и рассудочным, человеческим и животным, культурным и природным, варварским и цивилизованным. Трансформация субъекта представлена в контексте развития капиталистических отношений от *биополитики* к *киберполитике*. Утверждается, что желающий субъект конституируется в потоке бесконечного изменения, становления другим, модификации. *Субъект cogito* достигает своего предела в насильственной чувственности, бесчувственной к другому, а *субъект libido* растворяется в безличном начале капитала.

Ключевые слова: субъект *cogito*, субъект *libido*, Другой, киберполитика.

У статті проблематизуються трансформації суб'єкта: від раціонального (суб'єкт *cogito*) до бажачого (суб'єкт *libido*). Проблема меж суб'єкта і можливості їх подолання піддається аналізу в площині протиставлення раціонального і тілесного, бажання і насолоди. Поставлена задача вирішується шляхом просування від перцепту до концепту на матеріалі кінематографа (образ мухи Д. Кроненберга) і літератури (образ неолюддини М. Уельбека). Формування суб'єкта безпосередньо пов'язане із заданим Просвітництвом фундаментальним розривом між чуттєвим і розумовим, людським і тваринним, культурним і природним, варварським і цивілізованим. Трансформацію суб'єкта представлено у контексті розвитку капіталістичних відносин від *біополітики* до *кіберполітики*. Стверджується, що бажачий суб'єкт конститується у потоці нескінченної трансформації, становлення іншим, модифікації. *Суб'єкт cogito* досягає своєї межі у насильницькій чуттєвості, що є байдужою до іншого, а *суб'єкт libido* розчиняється у безособовому кореневі капіталу.

Ключові слова: суб'єкт *cogito*, суб'єкт *libido*, Інший, кіберполітика.

This article presents the problem of subject transformation: from a rational subject (*cogito* subject) to a desiring subject (*libido* subject). The problem of a subject limits and the possibility of transcendence thereof, is analyzed in term of a contraposition of the rational and the corporeal, of desire and pleasure. The presented problem is solved through the advancement from percept to concept in cinema (the fly of David Cronenberg) and literature (the neohuman of Michel Houellebecq). The subject formation is directly tied to the Enlightenment – created radical rupture between the sensual and the rational, the human and the animal, the cultural and the natural, the barbarian and the civilized. The transformation of subject is presented in the context of capitalism's progress from *biopolitics* to *cyberpolitics*. It is argued that the desiring subject takes form in the stream of endless change, of becoming different, of modification. The *cogito* subject reaches its limits in violent sensuality, being insensitive to the Other, while the *libido* subject dissolves in the impersonal domain of capital.

Key words: *cogito* subject, *libido* subject, Other, cyberpolitic.

Ален Бадью совершенно обосновано называет субъект основной категорией современной философии, а раз так, то и перспективы оной определяются отношением к субъекту [* 1]. Я хотел бы коснуться проблемы трансформации субъекта и его пределов не в категориальном его измерении, а в фантазматическом, там, где перцептивный образ еще не обретает концептуального оформления; двигаться от перцепта к концепту или даже балансировать между ними, находя возможные точки схождения между кинематографическими и литературными его репрезентациями, в коих предстает его современная разъятость между чувственным и рассудочным, человеческим и животным, культурным и природным, когитальным и либидальным. В конце концов, именно в фантазме обретает видимые очертания желание (или воля), без которого нет становления субъекта субъектом, какую бы форму он не обретал.

Герой культового хоррора Дэвида Кроненберга «Муха» (1986) Сет Брандл в какой-то момент своей трансформации, ставшей следствием неудачной телепортации, замечает: «Многие отдали всё, чтобы в кого-нибудь превратиться». – Чтобы стать *другим*. Это, в общем-то случайное, становление другим осуществляется как *экспансия внешнего*, пусть и ничтожно малого (муха), которое преобразует субъекта изнутри. В данном случае, как и в небольшом рассказе Жоржа Ланжелана «Муха» (1957) и его экранизации Куртом Ньюманном (1958), послужившими основой для кроненберговского вольного ремейка, это изменение становится побочным эффектом научного эксперимента. В конце концов, один из ключевых месседжей фильма 1958 года заключается в указании на риски, связанные с научным поиском истины. «Поиски истины – самое важное занятие на земле, и самое опасное», – сообщает брат погибшего ученого-экспериментатора своему племяннику. Концовка версии Кроненберга также наглядно демонстрирует эти опасности. – В результате всех преобразований герой терпит полное фиаско: эта трансформация (от человека к человеку-мухе и человеку-мухе-телепорту) полностью уничтожает человеческую личность, так что ей ничего не остается, кроме как покончить с собой [* 2].

Все подобные истории, относящиеся к *body horror*, *biological horror*, *organic horror*, *venereal horror*, выходят за пределы обычных архаических сюжетов об оборотнях, когда звериная природа таится *внутри* человека и лишь периодически (лунными ночами) просыпается. Мысль Просвещения, от Рене Декарта до Жюльена Офре де Ламетри, вполне адекватно редуцировала данные (христианизированные архаические) представления к рациональному объяснению. Оказывается, всё дело в двойственной природе / сущности человека – человека-животного, человека-машины или даже человека-растения. И если магистральная линия классической философии, принявшая картезианскую мысль, всё дальше уводящую человеческий («свободный») разум от звериной («механической») природы, завершает гегельянским снятием природы разумным субъектом, то мысль, идущая следом за Ламетри, даже склонна пренебречь историческим прогрессом в пользу естественного тождества природы и разума. В своих сочинениях Ламетри постоянно с должной долей иронии указывает на близость человека к животному или растению.

Для той и для другой мысли, тем не менее, органична близость к чувственному / животному, которое хоть и располагается внутри человека, все же целиком подвластно его воле и разуму – короче, *снято* человеческим. Но снято вполне по всем правилам метафизики присутствия. Впрочем, ничто не мешает метафизике этой быть диалектической. И та, и другая мысль, инспирированная Просвещением, доводит, по слову Петера Слотердайка, «диалектику рассудка и чувственности» до полного их разрыва [5, с. 11]. Все эти «истории с мухой» начинаются в месте этого фундаментального разрыва: между чувственным и рассудочным, человеческим и животным, культурным и природным, варварским и цивилизованным и т. д., и т. п. Субъект появляется в месте разрыва – *вместо* этого разрыва. Как его преодоление, но вместе с тем – и усугубление. Жан-Мари Шеффер дает подходящее название для идеи такого конституирования субъекта – «тезис о человеческой исключительности» [12]. На нем зиждется субъективность человека и его же страх перед утратой всех преимуществ человеческого бытия или, точнее, бытия человеком. В версии «Мухи» 1958 года это бытие располагается между семейной идиллией и научным поиском. Кстати, последний как раз и разрушает семейное счастье. Угроза научно-технического прогресса (как в «диалектике просвещения») состоит в том, что существо человеческое может мутировать к животному (даже насекомому), полностью разрушая социальный / семейный порядок. И тогда на место гуманитарной политики приходит, как мечтает Сет Брандл, брутальная политика насекомых, без сострадания и компромиссов [* 3].

В определенном смысле в фильме Ньюманна мы сталкиваемся с ситуацией чистого господства мелкобуржуазной идеологии. Здесь концептуализированный Жаком Лаканом Другой вообще не ставится под вопрос, но зато оттеняется *хрупкость* его порядка: дескать, любая мелочь, такая как муха, может разом его разрушить. Так что, *festina lente*. В версии же Кроненберга семейная идиллия отходит на второй план, отдавая сцену мегабуржуазным ценностям. Вся жизнь главного героя подчеркнута сведена к его работе. Страсть, вызванная любопытством ученого и журналистки, выступает, конечно, драматическим фоном «слишком человеческого», но лишь для того, чтобы оттенить пост(недо)человеческую [* 4]

трансформацію головного героя. Лишайась человеческого, Брандл-муха не столько сожалеет об утраченном, сколько обнадеживается в отношении политических возможностей, которые может-де дать новый облик.

С первого взгляда кажется, что речь тут идет об обычной логике становления субъекта, как она истолкована Лаканом. Брандл становится (сливается с) Другим. Но разве не сталкиваемся мы здесь с совершенно *другим* другим? Или другим Другого? В лаканианском смысле это, конечно, называется *реальным*. И смешанные чувства, которые переживает герой, а вместе с ним и зритель, от наслаждения и экстаза до ужаса и фрустрации, словно бы свидетельствуют о том, что именно в реальное и погружается субъект. И как мы знаем, ничем другим, кроме смерти / расщепления субъекта, это погружение закончиться и не может.

Привычное толкование состоит в том, что Кроненберг здесь противопоставляет разум и плоть, вписывая сюжет в обычную картезианскую логику, при этом организуя дискуссию между «телом и дисциплинарными структурами, которые его окружают» [17, р. 58.]. Плоть с ее страстями и желаниями оказывается неподвластной рационализации, телесные трансформации не поддаются рациональному / дискурсивному контролю. Впрочем, все эксцессы этих трансформаций вызваны изначальным *незнанием* плоти, за перипетиями прихотей которой, по сути, разум (Брандла и его компьютера) так никогда и не сможет поспеть [см.: 17, р. 62–68]. Вот уж поистине, как некогда поучала мудрая куртизанка, отправляя Жан-Жака Руссо заниматься математикой, научное знание совсем не обязательно приводит к успеху в утехх плоти, а плоть не всегда поддается объяснению [см.: 4, с. 320–322]. Однако именно плоть трансформируется, превращая Брандла в принципиально иное, как он сам говорит, прежде никогда не существовавшее существо – Brundlefly (Брандлмуху).

Гипотетически мы можем себе представить (и все больше и чаще представляем) неких иных существ. Иных, но похожих на нас (пусть даже преодолевших / снявших нас): сверхлюдей, неолюдей или постлюдей. И эти образы, кажется, перестают быть только филологическими причудами, в чем Владимир Соловьев уличал ницшеанского *Übermensch*. Граница между человеком и этим иным / новым видом проходит, собственно, по принципу изживания всего био-человеческого и этико-человеческого. Технологии, и всё технологически произведенное, суть преодоление всех форм βίος и ηθός. И само развитие технологий знаменует собой переход от копирования био-организмов к замещающим их кибер-организмам.

Важно отметить, что тот же Фридрих Ницше мыслил человека преимущественно как этическое существо, поэтому сверхчеловек понимался им, по сути, как существо, полностью освободившееся от морали, ставшее «по ту сторону добра и зла», и, надо сказать, скорее перспективное (горизонт), нежели возможное для человека. Полемика, разразившаяся в конце XX столетия между Петером Слотердайком, Юргеном Хабермасом и рядом других философов [см.: 6; 9] уже поднимала вопрос о реальной *возможности* техногенно преобразованного существа, в котором этическое измерение будет генетически запрограммировано. Эта полемика вскрыла по большей части несколько иную перспективу замещения человека (био-организма) постчеловеком (киборгом). И водораздел здесь проводился уже не столько в этическом плане, сколько в сентиментальном. Новое существо – это существо, не столько лишенное представлений о добре и зле, но существо, лишенное чувств, чувственности, вкуса, эмоций. Это – до предела просвещенное существо, как его видел маркиз де Сад, достигшее абсолютной апатичности. Тут более не действует отношение к другому: ни в виде христианского сострадания и милосердия, ни в форме кантианского коммуницирующего императива, ни даже в качестве романтической чувственности. Тем более, пресловутое признание Другим уже не имеет никакого значения. Рассудок «освобожденного от опеки буржуазного субъекта» более не руководствуется предписаниями Другого [см.: 11, с. 110]. Другое дело, что сбыться этот субъект может лишь через упразднение дистанции по отношению к превращенному в объект другому. Такое упразднение оказывается возможным только путем ничем не ограничиваемого, безразличного насилия. Реальное пост(недо)человеческое, таким образом, есть пост(недо)сексуальное впадение во всеохватывающую сингулярность наслаждения, в котором расщепляется субъект / Другой. Именно в подобной точке и возникает фантазия Брандла-мухи о политике насекомых. О каком субъекте – рациональном или желающем – не шла бы речь, сиюминутность наслаждения

подрывает его царство. История Брандла-мухи демонстрирует, как распадается и гибнет *субъект cogito* под напором чистой телесности.

Но разве не встречаем мы на его месте *субъект libido*? И разве не сталкиваемся мы здесь еще и с разрывом между наслаждением и желанием, наконец – между обществом, основанным на сиюминутной трате, и обществом накопления и откладывания на потом, проанализированным еще Жоржем Батаем [см.: 2]? Желание и его стимулирование (либидинальная экономика) определяет развитие общества капитализма и существование населяющих его существ. Наука и техника позволяют утончать, умножать и модифицировать желания.

Но здесь же обнаруживается и разрыв между эпохой великих утопий и постутопическим существованием. Именно этот сентиментальный разрыв и образует топику романов Мишеля Уэльбека. Кстати, этот, пожалуй, самый известный пессимист нашего времени связывает данный разрыв с развитием науки. «Метафизическая мутация, производимая современной наукой, влечет за собой индивидуализм, тщеславие, ненависть и желание. В противоположность наслаждению желание по самой своей сути есть источник страдания, злобы и беды. Все философы – не только буддисты, не только христиане, но все, кто заслуживает имени философов, – знали об этом и этому учили. Выход, предлагаемый утопистами от Платона до Хаксли, в том числе и Фурье, состоит в подавлении желания и связанных с ним страданий посредством организации незамедлительного удовлетворения. Общество рекламно-эротическое, в котором живем мы, напротив, стремится к организации желания, к его разрастанию в неслыханных масштабах, удерживая его удовлетворение в пределах интимной сферы. Чтобы такое общество функционировало, чтобы соревнование не прекращалось, необходимо приумножить желание, нужно, чтобы оно, распространяясь, пожирало человеческую жизнь», – говорит один из героев «Элементарных частиц» (1998) [8, с. 267–268]. Дело в том, что именно капитализм дает возможность реализовываться желанию – желанию Другого – в полной, чистой форме. Капиталистическая биополитика, адоптирующая βίος телесного к ηθος социального, трансформируется в киберполитику, когда фантазм (техно)генных модификаций формирует и удерживает желание модификации, как основу социальных / сексуальных отношений [* 5]. Только в потоке бесконечного изменения, становления кем-то другим, модифицируя себя вместе с желанием, выживает желающий субъект [* 6].

Спустя почти десятилетие после своего самого знаменитого романа, Уэльбек в «Возможности острова» (2005) предложит свою (анти)утопию-фантазию. В отличие от классических утопий, ориентированных на коллективное счастье, когда счастье индивидуума зависит от его ориентации на другого (у Шарля Фурье – прямо альтруизма), здесь представлено абсолютно индивидуализированное (интимное или, точнее, энтеронное) бытие неочеловека, желание которого тут же (если не *уже*) может быть удовлетворено, но в то же время это удовлетворение мало ассоциируется с наслаждением. Возможно, эта (анти)утопия способна наиболее точно обнажить проблему, вызванную развитием киберполитического общества, с его виртуальностью, гиперреальностью или интермедийностью. Так что его исходом оказывается полное растворение субъекта в (мета)физической бесконечности, символом которой выступает море – «великий утешитель» и «великий разрушитель». *Реальное*, с которым сталкивается таки герой «Возможности острова», характеризуется нейтральной амбивалентностью, позволяя избавиться от капиталистической (воз)гонки желания *субъекта libido*. Роман завершается изложением переживаний, вызванных этим состоянием: «Я купался долго, под солнцем и под звёздами, и не испытывал ничего, кроме лёгкого, смутного ощущения питательной среды. Счастье лежало за горизонтом возможного. Мир – предал. Моё тело принадлежало мне лишь на короткое время; я никогда не достигну поставленной цели. Будущее – пустота; будущее – гора. В моих снах теснились оболочки чувств. Я был – и не был. Жизнь была – реальна» [7, с. 619].

Разве во всех этих фантазмагориях не идет речь о преодолении того, что принято называть субъектом, субъективностью? И разве преодоление это видится не в полном растворении, исчезновении субъекта, в общем-то, в природном, животном, даже апейронном начале. Сад, Штирнер, Ницше, Кроненберг и Уэльбек предлагают свои версии и толкования столкновения с этим началом. Но что, если эту последнюю метафору Уэльбека скорее стоит поставить в контекст своеобразной «экологии просвещения» Мартина Хайдеггера? Разве не

подобные уэльбековскому неочеловеку чувства должен испытать мыслитель, добравшийся своим мышлением до «будущей мысли», мыслящей «ближе к истокам», нисходящей «к нищете своего предваряющего существа», собирающей «язык в простое сказывание», растворяющейся в «облаках в небе» [см.: 10, с. 220]? Что если так же, как *субъект cogito* уничтожается насильственной чувственностью, становящейся бесчувственной к другому, *субъект libido* весь выходит, растворяясь не то в безличном море, не то в безличном языке? И не вызвано ли это стремление безличной абстрактностью капитала?

P. S. В одном из своих последних фильмов «Космополис» (2012) Кроненберг создает суицидальный образ капитала или, точнее, «киберкапитала». Здесь нет типичных для канадского режиссера мутаций и трансформаций, нет человеко-насекомых или человеко-машин, есть разве что забавляющая главного героя – миллиардера-финансиста Эрика Пэкера – фантазия о том, что «крыса стала денежным знаком». Но зато мутации тут происходят с языком, чье сказывание напоминает разговоры шизофреников [* 7], мутации происходят с поведением героев, логику поступков которых не так просто уловить. В одном из расхожих описаний фильма, которое легко найти в сети, прямо и говорится, что здесь Кроненберг предвещает «крах заплывшего жиром капиталистического общества. Верхи превратились в бесчувственных роботов, утративших способность оценивать что-либо, скупающих из прихоти то, что не продаётся. Низы стали животными, несущими анархию в массы, цитирующими Маркса с Энгельсом и думающими, будто торт в морду – уже революция. Прошлое и будущее стало продуктом, никто не живет настоящим». Быть может, описание слишком поверхностно, но в нем сказывается основная тональность фильма / эпохи: мы все рискуем раствориться в потоках информации, капитала, киберполитики [* 8]. Возможно, такое растворение относится к самой сути нашего бытия. Возможно, мы упускаем из виду, что существенным в нём является постоянное исчезновение субъекта: разумного ли, плотского ли [* 9]. И наше стремление демонтировать себя в надежде собрать заново (или, другими словами, деконструироваться) завершается дисперсией и исчезновением. Но что, если исчезновение никогда не бывает окончательным, и исчезнувшее возвращается, но уже не подвластное порядку Другого? Вероятно, Ланжелан в своей «Мухе» именно об этом и предупреждал нас, приводя случай неудачного эксперимента с котом, который исчез в ходе телепортации, а затем вернулся как жуткий элемент человеко-мухо-кота [15]. И, кстати, отчего бы и крысе вскоре не стать таки денежной единицей?

ПРИМЕЧАНИЯ

* 1. Бадью утверждает это и в первом «Манифесте философии», разделяя философов как раз по тому, как они относятся к субъекту [1, с. 22], и затем осмысливает три фигуры субъекта, примеряя их к своим истинностным процедурам, во втором [13, р. 91-104].

* 2. Символично, что сделать это он может, лишь обратившись к другому – любящей женщине.

* 3. Скотт Вилсон посвятил целую книгу Кроненбергу, которая так и называется «Политики насекомых» [см.: 17]. Нужно помнить и игру слов, которая вполне вероятна, ведь английское *insect* также может обозначать ничтожество. Возможно, мы могли бы прочесть это и как политику ничтожеств.

* 4. Конструкт *пост(недо)-*, с учетом различных его коннотаций, отсылает к концепции пост(недо)модерна А. А. Мамалуй [см.: 3].

* 5. Кроненберг наиболее отчетливо раскрывает эту тему в фильме «Автокатастрофа» (1996). В одном из своих интервью он размышляет о проникновении технологий в сексуальные отношения, о возможности расширения / замещения сферы естественного секса при помощи создания неких биопортов [см.: 16].

* 6. Вероятно, первое наиболее яркое представление этого субъекта было дано Максом Штирнером. И возможно, именно ему удалось дать подходящее имя таящемуся за Другим: Ничто.

* 7. Кроненберг в своем интервью говорил, что именно необычные диалоги в книге «Космополис» (2003) Дона Делилло, послужившей основой для сценария фильма, привлекли его внимание [см.: 14]. Характер отстраненных диалогов, в которых никогда не бывает прямых ответов на вопросы, в которых (как и в реальности / реальном главного героя) сексуальность,

бизнес, искусство, политика и обыденность (такая, например, как медицинский осмотр) накладываются друг на друга, должно быть, особым образом подчеркивают отчужденный характер кибер-капиталистического общества.

* 8. В одном из диалогов фильма и романа говорится: «– Люди не умрут. Не таково ли кредо новой культуры? Людей поглотят информационные потоки. Я ничего про это не знаю. Умрут компьютеры. В своей нынешней форме они уже вымирают. Уже почти вымерли как отдельные блоки. Коробка, экран, клавиатура. Они вплавляются в текстуру повседневной жизни. Правда или нет?

– Даже слово «компьютер».

– Даже слово «компьютер» звучит отстало и тупо».

* 9. Кроненберг стихию этого исчезновения именует абстракцией [14].

ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Манифест философии / А. Бадью ; [сост.; пер. с франц. В. Е. Лапицкого]. – СПб. : Machina, 2003. – 184 с.
2. Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология / Ж. Батай ; [пер. с франц., сост. С. Н. Зенкин]. – М. : Ладомир, 2006. – 742 с.
3. Какой модерн? Философские рефлексии над ситуацией пост/недо/after-post/пост-пост... модернизма : [коллективная монография, посвящ. 70-летию юбилею д. филос. н., проф. А. А. Мамалужа; в 2-х т.] / [под. ред. Л. В. Стародубцевой]. – Т. 1. – Х. : ХНУ имени В. Н. Каразіна, 2010. – С. 29–30; 86–95; 187–188.
4. Руссо Ж.-Ж. Исповедь / Ж.-Ж. Руссо ; [пер. с франц. под ред. Н. Л. Бердяева, О. С. Вайнер]. – М. : Захаров, 2004. – 704 с.
5. Слотердаик П. Критика цинического разума / П. Слотердаик ; [пер. с нем. А. Перцева]. – Екатеринбург : У-Фактория, М. : АСТ МОСКВА, 2009. – 800 с.
6. Слотердаик П. Правила для человеческого зоопарка. Ответ на письмо Хайдеггера о гуманизме: [электронный ресурс] / П. Слотердаик ; [пер. с нем. Т. Тягунова]. – Режим доступа : <http://dironweb.com/klinamen/fila19.html>.
7. Уэльбек М. Возможность острова : [роман] / М. Уэльбек ; [пер. с франц. И. Стаф]. – М. : Иностранка, 2007. – 619 с.
8. Уэльбек М. Элементарные частицы: [роман] / М. Уэльбек ; [пер. с франц. И. Васюченко, Г. Зингера]. – М. : Иностранка, 2007. – 526 с.
9. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Ю. Хабермас ; [пер. с нем. М. Хорькова]. – М. : Весь мир, 2002. – 144 с.
10. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / М. Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина] // Время и бытие : [статьи и выступления] / М. Хайдеггер. – М. : Республика, 1993. – С. 192–221.
11. Хоркхаймер М. Диалектика просвещения. Философские фрагменты / М. Хоркхаймер, Т. Адорно ; [пер. с нем.] – М. ; СПб. : Медиум ; Ювента, 1997. – 312 с.
12. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Ж.-М. Шеффер ; [пер. с фр. С. Н. Зенкина]. – М. : Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.
13. Badiou A. Second Manifesto for Philosophy / A. Badiou ; [trans. by Louise Burchill]. – Cambridge : Poilty Press, 2011. – 164 p.
14. Interview: David Cronenberg : [electronic resource] / by Amy Taubin // Film Comment. – 2012. – 23 August. – Mode of access : <https://www.filmcomment.com/blog/interview-david-cronenberg>.
15. Langelaan G. The Fly / G. Langelaan // Playboy. – 1957. – Vol. 4. – № 6. – June. – pp. 17-18, 22, 36-38, 46, 64-68.
16. New sexual organs : [electronic resource] / an interview with David Cronenberg by Andy Spletzer // The stranger. – 1999. – 29 Apr. – Mode of acces : <http://www.thestranger.com/seattle/new-sexual-organs/Content?oid=897>.
17. Wilson S. The politics of insects: David Cronenberg's cinema of confrontation / S. Wilson. – New York : The Continuum International Publishing Group, 2011. – 244 p.

УДК 130.132 + 159.964.2

Терещенко Ю. Д.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

«ГЕГЕЛЕВСКОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ» И ГЕГЕЛЬЯНСКИЕ РЕЦЕПЦИИ ПСИХОАНАЛИЗА

Статья посвящена возврату к проблематике бессознательного в системе гегелевской философии. Автор пытается продемонстрировать несостоятельность расхожих представлений о гегелевской теории, рассматривающих «Гегеля» исключительно как проповедника «разумного» и «необходимого» устройства действительности и сознания. Задача, которую автор статьи ставит в данном исследовании, заключается в том, чтобы обратить внимание современных исследователей Гегеля на то, что последний много работал над процессами, происходящими в «бессознательном разуме», что и стало объектом пристального внимания психоаналитических теорий.

Ключевые слова: «гегелевское бессознательное», психодинамика разума, «продуктивная бездна», неразумный Дух.

Стаття присвячена поверненню до проблематики несвідомого в системі гегелівської філософії. Автор намагається продемонструвати безпідставність розхожих уявлень про гегелівську теорію, що розглядають «Гегеля» виключно як проповідника «розумного» і «необхідного» устрою дійсності та свідомості. Автор статті ставить перед собою завдання звернути увагу сучасних дослідників Гегеля на те, що останній ретельно опишував процеси, що відбуваються у «несвідомому розумі», що й стало об'єктом пильної уваги психоаналітичних теорій.

Ключові слова: «гегелівське несвідоме», психодинаміка розуму, «продуктивна безодня», нерозумний Дух.

The article deals with revision of problem of the unconscious in the system of Hegel's philosophy. The author tries to demonstrate an inconsistency of popular ideas about Hegelian theories that regard «Hegel» only as a preacher of a «reasonable» and «necessary» structure of reality and consciousness. The author of the article sets himself the task of drawing the attention of contemporary Hegelian scholarship to the fact that he had worked a lot on the processes taking place in the «unconscious mind», which became the object of close attention to psychoanalytic theories.

Key words: Hegel, unconscious, psychodynamics of mind, «creative abyss», unreasonable Spirit.

«Гегель» не нуждается в представлении: всякий высказывающийся о нем и его системе знает наверняка, что они есть либо бумагомарательство, бесконечные и бессмысленные конструкции, цель которых – безвозвратно отбить у читателя интерес к философии, либо бездна, из которой интерпретатор волен вынести (нередко – выдумать и приписать «Гегелю») все, что заблагорассудится. «Гегель» – это набор вырванных из системы фрагментов, сводящих её к незамысловатой схеме: Г. В. Ф. Гегель будто бы писал о том, что вся окружающая нас действительность – это воплощение Духа (или Разума), а значит всё, что происходит с нами, есть то, чему и должно происходить, история никогда не ошибается, всё, что случилось с человеческим родом – необходимость, разумная и неизбежная.

За славу такого рода гегелевская философия дорого заплатила – XX век, после всех зверств, совершенных им, принялся искать виновных среди своих предшественников, так и «Гегель» оказался в числе отцов тоталитаризма.

Мыслителям удобно ретранслировать «Гегеля»: во-первых, это освобождает их от трудов над системой, во-вторых, заручаясь авторитетным именем, за Гегеля и от себя они говорят и пишут все, что заблагорассудится.

При первом же обращении к «Феноменологии Духа» становится очевидно, что Дух – не всегда разум, совсем наоборот, большая часть повествования посвящена неразумному, бессознательному Духу. Здесь мы обнаруживаем существенную недоработку в теле современного гегелеведения, ведь до сих пор к «гегелевскому бессознательному» практически не обращались.

Мы склонны полагать, что дело не столько в сознательном сокрытии «гегелевского бессознательного», но скорее в том, что бессознательное как предмет исследования ускользает

от философского рассмотрения, хоть и является важным моментом эволюции малого духа в большом Духовном развитии.

Сам Гегель природу бессознательного (в том значении, которое бессознательное приобретает в философской культуре, начиная с З. Фрейда) не изобретает и не разбирает, «своё бессознательное» он выстраивает в процессе описания становления субъективного духа, потому вопросом о соотношении понятия бессознательного и системы Гегеля только начинаются задаваться, как и вопросом о вкладе Гегеля в теории психодинамики разума.

Предмет нашего исследования – гегелевское представление о динамическом бессознательном, его *цель* заключается в обосновании того, что предлагаемый нами возврат к проблематике гегелевской философской психологии обогащает современные концепции, работающие с природой и сущностью бессознательного. И для Гегеля, и для Фрейда бессознательное является основой разумной, сознательной деятельности психики, и при внимательном сравнении обнаруживается, что «гегелевское бессознательное» и бессознательное психоаналитическое имеют между собой много общего. Стоит напомнить о том, что «гегелевское бессознательное» предвосхищает большую часть того, что, по мнению теоретиков психоанализа, является их открытием, потому нам представляется, что возврат и подробный разбор «неразумной» части «Феноменологии духа» могут углубить представления о психической реальности.

Стоит отметить и тот факт, что не Гегель изобрел понятие бессознательного [1, р 44-74]. Современные исследования показывают, что его идею Гегель заимствует из неоплатонизма, опосредованного теорией теософического христианства Якоба Бёме, который рассматривал Бога как «ens manifestativum sui», «a being whose essence is to manifest and reveal itself», а также из философии Шеллинга [см.: 2].

Помимо идеи «продуктивной бездны», Гегель заимствует у Бёме идею онтологической диалектичности этой бездны. Диаметральные моменты возникают из порождающего недифференцированного небытия Бога, и они разворачиваются через упорядоченные этапы проявления, пока Бог поднимается к абсолютному самосознанию. До бездны нет ничего, есть только тотальность ничто, а бездна у Бёме непостижима и непонятна, она предшествует божественной воле, пробуждая себя к самосознанию. Помимо этого, дополнительной параллелью с философией Гегеля является то, что божественная бездна действует как желающий субъект, она ищет, видит, обретает и пр.

В проблематике бессознательного, иррационального у Гегеля есть и более близкие хронологически предшественники: например, Шеллинг. Как и в случае Гегеля, влияние Бёме на Шеллинга было довольно значительным, ведь именно Шеллинг подчеркивал значительность роли бессознательного и иррационального в человеческом опыте. Пересмотр Шеллингом трансцендентального идеализма Канта и Фихте вместе с собственной философией идентичности и философией природы привели его к созданию одной из первых систематических концептуализаций бессознательного.

Во всей своей системе Гегель настаивает на том, что человеческая субъективность, относительность является необходимым основанием, материалом, посредством которого абсолютное обретает себя как объективное и истинное. Субъективность сохраняется на каждом из уровней продвижения Духа к самому себе, субъективность всюду сосуществует с универсальностью. Субъективные компоненты диалектического процесса оказывают сильное влияние на блуждание «я» в бессознательном состоянии на пути его восхождения к абсолютному себе. Гегель, сюжетно продвигаясь по являющимся ступеням Духа, так и не перерезает нить, связывающую бессознательное с абсолютным знанием.

Напомним, что бессознательное Гегель упоминает, описывая развитие теоретического духа («до-разумные» стадии «Феноменологии духа», теоретический дух философской психологии и Энциклопедии) [3, с. 54–121; 4, с. 203–261; 5, с. 263–312]. Гегель не дает описание природы истока бессознательного тайника, он говорит только о том, что он является необходимой платформой для всех форм интеллекта в его эволюции. Сложные формы «психики Духа» были бы невозможны без сохранения ранних форм представлений и образов в тайнике бессознательного.

Первая встреча читателя с «гегелевским бессознательным» происходит на уровне неразумной чувствующей души, после – на уровне сознания. Подчеркиваем, эволюция малого

духа берет начало в бессознательном, т. е. Дух изначально существует только как бессознательное. Выходит, разум рождается из неразумного, а сознание появляется на свет из тайника непознаваемого без-умия.

Изначально дух сам для себя скрыт, сам для себя составляет загадку, он дремлет внутри бездны своей внутренней воли, и, таким образом, безродная бездна является предпосылкой всего сущего. Пережив стадию сознания, т. е. разобравшись со знанием об «ином», он приступает к стадии самосознания, где впервые в Духе проявляется способность делать себя объектом и упорядочивать себя внутри своей собственной сущности.

Примитивное чувственное сознание только знает себя как единственное во всяком роде сущее. «Я» на это уровне самоопределяется на опыте материала окружающей среды, все, что окружает сознание и попадает под его схватывание, приобретает форму «моего», сознание, захваченное восприятием явления внешнего мира, полностью отождествляется с воспринимаемым. Восприятие – это ступень в ходе становления личной идентичности Духа через дух. В этом контексте бессознательное является субъективной основой самых примитивных уровней индивидуальности. Это чистое или самобытное сознание, формальное «я», что находится за пределами становящейся разумности.

Внутри частного субъекта бессознательный дух резонирует в душе как чувство и сознание. Чувственная душа становится исходной точкой бессознательного.

Гегель рассматривает чувственный момент становящегося малого духа на трех разных этапах его эволюции. Изначально чувства принадлежат душе, пробуждающейся от замкнутой естественной жизни. Душа приходит к ощущению совокупности своего «я» и пробуждается в сознании как осознаваемое «я». После в сознании чувственный материал становится материальным содержанием сознания, отличным от души и являющимся самостоятельным объектом. В третьем случае чувство становится истинным единством души и сознания. Перед окончательной трансформации малого духа от чувственной сути к разумной, каждый момент сознания сохраняется в пределах чувственных переживаний. Таким образом, для Гегеля существо чувственного материала неразрывно связано с областью бессознательного во всех его примитивных формах.

Эволюционируя из сферы примитивных форм, малый дух озабочен различием внутри себя как способом обнаружения и развития разумного. В виду того, что на этом уровне нет ничего, помимо неразумного разума и сферы бессознательного, основой проведения процесса различения является бессознательное. Здесь дух проходит три этапа: интуиция – представление – мысль. На стадии интуиции интеллект работает с восприятием непосредственных объектов, внимание концентрируется, фиксируя объект, отделяя себя от него, а затем переживает воспринятый материал как внешний по отношению к себе. Представление работает с воспоминаниями, смесью воображения и памяти, а мысль оперирует суждениями как «понятиями в их особенности, как различающее отношение своих моментов, которые положены как для себя сущие и вместе с тем тождественные с собой, а не друг с другом» [7, с. 350].

Первым продуктом интуиции становится образ, Дух принимает то, что было создано интуицией, а затем рассматривает полученный материал как собственное содержание. Воспоминание же является вербальным снятием образа, в то время как сам образ уходит в бессознательное.

«Гегелевское бессознательное» в структуре «духов» образует их «внутреннюю среду», при этом является отдельной формой существования их сознаний, над которой субъект не имеет никакой власти.

«Гегелевское бессознательное» вполне совпадает с тем представлением о бессознательном, с которым работает психоанализ, где бессознательное недоступно непосредственному интроспективному самоанализу.

На стыке между сознанием и самосознанием как знанием не об «ином», а «о себе», в игру вступает фигура желания. Для Гегеля, как и для Фрейда, природа бессознательного неразрывно связана с телом, природой или инстинктом. Гегель предвосхищает Фрейда в открытии инстинктивных мотивов бессознательного.

Согласно сюжету «Феноменологии духа», самосознание рождается из деятельности бессознательного, тем самым придавая бессознательному основную роль в психической

организации и сознательной мотивации. Помимо этого, Гегель утверждает, что природа бессознательного сама по себе является деятельностью, стремлением или желанием. Это указывает на первичность психического (бессознательного) детерминизма, обеспечивающего структурную организацию и психическую предопределенность, которая выходит за пределы деятельности «бодрствующей психики».

Одна из главных характеристик бессознательного как структуры – структурное беспокойство, и одним из главных механизмов этой беспокойной системы является *aufhebung*. Психическое существование малого и большого духа пребывает в бесконечном возбуждении, как в неразумных, так и в разумных фазах. Диалектика – это и внутренняя организация, и содержание бессознательного духа.

Раз все, что прорастает из тайника бессознательного существует в режиме непрекращающихся трансформаций посредством диалектической динамики, можно предположить, что бессознательное, во-первых, обладает конструктивной энергией, во-вторых, эту энергию оно способно направлять на автоэволюцию.

Если сравнивать вышеизложенное с психоаналитическими теориями, то можно заметить, что гегелевская модель была использована в эпигенетической теории саморазвития Эрика Эриксона. Работая в неопределенном направлении с открытием Фрейда того факта, что «по содержанию невротический конфликт не слишком отличается от нормативных конфликтов, через которые в детстве должен пройти каждый ребенок и последствия которых каждый взрослый несет потом в своей личности», а также используя эпигенетический принцип, Эриксон представляет «картину развития человека с точки зрения конфликтов, внутренних и внешних, которые несет с собой витальная личность, выходя из каждого кризиса с усилившимся ощущением внутреннего единства, с развившимися способностями к здравым суждениям, к “хорошим действиям” в соответствии со своими собственными стандартами и стандартами значимых для него людей» [6, с. 100–101].

Помимо этого, на каждом из этапов становления малый дух как частное истории принимает себя за не-себя, себя за другое, другое за себя, присваивает себе все сущее и сам оказывается присвоенным. Процесс развития малого духа является процессом дифференциации и интеграции. Изначально окружающая действительность – всего-навсего не облагороженное духом ничто, неразумная бессмысленная совокупность сущего. Посредством малого разума действительность подвергается дифференциации в диалектическом процессе становления, а полученный результат на каждом этапе становления переходит в проекцию, становящуюся частью своей внутренней структуры. «Наставшее положение» вновь дифференцируется, а затем реинтегрируется в единство. Главный конфликт бессознательного – конфликт негативности: бессознательное является источником собственной негативности, ведь диалектическое продвижение – это отказ и уход от всего завоеванного на ранних этапах, опыт изменения формы, который есть гибель этой формы. Диалектика – это игра между жизнью и смертью, когда конец каждого отдельного момента существования влечет появление нового, качественно превосходящего уже наступившее и снимающееся.

Одерживая победу над собой, бессознательное само себя разрушает. Как определенная отрицательность бессознательное только потому побеждает себя, что умеет себя разрушать и отстраивать заново.

Обобщая разработанный материал, мы приходим к следующим *выводам*. Мы надеемся, что нам, пусть и в незначительной степени, все же удалось представить неправомочность широкого распространения «Гегеля» в исследовательской культуре.

Стоит знать о том, что фигура бессознательного довлеет над всей гегелевской системой, а не является кратким и незначительным эпизодом ранних этапов развития духа. Бессознательное пробуждается, продуцирует себя из себя: сперва посредством чувствования, после – через осознающее действие, т. е. воспроизводит себя как душу и сознание. В ходе восхождения сознания к абсолютному себе, каждый пережитый момент восхождения отбрасывается в тайник бессознательного, и выходит, что существование в пределах чувственной достоверности неразрывно связано с областью бессознательного в его наиболее архаичной форме.

Бессознательное есть определяющая структура в отношении сознательного, сознание в нынешнем состоянии – это голос бессознательного из пережитого, в то же время в нынешнем всегда просматривается тень будущего.

В современной психоаналитической теории присутствует немало доказательств в пользу того, что бессознательное диалектично как по своей структурной организации, так и по внутреннему содержанию. Психоанализ настаивает на том, что диалектика является механизмом защиты Ego. Например, процесс возврата в себя из собственного самоотчуждения – это то, что он именуется проективной идентификацией: «я» генерирует проекцию определенного аспекта «я» на объектный мир, который идентифицируется и возвращается к субъекту. В данном случае «я» есть само по себе всеобщее, а общность, в определенном смысле, является одной из форм всеобщности, представляя собой лишь внешнюю форму последней. Все люди имеют то общее со мной, что они суть «я», точно так же, как все мои ощущения, представления и т. д. имеют между собой то общее, что они суть мои [7, с. 114].

Субъект заново открывает себя в произведении своей собственной проекции, а затем реинтегрирует сам себя в единое.

Фундаментальное несоответствие гегелевской философии и психоаналитической теории состоит в том, что психоанализ сводит диалектическую природу сознания к механистическим свойствам защиты, а Гегель приписывал диалектизм не только разуму, но и устройству всего сущего. Столь узкий «диалектический охват» можно было бы вменить психоанализу в вину, однако последний, в отличие от Гегеля, никогда и не посягал на «построение Логики, изображающей диалектическое развитие “чистого понятия”, – а это и будет постижением того всеобщего закона, который имеет столь же “логическое”, сколь и “онто-логическое” значение» [см. вступ. ст. к: 3]. Другими словами, психоанализ никогда не настаивал на том, что устройство и развитие психики тождественны устройству и развитию всего сущего и *уже* (или *еще не*) сущего мира. Потому психоанализ стоит рассматривать лишь как эпизод истории развития гегелевской теории, сравнивая его с отдельным моментом эволюции Абсолютного Духа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Mills J. The unconscious abyss: Hegel's anticipation of psychoanalysis / Jon Mills. – New York : State University of New York Press Albany, 1964. – 282 с. – (Sunny series in Hegelian studies).
2. Walsh D. The Historical Dialectic of Spirit: Jacob Boehme's Influence on Hegel / David Walsh // History and System: Hegel's Philosophy of History / [ed. Robert L. Perkins]. – New York : State University of New York Press, 1984. – 256 p.
3. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа : [собрание сочинений в 14-х т. ; т. 4] / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Г. Г. Шпета]. – Москва : Издательство социально-экономической литературы, 1959. – 487 с.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии духа. Берлин 1827 / 1828. В записи Иоганна Эдуарда Эрдмана и Фердинанда Вальтера / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. К. Александрова]. – Москва : Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2014. – 304 с.
5. Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук : [в 3-х т. ; т. 3] / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем.; отв. ред. Е. П. Ситковский; ред. коллегия: Б. М. Кедров и др.]. – Москва : Мысль, 1977. – 471 с. – (Философское наследие).
6. Эриксон Э. Идентичность: юность и кризис : [2-е изд.] / Эрик Эриксон ; [пер. с англ. ; общ. ред. и предисл. А. В. Толстых]. – Москва : Флинта ; МПСИ ; Прогресс, 2006. – 352 с. – (Библиотека зарубежной психологии).
7. Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук : [в 3-х т. ; т. 1] / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем.; отв. ред. Е. П. Ситковский; ред. коллегия: Б. М. Кедров и др.]. – Москва : Мысль, 1974. – 452 с. – (Философское наследие).

УДК 1:3+81:1

Чистотіна О. О.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ВИМОВИ І ПЕРЕКЛАДИ ІСТИНИ ПОДІЇ

У статті мовний вимір ситуації після події досліджується з опорою на концепти А. Бадью, Ж. Дельоза та Ж. Дерріда. Після-подієва ситуація розглядається як парадоксальний стан неможливості й необхідності іменування. Досліджуються практики подолання невимовності події через «мову об'єктивної ситуації» та «мову суб'єктивної ситуації». Ставиться проблема некомунікативності істини політичної події і пропонується розглянути суб'єктивну текстуалізацію події як процес безупинного перекладання.

Ключові слова: після-подієва ситуація, істина події, іменування, переклад.

In the paper the linguistic measuring of the post-event situation is probed using the concepts of A. Badiou, G. Deleuze and J. Derrida. The post-event situation is examined as the paradoxical state of impossibility and necessity of naming. Practices of overcoming of event's indescribability are investigated through the «language of objective situation» and «language of subjective situation». The problem of uncommunicativeness of political event's truth is being put and it is suggested to consider subjective textualization of the event as the process of the continual translation.

Keywords: post-event situation, event's truth, naming, translation.

В статье языковое измерение ситуации после события исследуется с опорой на концепты А. Бадью, Ж. Делеза и Ж. Деррида. После-событийная ситуация рассматривается как парадоксальное состояние невозможности и необходимости именованя. Исследуются практики преодоления невыразимости события через «язык объективной ситуации» и «язык субъективной ситуации». Ставится проблема некоммуникативности истины политического события и предлагается рассмотреть субъективную текстуализацию события как процесс непрерывного перевода.

Ключевые слова: после-событийная ситуация, истина события, именованя, перевод.

Подія, різнобічно висвітлена філософією, залишає в тіні проблему після-подієвої ситуації. Однак саме ця ситуація є полем становлення події, її пере-життям. Ситуація після події постає як ситуація граничної непевності: жодної гарантії, що істина події мала місце, – і повсюдна спокуса переконатись, що нічого не трапилось. Локальний український контекст додає гострого звучання проблемі, яка актуалізується щоразу в подібних умовах. Зануреність у простір недомовленості – відгуків події, гукань до події, нарікань на подію, дорікань за подію – примушує ставити питання про те, чи взагалі може бути вимовлена колективна істина. Некомунікативна істина, що вимагає розділеності, – це фундаментальне протиріччя задає напруженість ситуації після події. Після-подієва ситуація може бути прочитана як парадоксальний стан неможливості і необхідності іменування. Ця ситуація вимагає філософського осмислення – адже саме за після-подієвою ситуацією рішення про подію.

Чи дійсно була подія – і чи дійсно була подія?

Відповідь – в межах «об'єктивної мови» – є неможливою: онтологічний статус події у філософії Алена Бадью залишається принципово невизначеним. Парадоксальним чином твердження, що відбулась подія, можливе лише зсередини – якщо вже прийнято рішення на користь події. «Те, чи певна Подія таки справді відбулася, назавжди залишиться сумнівним, окрім як для тих, хто наважився на втручання», – цитує Славою Жижек слова Бадью і вбачає тут аналогію з янсенітським розумінням дива: божественні дива розпізнаються як такі виключно тими, хто вже навернувся у віру [9]. Коло взаємного творення замикається: суб'єкт отримує своє існування лише через подію, водночас сама подія існує лише для заангажованого суб'єкта.

Подія постає як пропозиція, що вимагає відповіді, тож саме на мову – мою мову – покладається ствердження існування події. Подія як розрив жадає мови і водночас пручається їй – мова ж як подолання розриву творить і водночас нищить подію. Бадью стверджує: події властиво тьмаритись і зникати – в ситуації ж залишається її ім'я. Це єдиний спосіб присутності події в ситуації, адже саме через іменування подія входить у ситуацію [10, с. 113]. Цей перехід

неможливий без втрат – і саме ця неминучість згуб задає напружений пошук вимов у розриві об'єктивної і суб'єктивної ситуації.

Для любові, мистецтва і науки як аристократичних істиностних процедур достатньо розділеності думки на двох. Однак наша увага звернена до політичної події (у тому широкому сенсі, який задає Бадью), а вона вимагає іншої умови: її істина за визначенням має бути колективною. Подію, явлену в режимі звістки, необхідність колективності переводить в режим комунікації, – і тут постає проблема, яку жорстко формулює Бадью: «істину як таку ніколи неможливо передати в комунікації» [3, с. 141].

Подія, перетворена на подію-оповідання, позбавляється своєї гнітючої невимовності – втрачає кардинальність незворотнього розриву, а отже і власну подієвість. Жан-Франсуа Ліотар, звертаючись до Бадью, задається питанням, що означає описувана ним «анонімність» імені, його неналежність до циркулюючої лексики? І твердить: будь-яке ім'я все ж буде ім'ям, а в іменуванні втрачається виключність події [10, с. 112]. «В'язниця мови» дає захищеність: невимовний жах несимволізованої реальності події «одомашнюється» мовою. Те, чому дано ім'я, вже не є тим, що випадає з усіх визначень і уникає будь-яких класифікацій, – *misterium tremendum* невимовного нівелюється можливістю передачі.

Варлам Шаламов, фіксуючи свій досвід Колими, задається питанням: чи можна донести відчуття *того* досвіду, користуючись не *тією* мовою, а іншою – значно досконалішою, але цілком іншою? [16, с. 100]. Валерій Подорога розгортає це питання ширше: чи можлива мова, яка б не мала нічого від співчуття, надії, болю, – аби вона дала можливість побачити все те, про що неможливо говорити? [13]. Це не просто проблема «зради мови» (через її недосконалість, неповноту, поки-що-недорозробленість) – це загалом питання можливості вимовити невимовну подію. У пошуку цієї можливості своєрідну вимову свідка змінює мова історика.

Минула подія перетворюється на історію – з усією її користю і шкодою для життя. Безпосередній досвід минулої події через мову історичного нарративу змінюється на доконаний і засвоєний минулий досвід. Поль Рікер називає історичну операцію актом поховання: не місцем поховань, не кладовищем, не простим сховищем решток – а саме безперестанним повсякчас повторюваним актом поховання [15, с. 691]. Подія приховується в мові (чи навіть ховається мовою). Поміщена в підручники та музеї, вона кваліфікується як історична, а отже завершена, а отже мертва: «для деякого революція закінчилась після того, як її розмістили в музеї, розчленували на експонати та виставили на загальний огляд» [12, с. 41].

«Вірність» події, перетворена із приватної справи на офіційну, відкриває шлях заходам комеморації (єдиною опозицією до якої стає свідчення). «Комеморація ритуально й радісно розвиває весь свій церемонійний формалізм» [14, с. 261]. Тоді як свідчення звернене до змісту події, комеморація цілком вдовільняється формою. Парадоксальним чином при цьому те, що вшановується, губиться за процедурами шанування – те, що вшановують, втрачає свою логічну пріоритетність щодо самої комеморації. Після-подієві дискурси розташовуються на межі протилежностей, одночасно втілюючи вірність та не-вірність події, її подовження і зречення.

Страх зради через профанацію породжує пост-подієве іконоборство: подія є провокатором, живленням і метою всіх форм апофатики. Кардинальним наслідком події стає радикальна відповідь: мовчання, яке постає відмовою включатись у простір «приручення» та притлумлення події. Однак мовчання – єдиний спосіб уникнути хиб – виявляється максимально віддаленим також і від істини політичної події.

Тож виникає позірний безвихідь вибору без вибору між зреченням та мовчанням. Однак Бадью стверджує, що окрім мови-комунікації можлива також інша мова, в якій резонує істина. Мовчанню і мові об'єктивної ситуації може бути протиставлена мова суб'єктивної ситуації – саме *мого* прочитання, *мого* іменування і *мого* прописування події. Подія вимагає суб'єктивності: заангажоване «суб'єктивне сприйняття» події є необхідною умовою і частиною самої події [9]. На відміну від «об'єктивної» мови, яка відшукується, ця мова повсякчас твориться – і це творення мови може бути розглянуто як переклад. Відштовхуючись від того широкого сенсу, який надає слову «переклад» Поль Рікер, ми можемо під ним розуміти також і суб'єктивну текстуалізацію події.

Дерріда зауважує: ніколи не можна обходити мовчанням питання про мову, якою ставиться питання про мову і якою перекладаються роздуми про переклад [6, с. 10]. Що вчувається в українському *перекладанні*? Перекладання події не може бути перекладенням

події: його граматичною формою є недоконаність. Пере(в)кладання – собі, пере(ви)кладання – іншим, пере(за)кладання – події.

Переклад перевкладає подію. Подія – вже за визначенням її як розриву – це дещо невикладне: таке, що *нікуди* не вкладається. Ані в наявні категорії – перевстановлюючи їх. Ані в наявну ситуацію – прориваючи її. І не вкладається перш за все в життя: із нею *неможливо* жити («онтологічна невідповідність між після-подієвою вірністю та нормальним плином життя» [3, с. 126]). Подія повсякчас вимагає потуг по її внесенню, вкладанню в життя. Робота перекладу: тривке перевкладання – вкладання невикладного.

Переклад *перевикладає* подію. *Моя* подія опиняється перед нерозв'язним парадоксом: необхідність втримати подію як неподільно мою (недоступну жодним опініям), і водночас необхідність розділити її, а отже – *викласти* іншим. Викладена подія, говорячи словами Ролана Барта, набуває завершеності твору, натомість переклад постає як нескінченний текст, який протистоїть спокусі осісти в готовому творі. Номадичне тривання перекладань: знову і знову щоразу знаходити нову мову – і перевикладати подію.

Переклад *перезакладає* подію. Подія, трапляючись і втрапляючи у простір неодмінного загасання, вимагає повсякчасного *новлення* – по-новлення, о-новолення, від-новлення. Закладання нового початку минулої події / минулою подією / через минулу подію / попри минулу подію стає можливим через повсякчас нове звернення до події – новою мовою. Перекладання, не *відтворюючи* – щоразу *вितворюючи* подію, стає повсякчас новим її *перезакладанням*.

Перекладання як невинне уникання фіксації смислів дозволяє вберегти подію від вловлення: переклад завжди вже не там, де він щойно був. Переклад завжди вже не той, який щойно був: женучись за невловним, він невинно дещо наздоганяє і гає. Не претендуючи на повноту, переклад залишає щось невловимим. Його неповнота – недобудованість Вавилонської башти – визначає можливість істини: дещо істинне триває як неперекладне.

Жак Дерріда, говорячи в своєму останньому інтерв'ю про уявне ідеальне письмо, твердить: якби я винайшов власне письмо, я би зробив так, щоб це була нескінченна революція. У кожній ситуації необхідно створити властивий їй спосіб викладення, створити закон для одиначної події, і водночас вимагати, аби це письмо визначало читача, який буде вчитись читати (жити) це [8]. *Моє* перекладання події стає пошуком неможливого: водночас внесення події в життя, перетворення її на домірну до ситуації, навіть її пристосування – і збереження її невластивої подієвості, революційності у найширшому сенсі слова. Саме переклад робить подію – *якусь, чийось, нічию* подію, вимовлену мною мені, – *моєю* подією. Переживання події неодмінно запізнюється, це пережиття втраченості події і водночас пережиття створення події: *моя* подія може постати лише в *моєму* перекладі.

У пошуку «вірних» відтворень подія твориться. Для Дерріда переклад є не вторинним, а одночасним оригіналу, або ж навіть парадоксальним чином йому передує [7, с. 460]. Наталія Автономова, перекладач Дерріда (але не тільки: «Дерріда колись сказав: всюди письмо. Я кажу: всюди переклад» [1, с. 12]), твердить: оригінал виступає як боржник і прохач, він фіксує нестачу перекладу, благання про переклад [1, с. 145]. Оригіналу – події як текстової данності – немає, тож переклад таким чином виявляється не перекладом з мови оригінала, а перекладом *на* мову оригіналу. Переклад змикається із оригіналом, щоб організувати більшу мову в ході поєднуючого їх обох *пережиття* [6, с. 57]. Сплетіння перекладань, які множаться на шляху свого розгортання, довжиться як колективна вірність події.

Єдиний переклад події претендував би на місце оригінала і повноту істини, – перекладання ж, визнаючи свою нездолану неповноту і недосяжність відкритості істин, натомість прагне їх пере-відкривання і пере-життя. Множинність вимов і перекладів події уможлиблює колективність істини.

ЛІТЕРАТУРА

1. Автономова Н. С. Познание и перевод. Опыт философии языка / Н. С. Автономова. – М. : РОССПЭН, 2008. – 704 с.
2. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт / Ф. Р. Анкерсмит; [пер. с англ. А. А. Олейникова, И. В. Борисовой, Е. Э. Ляминой и др.]. – М. : Европа, 2007. – 608 с.

3. Бадью А. Этика. Нарис про розуміння зла / А. Бадью; [пер. з франц. В. Артюх та А. Рєпа]. – К. : Комубук, 2016. – 192 с.
4. Бадью А. Манифест философии / А. Бадью; [сост. и пер. с франц. В. Е. Лапицкого]. – СПб. : Machina, 2003. – 184 с.
5. Бадью А. Мета / политика: Можно ли мыслить политику? Краткий трактат по метаполитике / А. Бадью; [пер. с франц. Б. Скуратов, К. Голубович]. – М. : Логос, 2005. – 240 с.
6. Деррида Ж. Вокруг Вавилонских башен / Ж. Деррида; [пер. с франц., коммент. В. Е. Лапицкий]. – СПб. : Академический проект, 2002. – 111 с. – (XX век: Критическая библиотека).
7. Деррида Ж. Монолингвизм другого или протез первоначала // Философский язык Жака Деррида / Ж. Деррида; [пер. с франц. Н. С Автономовой]. – М. : РОССПЭН, 2012. – С. 445–471.
8. Деррида Ж. Последнее интервью : [электронный ресурс] / Ж. Деррида ; [пер. с франц. Н. С. Автономовой]. – Режим доступа : <http://knigi.link/jak-derrid/pere-jizn-poslednee-intervyu-jaka-28089.html>.
9. Жижек С. Психоанализ та пост-марксизм. Випадок Алена Бадью : [электронный ресурс] / С. Жижек ; [перекл. з англ.]. – Режим доступа : <http://provid.org/zizek/psyhoanaliz-ta-post-marksyzm-vypadok-alena-badyu-slavoj-zhyzhek>.
10. Лиотар Ж.-Ф. Алєн Бадью и «Философия и событие» / Ж.-Ф. Лиотар ; [пер. с франц. В. Е. Лапицкого // Бадью А. Манифест философии. – СПб. : Machina, 2003. – С. 100–119.
11. Пилюгина Е. В. Алєн Бадью: исчисление события и противостояние Жилью Делезу : [электронный ресурс] / Е. В. Пилюгина // *Studia Humanitatis*. – 2014. – № 3. – Режим доступа : <http://st-hum.ru/content/pilyugina-ev-alen-badyu-ischislenie-sobytiya-i-protivostoyanie-zhilyu-delezu>.
12. Плаггенборг Шт. Революция и культура: Культурные ориентиры в период между Октябрьской революцией и эпохой сталинизма / Шт. Плаггенборг, [пер. с нем. И. Карташевой]. – СПб. : Нева, 2000. – 416 с.
13. Подорога В. Дерево мертвых: Варлам Шаламов и время ГУЛАГа (Опыт отрицательной антропологии) : [электронный ресурс] / В. Подорога // Новое литературное обозрение. – 2013. – № 120. – С. 193–224. – Режим доступа : <https://shalamov.ru/research/210>.
14. Рикер П. Вызов и счастье перевода / П. Рикер ; [пер. с франц. М. Бендет] // Логос. – 2011. – № 5/6. – С. 148–153.
15. Рикер П. Память, история, забвение / П. Рикер; [пер. с франц. И. И. Блауберг и др.]. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 2004. – 728 с. – (Французская философия XX века).
16. Шаламов В. Т. Несколько моих жизней : [воспоминания, записные книжки, переписка, следственные дела] / В. Т. Шаламов. – М. : Эксмо, 2009. – 1066 с. – (Жизнеописания знаменитых людей).

УДК 801.73

Бевз Н. В.

Харьковская государственная академия культуры

МЕТАФОРИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ И ПРОБЛЕМА (НЕ)ПЕРЕВОДИМОСТИ

Обращение к феномену имманентности некоторых знаний о свойствах мира – феномену, который обуславливает первичную «метафорику» человеческого мышления и выражается в языке – следует из необходимости поиска позитивной основы для теории и практики перевода, чего не может предоставить общий концептуальный спектр постсовременной философии. Анализ текстов Жака Деррида и Вальтера Беньямина демонстрирует, что общего позитивного метаязыкового фундамента в представлении этих мыслителей нет: у Деррида общность означаемого предстаёт в форме «конститутивной утраты», а Беньямин мыслит в качестве универсальной основы реальных языков некую мистическую

«внесмысловую» фикцию. Но без позитивности общей основы нет и возможностей для настоящего перевода. С точки зрения Бенямина и Деррида, язык является не вместилищем смыслов, а полем их беспрестанного творения, однако ввиду отсутствия единого позитивного основания такая позиция инспирирует потенциально нескончаемое и предельно свободное «реконституирование» авторской интенции. Противопоставить же неоправданно широкому спекулированию на проблеме непереводимости можно объективные данные современных наук, изучающих язык и мышление. Именно постоянная оглядка на имеющиеся в нашем распоряжении сведения о характере работы «ментального аппарата» человека и особенностях функционирования знаковых систем позволяет эффективно корректировать спекулятивную несдержанность некоторых философских разработок проблематики перевода.

Ключевые слова: перевод, непереводимость, герменевтика, метафорическое мышление, язык.

Звернення до феномену іманентності деяких знань про властивості світу – феномену, що зумовлює первинну «метафорику» людського мислення та втілюється у мові – впливає з необхідності пошуку позитивної основи для теорії та практики перекладу, чого не може надати загальний концептуальний спектр постсучасної філософії. Аналіз текстів Жака Дерріда та Вальтера Беняміна демонструє, що загального позитивного метамовного фундаменту для цих мислителів не існує: у Дерріда спільність означуваного постає у формі «конститувної втрати», а Бенямін мислить у якості універсальної основи реальних мов якусь містичну «позасмыслову» фікцію. Але без позитивності загальної основи немає і можливостей для справжнього перекладу. З точки зору Беняміна та Дерріда, мова являє собою не вмістилище смислів, але поле їхнього безупинного творіння, проте через відсутність єдиного позитивного підґрунтя така позиція інспірує потенційно нескінченне та максимально вільне «реконституювання» авторської інтенції. Протиставити ж не виправдано широкому спекулюванню на проблемі неперекладності можна об'єктивні дані сучасних наук, які вивчають мову та мислення. Саме постійне озирання на наявні у нашому розпорядженні відомості про характер роботи «ментального апарату» людини та особливості функціонування знакових систем дозволяє ефективно коригувати спекулятивну нестриманість деяких філософських розробок проблематики перекладу.

Ключові слова: переклад, неперекладність, герменевтика, метафоричне мислення, мова.

The phenomenon of immanence of some knowledge about the properties of the world determines the primary «metaphoric» of human thinking, which is expressed in language. Appeal to this phenomenon is necessary to find a positive basis for the theory and practice of translation. The general conceptual spectrum of postmodern philosophy can not provide such a basis. An analysis of the texts of Jacques Derrida and Walter Benjamin shows that there is no general positive metalinguistic foundation in the mindset of these thinkers. According to Derrida, the signified appears in the form of a «constitutive loss». For Benjamin, the universal basis of real languages is a kind of mystical fiction. But without the positive general basis, there is no room for a real translation. From the point of view of Benjamin and Derrida, language is not a reservoir of meanings, but a field of their incessant creation. However, in the absence of a single positive foundation, this position inspires a potentially endless and extremely free «reconstruction» of the author's intention. Therefore, the objective results of modern sciences, which study language and thinking, should prevent unjustifiably broad speculation on the problem of untranslatability. The information available at our disposal on the nature of the work of the «mental apparatus» of human and the features of the functioning of sign systems allow one to effectively correct the speculative incontinence of certain philosophical developments in the problematics of translation.

Key words: translation, untranslatability, hermeneutics, metaphorical thinking, language.

Цель данного локального исследования заключается в прояснении некоторых аспектов проблемы (не)переводимости, связанных, с одной стороны, с попытками различных мыслителей выстроить в XX веке некие «спекулятивные» теории языка и перевода, а с другой стороны, с распространённой особенностью подобной философской работы: игнорированием определённых объективных фактов, которые всё же должны учитываться любым теоретиком, который работает в данном проблемном поле, дабы теория перевода не превращалась в ничем не обоснованное «фантазирование на тему».

Актуальность такого рассмотрения обусловлена тем фактом, что самоизоляция философских методов работы в поле проблематики языка и перевода может приводить к совершенно неприемлемым (даже с точки зрения банального здравого смысла) результатам. Популяризация же результатов подобной философской работы влечёт за собой избыточное количество философских «исследований» и квалификационных работ, которые на деле (иногда неосознанно, а иногда и ввиду каких-то конкретных «карьерно-академических» целей)

необоснованно и поверхностно эксплуатируют идею «непереводимости». Ведь играя на принципах, согласно которым различные культуры порождают специфические дискурсивные пространства, а последние каким-то образом модифицируют мышление представителей этих культур, можно бесконечно множить поиски «особенных» иностранных слов, за которыми стоят «особенные» понятия и концепты, которым, в свою очередь, соответствуют «абсолютно уникальные» типы опыта, якобы недоступные представителям других культур. Многогранные препарирования всевозможных «непереводимостей», а также попытки обосновать необычайную пользу, которую могут принести эти «уникальные» термины, будучи «пересаженными» в родной язык автора, и составляют, по большей части, содержание подобных философско-филологических поисков.

Следовательно, с теоретической и практической точки зрения весьма важны попытки хоть в какой-то мере поспособствовать формированию системы «сдержек и противовесов» для необоснованно свободной герменевтической практики, формами которой являются и деятельность переводчика (особенно, если он работает в поле художественного перевода), и аналитическая работа упомянутых выше «исследователей». При этом стоит отметить, что спекуляции на проблеме непереводимости, строго говоря, не являются прямым и неотвратимым следствием ни «расширенной герменевтики» XX столетия, ни проекта деконструкции, ни какой-либо иной философской диспозиции. Даже в самых экзотических вариантах современных концептуализаций феномена (не)переводимости есть, по крайней мере, определённый методологический смысл. Последний заключается, среди прочего, в том, чтобы ориентировать переводчика либо на как можно более полную реализацию потенциала того или иного языка, либо на достижение особой свободы в конституции собственного смысла перевода: смысла, который не затмевает и не отменяет авторский смысл, но дополняет его взаимосвязанной и равноправной альтернативой (хотя последний методологический ориентир в практическом плане является весьма опасным, что нужно всегда иметь в виду конкретному переводчику). Практическая же проблема состоит в том, чтобы реализовывать положительные стороны таких установок, не выходя при этом за разумные границы.

Важно также учитывать, что через проблематику перевода некоторые мыслители выходят на уровень решения более общих задач. То есть с помощью такой частной «точки приложения» их философских усилий они могут вскрывать некие онтологические аспекты, выходящие за рамки собственно переводческой практики. Не удивительно, что при этом принципы адекватного, качественного перевода подобных авторов не особо интересуют, ведь перевод здесь оказывается просто частным концептуальным элементом, а не реальной «технической» процедурой. К тому же общий концептуальный рельеф философии того или иного мыслителя может «сопротивляться» попыткам вписать в него современные научные данные о мышлении, языке, смысле и сущности перевода. Потому попытки извлечь из него нечто большее, нежели общую «мировоззренческо-методологическую» установку, могут как деформировать реальную переводческую практику, так и составлять комфортную основу для неоправданных квазинаучных спекуляций.

Наиболее известными попытками осмысления сущности перевода в рамках «континентальной» философии XX века стали концепции Вальтера Бенямина и Жака Деррида [см.: 1; 3]. Не смотря на всю разницу как в изначальных теоретических позициях, так и в конечных задачах, оба мыслителя дают хороший повод для потенциально недобросовестного обыгрывания темы непереводимости, хотя очевидно, что речь у них идёт не о «тривиальной» филологической непереводимости, а о некоей принципиальной, «фундаментальной» её трактовке. При этом каждый из названных авторов понимал сущность последней по-своему, однако разобраться в этих нюансах различности на самом деле не так уж и просто.

К примеру, Александр Марков [4] утверждает, что концепция перевода Вальтера Бенямина базируется на отказе от инструментального понимания функции мышления, мысли как таковой. По его словам, для Бенямина «между мыслью и социальным всегда стоит ряд очень важных опосредований», а значит «задача переводчика – попытаться показать, как, переводя мысль, вроде бы передавая её адекватно и исходя из данных традиции, не упустить вот эту принципиальную дистанцию мысли по отношению к себе» [4]. Или же, что будет более точным, – не упустить в самом акте мышления дистанцию между смыслом и

смыслорождающим движением исходного означаемого, «внутри» (или «на уровне») которого смысл как таковой «теряет всякий смысл» [см.: 1].

Что же касается Деррида, то одной из основных интенций его разработок в поле проблематики перевода является, по мнению Маркова, неприятие трактовки языка в качестве некоего «объяснительного универсума». С этим трудно не согласиться, поскольку дерридианская философия представляет собой яркое воплощение разочарования мыслителей XX столетия в логике, семиотике, да и вообще – в объяснительных способностях языка по отношению к собственной смысловой конституции. То есть смысл как таковой понимается Деррида не как нечто извлекаемое из всеобъемлющего резервуара языка, но как создаваемая непосредственно здесь и сейчас реальность. Исходя из этого, «Деррида пытался рассмотреть, как в переводе смысл впервые конструирует себя: перевод не то, что даже приводит нас к неожиданным результатам или к раскрытию каких-то неожиданных вещей, а перевод является ритуалом, который впервые создает реальность и впервые создает наше отношение к реальности» [4].

Работая на несколько ином теоретическом уровне, нежели того требует филологическая теория перевода, Деррида, соответственно, и саму неперевоимость трактует не как техническое препятствие или несовершенство, но как особый феномен, относящийся к самой конституции языка. Таким образом, несовершенство перевода не есть здесь тем, что можно устранить квалифицированным приложением максимума усилий переводчика: несовершенство перевода это своеобразная «родовая травма» любого дискурса. «Перевод невозможен прежде всего потому, что он всегда хранит в себе память о несостоявшихся возможностях языка: о том, что данные вещи могли быть высказаны еще раньше, могли бы быть высказаны по-другому, могли бы быть уже записаны на скрижалях мира и быть даны в самой конструкции мира» [4].

Конечно же, такой взгляд является принципиально иным по отношению к новоевропейской и просвещенческой установкам на раскрытие и очищение от всяческого рода «затемнений» изначального, абсолютно истинного смысла, заключённого в структуре мира. Однако он и не ввергает напрямую наше понимание в пучину абсурда, если мы сами этого не хотим. Мысль Деррида, если говорить в общем, подразумевает призыв к освобождению нашей способности создавать собственные смысловые конфигурации через осознание наличия того «открытого пространства», которое обусловлено изначальной всегда-уже-упущенностью «живого настоящего» в любом акте означивания. Такое осознание должно вырывать художника, интерпретатора, философа из успокоенности мнимого знания, а также ограждать от излишнего давления, создаваемого «внешней истиной» оригинала. Это есть общий философский «мотив», указание направления, обозначение ориентира, но никак не методическое руководство к переводам поваренных книг, инструкций по эксплуатации бытовых приборов или учебников по арифметике. Тем более это не означает, что любая переводческая деятельность должна тут же быть остановлена, а все бюро переводов закрыты, поскольку их сотрудники занимаются имитацией того, что нельзя выполнить в принципе. Мысль Деррида схватывает вещи несколько иного порядка. [см.: 3; 4]

Возвращаясь к теоретической позиции Вальтера Беньямина, отметим, что принципиальная неполнота перевода имеет у него несколько иную трактовку. Говоря, что «глубинное взаимоотношение языков <...> характеризуется особым рода сходимостью» [1], Беньямин, в отличие от Деррида, не пытается приблизить конечную точку этой сходимости к какому-то голому отсутствию. Да, «языки не чужды друг другу; они априори, вне зависимости от исторического контекста сродственны в том, что хотят выразить» [1], однако хотят выразить они не факт изначального фиаско означивания, а некий «чистый язык», лежащий по ту сторону каждого отдельно взятого языка.

О чём же, собственно, идёт речь? Беньямин пишет, что «совокупность взаимно дополняющих интенций» каждого конкретного языка направлена на особый «чистый язык», который является универсальным означаемым. «В отдельных, недополненных языках означаемое никогда не найти в самостоятельной форме – к примеру, в отдельных словах и предложениях; его можно помыслить лишь как находящееся в состоянии постоянного изменения – до тех пор, пока оно не будет способно выступить из гармонии всех этих способов и предстать чистым языком» [1]. Однако возможно ли достижение такого фундаментального уровня языка? Весьма интересным является тот факт, что Беньямин пытается изобразить

уровень исходного означаемого в свете позитивного (от части) ответа на этот вопрос. Выход в чистое языковое пространство в процессе «идеального» перевода мыслится как некое «мессианское завершение истории» произведения. При этом уже сама возможность достижения «абсолютной полноты» путём возврата к «чистому истоку» оригинала должна, по мнению Бенямина, инспирировать попытки чуткого проникновения за грани собственного языка: «перевод возгорается от последующей вечной жизни произведения и от бесконечного пробуждения к жизни языков, дабы снова и снова подвергнуть испытанию их священный рост: как далеко скрытое в них от откровения? насколько его можно приблизить знанием этой дистанции?» [1].

Впрочем, каждый отдельный перевод, согласно Бенямину, является локальной попыткой преодоления языковой изолированности: попыткой, которая никогда не достигает «высшей цели» перевода, понимаемой в указанном «мессианском» смысле. Задачей переводчика, таким образом, является осуществление как можно более мощного резонанса с оригиналом, или же, иными словами, «в нахождении той интенции в отношении языка перевода, которая будит в нём эхо оригинала» [1]. И если это «взывание к истоку» и не приводит в итоге к полному погружению в чистоту исходного «метаязыка», то даже частичный успех – то есть то, что обеспечивает перевод должным качеством и глубиной – является пускай и неполным, но всё же осуществлением акта преодоления языковых границ, который в том или ином масштабе открывает для переводчика опыт «метаязыковой вненаходимости».

Итак, если «перевод, вместо того чтобы добиваться смысловой схожести с оригиналом, должен любовно и скрупулезно создавать свою форму на родном языке в соответствии со способом производства значения оригинала, дабы оба они были узнаваемы как обломки некоего большего языка» [1], то перед нами фактически происходит своеобразное «расслоение» означаемого на, условно говоря, его смысловой и «сверхсмысловой» аспекты. Видимо, так происходит из-за желания Бенямина показать, что любая референция, любая «только лишь» смысловая наполненность знаков упускает нечто важное, нечто, что не укладывается в понятие «смысл». Но даже если допустить правомерность такого различения, то можно ли в таком случае вообще говорить о некоем «внесмысловом» слое означаемого как о языке? Что может сказать нам этот «язык истины, который в тишине и спокойствии хранит все высшие тайны, над раскрытием которых бьется человеческая мысль» [1]?

Вполне естественно предположить, что в привычном для нас понимании то, о чём пишет Бенямин, не может нести необходимые признаки языковой структуры. Очевидно это и для самого Бенямина, который говорит, что «в этом чистом языке, который больше ничего не означает и не выражает, но является тем невыражающим, созидательным словом, что служит означаемым всех языков, – в этом языке всякое сообщение, всякий смысл, всякая интенция в конечном итоге наталкиваются на пласт, в котором им суждено угаснуть» [1]. Таким образом, создаётся впечатление, что речь идёт о каком-то парадоксальном, «полумистическом» уровне опыта, для которого маркер «язык» используется скорее как художественный символ, нежели точный термин. При этом возникает вопрос: разве нельзя было о том же самом сказать без налёта «мистицизма»? Ведь это выглядит не таким уж и сложным делом. Почему бы (пускай и обходя стороной «риторику» строгой научности) не упаковать свои рефлексии в какие-то более привычные философские категории? Скажем, можно было бы говорить о чём-то вроде экзистенциального дления, о первичном нерелексивном опыте, о фундаментальных онтологических условиях, о феноменальности самоприсутствия и прочих подобных вещах.

Однако – в силу своей религиозности – для самого Бенямина был важен именно такой посыл. То, что лежит по ту сторону конкретного языка и обуславливает последний не есть сфера смысла, поскольку смысл есть лишь связующее звено, смысл – исходно человеческий «инструмент», в то время как чистый язык – это сфера божественного откровения. Как замечает по этому поводу Александр Марков, «у Бога нет различия между его внутренней речью и внешней речью, между его желанием и действием, а у человека все-таки это различие есть» [4]. Следовательно, по мнению Бенямина, только лишь в священном писании «смысл перестает быть водоразделом потоков языка и откровения» [1], именно в нём «текст напрямую, без смыслового опосредования, во всей своей дословности принадлежит истинному языку» [1]. Таким образом, Бенямин фактически отождествляет уровень «первичной онтологии», уровень феноменальной самопредставленности человеческого опыта с божественным откровением. Из

этого следует, что чистый язык, о котором пишет мыслитель, на уровне отдельного человека является чем-то вроде его «личного откровения», которое не может воплощать себя в реальном языке абсолютно полно и напрямую.

Можно, несколько повторяясь, согласиться с Александром Марковым в том, что и у Бенямина, и у Деррида одной из ведущих мыслей в отношении философской специфики перевода действительно является утверждение необходимости не извлечения, а конструирования смысла. При этом «для Деррида, поскольку он мыслитель менее мистический, это скорее игра “отсутствия-присутствия”: отсутствие должно быть понято как отсутствие, и только тогда можно подготовить в этой пустоте появление смысла» [4]. Невозможность свершения идеального акта воплощения «метаязыка» в языке конкретном тут представляется конститутивным моментом для функционирования любой знаковой системы. Произведение, согласно Деррида, вызывает к своему переводу в силу своей обусловленности изначальным крахом воплощения, то есть акцент делается на некоем «структурном отсутствии», или же, иными словами, на «апофатической» атрибуции метаязыкового уровня. [см.: 3]

Беньямин тоже вроде бы описывает свой «чистый язык», так сказать, апофатически, однако основополагающим для него всё же является как сам факт данности этого уровня опыта в виде особого откровения, так и возможность в предельном акте идеального перевода пускай и локально, но получить доступ к этому опыту. То есть в этом плане Бенямина можно назвать более «позитивно», «катафатично» мыслящим философом. Всё это, разумеется, квалификации весьма условные, однако, на наш взгляд, они способны более ясно эксплицировать теоретические позиции рассматриваемых авторов. Действительно, весьма трудно говорить о «позитивности» представления Бенямином чистого языка на фоне осуществляемого им вывода этой сферы за пределы смысловой основы реальных языков. Однако этот герменевтический «исход» – лишь ещё одна вариация беняминовской «ауры», то есть попытка окутать что-то наличное и самопонятное тем, что эту данность обуславливает и вместе с тем превосходит.

Но если вычесть у этой «гиперреальности» её «откровение», её «божественное основание» и «мессианское свершение», то что останется в остатке? Чем является этот язык, чистота которого не только может быть целью, мотивом, ориентиром для переводчика, но и с ещё большим успехом способна для последнего выступать в виде опасного соблазна (уводящего внимание переводчика с уровня авторского смысла в какие-то «мистические сферы»)? Как справедливо замечает Евгений Павлов (переводчик работ Бенямина), «чистое слово, находясь за пределами всякой интенции, не означает ничего» [1]. В своём комментарии к рассматриваемому выше тексту он весьма удачно концентрирует суть того, что пытается представить Бенямин под маркой «чистого языка»: «Чистое слово, которое не может быть ничем иным, как молчанием, в то же время является репрезентацией некоей мистерии, а следовательно, аллегорическим разрывом, что останавливает гармонию смыслового потока опосредующим означающим, означаемое которого не способно к языковому выражению» [1].

Пытаясь более-менее адекватно представить себе то, что могло бы соответствовать мысли Бенямина об этом «чистом языке», то есть понять, о какой всё же «мистерии» можно вести речь, не впадая при этом в «теоретический мистицизм», а также избегая сугубо художественного «говорения на тему», мы неизбежно приходим к выводу, что это может быть определённая форма саморепрезентации мышления человека. Повторимся, термин «язык» здесь, по нашему мнению, является лишь фигуральным обозначением, поскольку о языке в собственном смысле слова – то есть как о некоей знаково-символической системе – применительно к этому типу опыта говорить нельзя (ввиду элиминации из характеристики беняминовского «чистого языка» практически всех необходимых атрибутов такой системы). Единственное, что мы всё же можем зафиксировать в отношении беняминовского «чистого языка», это его визуальный аспект (или же «визионерский», учитывая присущую Бенямину мистическую стилистику).

Упомянутый выше Евгений Павлов тоже акцентирует внимание на визуальной составляющей того способа доступа к уровню чистого языка, который изображает Бенямин. Как пишет Павлов, у Бенямина «всякая критическая интенция способна проникать в глубины текстовых сплетений только в те моменты, когда мгновенная вспышка освещает конфигурацию разнородных фрагментов текста» [1]. В такие моменты специфическое «видение» переводчика означает вместе с тем и мгновенный акт схватывания «сверхсмысловой» основы текста, когда

элементы последнего открывают «нечто, совершенно несродственное плотной ткани естественной и тем самым мифической смысловой взаимосвязи» [1]. Таким образом, если воспринимать эту зрительную привязку всё-таки не буквально, то вполне можно согласиться, что для описываемого моментального «вскрытия» текстуально-смыслового слоя «орган зрения приобретает ключевую значимость, а сам момент – Augenblick, миг – определяется бесконечно малым отрезком времени, в котором задействован глаз» [1].

Повторимся, в этих «мгновениях транс-смыслового визуального опыта» собственно «визуальность» не должна пониматься в прямом смысле слова. Если мы не хотим следовать мистическим путём Бенямина, но при этом пытаемся мыслить какую-то соответствующую беняминовскому представлению форму опыта, то должны согласиться, что в описываемом «видении» видится не план или схема, не пространственная картина из определённых объектов, не система образов или что-то в этом роде. Это есть «перцептуальный предел» саморепрезентации нашего мышления, то есть некий «визуальный остаток», который остаётся, когда в нашей критической интенции происходит схватывание чего-то «целиком-и-сразу» – с отрывом от любых дискурсивных структур. За пределами такого остатка вообще сложно что-то помыслить, разве что чистое Ничто (которое, впрочем, помыслить, согласно Пармениду, нельзя). В таком «мгновении взгляда» переводчик должен, так сказать, видеть и не видеть одновременно (точнее – «видеть» плюс иметь ещё какую-то форму опыта). Видение будет означать в данном случае нечто вроде «смыслового чувствования» (для Бенямина – «внесмыслового»).

Итак, поскольку Бенямино́м отрицается смысловая характеристика метаязыкового уровня, то и любая образность как визуальная реконструкция смысла становится для него невозможной. При этом мы вполне можем согласиться с особым характером описываемой визуальности, однако её внесмысловой статус представляется весьма сомнительным. Бенямина, по всей видимости, действительно не устраивает то, что природа смысла всегда подразумевает определённый момент инструментальности, искусственности: он производится человеком и вводится последним в «эксплуатацию» посредством знаковых систем. Смысл, таким образом, играет роль «медиума», который в идеальном случае «откровения» становится, по мнению Бенямина, ненужным, а в реальной практике перевода является препятствием, которое необходимо преодолеть на пути к «феноменально-мистической» данности внеязыковой сферы.

Однако такая позиция есть просто риторический фокус. Это «расслоение» понимания исходной интенции автора на смысловое схватывание и ещё какое-то «внесмысловое» постижение выглядит ложным и бесполезным. Да, «смысловое чувствование» может быть в определённом смысле «визуальным» и внеязыковым, однако этот опыт не может быть «внесмысловым». В нём просто не выражен отчётливо рефлексивный момент (который, кстати, явным образом не выражен и в практике повседневного говорения, поскольку использование языковых «паттернов» зачастую предполагает нерелексивное полагание определённых «конвенциональных» смыслов).

Продолжая движение в контексте рассматриваемой проблематики, мы попробуем сделать акцент на ином ракурсе её рассмотрения: ракурсе, исходя из которого переводимость представляется укоренённой в общности опыта и механизмов мышления человека. Вполне вероятно, что при этом с точки зрения «чистого философа» (то есть работающего с данной проблематикой сугубо герменевтически) мы сместимся в какие-то естественнонаучные «банальности», которые не способны ничего воспроизвести, помимо тривиальных «онтических» констатаций. Однако если приходится выбирать между эксцентричной апофатикой, «романтическим визионерством» и более-менее обоснованной теоретической позицией, то мы склонны отдать предпочтение именно последней. На наш взгляд, следует не упираться в факт некоего «структурного отсутствия», и не измышлять мистический «внесмысловый метауровень» естественных языков, а сосредоточиться на том, что действительно может составлять одну из ключевых атрибуций сферы означаемого.

При этом стоит отметить, что движению в сторону описываемой ниже теоретической позиции ведёт к отрицанию (в той или иной мере) широких объяснительных и методологических претензий философской герменевтики. [см.: 2] Генетически связанная с хайдеггеровской онтологией система принципов не может быть абсолютно релевантной

об'єктивному положенню речей, поскільки Хайдеггер ошибочно преувеличивал возможности языка, детерминированного своей историко-культурной укоренённостью, влиять на строй и направленность мышления человека. [см.: 7] Метафизичность (в негативном хайдеггеровском смысле), присущая европейским языкам, есть не столько результат неверного пути европейской мысли (как воплощения историко-культурной эволюции Европы), сколько следствие особенностей человеческого мышления вообще. Речь идёт в данном случае о тех ментальных «механизмах», функционирование которых не зависит от каких-либо конкретных культурных условий. Можно, конечно, сколь угодно долго и изощрённо подвергать деструкции строй устоявшихся языков, однако фундамент мышления человека от этого нисколько не пошатнётся и не переориентируется на несвойственные ему задачи. [см.: 5; 7]

Итак, в одной из своих книг Стивен Пинкер [см.: 5], развивая отдельные идеи Ноама Хомского [см. также: 6] и отстаивая положения так называемой «вычислительной теории сознания», пытается эксплицировать особый аспект ментальной деятельности человека, который он именуется «метафорическим мышлением». Речь, конечно же, идёт не о литературной метафорике, а о том, что действительно можно назвать основанием некоей «долингвистической» составляющей человеческой ментальности, находящей, тем не менее, своё отражение в языке. Согласно Пинкеру, в распоряжении людей находится определённый набор «интуитивных теорий», которые являются адаптивными инструментами по отношению к «основным видам явлений, встречающимся человеку в жизни: предметам, одушевленным явлениям, естественным видам, артефактам, мышлению, общественным отношениям и силам» [5, с. 387]. Также люди обладают «инструментами выведения умозаключений: такими, как элементы логики, арифметики и вероятности» [5, с. 387-388]. Эти «теории» и мыслительные «инструменты» представляют собой набор первичных способов оценки мира, «механика» и результаты реализации которых существуют до своей (возможной) артикуляции. Их общая основа – то, что можно условно назвать имманентными «стереометрией» и «динамикой», то есть врождёнными способностями человека оценивать пространственные формы, движение и силы. Соответственно и логика, арифметика, а также вероятностная оценка не имеют здесь характера развитого, оформленного в дисциплины рефлексивного знания, надстраивающегося у человека над этим имманентным фундаментом позже (и с весьма серьёзными усилиями).

Что же касается вышеуказанной «метафорики», то она на дорефлексивном уровне «врождённой науки» выражается в перенесении первичных представлений о физическом пространстве и силах, которые в нём действуют, на неподходящие, казалось бы, для такого способа оценки сферы реальности. В дальнейшем эти естественные интерпретации находят своё отображение в речевой практике, формируя изначальную метафоричность языка: метафоричность, которая присуща последнему вне зависимости от использования или неиспользования нами метафор как специальных литературно-риторических приёмов.

Уместность изложенного представления подтверждается открытиями в области лингвистики. Так, например, Стивен Пинкер приводит в своей книге результаты исследований Рэя Джекендоффа, который «предлагает нам обратить внимание на предложения, подобные следующим:

The messenger went from Paris to Istanbul.

Посыльный *отправился из Парижа в Стамбул.*

The inheritance finally went to Fred.

Наследство в итоге досталось (букв.: *перешло к*) Фреду.

The light went from green to red.

Зеленый свет сменился красным (букв.: *перешел от зеленого к красному*).

The meeting went from 3:00 to 4:00.

Собрание шло с 3:00 до 4:00» [5, с. 388].

Данный пример иллюстрирует тот факт, что стандартные речевые обороты очень часто включают в себя пространственные метафоры для обозначения всевозможных процессуальных явлений, которые не носят характер пространственного перемещения. Пинкер также отмечает, что «пространственная метафора используется не только тогда, когда мы говорим об изменениях, но и когда мы говорим о неизменяющихся состояниях» [5, с. 388], ведь «принадлежность, состояние, планирование тоже описываются так, словно они – объекты, располагающиеся в каком-то месте» [5, с. 388]. Более того, «такая метафора работает и в

предложениях о ситуации, когда кого-то или что-то каузируют оставаться в данном состоянии» [5, с. 389]. Человек использует такие метафорические ходы не только лишь исходя из устоявшихся схематик словоупотребления: мы действуем так, «не для того, чтобы задействовать сами слова, а чтобы задействовать их инференциальные механизмы» [5, с. 389]. То есть «некоторые логические выводы, применимые к пространству и движению, также идеально подходят для обладания, условий и времени» [5, с. 389], что «позволяет нам заимствовать механизмы умозаключений о пространственных отношениях для рассуждения на другие темы» [5, с. 389].

Однако смена положения в физическом пространстве не является единственным основанием естественной метафорики. Второй её исток лежит в расширяющем перенесении представлений о силе, воздействии и каузации. Обратимся вновь к тексту Стивена Пинкера за соответствующими примерами.

Итак, «The ball was rolling along the grass.

The ball kept on rolling along the grass.

Мяч катился по траве.

Мяч продолжал катиться по траве.

John doesn't go out of the house.

John can't go out of the house.

Джон не выходит из дома.

Джон не может выйти из дома.

Larry didn't close the door.

Larry refrained from closing the door.

Ларри не закрыл дверь.

Ларри удержался от того, чтобы закрыть дверь.

Shirley is polite to him.

Shirley is civil to him.

Ширли вежлива с ним.

Ширли любезна с ним.

Margie's got to go to the park.

Margie gets to go to the park.

Марджи приходится идти в парк.

Марджи удастся пойти в парк» [5, с. 390].

Данный пример, по мнению Пинкера, демонстрирует некоторые из возможных способов воплощения в языке интуиций человека относительного силового воздействия, поскольку «второе предложение заставляет нас подумать о субъекте действия, прикладывающем силу, чтобы преодолеть сопротивление или некую другую силу» [5, с. 390].

Таким образом, фиксируя совокупность результатов, которые предоставляют в распоряжение когнитивным наукам лингвистические исследования, Пинкер заключает, что «в основе буквальных и переносных значений десятков тысяч слов и конструкций – не только в английском языке, но и во всех остальных когда-либо исследованных учёными языках – лежит ограниченное количество понятий о месте, траектории, движении, воздействии и причинно-следственной связи» [5, с. 391]. Предполагается, что такие понятия, а также система установления взаимоотношений между ними образуют «лексико-синтаксическую» структуру так называемого «языка мысли», который нельзя отождествлять с «рефлексивным» дискурсивным мышлением (поскольку рассматриваемый «мыслекод» есть то, что во многом обуславливает исходную структуру дискурсивных практик). Широкие возможности имманентной метафорики объясняются в свою очередь тем, что комбинаторные свойства мыслекода позволяют образовывать в его рамках множество сочетаний элементарных понятий, предоставляя мышлению богатый инструментарий для фиксации всё более и более сложных идей. [см.: 5, с. 391]

Отсюда следует, что выражение самых различных по качеству фактов, действий, процессов, состояний, свойств и т. д. именно в «пространственно-силовых» формах не является просто следствием особенностей употребления языка, то есть это не чисто риторическое «говорение фигуральностями». Ситуация выглядит так, будто такое говорение укоренено в структуре нашей ментальности (иными словами – в особенностях человеческого мышления).

Поэтому Пинкер убеждён, что «элементы нашего ментального оборудования, отвечающие за время, одушевленных существ, их мышление и общественные отношения были скопированы с последующей модификацией в процессе эволюции с модуля, отвечающего за интуитивную физику» [5, с. 394].

В качестве доказательства этого тезиса Пинкер приводит результаты исследований Мелиссы Бауэрман, которая выявила, что уже в дошкольном возрасте дети самостоятельно конструируют метафорические конструкции, отображающие специфику нашей «имманентной физики». Анализ речевой практики детей зафиксировал произвольно производимые ими «метафоры, в которых пространство и движение символизируют обладание, обстоятельство, время и причинную связь:

You put me just bread and butter.

Ты дал (букв.: положил) мне только хлеб и масло.

Mother takes ball away from boy and puts it to girl.

Мама берет мячик у мальчика и дает (букв.: кладет) его девочке.

I'm taking these cracks bigger [while shelling a peanut].

Я делаю (букв.: веду) эти трещины больше [чистит орехи].

I putted part of the sleeve blue so I crossed it out with red [while coloring].

Я сделал (букв.: поместил) половину рукава синим, поэтому я зачеркнул его красным [раскрашивает рисунок].

Can I have any reading behind the dinner?

Можно мне почитать после (букв.: позади) ужина?

Today we'll be packing because tomorrow there won't be enough space to pack.

Сегодня мы будем собирать вещи, потому что завтра у нас будет мало времени (букв.: места) собирать вещи.

Friday is covering Saturday and Sunday so I can't have Saturday and Sunday if I don't go through Friday.

Пятница опережает (букв.: накрывает) субботу и воскресенье, и нельзя, чтобы у меня была суббота и воскресенье, если не было пятницы.

My dolly is scrunched from someone ... but not from me.

Моя куклолка расстроилась из-за (букв.: от [в значении перемещения]) кого-то ... но не из-за меня.

They had to stop from a red light.

Им пришлось остановиться из-за (букв.: от [в значении перемещения]) красного света [на светофоре]» [5, с. 393].

Поскольку дети не могли заимствовать подобные метафорические конструкции из разговоров других людей (ввиду того, что система устоявшихся конвенциональных правил использования языка элиминирует такие выражения из практики повседневного говорения как ошибочные), то становится вполне очевидным, что «уравнивание пространства с абстрактными идеями для них естественно» [5, с. 394]. С другой стороны, в данном случае проявляется характер различия между «естественной» и литературной метафорикой. Специфика последней как раз таки состоит в её намеренной «неестественности», то есть метафорика поэзии и прозы в буквальном смысле «искусственна». Именно поэтому она способна удивлять и восхищать. Творческая образно-смысловая эквилибристика является легитимным нарушением общепринятых правил использования языка: нарушением, которое подлежит не элиминации, но осознанной культивации в рамках литературных практик. Такие конструкции подаются в явной, легко идентифицируемой форме, в то время как имманентная метафорика, воплощённая в языке, часто бывает неразличима без специальной рефлексии.

Таким образом, интуитивная физика как комплекс способов первичной оценки окружающего мира постепенно вырастает до масштабов универсального инструмента познания самых разнообразных аспектов действительности. И если имманентные стереометрия, динамика и логика, являясь универсальными элементами человеческого мышления, не исчерпывают собой всех форм означаемого, то весьма интересным является вопрос: за что же ещё может зацепиться условный «адепт непереводаемости» в стремлении отстоять свой догмат? На наш взгляд, одним из самых явных (и действительно часто эксплуатируемых) способов защиты данной позиции является апеллирование к уникальности эмоциональной сферы

человека. Ведь если имманентная физика, репрезентации восприятий, саморепрезентации мышления, а также «внутренний дискурс» составляют универсальную позитивную основу для выразительной функции языка, то они попросту нивелируют пресловутый «момент недостижимости» в адекватной реконструкции авторской интенции. Таким образом, условный «адепт» может возлагать надежды только на непередаваемость эмоциональной окраски процессов (само)восприятия и мышления: окраски, которая якобы может бесконечно варьироваться от человека к человеку и более того – зависеть от специфики той или иной культуры.

Однако и в этом пункте подобная «антиуниверсалистская» установка идёт вразрез как с научными данными, так и со здравым смыслом вообще. Стивен Пинкер, определяя эмоции как адаптивные «механизмы» человека, являющиеся «хорошо спроектированными программными модулями, которые работают в гармонии с интеллектом и неотъемлемы для функционирования всего мышления в целом» [5, с. 407], акцентирует внимание на том, что разница в структуре различных вариаций естественного языка не означает наличие соответствующей вариативности в наборах эмоциональных реакций человека. То есть абсурдно думать в том ключе, что раз в каком-то языке нет слова, обозначающего ту или иную эмоцию, то у носителя этого языка нет способности её переживать. Да, «культуры, несомненно, различаются тем, как часто их представители выражают ту или иную эмоцию, говорят о ней или действуют под её влиянием» [5, с. 402], однако «имеющиеся факты показывают, что эмоции всех нормальных представителей нашего вида разыгрываются на одной и той же клавиатуре» [5, с. 402]. В свою очередь качество и разнообразие лексического инструментария для схватывания всевозможных эмоциональных «модуляций» определяется грамматическим строем языка, историей, а также работой в его поле переводчиков и литераторов. Как пишет Пинкер, «язык накапливает обширный словарный запас, в том числе слова для обозначения эмоций, если у него есть выдающиеся словотворцы, если есть контакты с другими языками, правила формирования новых слов из старых слов, а также широко распространена грамотность (последнее необходимо, чтобы неологизмы распространялись подобно эпидемии)» [5, с. 404].

Обращаясь к здравому смыслу читателя, Пинкер иллюстрирует тезис об общности способов эмоционального отношения человека к миру, другим людям и самому себе несколькими примерами. Так, у коренных жителей Таити имеются действительно весьма ограниченные лексические средства для выражения негативных эмоциональных состояний (печали, тоски, вины, одиночества и т. д.), вследствие чего, когда, скажем, у таитянки умирает муж, она описывает свою скорбь в терминах плохого физического состояния (и это вполне стандартное явление для схожих случаев лексически небогатых языков). Однако тяжело не согласиться с Пинкером в том, что «когда таитянка говорит: “У меня умер муж и меня тошнит”» [5, с. 404], то «её эмоциональное состояние ни для кого не будет загадкой – можно биться о заклад, что она не имеет в виду, что у неё изжога» [5, с. 404]. Точно так же ошибочно думать, что если у эскимосов-инуитов нет специальных слов для обозначения оттенков ярости, то они никогда не злятся на своих соплеменников и жизненные неурядицы, не ссорятся со своими избранниками и не ругают непослушных детей.

Аналогичным образом, узнав значение слова *naches*, которым пользуются евреи для обозначения чувства гордости за успехи своих детей, мы можем удивиться самому факту наличия отдельного термина для фиксации такого чувства, но разве при этом обозначаемые эмоции выходят за пределы нашего опыта? Как отмечает Пинкер, «когда носители английского языка впервые слышат слово *Schadenfreude*, они не говорят чего-то вроде «Так, дайте-ка подумать... Удовольствие от чужого несчастья... Что же это может быть? Не пойму, что имеется в виду; мой язык и культура не содержат такой категории». Они говорят что-то вроде: «Ух ты, для этого есть специальное слово? Круто!» [5, с. 404]. Более того, различные слова, связанные с эмоциональным опытом человека, довольно часто заимствуются из иностранных языков или входят в повседневное говорение в качестве неологизмов внутри родного языка, однако для их восприятия и запоминания не требуются ни громоздкие определения, ни серьёзные усилия по реконструкции выражаемых в них чувств. Такие слова беспрепятственно «приходят из других языков (*ennui, angst, naches, amok*), из субкультур – таких, как субкультуры музыкантов и наркоманов (*blues, funk, juiced, wasted, rush, high, freaked out*), из общего сленга (*pissed, bummed, grossed out, blown away*)» [5, с. 404]. В данном случае мы можем лишь согласиться с

американским учёным, когда он утверждает, что «никогда не слышал иностранного слова, обозначающего эмоцию, значение которого нельзя было бы сразу понять» [5, с. 404].

Таким образом, подводя *итоги* нашего локального исследования, мы можем констатировать тот факт, что любая сомнительная в своих основаниях теория, призванная высвободить «интерпретативный потенциал» литературных произведений, на практике может служить дезориентирующим фактором, уводящим переводческую практику в ложном направлении.

Компактный анализ ключевых в контексте нашего рассмотрения текстов Жака Деррида и Вальтера Бенямина показал, что общего позитивного метаязыкового фундамента в представлении французского мыслителя просто нет: общность предстаёт у него в форме «конститутивной утраты». А Бенямин в свою очередь предоставляет в качестве универсальной основы реальных языков некую мистическую фикцию. Но без позитивности общей основы нет и возможностей для настоящего, качественного перевода. Следовательно, перед нами вырисовывается определённая проблема: язык, с точки зрения Бенямина и Деррида (весьма, как мы уже отмечали в начале работы, влиятельных мыслителей в сфере современных представлений о теории и практике перевода), является не вместилищем смыслов, а полем их беспрестанного творения. Однако ввиду отсутствия единого позитивного основания такая позиция инспирирует в поле переводческой практики потенциально нескончаемое и предельно свободное «реконституирование» авторской интенции.

Потому какой-нибудь условный «нерадивый переводчик» (либо настроенный на «короткий путь» к академическому успеху теоретик-компаративист), ссылаясь на тезисы о свободе смыслотворчества и невыполнимости полного, идеального перевода, беспрепятственно может, во-первых, «консервировать» те или иные дискурсивные системы (а вместе с ними – и ментальность их носителей), погружая «истинный» и «безмерно глубокий» смысл принадлежащих им слов в какие-нибудь неперебиваемые «мета-глубины» или «уникальные опыты сознания»; а во-вторых, беспрепятственно продуцировать переводы как отдельных слов, так и текстов в целом, игнорируя при этом по мере надобности их изначальный смысл.

Противопоставить же безосновательному и неоправданно широкому спекулированию на абсолютно надуманной проблеме неперебиваемости можно объективные данные современных наук, изучающих язык и мышление. Именно постоянная оглядка на имеющиеся в нашем распоряжении сведения о характере работы «ментального аппарата» человека и особенностях функционирования знаковых систем позволяет эффективно корректировать спекулятивную несдержанность некоторых философских разработок проблематики перевода. Ведь такая корректировка ясно даёт понять: всё, что нужно делать хорошему переводчику, это не увлекаться чрезмерно философско-герменевтическими, деконструктивистскими и прочими установками, а сосредоточиться на оттачивании своих профессиональных навыков. Что же касается тех исследователей, которые подменяют качественный анализ философских концепций, реализованных в поле иностранных языков, обыгрываниями темы «скрытых смысловых глубин» и бесконечным препарированием на этой основе иноязычных словоформ (то есть чистой риторикой в негативном смысле этого слова), то единственным достоинством, которым могут обладать их работы (при наличии соответствующего таланта у автора), является та или иная степень художественности. В научном же плане ценность таких «исследований» весьма сомнительна.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бенямин В. Задача переводчика : [электронный ресурс] / В. Бенямин ; [пер. с нем. Е. Павлова]. – Режим доступа : <http://kassandriion.narod.ru/commentary/11/6ben.htm#0>.
2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер ; [пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова]. – М. : Прогресс, 1988. – 704 с.
3. Деррида Ж. Вокруг вавилонских башен : [электронный ресурс] / Жак Деррида ; [пер. с французского В. Е. Лапицкого]. – СПб. : Machina, 2012. – Режим доступа : http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/vokr_vav.php
4. Перевод хранит память о несостоявшихся возможностях языка: Александр Марков о философии перевода : [интервью] : [электронный ресурс] / Александр Викторович Марков. – Режим доступа : <https://theoryandpractice.ru/posts/10153-perevod>.

5. Пинкер С. Как работает мозг / Стивен Пинкер ; [пер. с англ. О. Ю. Семиной]. – М. : Кучково поле, 2017. – 672 с.
6. Пинкер С. Язык как инстинкт / Стивен Пинкер ; [перевод с англ. Е. В. Кайдаповой; общ. ред. В. Д. Мазо]. – М. : Едиториал УРСС, 2004. – 456 с.
7. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Харьков : Фолио, 2003. – 503 с. – (Philosophy).

УДК 502:37.033:17.022.1

Лазарева М. Л.
Львівський національний аграрний університет

ЕКОКОНСЮМЕРИЗМ ЯК СВИТОГЛЯДНА ПОЗИЦІЯ

У статті проаналізовано проблеми переходу суспільства до використання сталих джерел енергії, впровадження екоефективних технологій у побут пересічних індивідів та пов'язані із цим процеси інвайронменталізації свідомості людини. Досліджено перспективи трансформації споживацького світогляду мас у напрямку до зеленого консюмеризму.

Ключові слова: технології, інвайронменталізація свідомості, енергоефективність, зелений консюмеризм, екоетика.

В статье проанализированы проблемы перехода общества к использованию устойчивых источников энергии, внедрения экоэффективных технологий в быт рядовых индивидов и связанные с этим процессы инвайронментализации сознания человека. Исследовано перспективы трансформации потребительского мировоззрения масс в направлении к зеленому консюмеризму.

Ключевые слова: технологии, инвайронментализация сознания, энергоэффективность, зеленый консюмеризм, экоэтика.

Problems which humanity encountered with due to the unethical scientific and technological progress, irrational energy consumption, merciless resource pumping and inefficient management were at the level of passive debates for quite a long time. However, the destruction of the Earth's ecosystem and noticeable modification of its climate background require radical changes in the political, economic and cultural courses, humanity transition to the usage of sustainable energy resources and environmentalisation of the individual consciousness.

On April 22nd 2016 was signed the Paris Agreement within United Nations Framework Convention on Climate Change, which deals with the decrease of level of greenhouse gases emissions into the atmosphere starting in 2020. The meeting was intended to demonstrate that although the amount of energy and financial expenditures of the states today is high, but it cannot be compared to those the governments will face in the case of irreversible climate change and necessity of adaptation. The imposition of these issues at the level of interstate discussions, global concerns about the planet ecology, individual initiative and voluntary steps in order to save life on the planet, without a doubt, deserve respect and must be supported. Nevertheless, at the present stage, for the effective implementation of announced decisions strict accountability and sanctions for evading the stated arrangement should be provided.

In addition, actions of the states at the global level need to be supplemented by human individual contribution to the process of environment preservation. Among the effective methods for achieving environmentalisation of the mass consciousness there are social advertising, transformation of eco-consumerism in the fashion trend, and cinematography (an advantage of the one in comparison to the cumbersome scientific researches is that its products are understandable for the mass consumers). In terms of environmentalisation of human consciousness the encouraging of young people to create innovative projects in waste recycling sphere is quite promising. Actually, there are many examples that recycling can be not just useful but interesting as well: bins that "thanking" to the passersby for the rubbish (the United Arab Emirates) and broadcast the latest news and weather forecasts (the UK), containers in the form of bottles and newspapers (Singapore), machines that feed stray animals (Turkey) etc. Thus, installation of the smart garbage recycling systems in public places and educational institutions will help to form individual sense of responsibility for the environment and other living species on the planet, encourage thoughtful consumption and recycling, and eliminate the policy of mindless consumerism.

Among the countries that have already achieved noticeable results in the economy transition to the sustainable energy consumption there are China, the United Arab Emirates, the Netherlands, particularly, the

Utrecht city, and the Canary island El Hierro. Even though these implementations of effective energy saving technologies in everyday life of ordinary people are local and territorially limited, it appears that with the increase in the number of citizens who are aware of the benefits of eco-friendly energy consumption, stronger will be their demands to rethink public policy in this area.

Meanwhile, it is important to promote among masses the principles of green consumerism that base on the consumption of organic products, energy production from the renewable resources, environmentally friendly activities etc. This type of food and energy production also has potential to stabilize the world market: the price will not vary depending on the richness of fossil fuels deposits or their availability as such. Thus, if the consumers are supplied with energy from the sustainable resources, it will decrease the final product price and allow redirecting of saved funds to the other areas. Furthermore, expanding the boundaries of human knowledge, technological development, moral and physical perfection of the person, cleansing and supporting of ecosystems, production of high-quality organic products instead of distribution of cheap counterfeits, improving of the healthcare industry are able to ensure the formation of the modern ethics of responsibility and humanity transition to the next stage of its development. Finally, attention should be paid to the designing projects of future ecopolis – city, which produces and consumes energy in the most effective and harmless to humans and the environment ways.

The keywords: technologies, environmentalisation of the consciousness, energy efficiency, green consumerism, eco-ethics.

Екологічні проблеми, з якими зіштовхнулось людство в результаті неетичного наукового і технологічного прогресу, нераціонального споживання енергії, нещадного викачування ресурсів та неефективного господарювання, стали предметом обговорення ще з середини ХХ ст. Незважаючи на це, проблема толерантного ставлення до довкілля тривалий час перебувала виключно на рівні пасивних дискусій: науковці та дослідники аналізували ситуацію, футурологи передвіщали катастрофи й описували сценарії омніциду, письменники-фантасти шукали способи порятунку і пропонували освоєння нових земель шляхом спорядження космічних експедицій. Попри усе це, широкомасштабних практичних дій у сфері відновлення екології не було. Засліплені своєю силою люди впевнено крокували вперед на зустріч новому світу й дійшли до тієї точки, коли повернення назад стало неможливим. Дж. Грір з цього приводу зазначає, що «часто сучасний дискурс про екологічну кризу фіксується на наполяганні, що людство стало настільки всесильним, що воно може знищити Землю й себе на додачу. Це майже пародія на стару атеїстичну насмішку: аби довести нашу власну всемогутність, ми зчинили настільки велику кризу, що навіть ми не можемо прибрати її зі свого шляху» [3]. Однак сьогодні людство більше не може собі дозволити відтермінування та ухиляння від радикальних змін економічного, політичного та культурного курсів, оскільки подібна байдужість загрожує життю на нашій планеті. Руйнування ж екосистеми Землі та дедалі помітніші видозміни її кліматичного фону актуалізують проблеми переходу людства до використання стійких енергетичних ресурсів та інвайронменталізації свідомості індивідів.

Так, одну з найбільш помітних ролей у процесі розробки програм збалансування взаємовідносин природи і людини зіграли учасники Римського клубу – А. Печеї, Донелла та Деніс Медовзи, Дж. Форрестер, А. Кінг, М. Месарович, Г. Паулі, Ч. Хергровс, Е. Вайцеккер та інші. Останні організували низку досліджень, які викрили негативні фактори впливу людини на оточуюче середовище та спроектували пакет рекомендацій щодо видозміни нищівного споживацького курсу, яким послуговується масове суспільство. Осторонь цієї проблеми не залишились і футурологи – Е. Тофлер, Е. Дрекслер, Й. Рандерс, Ф. Фукуяма, Ж. Фреско, М. Кайку, П. Робертс, Р. Курцвейл – які, проаналізувавши стан біосфери та засадничі принципи діяльності людини, висунули свої прогнози стосовно гармонізації співіснування людини, планетарної екосистеми і технологій. В українській же науковій думці В. Вернадський, С. Подолінський, М. Руденко, Б. Гаврилишин, Ф. Моргун, Л. Гринів, Ю. Канигін й інші розробили теорію фізичної економії, активно працюючи у напрямку врівноваження потреб людства та ресурсного потенціалу нашої планети.

Попри велику кількість наукових пошуків у цій галузі, зазначена тема не втрачає своєї актуальності, а подальше руйнування природного середовища та вичерпання викопних енергоресурсів свідчать про необхідність розробки більш дієвих стабілізаційних програм. Відповідно, *метою статті* є визначення результативних способів інвайронменталізації суспільної свідомості, аналіз стану впровадження екоєфективних технологій у виробництво і

побут громадян та характеристика перспектив формування новітньої системи екоетичних принципів.

Розпочнемо аналіз окресленої проблеми із зауваження, що видозміна способів виробництва та діяльності людини тривалий час сповільнювалась тим рівнем розвитку технологій, якого досягло людство у ХХ ст. Тогочасні наукові здобутки не могли дозволити промисловості та господарству перейти на нову систему видобутку і споживання енергії, а швидкість їх впровадження у побут людини часто викликала різнопланові дискусії етичного характеру. Й справді, непристосованість індивіда до швидкісного вбудовування технологій у його життя та розповсюдження нігілістичних тенденцій призвели до того, що моральні устої суспільства були зміщені на периферію. Однак це свідчить швидше про те, що традиційні етичні кодекси потребували нагальної трансформації та переосмислення у відповідності із тими умовами, у яких зароджувалось глобальне суспільство. Сьогодні ж саме розвиток екоефективної технологічної сфери уможливив надання моральним нормам екологічного забарвлення та актуалізував розробку принципів толерантного співіснування людини і природи. Для України ж, аби підняти на якісно новий рівень існування та злізти з голки фінансової, економічної, політичної залежності від інших країн, вкрай необхідно розвивати вітчизняну технологічну сферу і продукувати ті технологічні пристрої, які дозволять їй забезпечити роботою своїх громадян та виготовляти конкурентоздатну продукцію, використовуючи при цьому стабільні енергоресурси.

Продовжуючи, зазначимо, що Україна була одним із численних учасників, які 22 квітня 2016 р. підписали Паризьку угоду в межах Рамкової конвенції про зміну клімату щодо зниження викидів парникових газів у атмосферу починаючи з 2020 р. Зазначена зустріч мала на меті продемонструвати, що високий на сьогодні рівень енергетичних та фінансових витрат країн все ж не можна порівнювати із тим, із яким стикнуться уряди у разі незворотних кліматичних змін і необхідності адаптації до них. З одного боку, винесення цих питань на міждержавний рівень обговорення і глобальна занепокоєність країн проблемами екології планети є позитивними зрушеннями, які свідчать про готовність до активних дій. З іншого боку, прийнята конвенція не передбачає санкцій стосовно недотримання проголошених «внесків» в обмеження шкідливих викидів. Оскільки ж рівень екологічного забруднення навколишнього середовища, глобальні катастрофи та світова криза сьогодні вже не залишають нам можливості покладатись на добровільні несанкціоновані дії країн, а власна вигода та високі прибутки часто затьмарюють майбутні перспективи та світовий добробут, задля ефективного впровадження прийнятих рішень необхідно ввести чітку звітність та санкції, у разі ухилення від виконання заявленої домовленості. Індивідуальна ініціатива та добровільні кроки у напрямку порятунку життя на планеті, без сумніву, заслуговують на повагу та мають усіляко підтримуватись, однак на сучасному етапі державна політика має бути контрольованою та не передбачати винятків. Лише за таких умов можна підтримати подібний проект та відновити баланс у природному середовищі.

Окрім цього, дії держав на світовому рівні повинні доповнюватись індивідуальним внеском у процес збереження довкілля кожної окремої людини. На жаль, остання схильна знімати із себе відповідальність та нехтувати принципами економії ресурсів, оскільки вважає себе незадіяною у сферу виробництва. Зрозуміло, що об'єм викидів шкідливих речовин в атмосферу та споживання енергоресурсів промисловими виробництвами значно перевищують індивідуальні, відповідно до чого у особи формується уявлення, згідно із яким один викинутий нею поліетиленовий пакет не зчинить помітного впливу на середовище у порівнянні із зазначеними шкідниками – промисловими гігантами. Однак такий світогляд не має право на існування у масовому суспільстві, кількість населення якого створює реальну загрозу для екосистеми планети.

Так, серед дієвих методів, якими можна досягти інвайронменталізації масової свідомості, слід виокремити соціальну рекламу та впровадження моди на екоконсюмеризм. Зазначимо, що ми живемо у світі глобальних комунікативних систем, у яких мережева передача даних щохвилини залучає до спілкування усе ширші маси населення. Розширення комунікативного простору та грамотна інформаційна політика у сфері поширення ідей фізичної економії дозволять об'єднати суспільство спільною метою та розширять знання середньостатистичних користувачів про рівень тієї загрози, яка стосується кожного. Більш того,

зацікавленість проблемою зростатиме, якщо інформація постійно знаходитиметься на рівні обговорення: рекламні проекти, які закликають до екологічно-ефективного використання ресурсів та нагадують про особисту відповідальність кожного індивіда слід розмістити у громадському транспорті, ліфтах, на рекламних щитах, сіті-лайтах тощо.

Не варто забувати й про кінематограф, одну з найбільш популярних у масовому суспільстві індустрій, яка також має потенціал сколихнути усталені споживацькі позиції людей щодо природного середовища. Так, вдало продемонстрована ідея та якісно знятий фільм мають здатність вплинути на масову свідомість та пробудити у громадськості почуття відповідальності за стан екосистем нашої планети. Перевага подібних науково-популярних фільмів у порівнянні з громіздкими науковими дослідженнями й важкодоступними літературними джерелами полягає у тому, що вони зрозумілі для масового споживача. Останній засвоює ідеї, не докладаючи при цьому надмірних інтелектуальних зусиль та не відкидає запропоновані ідеали через необхідність кропіткого опрацювання матеріалів. Таким чином, використання продуктів культурної індустрії задля поширення та популяризації ідей інвайронменталізму видається досить дієвим методом досягнення мети. Зрозуміло, що у подальшому необхідно трансформувати увесь загарбницький і безвідповідальний стиль мислення індивіда, проте на початкових етапах першочергово слід стабілізувати навколишнє середовище як сферу проживання та розвитку людини як такої.

Перспективними у плані інвайронменталізації свідомості людини є також залучення креативної молоді до створення інноваційних проектів сміттєпереробки та впровадження технологій у процес сміттєзбирання. Наприклад, турецька компанія «Pugedon» знайшла цікаве вирішення проблеми догляду за бездомними тваринами у містах. Так, на вулицях Стамбула було встановлено незвичайні автомати для збирання пляшок і використаних пакетів: коли перехожий викидає у смітник використану пляшку, вбудований в автомат дозатор насипає у миску порцію корму для бездомних собак та котів, які матимуть змогу безкоштовно ним поласувати. Витрати на корм покриваються із доходів від переробки пластику та не вартують місту і компанії додаткових коштів. Смарт-технології, у свою чергу, розпізнають викинуті відходи, сортують їх та навіть здатні використати залишки води з викинутих пляшок для того, аби напоїти пухнастих безхатченків. Серед прикладів того, що переробка сміття може бути не лише корисною, але й цікавою, слід виділити баки для сміття, які «дякують» перехожим (ОАЕ), автомати, які транслюють останні новини та прогнози погоди (Великобританія), контейнери у формі пляшок та газет (Сінгапур) тощо. Зауважу, що встановлення у громадських місцях та освітніх організаціях подібних інноваційних систем сміттєзбирання сприятиме формуванню у людини почуття відповідальності за навколишнє середовище та своїх співмешканців на планеті, з дитинства заохочуватиме до розважливого споживання і переробки відходів. Якщо ж дитину змалечку привчати до екосвідомої поведінки, прививати їй норми та принципи екологічної етики, формувати повагу до ресурсів рідної планети, то можемо сподіватись на позитивні зрушення у процесах викорінення політики бездумного споживацтва та формування новітніх ціннісних систем на противагу всепоглинаючому нігілізму.

Додатково наголосимо, що способи залучення громадськості до екологічно-відновлюваної діяльності повинні бути максимально зручними. Якщо процес збору сировини для повторної переробки ускладнений (наприклад, пункти її прийому досить віддалені від житлових районів чи, скажімо, графік роботи не залишає можливості мешканцям відвідати їх у зручний для них час), то й закликання людей бути екосвідомими та екоактивними не принесе бажаних результатів. Для вирішення цієї проблеми слід залучити ресурси на рівні місцевих органів влади, які мають можливість організувати зручні пункти прийому використаних матеріалів та здійснювати контроль за належним рівнем їх функціонування.

Продовжуючи аналіз позитивних прикладів екологізації масової свідомості, слід вказати, що деякі країни вже досягли помітних результатів у цьому процесі, а їх активність щодо охорони навколишнього середовища обіцяє покращення ситуації у найближчому майбутньому. Серед держав, які докладають чималих зусиль для переведення господарства на ефективні відновлювані джерела енергії є і Китай. Так, Ч. Сільянг, професор і директор Інституту енергетики, екології та економіки у Пекіні, у інтерв'ю для нідерландського телевізійного проекту «Прорив у відновлюваній енергетиці» зауважує, що китайська політика у цих питаннях досить далекоглядна і розрахована на те, аби очистити свою країну від тих

шкідливих викидів, які вона була змушена допустити для виведення економіки на світову арену. Згідно із науковцем, китайський уряд прагне максимально пришвидшити зниження цін на сонячні батареї та зробити зазначені технології доступними для пересічних громадян. Проводячи аналогії зі стандартним виробництвом електроенергії та вартістю цієї продукції, Ч. Сільянг підкреслює, що розширення виробництва призведе до зниження ціни [5], а підтримка конкурентоспроможної здатності товару сприятиме переходу суспільства до відновлюваних енергоресурсів.

В Об'єднаних Арабських Еміратах державні діячі та промисловці також вбачають у сонячній енергетиці потужний потенціал і завбачливо розширюють на приналежних їм територіях поля сонячних батарей, які продукують електроенергію. Керівництво зазначеної країни переконане, що нафта припиняє бути тим ресурсом, на який варто робити ставку у майбутньому. У свою чергу М. Лібріх, засновник компанії, яка займається фінансуванням досліджень в області новітніх джерел енергії – «Bloomberg New Energy Finance», зауважує, що сфера енергетики є однією з найбільш корумпованих та соціально залежних промислових галузей. Відповідно, вкладання коштів у такий ризикований бізнес як стійка енергетика має відповідати певним критеріям та продемонструвати інвесторам свою потужність та перспективи [5]. Серед таких перспектив слід виділити видозміну архітектури, сільського господарства, транспортної та економічної систем, які набудуть принципово нових форм із впровадженням у обіг стійкої енергії сонця та вітру. Проаналізувавши потенціал цієї енергогалузі, згадані країни визначили цей бізнес не лише екоефективним, але й прибутковим, що стимулює фінансування та підтримку подібних проектів.

Яскравими прикладами успішного переходу до використання відновлюваних ресурсів є також містечка Утрехт в Нідерландах та Іерро на Канарських островах. Так, в Утрехті проводиться експеримент, метою якого є забезпечення функціонування житлового району і транспортної системи за рахунок сонячної енергії. Батареї, що поглинають її, підтримують роботу індивідуальних домівок та електроавтомобілів, якими користуються мешканці району. Залишки ж енергії використовуються для освітлення будинків вночі. Таким чином, мешканці звільнені від додаткових витрат та здатні самостійно переспрямовувати свої доходи. Й хоча ці локальні впровадження ефективних енергозберігаючих технологій у побут пересічних громадян є точковими і територіально-обмеженими, все ж вони свідчать про позитивні зрушення у процесі припинення використання невідновлюваних енергетичних ресурсів та слугують тим орієнтиром, який здатен розпочати процес глобальної трансформації масової свідомості. Це пов'язано не лише із благородною метою збереження довкілля, але й економією коштів та їх подальшим використанням в інших галузях. Видається, що зі збільшенням кількості громадян, які усвідомлюють переваги подібного екодружелюбного споживання енергії, голоснішими ставатимуть їх вимоги переосмислення державної політики у цій сфері.

Важливо, що прогрес технологічної сфери дозволив людству не лише зробити прорив в акумулюванні енергії сонця та вітру, але й винайти багато альтернативних шляхів культивування продуктів харчування. Серед них варто виділити аквапоніку, яка дозволяє вирощувати овочі, не використовуючи ґрунт; генну інженерію, яка допомагає у виведенні нових видів рослин і тварин, які володітимуть більш стійкою системою захисту від паразитів та нестійких погодних умов; пермакультуру як перманентний спосіб ведення сільського господарства; локаворство, яке розраховане на зменшення витрат на транспортування продукції та необхідних для її виготовлення засобів; органічне землеробство, яке передбачає організацію процесу вирощування рослин з максимально низьким рівнем використання хімічних домішок та отруйних речовин. Усі перераховані способи ведення господарства покликані постачати людині якісну продукцію та максимально знизити її вартість за рахунок використання стійкої енергії та раціональної організації виробництва.

Вищезгадані осередкові зміни є ознакою вже розпочатого у суспільстві процесу екологізації свідомості масового споживача, однак для досягнення більш глобального перевороту важливо, аби окремий індивід відчув себе частиною єдиної екосистеми та усвідомив, що кожна його дія має наслідок і здатна трансформувати життя багатьох видів на планеті. Корисною у цьому контексті є розроблена в середині ХХ ст. А. Леопольдом теорія етики землі, у якій він закликає людство змінити свої загарбницькі настрої на екоетичні принципи співжиття з іншими живими істотами. Автор зауважує, що етика землі «змінює роль

Номо sapiens із завойовника громадських земель на їх простого члена та громадянина. Вона передбачає повагу до його співтоваришів, а також повагу до громади як такої. <...> Етика землі просто розширює межі спільноти, включаючи у неї ґрунти, води, рослини і тварин, або ж колективно: землю» [4, с. 866]. Адже виокремивши себе з природного світу, людина встала на шлях самознищення: не усвідомлюючи, що руйнує свою власну домівку, вона нещадно викачувала природні ресурси, бездумно споживала продукти, популяризувала безвідповідальний консюмеризм та нехтувала етичними нормами співжиття з іншими. Як результат, наша планета гине від численних забруднень та погрожує нам глобальним винищенням. Усе це вимагає від людини розуміння, що її вид є лише одним із численних на цій планеті, а її дії мають наслідки. Й лише пробудження свідомого та відповідального ставлення людини до оточуючого середовища має потенціал змістити егоїстичний антропоцентризм і вкорінити натомість новітню етику співжиття.

Разом із цим важливо привити масовому споживачу принципи зеленого консюмеризму, який ґрунтується на споживанні органічної продукції, продукуванні енергії із відновлюваних ресурсів, екологічно-безпечній діяльності тощо. Екоконсюмеризм повинен перетворитися з брендівих маркерів певних продуктів харчування на світоглядний принцип, який визначає усі аспекти життєдіяльності людини. Окрім цього, подібне вироблення продуктів та споживання енергії має потенціал стабілізувати світовий ринок, оскільки ціна не буде коливатись в залежності від багатства покладів викопного палива чи їх наявності як таких. Так, якщо енергія надходить до споживачів зі стійких ресурсів, це дозволяє знизити ціну на кінцевий товар і в майбутньому переспрямувати збережені кошти на розвиток інших сфер суспільства. Подібна організація виробничого процесу має перспективи не лише у питаннях збереження навколишнього середовища, але й звільняє людину від тиску держави. Більш того, відновлювані та загальнодоступні джерела енергії мають потенціал встановити мир на нашій планеті, адже народам більше не потрібно боротись за родовища, які так нерівномірно розподілені.

Отже, на основі проаналізованих прикладів ековідповідального підходу до виробництва та споживання енергії, можна зробити *висновок* про те, що процес інвайронменталізації свідомості людини вже розпочатий та має позитивні приклади для наслідування масою. Забезпечити ж становлення новітньої етики відповідальності та перехід людства до наступного етапу свого розвитку можуть розширення меж людського пізнання, технологічний розвій, моральне та фізичне самовдосконалення особи. Людина повинна усвідомити, що вивищення її виду з природи передбачає не руйнування останньої, а навпаки – очищення та підтримку екосистем, розвиток власного тіла із врахуванням незнищених зв'язків із природним середовищем, виготовлення якісної органічної продукції замість поширення здешевлених фальсифікатів, вдосконалення медичної галузі та пошук джерел оздоровлення людського організму тощо. Окрім цього, важливою є розробка проектів майбутніх екополісів – міст, будівництво та енергозабезпечення яких буде максимально ефективним і нешкідливим для людини й довкілля. Дослідження ж зазначених проектів та перспектив їх побудови є плідною нивою для подальших досліджень у цій галузі.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гринів Л. Фізична економія: нові моделі сталого розвитку / Л. Гринів. – Львів : Ліга-Прес, 2016. – 423 с.
2. Adoption of the Paris Agreement : [electronic resource] // Conference of the Parties within United Nations Framework Convention on Climate Change. – Paris, 2015. – Mode of access : <http://unfccc.int/resource/docs/2015/cop21/eng/109r01.pdf>.
3. Greer J. The Ecotechnic Future: Envisioning a Post-Peak World : [electronic resource] / J. M. Greer. – New Society Publishers, 2009. – 288 p. – Mode of acces : https://books.google.com.ua/books?id=UG7yoX-_PVUC&pg=PT6&hl=ru&source=gbs_selected_pages&cad=3#v=onepage&q&f=false.
4. Leopold A. The Land Ethic / A. Leopold // A Sand County Almanac. – New York : Oxford University Press, 1949. – 865–875 p.
5. The breakthrough in renewable energy : [electronic resource] // VPRO backlight documentary. – Netherlands, 2016. – Mode of access : <https://www.youtube.com/watch?v=mmyrbKBZ6SU>.

ПЕРИПЕТИИ МОДЫ: ОТ ФАЗ ЦИКЛА К АНТРОПОГЕННЫМ СМЫСЛАМ

Статья посвящена изучению цикла моды, его фаз и выявлению соответствующих антропогенных смыслов. Актуальность такого подхода обусловлена теоретическими противоречиями в исследовании моды, разнородными, взаимоисключающими определениями этого феномена. Цель данной статьи: рассмотрение цикла моды как основания для последующей унификации научного представления об этом фундаментальном и в то же время недооцененном явлении культуры. Подробный анализ фаз и переходов в развитии модного цикла способствует осознанию моды в единстве её частных и общих проявлений. Каждая фаза и периоды трансформаций характеризуются наличием своих антропологически значимых смыслов. В результате такого подхода открывается возможность практического осмысления значимости моды и модного процесса в формировании жизни культуры. Полноценное научное понимание моды позволяет разобраться в особенностях её влияния на закономерности развития самой антропосферы.

Ключевые слова: мода, цикл моды, фазы цикла, антропогенные смыслы, антропосфера.

Стаття присвячена дослідженню циклу моди, його фаз і виявленню відповідних антропогенних смислів. Актуальність такого підходу обумовлюється теоретичними суперечностями у вивченні моди, різнорідними, взаємовиключними визначеннями цього феномена. Мета даної статті: розгляд циклу моди як підстави для подальшої уніфікації наукового уявлення про це фундаментальне і водночас недооцінене явище культури. Докладний аналіз фаз і переходів у розвитку модного циклу сприяє усвідомленню моди в єдності її приватних і загальних проявів. Кожна фаза та періоди трансформацій характеризуються наявністю своїх антропологічно значущих смислів. У результаті такого підходу відкривається можливість практичного осмислення місця моди та модного процесу у формуванні життя культури. Повноцінне наукове розуміння моди дозволяє розібратися в особливостях її впливу на закономірності розвитку самої антропосфери.

Ключові слова: мода, цикл моди, фази циклу, антропогенні смисли, антропосфера.

The article is devoted to the study of the fashion cycle, its stages and to the revealing of corresponding anthropogenic meanings. Actuality of this approach is conditioned by theoretical contradictions in the study of fashion, heterogeneous, mutually exclusive definitions of this phenomenon. The purpose of this article is the consideration of the fashion cycle as a basis for the subsequent unification of the scientific notion about this fundamental and at the same time underestimated phenomenon of culture. A detailed analysis of the stages and transitions in the development of the fashion cycle promotes the recognition of fashion in the unity of its particular and general manifestations. Each stage and periods of transformations have their own anthropologically significant meanings. As a result of this approach, the opportunity opens up for a practical understanding of the importance of fashion and the fashion process in shaping the life of culture. Full scientific understanding of fashion allows clearing up the peculiarities of its influence on the laws of development of the anthroposphere.

Key words: fashion, fashion cycle, cycle stages, anthropogenic meanings, anthroposphere.

Исследователи в сфере гуманитаристики длительное время относились к моде с некоторой долей пренебрежения, оценивая её как проявление человеческого тщеславия и поведенческих недостатков отдельных личностей. Максимум, чего удавалось это явление культуры – лишь некоторого количества фраз в работах известных философов, подчеркивающих его стремительный и быстропроходящий характер.

Примером может служить цитата из прагматической антропологии Иммануила Канта в разделе «О вкусе, отвечающем моде»: «Закон этого подражания [стремление] казаться не менее значительным, чем другие, и именно в том, при чем не принимается во внимание какая-либо польза, называется *модой*» [10, с. 489]. Фактически, мода рассматривается как нечто бесполезное, низводится до простого подражательства и тем самым существенно обесценивается. Мало того, сам философ настаивает на отсутствии у моды каких-либо значительных позитивных свойств и качеств: «Мода <...> относится и к рубрике глупости, так как при этом имеется некоторое принуждение – поступать в рабской зависимости исключительно от примера, который дают нам в обществе многие». В завершение Кант дополнительно акцентирует: «Всякая мода уже по самому своему понятию представляет собой

непостоянный образ жизни» [10, с. 489]. Таким образом, этот достойнейший из философов в некотором смысле способствовал снижению градуса интереса гуманитарных наук в отношении серьезного исследования такого многогранного проявления социальной культуры.

Сложилась традиция не воспринимать моду в качестве полноценного объекта исследования. На длительный период времени она стала лишь полигоном для рассмотрения особенностей человеческой психологии и истории изощренности облачения того или иного периода. В лучшем случае, модное стали измерять как эстетический феномен в сфере внешнего облачения человека. Концепция подобного отношения к моде и сейчас культивируется профессиональными художниками-модельерами, а также поддерживающими их искусствоведами. Впечатляющим примером такой однозначной и несколько упрощенной оценки может быть мнение Элизабет Уилсон, известного и часто цитируемого западного специалиста в области истории искусств: «Мода – это одежда, характерной чертой которой является быстрое и постоянное изменение стилей. Мода в определенном смысле представляет собой изменение, а в современном обществе без моды не существует никакая одежда» [цит. по: 16, с. 5]

Доминирование подобного подхода привело к тому, что теоретические изыскания стали излишне фокусироваться на истории костюма, отказывая моде в более широком распространении. Исследования, оценивающие моду как значимый социокультурный феномен, стали появляться позднее. И постепенно, по мере углубления в тему, пришло осознание, что длина юбок, ширина брюк, глубина вырезов и высота разрезов являются не просто шутейным способом самоидентификации, но весьма достоверным барометром состояния и настроения общества. Мода фактически стала прямым идентификатором того, как в культурно-исторических эпохах относились к социальному положению, философии, религии, морали, сексу, политике, искусству, науке, быту.

Сегодня исследователи все более смело расширяют границы изучаемого в моде. Теперь это не только интерес к вестиментарности (облачению), но и модный интерьер, язык, гаджеты, привычки и увлечения. Это огромный спектр модных образцов и стандартов поведения, маркирующих социальный статус, религиозную, национальную, политическую принадлежность, которые формируют современную культурную реальность. Уместно говорить, о распространении модных научных тем, и даже о моде на саму моду. Так, рассуждая о философии моды, Ларс Свендсен приходит к выводу, что «не следует ограничиваться только сферой одежды, необходимо рассматривать этот феномен в том виде, как он влияет на все прочие области потребления, а кроме того, принимать во внимание тот факт, что логика моды проявляется в искусстве, политике и науке. Таким образом, мы имеем дело с одним из центральных феноменов современного мира» [16, с. 8].

И тут же возникает глобальная проблема в точности оценки истоков возникновения и развития моды. Немало путанных, а иногда и взаимоисключающих определений порождают современные науки. С одной стороны, часть исследователей оценивают потребность в моде как личностное стремление к собственному величию (Фрейд) и желание быть значимым (Дьюи). С другой стороны, моду маркируют массовостью, которая проистекает из коллективистских, близких к биологическому естеству человека мотивов, из желания принадлежать к большинству. Иллюстрацией такого подхода является позиция Густава Лебона: «Человек так же, как и животное, склонен к подражанию; оно составляет для него потребность при условии, конечно, если не обставлено затруднениями. Именно эта потребность и обуславливает могущественное влияние так называемой моды» [11, с. 242]. После прочтения возникает резонный вопрос: как в моде одновременно сочетается индивидуальное и массовое? Каким образом в одном и том же социокультурном феномене ученые мужи так достоверно рассмотрели диаметрально противоположные свойства и особенности?

Подобная дилемма просматривается и на уровне теоретической разработки иных атрибутов моды. Её сущностной характеристикой называется постоянное обновление: «Пытаясь осознать наше место в современной исторической ситуации, в центр следует ставить феномен моды. Рост значения последнего как исторического явления представляет собой главную черту современности, а именно отход от традиций и бесконечную потребность “нового”» [16, с. 4]. Но как же тогда относится к классической вестиментарной моде, новшества в которой совсем не приветствуются?

Одним из часто атрибутированных качеств моды называется повышенный динамизм как синоним «скорости», «быстросменяемости». Воспользуемся наиболее доступным в Интернете определением термина мода: «мера, способ, правило – **непродолжительное** господство определенного вкуса в какой-либо сфере жизни или культуры. В отличие от стиля, отражает более **кратковременные** и поверхностные изменения внешней формы бытовых предметов и художественных произведений. В узком смысле: смена форм и образцов одежды. В широком смысле: **непрочная, быстропроходящая** популярность» (выделено мной. – Ю. У.) [5]. Такое определение существует наравне с противоположным мнением. Так, теоретик и практик архитектурной эстетики модернизма Адольф Лоос настаивал на том, что «явление может считаться современным лишь тогда, когда оно носило продолжительный характер и только те объекты, которые остаются модными на протяжении длительного времени, заслуживают обозначения “мода”» [13, с. 24]. Хотя следует признать, что подобного рода суждения находятся в меньшинстве.

Так какая же мода: быстрая или медленная, отвечает ли она потребностям личности или общества, новаторская она или традиционная? Почему так отличаются оценки моды в разных источниках, что в ней такого феноменального, порождающего так много разночтений? Разрешение этих вопросов – одна из основных задач исследований современной антропосферы.

Двигаясь поступательно, необходимо рассмотреть принятые, «классические» теории моды и то, как в них определена сущность понятия. Так, наиболее признанными и серьезными исследователями мода определяется по-разному, в соответствии со сферой их научных интересов:

- по выводу Георга Зиммеля: «Мода – не что иное, как одна из многих форм жизни, посредством которых тенденция к социальному выравниванию соединяется с тенденцией к индивидуальному различию и изменению в единой деятельности» [9, с. 268];

- для Торстейна Бунде Веблена мода – это социальный феномен, связанный с фундаментальными **механизмами** социальной конкуренции и находящий свое выражение в феномене престижного потребления [6];

- социолог Гофман А. Б. соглашается с тем, что «мода понимается как одна из форм, один из **механизмов** социальной регуляции и саморегуляции человеческого поведения: индивидуального, группового и массового» [7, с. 11];

- по Ролану Барту «... мода всецело является знаковой системой» [3, с. 147];

- Жан Бодрийяр пишет так: «Мода занимает необычайно привилегированное положение, оттого что мир в ней полностью разрешается <...> (она) может пониматься как самый поверхностный и самый глубинный из социальных **механизмов**» [4, с. 170];

- Жиль Липовецкий, оценивая феномен моды, считает, что она служит универсальным **механизмом**, который управляет идеологическими и социальными изменениями посредством производства, актуальной культуры потребления вещей, рекламы, а также СМИ [12].

Полагаю, что часто встречающееся в определениях слово **механизм** не столько дань исследователей механистическому подходу в рамках просветительского проекта, сколь некая реальность, которая подчеркивает изменяемую природу моды, наталкивая на мысль о подвижности, о некоем процессе. Именно эта сущностная особенность и обладает, на наш взгляд, исследовательским потенциалом. Если подробно рассмотреть процесс «созревания» (становления) моды, то возможно примирить исследователей, оценки которых столь различны в сути и причинах её возникновения.

У каждого процесса есть начало, пик и окончание. мода также рождается, реализуется, замирает в малоизменяемых формах или уходит в небытие под воздействием целого ряда антропогенных причин и факторов: культуральных, нравственных, эстетических, социально-психологических, экономических. Поэтому исследовательский интерес в рамках этой статьи сконцентрирован на том, как возможны все эти перипетии в развитии и определении исходов моды. Для это мы воспользуемся понятием цикл. Под «циклом» мы будем понимать полный круг развития, который проходит мода, включающий фазы появления, распространения и угасания моды.

Возникновение в антропосфере нового – это индивидуальный творческий акт в нескончаемой цепочке креативных проявлений личности. Важную роль в этом действии играет острая восприимчивость или чувственная открытость человека к распознаванию неожиданных

сторон привычных предметов и явлений, осознанию необходимости, потребности обновления. Любое только что появившееся нечто в момент возникновения обладает потенциалом стать впоследствии модным, но предсказать это архисложно. Творцами моды могут быть и аматоры, и профессионалы. Принципиально они отличаются лишь признанностью и степенью надежды на то, что их произведение будет востребовано. На стадии воплощения нечто новое несет в себе заряд «идеи», смысла. Слово, одежда, элемент облачения, вид привычных или непривычных предметов, тема, интернет-мем и т. д. на старте – отражение мыслей создающего, которые опредмечиваются в новую форму. Например, крой рукава «реглан» – вначале это лишь способ облегчения надевания костюма для офицера-инвалида. Смысл состоял в том, чтобы не было необходимости высоко поднимать руку при проскальзывании в рукав, который дополнительно маскирует несовершенство после частичной ампутации [15, с. 264–265]. Эта идея была основой создания новой модели одежды. Имя оригинально исполнившего заказ портного не сохранилась, а вот мода на крой закрепилась с названием фамилии заказчика – лорда Реглана. Впоследствии первичный смысл угас, но у модельеров, модников и модниц появившаяся в результате форма одежды пользуется постоянным и заслуженным спросом.

Так, первые женщины в брюках конца XIX – начала XX вв. одевали их для демонстрации идеи социального равенства с мужчинами. В «Истории моей жизни» Жорж Санд затрагивает вопрос одежды, связывая его с половой идентичностью, свободой и равенством [см.: 2]. Помнят ли об этом современные поклонницы модного типа одежды? Сегодня женским брюкам не придается такое социальное значение, как на старте Новейшего времени, основные мотивы их ношения: удобно, практично, модно.

Подобная ситуация сложилась и с модой на современную пляжную одежду. Аннет Келлерман, отчаянно надевшая первой цельный купальный костюм в противовес принятой комбинации платья и панталон для водных процедур, просто хотела заниматься спортом. Смысл этой одежды был прежде всего в удобстве и безопасности, в праве на свободное самовыражение, популяризация же стала побочным эффектом. А сегодня даже совершенно неспортивные последовательницы массово используют и более открытые купальники, абсолютно не придавая им значение символа женской социальной свободы.

Не принимающие моду гламура начала двухтысячных стали создателями хипстерского стиля. Первично их прически и бороды, одежда, аксессуары были нарочито небрежными, бюджетными, в противовес дороговизне, сверкающей новизне и вычурности внешнего вида адептов гламурности. Последователи, уже и не помнящие с какой идеи все начиналось, могут специально портить новые айфоны (царапать, надкалывать экран), чтобы они выглядели как «секонд-хенд». А на актуальные вещи для хипстеров сегодня весьма небюджетные ценники, несмотря на искусственную состаренность, потертость и обилие дыр.

Для расширения понимания сути модного процесса следует так же обратиться к примерам за пределами вестиментарного подхода, конкретнее – к моде в науке. Так, еще Денни Дидро в середине XVIII века в статье «Мысли об объяснении природы» рассуждает о моде в науке: «Когда возникает новая наука, все умы обращаются в её сторону; причиной этого является исключительный интерес общества к основоположникам этой науки <...> Мгновенно новая наука начинает разрабатываться бесчисленным множеством самых разнообразных лиц. Это либо светские люди, которых угнетает их праздность, либо перебежчики, которые воображают, что они составят себе имя благодаря модной науке, – ради неё они бросают другие науки, в которых они тщетно искали для себя источник славы; одни из новой науки составляют себе профессию, других влечёт к этой науке склонность. Благодаря таким объединенным усилиям наука довольно быстро доходит до пределов своего развития, но по мере того, как эти пределы расширяются, престиж науки постепенно снижается. Уважение продолжает оказываться лишь тем, кто выделяется своим значительным превосходством. Тогда толпа рассеивается <...> В науке остаются только торгаши <...> и несколько гениальных людей» [8, с. 254]. К примерам таких модных наук можно отнести соционику. Основанная на типологии личности такого признанного и авторитетного психоаналитика как Карл Юнг, она привлекла в свои ряды не мало очарованных последователей.

Мода на научность и наукообразность активно эксплуатируется современными маркетологами. Действительно, сегодня приставка «нано-» актуализирует спрос на продукцию и увеличивает её цену, надпись «стволовые клетки» или «плацентарные клетки» (особенно

парадоксальное сочетание: «клетки растительной плаценты») на БАДах и косметических средствах придает сциентифический оттенок продуктам и косвенно убеждает потребителя в качестве.

Подобно всем сферам культуры, не избегает влияния моды и религия. Первые исследователи интровертных культур Востока, которые принесли с собой «новое» в виде йоги, духовных практик, основ ведического знания, действовали под влиянием идей обновления доминирующей европейской культуры, гармонизации глобальной связи Восток-Запад. Действительно, «серьезно мыслящие религиоведы, свободные от идеологической или конфессиональной нетерпимости, предпочитают пользоваться понятием “новые религиозные движения”, которое давно в ходу у ученых и теологов западных стран» [см.: 1]. Создатели и идеологи разного типа культурно-религиозных движений «Новой эры» (анг. New Age) грезил о возникновении новой духовности, новой культурной парадигмы. Однако, при распространении форма победила содержание: занимающиеся йогой не интересуются её философией, поющие индийские гимны никогда не читали «Вед», а идея равенства всего живого свелась к отказу от продуктов животноводства и популярности имитации мяса и творага из сои, которые, прежде всего, «полезны для здоровья».

Из приведенных примеров важно понять, что в момент появления новое окрашено смыслами: социальными, политическими, религиозными, утилитарными, научными или иными. В процессе распространения новое, превращаясь в популярное, переживает отщепление первичных смыслов. То, что стало причиной возникновения, то, что было ценно для творца в момент создания, теряется в ходе массовизации. Остается преимущественно лишь форма, которая истово разделяется последователями лишь в той степени, в которой соответствует их вкусу или желанию присоединиться к лидерам. Именно в этом момент находит подтверждение оценка моды по Фрейдю и Дьюи. Действительно, движущей силой становится личностная мотивация человека. Он присоединяется к модному процессу с целью реализовать потенциал собственной исключительности через отличие от большинства.

Вторая фаза общего цикла моды самая подвижная, зримо заметная не только профессионалам, но и обывателям. Она отмечена отщеплением первичных смыслов, когда внешние признаки «заслоняют» внутреннюю сущность, оставляя множеству последователей лишь обновление формы. Пик фазы распространения характеризуется максимальным количеством вовлеченных в моду индивидов. Уверенно утвердившись в восприятии большого количества людей, новое начинает восприниматься как модное. В современной нам массовой культуре масштабы популяризации могут исчисляться миллионами, а иногда и миллиардами людей. Актуальными примерами такой «трендовой охваченности» стало увлечение собирательством покемонов на смартфоны или статистика продаж мобильных телефонов марки «iPhone», достигших культового статуса (по данным Global iPone Sales на конец сентября 2016 года продано больше 1,034 млрд. штук Apple iPhone) [17].

Именно в этой фазе уместна вышеприведенная оценка моды Г. Лебона. Механизмы психологического распространения и восприятия нового до состояния модного во многом определены «психологией масс». Присоединение к большинству путем подражания – основа распространения в культуре модных образцов и стандартов.

Заключительной фазе моды традиционно уделяют минимум внимания, связывая суть происходящего лишь с угасанием интереса и популярности. Однако, это не только не справедливо, но и ошибочно. Исход моды далеко не всегда предполагает её безвозвратную гибель. Конечно, вчера еще популярное, а сегодня уже приевшееся может стать лишь достоянием истории, но возможны и иные варианты развития.

Модное, будучи новаторским, подвижным и динамичным во второй фазе, фазе распространения, к окончанию цикла обретает малоподвижные, статические формы. Впечатляющим иллюстративным примером может служить классическая вестиментарная мода, основу которой составляют весьма консервативные костюмы: как женские, так и мужские. Таким же образом сформировались в пространственно-временном континууме образцы традиционной этнической, народной и национальной моды. Подобные образцы являются не только ценнейшим культурным наследием, но и одним из весомых источников понимания истории формирования антропогенных смыслов.

Таким образом оказывается, что в своей заключительной фазе мода и традиции сущностно не противопоставлены друг другу (как это происходило в начале цикла), а последовательно расположены подобно звеньям одной цепи. Когда-то появившееся новое, распространяясь в качестве популярного образца и стандарта, в последствии обретает устойчивые формы и перманентное плато востребованности. Важно осознавать, что термин «востребованность» не всегда идентичен термину «популярность». Популярное всегда востребовано, но востребованное не всегда популярно. Некогда широко распространенное, принятое многими, может впоследствии найти свою постоянную аудиторию в антропосфере, свою группу людей, с мировоззрением которых оно резонирует и благодаря этому сохраняется. Например, универсальный стиль барокко, новаторский для XVII века, был тотально распространен в европейском искусстве не менее столетия, но со временем пережил упадок. Как образец этот стиль закреплен в истории человеческой культуры, однако он активно эксплуатируется современными нам создателями «высокой» моды. Элементы стиля барокко стали неотъемлемой частью наследия, созданного брендовым модельером Джанни Версаче: золотые ванные комнаты, избыточный интерьерный декор, пышные и вычурные наряды, логотип с использованием барочной «линии излома» в виде головы мифической медузы и т. д. Все эти вещи неизменно находят своих верных и последовательных поклонников и поклонниц. И пусть стилистика известного дома моделей в настоящее время и не гиперпопулярна, но с уверенностью можно сказать, что устойчиво востребована.

Так, Адольф Лоос едва ли не единственный, кто обратил внимание на статичные формы моды, в противовес большинству исследователей, изучающих её исключительно через динамические формы, имел на это существенные основания. Его, на первый взгляд, парадоксальный подход к модному как проверенному временем находит подтверждение в окончательной фазе цикла моды, в период формирования возможных исходов. Первично мода дает ощущение настоящего, ощущение изменчивости. Но это лишь её поверхностное понимание, так как она имеет возможность дальнейшего развития, возможность сохранения в высоких, достойных подражания образцах.

На основании вышеизложенного можно утверждать, что инновации и изобретения переходят в форму традиции посредством моды, которая осуществляет предварительный отбор новшества по принципу выживаемости. Противопоставление возникает только в начале нового цикла моды, который стремится разрушить привычное. В период же фазы угасания «по отношению к традиции мода выполняет следующую роль: она посредник, переводчик между ситуативной и традиционной определенностью поведения и действия. Мода, обращаясь к традиции и актуализируя её, скорее поддерживает её, чем разрушает...» [14].

В заключении необходимо еще раз акцентировать то, что только рассмотрение всех фаз цикла моды способствует адекватной оценке этого явления во всей полноте: причин возникновения, динамики, мотивов, механизмов распространения, значимости влияния на антропосферу и степени вклада в культурно-историческое наследие.

Выводы:

- первичная фаза «появления» моды базируется на антропогенной потребности в создании и возникновении нового. Смыслы и идеи новатора являются основой, а форма лишь проводником, вспомогательным инструментом для их трансляции;

- фаза «распространения» моды опирается на потребность людей в принадлежности к сообществу и способности к подражанию. Этот отрезок общего цикла моды характеризуется повышенным динамизмом и охватом максимального количества последователей, разделяющих новые образцы и стандарты;

- во второй фазе формирования моды новое популяризируется, утрачивает первичную идейность, осмысленность и распространяется преимущественно на формальном уровне;

- заключительная фаза «угасания» моды характеризуется возможностью множественных исходов: от полного забвения до формирования образцовых статичных форм (классических и традиционных);

- противоречивость оценки феномена моды связана с тем, что зачастую исследователи концентрируются на отдельных фазах её цикла, пренебрегая целостным рассмотрением всего процесса и выявлением ценных антропогенных смыслов.

ЛИТЕРАТУРА

1. Балагушкин Е. Г. Новые религии как социокультурный и идеологический феномен / Е. Г. Балагушкин // *Общественные науки и современность*. – 1996. – № 5. – С. 90–100.
2. Бар К. Политическая история брюк / Кристиан Бар ; [пер. с франц. С. Петрова]. – М. : Новое литературное обозрение, 2013. – 320 с.
3. Барт Р. Система моды. Статьи по семиотике культуры / Ролан Барт ; [пер. с фр., вступ. ст. и сост. С. Н. Зенкина]. – М. : Издательство им. Сабашниковых, 2003. – 512 с.
4. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть / Жан Бодрийяр ; [пер. с франц. и вступ. статья С. Н. Зенкина]. – М. : Добросвет, 2004. – 387 с.
5. Большой энциклопедический интернет-словарь (БЭС) : [электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.onlinedics.ru/slovar/bes/m/moda.html>.
6. Веблен Т. Теория праздного класса / Торстейн Веблен ; [пер. с англ., вступ. статья С. Г. Сорокиной; общ. ред. В. В. Мотылева]. – М. : Прогресс, 1984. – 367 с.
7. Гофман А. Б. Мода и люди. Новая теория моды и модного поведения / А. Б. Гофман. – СПб. : Питер, 2004. – 208 с.
8. Дидро Д. Мысли об объяснении природы / Дени Дидро ; [пер. с фр.; вст. ст. Я. Мильнера] // Дидро Д. Избранные философские произведения. – М. : ОГИЗ, 1941. – 280 с.
9. Зиммель Г. Избранное : [в 2-х т.] / Георг Зиммель ; [пер. с нем.]. – М. : Юристъ, 1996. – Т. 2. Созерцание жизни. – 596 с.
10. Кант И. Сочинения : [в 6-ти т.] / Иммануил Кант, [пер. с нем.]. – М. : Мысль, 1966. – Т. 6. Антропология с прагматической точки зрения. – 743 с.
11. Лебон Г. Психология народов и масс / Гюстав Лебон ; [пер. с фр.]. – М. : АСТ, 2017. – 320 с.
12. Липовецки Ж. Империя эфемерного. Мода и ее судьба в современном обществе / Жиль Липовецкий ; [пер. с франц. Ю. Розенберг; под науч. и лит. ред. А. Маркова]. – М. : Новое литературное обозрение, 2012. – 336 с.
13. Лоос А. Почему мужчина должен быть хорошо одет. Некоторые разоблачения модных облачений / Адольф Лоос ; [пер. с нем.]. – М. : Стрелка-пресс, 2003. – 116 с.
14. Любимова Т. Б. Мода и ценность / Т. Б. Любимова // *Мода: за и против*. – М., 1973. – С. 67–77.
15. Радченко И. А. Основы конструирования и моделирования одежды / И. А. Радченко. – М. : Академия, 2012. – 464 с.
16. Свендсен Л. Философия моды / Ларс Свендсен ; [пер. с норв. А. Шипунова]. – М. : Прогресс-Традиция, 2007. – 256 с.
17. 10-я годовщина iPhone в статистике и продажах : [электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://itbukva.com/gadgets/14777-10-ya-godovshchina-iphone-v-statistike-i-prodazhakh.html>.

УДК [004.5+004.8]:304

Клименко Р. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ФЕНОМЕН ПРОМЫШЛЕННЫХ РЕВОЛЮЦИЙ

В данной статье исследуется феномен промышленных революций. Автор обращается к истории культурного общества и анализирует сущность и основные результаты первой, второй и третьей технологических революций. Каждая из них коренным образом меняла жизнь и самосознание людей. Особое внимание уделяется четвертой промышленной революции, которая происходит на наших глазах в первой половине XXI века и характеризуется успехами в робототехнике, которые кардинально изменят устройство рынка труда, развитием аддитивного производства, призванного уменьшить себестоимость товаров, повсеместным использованием технологии блокчейн, позволяющей производить обмен без

посредников, прогрессом в биоинженерии и синтетической биологии, который в перспективе позволит искусственно выращивать человеческие органы. Указывается, что эта революция может носить самый глубокий и фундаментальный характер в отношении изменения человеческой культуры по сравнению с остальными.

Ключевые слова: культура, промышленная революция, аддитивное производство, виртуальная реальность, машинное обучение, интернет вещей.

У даній статті досліджується феномен промислових революцій. Автор звертається до історії культурного суспільства та аналізує причини та наслідки першої, другої та третьої революцій. Кожна з них корінним чином змінювала життя та самосвідомість людей. Особлива увага приділяється четвертій, яка проходить на наших очах у першій половині XXI сторіччя та характеризується успіхами у робототехніці, які кардинально змінять влаштування ринка праці, розвитком аддитивного виробництва, покликано зменшити собівартість товарів, повсюдним використанням технології блокчейн, що дозволяє обмінюватись будь-чим без посередників, прогресом у біоінженерії та синтетичній біології, який у перспективі дозволить штучно вирощувати людські органи. Вказується, що ця революція, у порівнянні з іншими, може носити найбільш глибокий та фундаментальний характер щодо змін у людській культурі.

Ключові слова: культура, промислова революція, адитивне виробництво, віртуальна реальність, машинне навчання, інтернет речей.

This article represents an investigation of industrial revolution phenomenon. Author described reasons and after-effects of first three revolutions. Each of them radically changed life and self-consciousness of people. Special attention is given to fourth revolution which takes place right now, in the first half of XXI century and characterized by success in robotics, which drastically change the organization of labor market, development of additive manufacturing, designed to reduce the cost of goods, ubiquitous use of blockchain technology, allowing exchange without intermediates, progress in bioengineering and synthetic biology which in the future will lead to artificially grow human organs. There listed reasons why this revolution may be the most deep and fundamental with respect to human's culture changes.

Keywords: culture, industrial revolution, additive manufacturing, virtual reality, machine learning, internet of things.

Техника и технологии являлись неотъемлемым и обязательным атрибутом человеческого существования всегда, начиная с момента появления человека и до сегодняшнего дня. В последнее время всё большую актуальность приобретает точка зрения, согласно которой техника и технологии не только обеспечивают существование человека, но и меняют его самого, являются основным фактором его культурной эволюции. Эта точка зрения не нова, она была высказана ещё в первой половине XX века [1], однако в связи с бурным и стремительным развитием техники и технологий в наше время она объективно должна выходить на первый план в объяснении культурных феноменов современной эпохи. Динамика развития техники и технологий, их влияние на культуру (в широком смысле) продолжила быть предметом научного исследования не только в работах Чайлда, но и в других концепциях. Например, в концепции технологических укладов, которая своими истоками восходит к концепции экономических циклов Кондратьева и других подобных теорий [2], однако этот термин (технологический уклад) в основном используется в академической среде, тогда как в более популярной и менее специализированной литературе, а также в средствах массовой информации гораздо чаще используется термин «технологическая революция».

Термин «промышленная революция» плотно укоренился в нашей повседневной жизни. Каждый раз, когда разговор заходит о труде, возникают ассоциации о станках, приборах, заводах, фабриках, комбинатах и прочих элементах, появлению которых мы обязаны промышленным революциям. Сложно представить современный мир без всех усовершенствований, как в рабочем процессе, так и в быту, которые дарят нам производственные революции. Принято считать, что к началу XXI века произошло три промышленные революции, и ещё одна, четвертая, происходит прямо сейчас, в первой половине XXI века. Конечно же, количество этих революций весьма условно, число «три» не учитывает ни неолитическую (переход от присваивающей экономики и технологий к производящим технологиями (и экономике в целом), основой для которой выступало сельское хозяйство), ни городскую (переход от сельского к городскому образу жизни) революции. Однако и без этих революций в концепции технологических укладов речь идёт уже о начале

шестого технологического уклада, связанного с промышленным производством. Однако, если оставаться в рамках термина «промышленная революция», то можно попытаться выделить три её уже прошедших «волны» и зафиксировать начало четвёртой.

Промышленная революция в широком смысле – это переход от ручного труда к машинному, от мануфактуры к фабрике. Трансформация аграрного общества в индустриальное так же является заслугой индустриальных революций.

Стоит отметить, что промышленные революции – явление довольно новое. Первая из них началась в XVIII веке, то есть всего три столетия назад. Если учесть, что современный человек (*homo sapiens*) появился двести тысяч лет назад [см.: 3], то период, который человечество провело под влиянием промышленных революций составляет всего 1/660 от общей человеческой истории. Если брать среднюю продолжительность одного поколения за 25 лет, то получится, что результатами первой промышленной революции смогли насладиться только 12 поколений людей из 8000. То есть 7988 поколений создавали орудия труда и товары своими руками, фактически без помощи машин. Для этого требовалось невероятно много человеческой энергии и времени.

Первая промышленная революция

Первая революция началась в Великобритании во второй половине XVIII века. Почему именно Великобритания? На данный момент нет однозначного ответа на этот вопрос. В то время Британская империя была наимогущественнейшим государственным формированием на планете. Империя являлась торговым и культурным центром, обладавшим множеством колоний по всему миру. Огромные капиталы собирались с обширных владений и стекались в Лондон. Однако одни лишь деньги, которые потенциально можно было вложить в инновации, не являлись главным фактором, повлиявшим на появление революции. Доказательством тому могут служить Испания и Португалия, которые тогда так же находились на пике своего могущества, но не внесли значительного вклада в развитие промышленных революций.

Джон Хикс, лауреат Нобелевской премии по экономике, получивший награду «за новаторский вклад в общую теорию равновесия и теорию благосостояния», выделял следующие ключевые факторы, которые повлияли на развитие революции в Великобритании:

- формирование институтов, защищающих частную собственность;
- высокий уровень развития торговли;
- формирование рынка земли;
- развитие финансовых рынков;
- развитие науки. [4]

Как можно заметить, по мнению Хикса, промышленная революция – результат успешных научных открытий и экономического подъема. Не последнюю роль сыграла и либеральная правовая система.

С другой стороны, существует лагерь довольно известных ученых, которые считают, что капитал не сыграл большую роль в деле промышленной революции. Эти учёные – Иммануил Валлерстайн и Кристофер Хейл, а их аргументация состоит в том, что в подавляющем большинстве предприятия того времени организовывались представителями среднего класса, которые располагали лишь своими личными средствами и теми, которые они могли одолжить у ближайшего окружения. [см.: 5]

Но какие же инновации открыла нам первая промышленная революция?

В первую очередь это изобретение парового двигателя. Считается, что паровой двигатель придумал Джеймс Уатт и запатентовал его в 1775 году [6]. Однако более детальный анализ показывает, что еще в 1698 году подобный механизм был реализован и запатентован Томасом Севери [7]. Изобретение Севери было не слишком надёжно и часто выходило из строя, а Уатт оказался тем человеком, который довёл устройство до ума и презентовал его широкой публике. В текстильной промышленности можно выделить инновации Эдмунда Карпайта, который изобрел механический ткацкий станок, увеличивший производительность труда в сорок раз. Токарные и фрезерные станки также появились благодаря первой промышленной революции. Их влияние на машиностроение сложно переоценить. Активно развивался транспорт. В начале XIX века появился первый паровоз. Его придумал Ричард Тревитик в 1804 году [8]. Через три года, в 1807 году, Роберт Фултон строит первый в мире пароход [9].

Совокупность всех этих открытий и изобретений и составляет первую промышленную революцию, которая продолжалась со второй половины XVIII века до первой половины XIX века. Развитие средств производства привело к изменениям на рынке труда. Во-первых, труд стал более эффективным, а освободившиеся человеческие ресурсы можно было направить на выполнение другого вида работ. Во-вторых, концентрация производственных мощностей в городах способствовала быстрой и обширной урбанизации. Так, население Манчестера с 1790 по 1900 год увеличилось в десять раз, а население Парижа с 1800 по 1850 год – в два раза. К сожалению, такие социальные изменения имели не только положительные стороны. Рабочим, которые мигрировали в города, часто было негде жить. Они группировались вместе и жили в сквотах, которые были очень грязные и банально не отвечали нормам гигиены. Условия труда были тяжёлые, что стало причиной появления профсоюзов и прочих рабочих движений. Тем не менее, в целом качество жизни населения постепенно выросло, увеличилась её продолжительность, что привело к демографическому взрыву.

Вторая промышленная революция

Временные рамки второй промышленной революции ограничены второй половиной XIX – началом XX века. Она началась с изобретения бессемеровского способа выплавки стали [см.: 10], процесса, благодаря которому появилась возможность переплавлять чугуны в сталь. Это открытие было сделано в 60-х годах XIX века.

В это время появляется научная организация труда, т. н. «тейлоризм». Применялась концепция стандартизации механизмов и человеческих операций, что способствовало увеличению производительности труда на несколько порядков. Впервые эта идея появилась в США, и после, начиная с 80-х годов XIX века, распространилась в Европе.

Была изобретена бумагоделательная машина, а также произведен отказ от дорогого хлопка в качестве сырья и последующий переход на деревья.

Зарождается нефтяная промышленность. Изначально нефть добывалась для изготовления керосина, который использовали для освещения. Только в XX веке, благодаря развитию машиностроения, нефть стала использоваться более широко.

Особую роль во второй промышленной революции занимает повсеместная электрификация. Множество предприятий автоматизировали производство благодаря электрическим станкам. Символ начала XX века, автомобиль Форд серии «Т», распространился невероятно обширно, как говорил Генри Форд [11], только благодаря тому, что на фабриках использовалось около тридцати двух тысяч электрифицированных станков. Массовое производство невозможно без электричества. Кроме того, электрификация существенным образом изменила повседневную жизнь не только в городе, но и в деревне. Высотные дома, городской транспорт, телеграфная и телефонная связь, электрическое освещение и возможность использовать электрические приборы в быту и мелком производстве неузнаваемо преобразовали социальную жизнь человека, человеческие отношения и само человеческое бытие.

Изобретение поточной линии Генри Фордом в 1908 году являет собой знаковое событие для промышленности. Сложно представить, какое серьезное предприятие, не использующее конвейеры, может сегодня конкурировать с теми, которые их используют.

Период с 1870 по 1890 год стал эпохой самого бурного экономического роста. Выросла производительность труда, упали цены на товары первой необходимости. Вместе с тем увеличилось неравенство, выросла безработица. В это время формируется так называемый «средний класс».

Третья промышленная революция

Стоит отметить, что понятие «третья промышленная революция» на данный момент не слишком распространено. Часто можно встретить название «цифровая революция». В нашем случае два этих понятия рассматриваются как эквивалентные.

Итак, третья промышленная революция охватывает период с 1960-х годов и по сегодняшний день (2017 год), плавно перетекая в четвертую промышленную революцию. Характеризуется повсеместным переходом от аналоговых технологий к цифровым. С началом третьей промышленной революции социологи и экономисты заговорили о движении от индустриального к постиндустриальному обществу, которое характеризуется переходом от

производства товаров к производству услуг. Это вызвано тем, что автоматизация процессов производства дошла до такой степени, что человеческое участие сводится к минимуму – контролю за качеством и производству информации, знаний. Главный двигатель третьей промышленной революции – сфера коммуникаций, в частности – изобретение и повсеместное распространение вычислительных устройств и глобальной сети интернет, физической базой которых является создание и развитие полупроводников.

Пожалуй, главным теоретиком концепции третьей промышленной революции является Джереми Рифкин, американский философ и общественный деятель, со своей книгой «Третья промышленная революция. Как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир в целом» [12]. Книга описывает последствия распространения интернета, возможности, которые предоставляет децентрализация обязательств (которые на данный момент реализованы в технологии блокчейн), перспективы развития альтернативной энергетики и «умной энергетики», так называемого энергетического интернета.

В 2007 году европарламент одобрил декларацию о третьей промышленной революции, состоящую из 116 правил [13].

Аддитивное производство, так же известное как объемная цифровая печать – еще одна сфера, являющаяся ключевой для третьей промышленной революции. К 2017 году корпорация «Tesla» с помощью такого метода уже производит некоторые элементы двигателей для космических ракет, и в планах закончить полный цикл производства до 2020 года. Китайские предприниматели выстраивают целые коттеджные поселки используя аддитивное производство [14]. В чём же принципиальное новшество этого метода? А в том, что роль человека во всём процессе сводится к моделированию (производству знания), в остальном же все операции осуществляются автоматизированно, с помощью техники.

Четвертая промышленная революция

Не успел мир свыкнуться с мыслью, что на его глазах происходит третья промышленная революция, как некоторые деятели заговорили о следующей, четвертой.

Автор данной концепции – человек известный. Это Клаус Шваб, основатель Всемирного экономического форума в Давосе. Впервые идею он озвучил в 2015 году, а в конце 2016 выходит его книга с одноименным названием «Четвёртая промышленная революция». «Мы находимся в начале революции, которая фундаментально изменит способ нашего существования», – такими словами начинается книга Шваба [15].

Автор приводит *три существенные черты*, которые позволяют сказать, что началась именно новая революция.

1. *Скорость*. Четвертая революция развивается скорее экспоненциально, чем линейно. Стоит отметить, что прогнозы об этой революции еще 30 лет назад делал небезызвестный Рэй Курцвейл, ныне – технический директор корпорации Alphabet.

2. *Ширина и глубина*. Революция основывается на предыдущей, цифровой революции, и порождает беспрецедентные сдвиги в экономике, бизнесе, обществе и личности. Меняются не только «что» и «как» мы делаем, но и «кто» мы есть.

3. *Системное влияние*. Благодаря средствам массовой коммуникации изменения происходят одновременно по всей планете (конечно, с разной скоростью), результаты из одной области влияют на все остальные. [см.: 15]

При этом Шваб не единственный, кто говорит о новой промышленной революции. В 2014 году Эндрю МакАфи и Эрик Бринйольфсон издают книгу «Второй машинный век», выводы которой созвучны идеям Шваба [см.: 16]. По мнению авторов, в ближайшем будущем нас ждет обширная роботизация. Это станет возможным благодаря «большим данным» и улучшению вычислительных возможностей. Но революция не ограничивается лишь умными машинами.

Шваб разделяет все перспективные направления развития технологий на *три кластера*.

Физический, куда входят:

1. *Автономные аппараты*. Автомобили, дроны, самолеты, корабли – вся эта техника сможет работать в полностью автономном режиме с точностью, гораздо превышающей среднюю человеческую.

2. *3D печать, или аддитивное производство.* Ключевая особенность здесь состоит в том, что вместо удаления ненужных слоев материала из будущего предмета производство будет начинаться с мельчайшей конструкции, на которую постепенно, слой за слоем будут добавляться прочие детали. Этот процесс также автоматизируется. Главная задача инженеров в таком случае – составить цифровой макет изделия, всё остальное – дело техники. Следующее поколение данной технологии, которое уже имеет теоретическое основание, – т. н. 4D печать. Её особенность состоит в том, что принтер сможет сам адаптироваться к среде, в которой будет функционировать произведённый объект (температурные режимы, влажность и пр.).

3. *Робототехника.* За последние несколько лет робототехника достигла значительных успехов, внедрив роботов в такие сферы жизнедеятельности, как земледелие, медицина, военное дело. Стоит отметить, что данный процесс порождает целый ряд политических и этических вопросов о взаимодействии и сосуществовании людей и машин.

4. *Новые материалы.* Постоянно появляются новые материалы, обладающие невиданными прежде свойствами. Они тоньше, прочнее, более «переиспользуемые» и адаптирующиеся. Некоторые из них самовосстанавливающиеся и самоочищающиеся, конвертирующие давление в энергию.

Цифровой:

1. *IoT (интернет вещей).* С каждым годом будет всё больше увеличиваться количество «умных» девайсов. Интернет вещей предполагает, что все они будут связаны между собой и смогут автономно выполнять возложенные на них задачи. К примеру, кофеварка, в которой закончился кофе, сможет связаться с поставщиком кофе (таким же электронным устройством) и запросить товар. Автоматизированные способы доставки доступны уже сегодня: к примеру, дроны, которые разносят пиццу, выполняя традиционную курьерскую работу. Умные дома будут становиться всё более умными, а устройства всё более маленькими. Перспективной областью считается разработка т. н. нанороботов – мини-устройств, которые смогут быть внедрены в организм человека для сканирования текущего состояния здоровья.

2. *Блокчейн.* Представляет из себя распределенную бухгалтерскую книгу, которая позволяет производить переводы ценностей без посредников. Первая известная реализация – bitcoin, появилась в 2009 году и быстро набирает популярность. На данный момент фаворитом является платформа ethereum, которая представляет распределенную виртуальную машину, реализующую тьюринг-полную систему. Реализация логики описывается в т. н. «умных контрактах» – машинных инструкциях, описывающих правила циркуляции ценностей. Фактически это значит, что многие функции, которые ранее выполнялись юристами (верификация подлинности, описание сложных сделок) вскоре будут автоматизированы. Гарантировать исполнение будет беспристрастная вычислительная техника. К 2017 году технологией заинтересовались крупные банковские синдикаты и государства. Такие издания, как «Financial times» и «Forbes» обещают большое будущее blockchain.

Биологический:

1. *Дешёвое секвенирование генома. Персональная медицина.* В начале 2000-х было потрачено 2,7 миллиарда долларов на проект «Геном человека» [17]. Сегодня секвенирование обходится в несколько сотен долларов. Со временем эта сумма будет ещё дешевле. Знание собственного генома помогает прогнозировать риски, связанные со здоровьем. Это открывает путь к персональной медицине, которая позволит значительно увеличить продолжительность и качество человеческой жизни.

2. *Синтетическая биология.* Прогресс позволяет нам вносить модификации в существующие генетические цепочки, а также создавать новые. Это означает, что в скором будущем мы сможем изменять человеческую природу по своему желанию. На данный момент существуют такие технологии как CRISPR. Редактирование генов было испытано на различных одно- и многоклеточных организмах. Результаты подтвердили прогнозы – редактировать геном вполне реально. Недавно в КНР проводили CRISPR-испытания на человеческих зародышах [18].

3. *Выращивание органов.* Появится возможность выращивать человеческие органы внутри организмов других видов.

Шваб видит биологическое направление наиболее проблемным, поскольку там предвидится наибольший конфликт между технологией и этикой. [см.: 15]

По мнению Шваба, основные технологические инновации кардинально изменят мир вокруг нас, и это совершенно неизбежно. В качестве примера он приводит такое сравнение. В 1990 году Детройт, самый крупный промышленный город США, имел совокупную капитализацию в 36 миллиардов долларов США. На предприятиях трудилось 1,2 миллиона человек. В 2014 году в Кремниевой Долине трудится 137 тысяч человек, а валовый продукт составляет 1,1 триллион долларов. Количество сотрудников уменьшилось в 10 раз, в то время, как доход увеличился в 30 раз. Грубо говоря, эффективность труда одного человека увеличилась в 300 раз за 25 лет, т. е. всего за одно поколение. [см.: 15]

С чем же Шваб связывает такие оптимизации? В первую очередь, с минимальной стоимостью цифрового бизнеса. Многие компании предоставляют «цифровые» товары, а это значит, что у них практически отсутствуют затраты на хранение, транспортировку и тиражирование их продукции.

Еще одна существенная черта четвертой промышленной революции – синергия научного знания и предпринимательства в различных областях. Компании совмещают автоматизированное проектирование, аддитивные технологии, инжиниринг материалов и синтетическую биологию. В рамках движения трансгуманизма есть понятие НБИК-конвергенции, которое очень близко по духу идеям Шваба. НБИК расшифровывается как нано, био, инфо и когно. Именно эти четыре области, по мнению сторонников движения, способствуют экспоненциальному темпу роста научного знания и производства.

Внимания заслуживает концепция интернета вещей – т. е. реализация множества стандартизированных протоколов для общения «умных девайсов» между собой. Вещи, как отмечалось выше, могут самостоятельно себя обслуживать, заказывать необходимые для работы товары. Такие компании, как IBM, Google, Microsoft работают над стандартизацией протоколов и уже предлагают такого рода сервисы.

Начиная с 10-х годов XXI века в обиход вошел термин «big data», «большие данные». Он означает, что на данный момент на накопителях информации хранится громадное количество данных, которое значительно увеличивается с каждым мигмом. Миллиарды электронных девайсов собирают информацию о погоде, сейсмической активности, загруженности дорог в городах, наших предпочтениях и т. д. Также записываются петабайты фото-, видео- и аудио-контента. Всё это не исчезает бесследно, а хранится на огромных фабриках данных. Эти архивы не могут быть проанализированы человеком, данных очень много, человек не может удержать в памяти такие объемы информации, а потому не видит нетривиальных корреляций и зависимостей, существующих в них. Однако умные алгоритмы позволяют машинам группировать данные по общности (т. н. задача кластеризации), категоризировать, используя уже известные группы (задача классификации). Эта техника программирования называется «машинное обучение», она активно используется в задачах поиска, идентификации по фото- или видео-контенту, программах самоуправляемых машин и множестве других областей. Именно большие данные сделали возможной эффективную работу алгоритмов машинного обучения.

Искусственный интеллект является приоритетной областью исследований не только частных компаний, но и правительственных ведомств. Какие преимущества даст прогресс в области применения систем искусственного интеллекта? Всё просто. В перспективе эта технология позволит полностью исключить человека из цепочки производства. Как мы помним, начиная с третьей промышленной революции, роль человека состоит исключительно в проектировании, в созидании товара. Все дальнейшие операции могут быть автоматизированы. ИИ позволит переложить и эту функцию на технику.

Повсеместное распространение получают технологии дополненной и виртуальной реальности. Стоит отметить, что для манипулирования объектами виртуальной реальности человеку нет необходимости задействовать свои конечности. Любое действие можно выполнить силой мысли. Сама же виртуальность проникает в нашу жизнь и в скором времени заменит реальность во многих сферах человеческой жизни. Это вызвано удобством (нет необходимости физически перемещаться) и дешевизной (цифровые объекты можно восстанавливать без трат). В связи с этим можно выделить следующую ключевую особенность четвертой промышленной революции: изменится отношение к человеческой идентичности.

Шваб считает беспрецедентной совокупность всех перечисленных технологий. Перемены затронут отношения человека с миром, с другими людьми, с самим собой. Человеческий мир будет индивидуализироваться. В первую очередь, потому что появится возможность кастомизировать товары под каждого конкретного покупателя. Виртуальная реальность, конечно же, ещё больше погрузит человека в собственный, воображаемый мир.

Если мир действительно будет существовать на базе цифровых технологий, то философам в очередной раз придется пересмотреть такие дисциплины, как онтология, этика, эстетика, эпистемология. Наибольшего философского осмысления потребуют категории реальности и виртуальности.

Безусловно, четвёртая промышленная революция несет в себе социальные риски. Появление роботизированных решений рутинных задач приведет к понижению ценности такого рода труда. Это, в свою очередь, подорвет достаток среднего класса, на который опирается большинство современных политических систем.

Подытоживая всё вышесказанное относительно четвёртой технологической революции, можно сделать некоторые локальные выводы.

Итак, человек, осваиваясь в цифровом мире, будет оставлять в нем «цифровой след», по которому можно будет узнать о нём достаточно много. Этот «след» может фиксировать различные аспекты человеческой «включённости» в культуру: его экономические предпочтения (что представляет особый интерес!), политические, религиозные, моральные, идейные, художественные и другие вкусы и пристрастия. Это позволит всем заинтересованным лицам работать с каждым человеком индивидуально и получать необходимый результат. Подобная ситуация складывается уже в настоящее время. В частности, существует мнение, что неожиданная и непредсказуемая победа кандидата в президенты США Д. Трампа была отчасти обусловлена работой его команды с современной формой «электронного следа» – социальными сетями. Работа с большими массивами данных, свободный доступ к «электронным следам» позволит производителям индивидуализированных товаров учитывать потребности, вкусы и интересы каждого индивидуума и производить для человека то, что он действительно желает.

Это существенным образом снижает коммуникативность индивидуума на «базе» потребительских интересов, «отбрасывая» от него всё лишнее, поэтому человек может оказаться «замкнутым» в своей собственной, психологически оптимальной для него среде, что локализирует его интересы и приведёт к своеобразной новой форме «отчуждения» от общества.

Заключение

Обобщая всё вышесказанное относительно «развёртывания» промышленных революций в культурно-историческом процессе, можно утверждать, что за последние 250 лет мир действительно увидел четыре промышленные революции. Все их объединяет экспоненциальное увеличение эффективности производства и абсолютное улучшение качества жизни. Однако вместе с возможностью такой констатации возникает вопрос: какие культурные, социальные и иные факторы стимулирует скачкообразный рост производительности труда? В данном случае нам не остаётся ничего другого, как признать, что ответ на него – тема отдельных исследований в области философии, культурологии, экономики, социологии и других дисциплин.

Ещё один вопрос, который возникает при обобщении данного материала, таков: имели ли место ранее события, аналогичные по своей значимости для нашего вида? По всей видимости, да. Неолитическая революция, случившаяся около десяти тысяч лет назад – отличное тому подтверждение. Возможно, она тоже происходила поэтапно, как и современные революции. Возможно, и четыре современные революции со временем будут объединены в одну, индустриальную революцию. А возможно, это вовсе и не революции, а элементы нашей эволюционной стратегии, которая состоит в том, чтобы увеличивать продолжительность и качество жизни вида экспоненциально, в зависимости от открытых технологий и используемого для удовлетворения потребностей вещественного материала. И потому нет смысла придавать порядковый номер спонтанным проявлениям этого естественного хода вещей. По крайней мере, мы можем утверждать, что «круг» этих материалов постоянно, с каждой новой революцией расширялся и качественно, и функционально: от камня и дерева к керамике, металлам, органике, проводникам, диэлектрикам, полупроводникам, биологическим

и наноматериалам. С этой точки зрения культурная включённость материи в наше бытие и в форме технологической революции, и/или в форме технологического уклада можно рассматривать как более общий процесс культурного, биологического или онтологического характера.

Для нас важно лишь то, что мир меняется, и меняется быстро. Если мы хотим быть конкурентоспособными, нам необходимо учиться. Вполне возможно, что следующему поколению придется менять профессию несколько раз в течение жизни. Поэтому сегодня как никогда становится популярной поговорка «век живи – век учись».

ЛИТЕРАТУРА

1. Childe V. G. Man makes himself : [electronic resource] / Vere Gordon Childe. – Mode of access : <https://archive.org/details/ManMakesHimself>.
2. Гуриева Л. К. Концепция технологических укладов / Л. К. Гуриева // *Инновации*. – СПб., 2004. – № 10. – С. 70–75.
3. McPherron S. P. The Age of the Homo sapiens fossils from Jebel Irhoud (Morocco) and the origins of the Middle Stone Age / Shannon P. McPherron // *Nature*. – 2017 (June 8). – doi : 10.1038/nature22335.
4. Блауг М. Хикс Джон Р. // Блауг М. 100 великих экономистов после Кейнса / Марк Блауг ; [пер. с англ. под ред М. Сторчевого]. – СПб. : Экономикс, 2009. – С. 345–349. – (Библиотека «Экономической школы», вып. 42).
5. Wallerstein I. The Modern World-System II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy (1600–1750) / Immanuel Wallerstein. – New York ; London : Academic Press, 1980. – pp. 233–266.
6. Dickinson H. W. A Short History of the Steam Engine / Henry Winram Dickinson. – Cambridge University Press, 1939. – p. 87.
7. Savery T. The Miner’s Friend; Or, an Engine to Raise Water by Fire, Described and of the Manner of Fixing it in Mines : [electronic resource] / Thomas Savery. – 1827. – Mode of access : https://books.google.com.ua/books?id=okhiAAAAcAAJ&hl=uk&source=gbs_similarbooks.
8. Trevithick R. Patent 2599, 24 March 1802 : [electronic resource] / Richard Trevithick. – Mode of access : <https://collection.sciencemuseum.org.uk>.
9. Best N. Trafalgar: The Untold Story of the Greatest Sea Battle in History / Nicholas Best. – London : Phoenix, 2005. – 368 p.
10. Erickson C. British industrialists: steel and hosiery 1850–1950 / Charlotte Erickson. – Cambridge University Press, 1986. – pp. 141–142.
11. The Life of Henry Ford : [electronic resource]. – Mode of access : <https://web.archive.org/web/20011005164558/http://www.hfmgv.org/exhibits/hf> (archived from the original on 5 October 2001).
12. Рифкин Дж. Третья промышленная революция: Как горизонтальные взаимодействия меняют энергетику, экономику и мир в целом / Джереми Рифкин ; [пер. с англ.]. – М. : Альпина нон-фикшн, 2014. – 410 с.
13. Европарламент, декларация о третьей промышленной революции : [электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+IM-PRESS+20070516IPR06751+0+DOC+XML+V0//EN>.
14. Строительство дома методом аддитивного производства : [электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://quibbll.com/39509-v-kitae-s-pomoshhyu-3d-pechaty-postroili-villu-v-400-kv-m>.
15. Schwab K. The fourth industrial revolution : [electronic resource] / Klaus Schwab. – Mode of access : <http://www.vassp.org.au/webpages/Documents2016/PDevents/The%20Fourth%20Industrial%20Revolution%20by%20Klaus%20Schwab.pdf>.
16. Brynjolfsson E. Race against the machine : [electronic resource] / Eril Brynjolfsson. – Mode of access : <http://b1ca250e5ed661cf2f1-da4c182123f5956a3d22aa43eb816232.r10.cf1.rackcdn.com/contentItem-5422867-40675649-ew37tmdujwhnj-or.pdf>.
17. Стоимость секвенирования генома человека : [электронный ресурс]. – Режим доступа : <https://www.genome.gov/sequencingcosts>.
18. Применение технологии CRISPR на человеке : [электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://time.com/4626571/crispr-gene-modification-evolution>.

УДК 1:316.3:004.738.5

Кириченко М. О.

Державний вищий навчальний заклад «Університет менеджменту освіти»
Національної академії педагогічних наук України (м. Київ)

НЕЛІНІЙНІ МЕТАМОРФОЗИ РОЗВИТКУ ІНФОРМАЦІЙНОГО СОЦІУМУ В УМОВАХ ГЛОБАЛЬНОЇ БІФУРКАЦІЇ

У статті аналізується актуальна проблема, в основі якої лежить складність дослідження інформаційного соціуму, що розвивається у період глобальної біфуркації. Відмічається, що для того, щоб виявити нелінійні метаморфози соціуму в умовах глобальної біфуркації, потрібні нові знання, нові теоретичні установки та ідеї, нова сучасна методологія, прийоми та алгоритми дослідження. Головна мета статті – концептуалізація нелінійних метаморфоз розвитку інформаційного соціуму в умовах глобальної біфуркації. Методологія: синергетичні методи та прийоми відповідають аналізу сучасного розвитку людства на переломному етапі нелінійних метаморфоз. В основі методології – принципи тріалектики, міждисциплінарний підхід, соціосинергетика, що дають змогу глибоко проникнути у нелінійні метаморфози розвитку інформаційного соціуму в умовах глобальної біфуркації. Доведено, що розвиток інформаційного соціуму представляє собою дискретний суспільний процес, в контексті якого відбувається зміна еволюційної та біфуркаційної стадій. Структурно-синергетичний підхід як вираження міждисциплінарного підходу до розвитку інформаційного соціуму дозволяє проникнути у процес біфуркації, на який має рішучий вплив національна еліта та політичні актори. Якщо соціосинергетика акцентує увагу на біфуркаційних процесах, то структурно-синергетична методологія – на трансісторичних структурах та соціетальній біфуркації. Наукова новизна дослідження полягає у тому, що структурно-синергетична методологія ще не використовувалася для аналізу інформаційного соціуму. Висновок: соціетальні закономірності виступають як ймовірнісні тенденції, що відіграють велику роль у перемозі домінуючої соціетальної тенденції (структури-аттрактора), в якій спрацьовують інверсійні механізми, що стимулюються харизматичним лідером. Звідси виходить, що суспільний процес не передвизначений, а в точці біфуркації перед суспільством відкриваються нові можливості для історичної творчості. Нелінійна методологія сприяє аналізу ідеології інформаційного суспільства в умовах глобальної біфуркації.

Ключові слова: глобалізація, глобальна біфуркація, нелінійні метаморфози, інформаційний соціум, соціетальна біфуркація.

В статье анализируется актуальная проблема, в основе которой – сложность исследования информационного социума, развивающегося в период глобальной бифуркации. Отмечается, что для того, чтобы выявить нелинейные метаморфозы в условиях глобальной бифуркации, нужны новые знания, новые теоретические установки и идеи, новая современная методология, приемы и алгоритмы исследования. Главная цель статьи – концептуализация нелинейных метаморфоз развития информационного социума в условиях глобальной бифуркации. Методология: синергетические методы и приемы соответствуют анализу современного развития человечества на переломном этапе нелинейных метаморфоз. В основе методологии – принципы триалектики, междисциплинарный подход, социосинергетика, которые дают возможность глубоко проникнуть в нелинейные метаморфозы развития современного социума в условиях глобальной бифуркации. Обосновано, что развитие информационного социума представляет собой дискретный общественный процесс, в контексте которого происходит изменение эволюционной и бифуркационной стадий. Структурно-синергетический подход как выражение междисциплинарного подхода к развитию информационного социума позволяет проникнуть в процесс бифуркации, на который имеет решительное влияние национальная элита и политические акторы. Если социосинергетика акцентирует внимание на бифуркационных процессах, то структурно-синергетическая методология – на трансисторических структурах и социетальной бифуркации. Научная новизна исследования состоит в том, что структурно-синергетическая методология еще не использовалась для анализа информационного социума. Вывод: социетальные закономерности выступают как вероятностные тенденции, играющие большую роль в победе доминирующей социетальной тенденции (структуры-аттрактора), в которой срабатывают инверсионные механизмы, стимулируемые харизматическим лидером. Отсюда следует, что общественный прогресс не предопределен, а в точке бифуркации перед обществом открываются новые возможности для исторического творчества. Нелинейная методология способствует анализу идеологии информационного общества в условиях глобальной бифуркации.

Ключевые слова: глобализация, глобальная бифуркация, нелинейные метаморфозы, информационный социум, социетальная бифуркация.

The actual problem based on the complexity of the study of information society that had been developing in the period of Global Bifurcation is analysing in the paper. Noticed that in order to detect society's nonlinear metamorphoses in the conditions of Global Bifurcation, new knowledge, new theoretical principles and ideas, new modern methodology, techniques and research algorithms are needed. The main aim of the article is the conceptualization of non-linear metamorphoses of information society development in the conditions of Global Bifurcation. The methodology requires analysis of the current human development at the turning point of the nonlinear metamorphoses correspond to the synergetic methods and techniques. The principles of trialetics, interdisciplinary approach and socio-synergetic allows to the deeply understanding the non-linear metamorphosis of information society development in the conditions of Global Bifurcation are the basis of the methodology. It is proved that the information society development is the discrete social process, with a change of evolutionary and bifurcation stages in the context. The structural synergetic approach as an expression of an interdisciplinary approach to the information society development allows to penetration into the bifurcation process, which the national elite and political actors have a decisive influence on. When the Socio-Synergetic focuses on the bifurcation processes, the Structural-Synergetic methodology focuses on the transhistorical structures and societal bifurcation. The scientific novelty is associated with an appeal to the structural-synergetic methodology that has not been used for the information society analysis yet. Conclusion: societal patterns act as a probabilistic tendencies, that play an important role in the victory of dominant societal tendency (the structure-attractor) where the inverse mechanisms stimulated by charismatic leader works. Outcomes outputs – the social process is not predefined, and there are new opportunities for historical creativity at the point of bifurcation in front of society. The non-linear methodology contributes to the analysis of the information society ideology in the context of Global Bifurcation period.

Key words: globalization, Global Bifurcation, nonlinear metamorphoses, information society, societal bifurcation.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими чи практичними завданнями. Актуальність теми дослідження визначається тими кардинальними змінами у сучасному світі та Україні, а також теоретико-методологічною ситуацією в соціогуманітарних науках, які намагаються відповісти на виклики глобалізації. В цих умовах глобальна біфуркація висувається на передній план як об'єктивна перспектива епохи постмодерну [1, с. 123-127]. Економічні, політичні, екологічні, соціальні ризики цивілізації дестабілізують сучасний соціум і проблематизують майбутнє як людства, так і України, якщо не будуть обрані правильні шляхи розвитку. В цих умовах алгоритми та правила, характерні для стабільного розвитку, не відповідають сучасному стану соціуму, який потрясають ризики один за одним, що призводить до зникнення визначеності, стабільності та ясності. Ми живемо в ситуації, коли сучасний соціум втрачає властивості стабільності, рівноваги та стійкості і демонструє нелінійні тенденції в умовах, коли віртуальна реальність виступає простором соціалізації індивіда [2, с. 208-217]. Тому засвідчимо, що людство повинно виробити альтернативи, які вже присутні у соціальному просторі, що вступив на шлях ескалації локальних і глобальних ризиків, і як наслідок, глобальної соціальної біфуркації. Глобальні зміни розвиваються із надзвичайним прискоренням, тому традиційна локальна стратегія вкрай загрозлива у наш суперечливий час. *Для того, щоб виявити нелінійні метаморфози соціуму в умовах глобальної біфуркації, потрібні нові знання, нові теоретичні установки та ідеї, нова сучасна методологія, прийоми та алгоритми дослідження, що відповідають сучасному розвитку людства на переломному етапі нелінійних метаморфоз.* Особливе значення має розвиток наукового знання про соціальний хаос, який зростає у світовій спільноті, виступаючи провідною ознакою епохи Інтернету як глобальної тенденції розвитку інформаційного суспільства [3, с. 174-179]. Глобальна ситуація розвитку сучасного соціуму на початку третього тисячоліття та досвід історії минулого століття свідчать, що розвиток інформаційного соціуму носить нелінійний характер. Лінійна логіка політичних акторів, що діють в нестійкій ситуації, викликає непередбачувані наслідки, а події останніх років свідчать, що лінійне мислення у політиці породжує катаклізми, оскільки у сучасному українському суспільстві переважають складні синергетичні проблеми з багатьма змінними, великою кількістю прямих і зворотних зв'язків інформаційно-комунікативного менеджменту в контексті нелінійно-синергетичної методології [4, с. 13-26].

Особливістю сучасного світу є зростання ролі інформації, формування «електронно-цифрового суспільства» та індивіда. Останнє свідчить, що в інформаційному суспільстві культивується не тільки комунікативність, але й зростання маніпуляції свідомістю людей,

втягнутих в комунікативний процес. Тим самим інформатизація на основі комп'ютеризації розширює горизонт інформаційної картини світу як соціокультурної реальності і висуває важливі проблеми загальносвітоглядного характеру [5, с. 573-578]. Соціально-наукове дослідження таких систем ускладнюється їхніми емерджентними властивостями.

Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано розв'язання даної проблеми. Зауважимо, що у сучасній соціальній філософії можна виділити ряд напрямків синергетичної парадигми: 1) Брюсельська школа І. Пригожина розробила теорію дисипативних структур, що виникають у фізико-хімічних системах завдяки самоорганізації. Принципи нестійкості та біфуркації були використані для дослідження явищ та процесів еволюції у фізиці, молекулярній біології та соціології. У філософському плані І. Пригожин та І. Стенгерс проголосили «новий діалог людини з природою», визначивши нестабільність як фундаментальний атрибут Універсуму; 2) Г. Хакен намагається розвивати теорію хаосу, що відноситься до біологічної еволюції, онтогенезису, економіки та політичної науки; 3) теорія Ф. Матурани та У. Варели представлена оригінальною концепцією автопойезису, що знаменує собою становлення нової міждисциплінарної парадигми, яка виникає при змінах значень параметрів і розглядається також у працях В. Арнольда, Т. Постона і І. Стюарта, Р. Тома, Дж. Томпсона, а також у роботах В. Аршинова, В. Буданова, К. Делокарова, О. Князевої, С. Курдюмова та інших; 4) концепція універсального еволюціонізму Н. Моїсєєва, в якій основна увага приділяється коеволюції людини та природи та основу якої складає критичний аналіз обмеженості класичного раціоналізму й нових наукових можливостей сучасного раціоналістичного світорозуміння; у ряді робіт В. Бранський зробив спробу розробити концепцію синергетичного історизму, інтерпретуючи соціальну синергетику як постмодерністську філософію історії; А. Назаретян активно розвиває такий підхід, як синергетика історичного процесу, яка застосовується автором для дослідження еволюції індивідуальної та суспільної свідомості, соціального прогресу, цивілізаційних криз історії; в українському філософському мисленні синергетику розробляли І. Добронравова, В. Воронкова, Л. Горбунова, Н. Кочубей та інші. Ми ж намагаємося довести, що соціосинергетика у філософії майже не досліджена, хоча й мали місце деякі спроби розглянути взаємодію соціального хаосу й порядку, еволюційні та біфуркаційні процеси у соціумі, соціодинаміку українського соціуму.

На нашу думку, структурно-синергетичний підхід відкриває нові можливості для дослідження нелінійних метаморфоз розвитку інформаційного соціуму в умовах глобальної біфуркації. Саме соціальна синергетика як соціально-наукова парадигма, що інтегрує теорію дисипативних структур, теорію хаосу, нелінійну динаміку та теорію катастроф, передбачає всебічне дослідження процесів самоорганізації та випадковостей розвитку інформаційного соціуму як соціетальної системи. Соціосинергетика досліджує процеси самоорганізації, що виникають у складних відкритих системах у результаті взаємодії порядку й хаосу. Під впливом випадкових флуктуацій інформаційні системи стають нестійкими та можуть завдяки самоорганізації перейти у нову якість. На нашу думку, соціосинергетику слід доповнити концепцією трансісторичних структур, яка сприятиме розвитку й поглибленню соціально-наукового пізнання проблем історичної динаміки сучасного інформаційного суспільства [6, с. 24-34].

Гіпотеза дослідження. Розвиток інформаційного соціуму представляє собою дискретний суспільний процес, в контексті якого відбувається зміна еволюційної та біфуркаційної стадій. Структурно-синергетичний підхід до розвитку інформаційного соціуму в умовах глобальної біфуркації полягає у тому, що якщо в еволюційний період рішучий вплив мали трансісторичні структури, котрі породжують у якості тривалої часової протяжності нелінійні флуктуації, то у момент біфуркації рішучий вплив (приміром, на те, аби певна країна висунулася у число конкурентоспроможних) має інформаційна надбудова. Соціосинергетика акцентує увагу на біфуркаційних процесах, а структурно-синергетична – на трансісторичних структурах та соціетальній біфуркації, яка сприяє впровадженню засад інформаційного суспільства.

Методологія. В основі наукового дослідження лежить міждисциплінарний підхід, включаючи: 1) системно-інформаціологічний аналіз (Л. Брілюєн, А. Моль); 2) методи теорії катастроф (Р. Том, В. Арнольд, Г. Малинецький); 3) синергетичний підхід (І. Добронравова,

В. Воронкова, Л. Горбунова, О. Князева); 4) системний підхід (П. Бурдьє). В основі методології – принципи тріалектики, системності та об'єктивності, інформаційно-семіотичні виміри інформації як головного тренду інформційного суспільства [7, с. 57-67].

Мета наукового дослідження – виявити теоретико-методологічні засади нелінійних метаморфоз розвитку соціальних процесів інформаційного соціуму в умовах глобальної біфуркації.

Дана мета реалізується у наступних задачах: з'ясувати, що представляє собою соціетальна біфуркація як радикальна зміна моделі соціуму; проаналізувати, як сучасне суспільство у період біфуркації трансформується у нову макроструктуру; розкрити, що являє собою соціетальний розвиток сучасної України в момент біфуркації як нової конфігурації соціального порядку і соціального хаосу.

Виділення невирішених раніше частин загальної проблеми, котрим присвячується стаття. Проблемна ситуація. Старі класичні методи соціальних наук недостатньо адекватні тим нелінійним метаморфозам розвитку сучасного соціуму, що відбуваються суперечливим чином, з ризиками та катаклізмами. Глобальні біфуркації у сучасному українському соціумі є надзвичайно неочікуваними, вони викликали непередбачувані катастрофічні наслідки. Тому потрібна нова соціальна теорія, яка б точно та адекватно пояснювала катастрофічні наслідки розвитку сучасного соціуму в умовах глобальної біфуркації.

Вклад основного матеріалу. В результаті всіх трансформаційних процесів в українському суспільстві сформувалися умови мікросоціальної біфуркації, що являє собою складну взаємодію соціального хаосу і соціального порядку. Соціетальна біфуркація у даному випадку являє собою радикальну системну зміну загальної нормативної моделі кризового українського соціуму, перед яким відкриваються різні можливості трансформації, можливості нового вибору. В біфуркаційний період вирішальну роль відіграють ціннісно-раціональні уявлення та спонтанні дії акторів, що надають соціальній біфуркації випадковий, хаотичний і навіть катастрофічний характер. Тому інформаційний соціум упроваджується в життя спонтанно, посилюючи роль віртуальної реальності, яка стимулює об'єктивні явища інформаційного соціуму. Біфуркаційний процес може розвиватися або в напрямку конструктивної соціоекономічної діяльності, або в напрямку радикальної трансформації інформаційно-комунікативного суспільства як різновиду складної соціальної системи і взаємодії [8, с. 266-278]. Незважаючи на можливу перемогу соціального хаосу, біфуркація являє собою суперечливу єдність двох процесів: з одного боку, це кульмінація процесу структурного розпаду, а з іншого – початок формування нової соціальної макроструктури інформаційного соціуму. Стан стихійної соціальності не може зберігатися надто довго, оскільки це загрожує їй самознищенням у результаті всіх тих негативних процесів, які пов'язані із ситуацією нестабільності [9, с. 46-57].

Тому інформаційне суспільство у період біфуркації трансформується у нову макроструктуру, в якій спонтанні відношення між соціальними групами, організаціями та індивідами перетворюються в структурно-інституційні відношення інформаційного соціуму. Соціетальна біфуркація – це синергетична реструктуризація інформаційного соціуму, який методом проб і помилок знаходить шлях до нової траєкторії інформаційного розвитку. Соціетальна біфуркація включає в себе вибір альтернативи і можливих засобів та способів дії, направлених на те, щоб втілити бажану альтернативу в реальне інформаційне життя. Макросоціетальна біфуркація маніфестує собою складну і драматичну взаємодію соціального хаосу і соціального порядку [10, с. 35-47]. У біфуркаційний період український соціум являє собою простір радикальних перетворень, що втілюються у формі спонтанної боротьби трансісторичних структур, політичних рухів і нових лідерів, котрі змінюють конфігурацію взаємовідносин соціального порядку і хаосу.

Найважливішим етапом біфуркаційної соціетальної зміни є момент *кульмінації криз*, який є результатом структурної перебудови соціуму. Такий стан не може тривати довго, оскільки суспільство в період біфуркації трансформується у нову макроструктуру, в якій спонтанні відносини між соціальними групами, організаціями та індивідами перетворюються на структурні відносини соціальних ролей, спрямованих на упровадження нової траєкторії розвитку – інформаційної стадії соціуму. В ситуації соціального хаосу перевагу мають гнучкі структури, що резонують з новими тенденціями розвитку, які проявляються як суперництво

двох альтернатива – старої і нової. Домінантна структура-аттрактор розповсюджує свій універсальний вплив на соціум, модифіковані трансісторичні структури, соціальні групи, спільноти, організації, після чого діють нові детерміністські закономірності і принципи, що забезпечують стійкий стан суспільства. У момент біфуркації кардинальну роль відіграють суб'єктивні фактори, хоча об'єктивний вплив трансісторичних структур на соціум зберігається, але психологічно їх значення зменшується в умовах надмірної ейфорії та пафосу. Ця аберация усвідомлюється новою інформаційною елітою, яка представляє інформатизацію як засіб репрезентації інформаційних ресурсів суспільства у постбіфуркаційний період [11, с. 21-30].

Соціетальний розвиток України представляє собою процес формування в момент біфуркації нової конфігурації соціального порядку і соціального хаосу, що забезпечує певну стійкість постбіфуркаційного соціуму в еволюційний період, коли вирішальну роль відіграють трансісторичні структури. Зміни – це фундаментальний атрибут суспільства, і коли зміни перевищують порогове значення його параметрів, невідомо. Радикальні соціальні метаморфози та кризи є характерними для сучасної України, де трансформаційний процес розвивається у контексті біфуркаційного сценарію. Нестабільне сучасне українське суспільство часто виявляє нелінійні ефекти, а в момент біфуркації це може привести до соціальної катастрофи. Соціетальна трансформація демонструє складні синергетичні феномени, які необхідно враховувати у реформаторській політиці. Тим не менше правляча еліта демонструє часто прихильність лінійній політиці, хоча кризове сучасне українське суспільство проявляє нелінійні ефекти, які здатні викликати зростання руйнівного хаосу.

Незворотні катастрофічні процеси виникають у результаті спонтанної активності соціетальної системи, коли її намагаються врегулювати за допомогою зовнішніх управлінських впливів, які не сумісні з новими тенденціями соціально-історичного розвитку. Ця неочікувана самодовільна активність може привести до того, що нелінійні флуктуації будуть здатні вивести кризовий соціум за межі стабільності та спровокувати біфуркацію. Катастрофу неможливо зупинити, коли її наближення вже проявилось, оскільки процес біфуркації розвивається надзвичайно швидко, у «режимі із загостренням», а стійкий стан руйнується швидко. Будь-яка випадковість викликає резонансний ефект і тоді деструкція старого стану-аттрактору стає об'єктивно неминучою. Повний розпад макросоціальної структури – це вже питання часу, проте постфактум біфуркація вважається випадковою і виникає ілюзія того, що процес катастрофічної модернізації (реформування, перебудови) можна не допустити, для цього достатньо в критичний момент прийняти одне правильне раціональне рішення, яке відновить функціональні можливості інформаційно-комунікативної системи [12, с. 275-286].

Актуалізація ідей нелінійної методології має місце тоді, коли система переживає революційні потрясіння і відбувається зміна функціональних картин світу, стилів мислення, керівних парадигмальних установок. У цей період посилюється потреба у новій соціально-філософській методології, оскільки категоріальний апарат, що наразі функціонує, втрачає релевантність через зміну смислів багатьох понять. Перехідний етап від порядку, який функціонував тривалий час, до безладдя (хаосу), а потім від нього знов до нового порядку, включає у себе багато малодосліджених процесів: і руйнацію багатьох старих структур, і появу та розвиток нових структур, що розвиваються за законами самоорганізації. Самоорганізація – це складний і різнорівневий процес, що має свої особливості у різних сферах діяльності. Соціальні системи є унікальними у тому сенсі, що всі події, які відбуваються у суспільстві, є результатом діяльності людей, котрі ставлять перед собою певні цілі та різним чином їх досягають.

Нелінійна методологія здатна допомогти у пізнанні сучасних соціальних трансформацій, оскільки глобалізований світ є складним, відкритим, нестабільним і проходить через біфуркаційний етап свого розвитку. На цьому етапі пошуку нових шляхів цивілізаційного розвитку важливими є два взаємопов'язаних, але протилежних процеси: 1) вплив конфліктів, що посилюються (міжконфесійних, міжетнічних та інших) у суспільстві та роблять все більш ймовірною загрозу «зіткнення цивілізацій», формування «суспільства ризику»; 2) пошук шляхів стійкого розвитку, діалог культур і цивілізацій для знаходження консенсусу, створення умов для впровадження інформаційно-комунікативних технологій та формування на їх основі інформаційного суспільства як стабільної основи цивілізаційного розвитку. Становлення нової глобальної цивілізації пов'язано з пошуком нових ідей та ціннісно-сміслових координат

інформації. Суперечливість цього перехідного періоду базується на особливостях сучасного світу, який є складним, нестабільним і пронизаним багатьма різноспрямованими процесами, що вимагають вирішення проблем зростаючої ролі інформаційно-комунікативної функції держави [13, с. 164–176].

Одна з особливостей сучасного світу – значне зростання рівня його складності, що створює додаткові труднощі у розумінні світу як цілого. Інша особливість сучасного світу – це розрив між економікою, політикою та управлінням, що базуються на раціональних судженнях, з одного боку, і моральним світом, який стає все більш периферійним у культурі, з іншого. Це призводить до формування одновимірної, економічно орієнтованої людини, яка, використовуючи досягнення науки й технологій, намагається перебудувати світ згідно із своїми уявленнями [14].

Можемо засвідчити вкоріненість нелінійних уявлень в історії філософської, природничо-наукової та соціальної думки, оскільки теоретична розробка феномену нелінійності уможливило аналіз різнорідних процесів. Потреба у нелінійних методологічних установах залежить від рівня розвитку й цілей пізнання, а з відкриттям складно-еволюційних нестабільних систем усвідомлюється загальнонауковий характер нелінійної парадигми. Застосування ідей нелінійності до вивчення соціальних систем розширює предметне поле науки, допомагає більш цілісно осмислити сучасні соціальні та глобальні трансформації. Нелінійна парадигма дозволяє розкрити нові грані у діалектиці організації і самоорганізації соціальних систем, концептуалізувати смисл і статус «закритих» і «відкритих» систем. У соціально-історичній реальності ігнорування діалектики соціального порядку і соціального хаосу призводить до негативних наслідків. У процесі трансформації сучасного соціуму важливе значення має врахування традицій, ментальності народу як важливої компоненти параметрів порядку для досягнення стабільності суспільства.

Висновок. У кінцевому рахунку соціетальні закономірності виступають як ймовірнісні тенденції, що відіграють велику роль у перемозі домінуючої соціетальної тенденції (структури-аттрактора), в якій спрацьовують інверсійні механізми, що стимулюються харизматичним лідером. Звідси виходить, що суспільний процес не передвизначений, не запрограмований і в точці біфуркації перед суспільством відкриваються нові можливості для історичної творчості. Таким чином, на протязі історичного розвитку України політична еліта не змогла знайти конструктивну відповідь на виклик простору, що обернувся віковичним відчуженням між народом і владою, і, як наслідок, циклічними соціетальними катастрофами. Концепція віртуального хаосу привертає увагу до ролі хаосу, який викликає деструктивні процеси у всьому інформаційному просторі. Формується нова постнекласична картина світу, що спирається на уявлення про відкритість, нестабільність, нелінійність, хаотичність тощо. Пошук нових пізнавальних засобів ускладнюється низкою взаємодіючих факторів, серед яких одним з найвагоміших є глобалізація. Використання нелінійної методології є корисним у тому плані, що соціальні системи є відкритими, вони обмінюються з оточуючим середовищем енергією, інформацією і речовиною. Систематичне вивчення динаміки функціонування соціальних систем, особливо у точках біфуркації, коли руйнуються старі структури і система шукає нові парадигмальні основи, передбачає використання нелінійної методології взагалі і досягнень синергетики зокрема.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляции / Жан Бодрийяр ; [пер. с фр.] // Філософія епохи постмодерна : [сб. пер. и реф.]. – Минск : Беларуская навука, 2006. – С. 123–127.
2. Власенко Ф. П. Віртуальна реальність як простір соціалізації індивіда / Ф. П. Власенко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя : РВВ ЗДІА, 2014. – Вип. 56. – С. 208–217.
3. Воронкова В. Г. Інтернет як глобальна тенденція розвитку інформаційного суспільства / В. Г. Воронкова // Гілея : [збірник наукових праць] / [гол. ред. В. М. Вашкевич]. – Київ : Гілея, 2015. – Вип. 93 (2). – С. 174–179.
4. Воронкова В. Г. Концептуалізація інформаційно-комунікативного менеджменту в контексті нелінійно-синергетичної методології / В. Г. Воронкова // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя : РВВ ЗДІА, 2016. – Вип. 66. – С. 13–26.

5. Данильян О. Г. Інформаційна картина світу як соціокультурна реальність / О. Г. Данильян // Гілея : [збірник наукових праць] / [гол. ред. В. М. Вашкевич]. – Київ : Гілея, 2013. – Вип. 70 (3). – С. 573–578.
6. Дзьобань О. П. Інформаційна безпека: нові виміри загроз, пов'язаних із інформаційно-комунікаційною діяльністю / О. П. Дзьобань, О. В. Соснін // Вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя : РВВ ЗДІА, 2015. – Вип. 61. – С. 24–34.
7. Кириченко М. О. Інформаційно-семіотичні виміри інформації як головного тренду інформаційного суспільства / М. О. Кириченко // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя : РВВ ЗДІА, 2017. – Вип. 68. – С. 57–67.
8. Максименюк М. Ю. Інформаційно-комунікативне суспільство як різновид складної соціальної системи і взаємодії / М. Ю. Максименюк // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя : РВВ ЗДІА, 2016. – Вип. 66. – С. 266–278.
9. Пригожин И. Р. Философия нестабильности / И. Р. Пригожин // Вопросы философии. – М., 1991. – № 6. – С. 46–57.
10. Пригожин И. Р. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой : [изд. 5-е] / И. Р. Пригожин, И. Стингерс ; [пер. с англ.]. – М. : КомКнига, 2005. – 432 с.
11. Пунченко О. П. Інформатизація як засіб репрезентації інформаційних ресурсів суспільства / О. П. Пунченко, А. А. Лазаревич // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя : РВВ ЗДІА, 2015. – Вип. 63. – С. 21–30.
12. Соснін О. В. Інформаційно-комунікативний менеджмент: зарубіжний та вітчизняний досвід : [навчальний посібник] / О. В. Соснін, В. Г. Воронкова, В. О. Нікітенко, М. Ю. Максименюк. – Київ : КПІ ім. Ігоря Сікорського, 2017. – 316 с.
13. Соснін О. В. Проблеми зростаючої ролі інформаційно-комунікаційної функції держави в умовах інформаційного суспільства та шляхи їх вирішення / О. В. Соснін // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії. – Запоріжжя : РВВ ЗДІА, 2016. – Вип. 65. – С. 164–176.
14. Старжинский В. П. На пути к обществу инноваций / В. П. Старжинский, В. В. Цепкало. – Минск : РИВШ, 2016. – 446 с.

УДК 141:316.354

Шаталова Я. О.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

КОРПОРАТИВНА КУЛЬТУРА ЯК ПОЛЕ СОЦІАЛЬНОГО ПРОСТОРУ

В статті робиться спроба розглянути корпоративну культуру як поле соціального простору. Спираючись на ідеї П. Бурдьє, корпоративну культуру визначено як поле соціального простору, що має комплексний характер і виступає єдністю певних принципів, цінностей, правил поведінки, діяльності, гри членів корпорації і, як наслідок, – складовою стратегії досягнення корпорацією успіху на ринку. Як поле соціального простору корпоративна культура має власну структуру, правила, специфічні закономірності та логіку функціонування. Корпоративна культура є специфічною системою відносин різних субкультур у корпорації, що зумовлені структурно і функціонально.

Ключові слова: соціальний простір, поле, корпоративна культура, цінності, субкультура.

В статье предпринята попытка рассмотреть корпоративную культуру как поле социального пространства. Опираясь на идеи П. Бурдьё, корпоративная культура представлена как поле социального пространства, имеющее комплексный характер и выступающее в качестве единства определенных принципов, ценностей, правил поведения, деятельности, игры членов корпорации и, как следствие, – частью стратегии достижения корпорацией успеха на рынке. Как поле социального пространства корпоративная культура имеет свою структуру, правила, специфические закономерности и логику функционирования. Корпоративная культура выступает специфической системой отношений различных субкультур в корпорации, обусловленных структурно и функционально.

Ключевые слова: социальное пространство, поле, корпоративная культура, ценности, субкультура.

This article seeks to address a corporate culture as a field of social space. Based on the ideas of P. Bourdieu, the corporate culture is represented by the field of social space. This field of social space has a complex character and it serves as the unity of certain principles, values, rules of conduct, activities, games of the members of a corporation. And as a consequence, the field of social space is part of the strategy to achieve the success of the corporation in the market. As well as the field of social space, the corporate culture has its own structure, rules, specific patterns and logic of functioning. The corporate culture is a specific system of relations of various subcultures in the corporation, determined structurally and functionally.

Keywords: social space, field, corporate culture, values, subculture.

Головною тенденцією розвитку сучасного суспільства є його економізація. За словами А. Гринспена, «завдяки глобалізації <...> світ керується силами ринку», а не обраними представниками, людство перетворюється на ринкових акторів, а будь-яка область активності розглядається як ринок і будь-яка сутність (публічна або приватна) управляється як фірма [1].

Як зазначає В. Браун, «принципи культури змінюються, тепер демократичні цінності переходять у цінності економічні» [2]. У сучасному суспільстві відбувається «економізація» політики, тих сфер і практик, які раніше не були економічними, а на чолі політичних систем і форм державного правління стають великі корпорації. На думку Д. Кортена, сьогодні уряди суверенних держав грають роль маріонеток, якими керують надпотужні грошові корпорації [9]. Таким чином, в демократичних системах посилюються тенденції до корпоратизації, формуються корпоратократичні владні відносини.

Корпоратократія створює власний інструмент управління – корпоративну культуру, яка виступає як самоцінність. Корпоративна культура потрібна саме тому, що без сформованої культури починають гальмуватися бізнес-процеси і комунікації будь-якого рівня. Корпоративна культура відображає цінності компанії, норми поведінки співробітників в організації, а також правила взаємодії із зовнішніми цільовими групами – клієнтами, партнерами тощо.

Сьогодні, усі системи суспільного життя використовують корпоративну культуру як інструмент управління, а сама корпоративна культура стала невід’ємною частиною людського життя. За таких умов актуалізується проблема дослідження корпоративної культури як інструменту структурування соціального простору.

Аналіз наукових джерел і публікацій з даної проблематики свідчить, що проблемам корпоративної культури приділено певну увагу в спеціальній і науковій літературі. Загальне осмислення корпоративної культури розкривається в низці робіт, до яких належать дослідження таких зарубіжних і українських учених, як Е. Шейн, Т. Діл, А. Кеннеді, В. Спивак, А. Воронкова, Г. Хаєт, М. Дмитренко, К. Клакхон, Т. Персикова, А. Радугін та ін. Проте розгляд корпоративної культури як поля соціального простору залишається практично не розкритим, що і стало *метою* пропонованого дослідження.

Для вирішення завдання, яке поставлене у даній статті, а саме – висвітлити, місце корпоративної культури у соціальному просторі, в певній соціальній підсистемі, необхідно звернутися до ідей П. Бурдьє.

На думку П. Бурдьє, соціальний простір – це певне середовище, у якому відбуваються соціальні відносини. Ці відносини проявляються у зв’язках та взаємодії, вони устанавлюються між людьми (агентами) або соціальними групами [19, с. 147–169]. Соціальний простір – це простір, у якому люди взаємодіють завдяки творчій енергії індивідів [6, с. 195]. Взаємодія людей створює структуру соціального буття, тобто саме через характер соціальної взаємодії проявляється сутність соціального простору. Отже, соціальний простір створюється завдяки духовному світу індивідів, що взаємодіють, символізуючи таким чином соціальну реальність, яка існує не лише по відношенню до суб’єктів, але й як організуючий посередник подій. Таким чином, ці відносини перетворюються у безперервний діалог, який відбувається серед усіх суб’єктів соціального простору, і такі соціальні взаємовідносини наповнюють фізичний простір соціального світу суб’єктивним сенсом.

У соціальному просторі усі агенти займають певні позиції, які є подібними чи знаходяться поряд, і у зв’язку з цим можна сказати, що індивіди знаходяться у подібних умовах або мають подібні інтереси, що надає можливість виробляти подібні практики [19, с. 188–189]. Індивіди, що мають подібні інтереси (соціально близькі) не завжди знаходяться поряд, на одній території, вони можуть бути рознесені у фізичному просторі, проте у соціальному просторі відстань між ними не зміниться. Отже, під соціальним простором слід розуміти не топос буття

людини, а простір, у якому існує певна сукупність підпросторів (полів). Наприклад, політичне, економічне або релігійне поле [11].

Соціальний простір структурується саме завдяки різним видам ресурсів: економічному, символічному, соціальному. Структурування соціального простору відбувається через систему таких соціальних знаків та символів, як ієрархія, знаки відмінності. У зв'язку з тим, що структура простору безпосередньо пов'язана символами та знаками, соціальний простір є неоднорідним. Неоднорідність соціального простору зумовлюється, у першу чергу, нерівномірністю розподілу між індивідами ресурсів (капіталу).

Під капіталами П. Бурдье розуміє певні ресурси, які впливають на розвиток соціального простору. П. Бурд'є виділяє три типи таких ресурсів: культурний, соціальний та економічний [5]. Під культурним ресурсом він розумів культурний рівень індивідів і усі ті складові, які створюють культуру. Щодо соціального ресурсу, то тут маються на увазі зв'язки між людьми, якими користуються для того, щоб досягти певних цілей. Економічний ресурс – це такий тип ресурсу, який має економічний характер: гроші та товари. Розподіл різноманітних ресурсів серед суспільства характеризує соціальний простір, усі ресурси надають владу розпоряджатися продуктами діяльності, вони несуть у собі минулі практики.

Важливо підкреслити, що соціальний простір є не лише простором, у якому існують індивіди та колективи, він має силову природу, і тому не може бути побудований довільно, без вимірювання сил, які його створюють. Таким чином, соціальний простір – це «... поле сил, необхідність яких нав'язується агентам» [19, с. 55].

Соціальний простір складається з великої кількості соціальних полів. Поле – це підпростір соціального простору, який визначається специфічною силою – ансамблем активних властивостей, що обумовлюють його специфіку, його відмінність від будь-якого іншого підпростору [7]. Усі поля співвідносяться один з одним за принципом системи і підсистеми: одне соціальне поле є підсистемою іншого. Поле має комплексний характер, тобто воно виступає єдністю окремих принципів (капіталів і ринку, правил і ставок гри, доходу і прибутку тощо) [4]. Кожне поле має власну логіку, власні правила та специфічні закономірності. Поле є специфічною системою відносин між різними позиціями, які структурно-зумовлені й практично не залежать від фізичного існування індивідів. Отже, поле є структурованим простором позицій.

Соціальне поле може виступати як поле-групи або поле-організації. Під полем-групою розуміється соціальний простір, у якому учасники можуть діяти незалежно один від одного, об'єднуватись або ж конкурувати. Щодо поля-організації, то воно діє як єдиний суб'єкт, який захищає інтереси цього поля. В середині такого поля індивіди взаємодіють між собою за принципом рівності.

Одночасно людина може перебувати у просторі декількох полів, однак важливо, щоб ці поля були подібними між собою [3]. У рамках поля відбуваються зв'язки, які є об'єктивними для різних позицій, ці зв'язки бувають або позитивними, тобто знаходяться у союзі та кооперації, або негативними – виражаються у конкуренції чи конфлікті. Зв'язки поля не залежать від фізичного існування індивідів, які існують у цьому полі, тому що вони визначаються соціально.

У соціальному просторі корпоративна культура є одним із численних полів. Як поле корпоративна культура має свою структуру. Дослідники структурують корпоративну культуру по-різному. Наприклад, американський дослідник Е. Шейн поділяє корпоративну культуру на три рівня: перший рівень – базові уявлення (артефакти); другий рівень – цінності та вірування; третій – зовнішні прояви корпоративної культури (артефакти) [18]. Н. Могутнова виділяє рівень цінностей і рівень артефактів. К. Ушаков виділяє такі рівні корпоративної культури, як: символи, герої, ритуали, переконання і очікування, професійні цінності, загальнолюдські цінності [16]. М. Рибакіна виокремлює у корпоративній культурі шість структур: ціннісно-нормативну структуру; організаційну структуру; структуру комунікацій; структуру соціально-психологічних відносин; ігрову (міфологічну) структуру; структуру зовнішньої ідентифікації (фірмового стилю) [15, с. 221].

Отже, всі дослідники виокремлюють різні форми цінностей корпоративної культури, і таким чином, на нашу думку, корпоративна культура постає ціннісним полем у соціальному просторі.

За словами президента і генерального директора корпорації Siemens AG, П. Лешера: «... цінності компанії – це система координат для думок і дій співробітників. Вони є основою і для наших спрямувань, і для наших традицій як передової компанії, яка прагне надати світу стійкий і прогресивний розвиток. Тільки коли ми зберігаємо вірність нашим цінностям і нашому баченню життя, ми зможемо бути успішними у довгостроковій перспективі» [20].

Кожна організація створює властиві їй загальні та спеціальні цінності, де панують інтереси й цілі, що її виражають. Саме від цінностей, що проголошуються найбільш авторитетними членами організації, залежить згуртованість колективу, а також формування єдності поглядів та дій. Усі цінності, що прописані у корпоративній культурі, безпосередньо залежать від керівників, які мають авторитет перед підлеглими. За допомогою цінностей простіше об'єднувати людей у групи, створювати потужну силу й орієнтувати їх на виконання поставлених цілей. Цінності допомагають персоналу сформувати своє ставлення до процесів та явищ дійсності, у цінностях присутня певна частка індивідуального і колективного.

Співробітник може стати представником компанії та відповідати внутрішньогруповим соціальним очікуванням, якщо щодня буде діяти відповідно до корпоративних цінностей. Кожний член корпорації обирає власну ціннісну позицію, якої намагається дотримуватись [17, с. 193]. Проте ціннісна позиція має властивість змінюватись внаслідок взаємодії та спілкування індивідів.

Існує безліч типів організаційних цінностей. Наприклад, цінності добробуту: благополуччя, матеріальне багатство, освіта, майстерність і професіоналізм. Такі цінності необхідні для підтримки фізичної та розумової діяльності. Існують цінності моральні, що включають у себе чесність, доброту, справедливість, милосердя та інші особистісні якості [8]. Такі цінності досить універсальні й у більшій мірі їх формування у підсвідомості залежить не від організації, а від самого працівника як від особистості.

Кожна компанія має свій індивідуальний набір цінностей та норм. В. Музиченко зазначає, що в кожній корпоративній культурі існують як формальна, так і неформальна система цінностей. Формальна система – це комплекс норм, правил, інструкцій і положень, що прописуються керівництвом у формі наказів і нормативних документів. До формальних цінностей відносять: розробку єдиної корпоративної політики, розробку вимог до зовнішнього вигляду, розробку єдиної форми заохочень та стягнень. Неформальна система – це вид спілкування та взаємодії між співробітниками, які фактично не прописані, але усім, хто знаходиться у полі корпоративної культури, відомо, що такі неформальні правила і норми існують. До неформальних цінностей належать: внутрішньокорпоративна боротьба; видимість роботи; замкнутість; конкуренція за ресурси; принцип виходу із ризикових та кризових ситуацій, запровадження нових корпоративних цінностей. [див.: 14, с. 23-25]

Окрім формальних та неформальних цінностей, у корпоративній культурі часто виокремлюють наявність проголошених і діючих цінностей. Такі види цінностей завжди співпадають з реальністю, проте ніколи не співпадають між собою. Проголошені цінності – це цінності, які прописуються в офіційних документах та рекламних буклетах. Доволі часто такий вид цінностей називають «корпоративним клеєм». Вони проголошують основні принципи, що лежать у основі «ідеології» корпорації, знаходять відображення у місії та цілях, впливають на переосмислення функцій, пов'язаних зі стратегією, і визначають не тільки перспективні, але й найближчі плани діяльності.

Щодо діючих цінностей, то вони активно проявляють себе та втілюються у поведінці працівників. Такі цінності формують уявлення про корпорацію та її членів. Однак необхідно зазначити, що діючі цінності використовуються у зв'язку з тим, що вони відповідають особистісним цінностям.

Людина постійно сприймає соціальні цінності, оскільки вона існує у соціальному просторі, проте часто людина зустрічається з тими видами соціальних цінностей, які не співпадають з її світоглядом, з її принципами. Так відбувається тоді, коли людина інтегрується у нове культурне поле. У такому випадку відбувається складний процес заміщення старих цінностей у протиборстві з новими. Це означає, що під час входження людини у певну корпоративну культуру, їй постійно доводиться робити вибір між новими та старими цінностями.

У рамках корпоративної культури існує не лише проблема цінностей. У зв'язку з тим, що структура корпоративної культури як поля не одноманітна, вона поділяється на різні формальні чи неформальні групи [12]. Функціонування таких груп характеризується наявністю різних «субкультур». Будь-яка з цих субкультур може стати домінуючою, якщо вона цілеспрямовано підтримується і використовується корпорацією як інструмент консолідації індивідуальних цілей у напрямі загальної організаційної мети.

У корпорації може існувати така субкультура, що наполегливо відкидає кінцеву мету діяльності. Серед таких організаційних контркультур може бути як опозиція домінуючим цінностям корпорації, так і опозиція апарату управління у рамках домінуючої культури організації, а також опозиція до зразків відносин і взаємодії, що підтримуються домінуючою культурою.

Одна або декілька субкультур можуть або існувати в тому ж вимірі, що й домінуюча в організації культура, або створювати всередині неї «інший вимір» [10, с. 84]. У першому випадку це буде певний «передовий загін», в якому прихильність ключовим цінностям домінуючої культури виявляється сильніше, ніж в інших частинах організації. Зазвичай – це субкультура центрального апарату управління (який, власне, і задає домінуючу культуру). Таким чином, можна сказати, що в корпоративній культурі в першу чергу розвивається домінуюча культура, яка вводить основні цінності, що приймаються більшістю членів організації. У другому випадку ключові цінності домінуючої в організації культури приймаються членами групи поряд з набором інших цінностей, що не конфліктують з домінуючими. Таке можна спостерігати на периферії організації або в територіальних органах управління [13].

В організаціях може існувати і третій тип субкультури, який називають контркультурою. Цей вид субкультури завзято відкидає те, чого в цілому прагне досягти корпоративна культура. Контркультури по-різному проявляють себе. Наприклад, вони виступають або як пряма опозиція цінностям домінуючої організаційної культури, або як опозиція структурі влади в рамках домінуючої культури організації.

Наявність домінуючої субкультури та боротьба між субкультурами та цінностями вказують на те, що корпоративна культура виступає як простір, у якому існує постійна напруженість. У зв'язку з цим ціннісне поле корпоративної культури виступає як поле боротьби.

Найбільш значима боротьба розгортається між цінностями корпоративної культури і цінностями людини. Проте індивіди намагаються боротись не лише з цінностями корпоративної культури, але й з цінностями інших колег або з цінностями керівника. Зазвичай у керівників та підлеглих різні системи цінностей. Якщо керівники намагаються досягти високих результатів, використовуючи власну систему цінностей, то вони не завжди отримують очікуваний результат. Можливо, що різниця в системах цінностей призведе як мінімум до того, що підлеглі не реагуватимуть на заклики керівника, або як максимум – будуть активно протистояти основним ідеям.

Для того, щоб ціннісне корпоративне поле під час конфліктів не зруйнувалось, його необхідно постійно підтримувати, виробляти певні стратегії та мати професійного керівника. Підтримка корпоративної культури має здійснюватись колективно, необхідно, щоб усі члени корпоративної культури сприймали й підтримували корпоративні цінності, оскільки сукупність та єдність між цінностями є основою для розвитку успішної корпоративної культури. Якщо більшість цінностей приймаються членами корпорації, то можна стверджувати, що сформувалась сильна домінуюча субкультура.

Підсумовуючи викладене, можна зробити *висновок*: корпоративна культура є складовою частиною соціального простору, одним із його численних полів. Поле корпоративної культури має комплексний характер, воно виступає єдністю певних принципів, цінностей, правил поведінки, діяльності, гри членів корпорації і як наслідок – складовою стратегії досягнення корпорацією успіху на ринку. Як поле соціального простору корпоративна культура має власну структуру, правила, специфічні закономірності та логіку функціонування. Корпоративна культура є специфічною системою відносин різних субкультур у корпорації, що зумовлені структурно-функціонально і практично не залежить від топосу індивідів, що є членами корпорації.

У полі корпоративної культури індивіди формують, зберігають і змінюють власні смислові системи. Корпоративна культура надає сенс багатьом вчинкам людей, задає певну систему координат, що пояснює сенс функціонування корпорації, узгоджує індивідуальні цілі із загальною метою корпорації, формує спільний культурний простір.

ЛІТЕРАТУРА

1. Браун В. Об опасности неолиберализма и кризисе демократии : [электронный ресурс] / Венди Браун ; [пер. с англ.]. – Режим доступа : http://s357a.blogspot.com/2015/05/blog-post_13.html.
2. Браун В. Разрушая демократию: ре-конституирование государства и субъекта неолиберализмом : [электронный ресурс] / Венди Браун ; [пер. с англ.]. – Режим доступа : https://www.academia.edu/30911708/разрушая_демократию_ре_конституирование_государства_и_субъекта_неолиберализмом.
3. Бурдьё П. Социология политики / Пьер Бурдьё ; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – М. : SocioLogos, 1993. – 336 с.
4. Бурдьё П. Социология социального пространства / Пьер Бурдьё ; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – М. : Ин-т экспериментальной социологии ; СПб. : Алетейя, 2007. – 288 с.
5. Бурдьё П. Формы капитала : [электронный ресурс] / Пьер Бурдьё ; [пер. с фр. М. С. Добряковой]. – Режим доступа : <http://bourdieu.name/bourdieu-forms-of-capital>.
6. Виноградова Н. Л. Социальное пространство и социальное взаимодействие : [электронный ресурс] / Н. Л. Виноградова // Вестник ВГУ. Серия «Гуманитарные науки». – Воронеж : Воронежский гос. ун-т, 2005. – № 2. – Режим доступа : <http://www.vestnik.vsu.ru/pdf/human/2005/02/vinogradova.pdf>.
7. Докторович А. Б. Социальные действия, взаимодействия и отношения / А. Б. Докторович. – М. : Пространство и Время, 2012. – № 2. – С. 65–70.
8. Козлов И. И. Современные тенденции влияния организационных ценностей на индивидуальные ценности сотрудников : [электронный ресурс] / И. И. Козлов // Гуманитарные научные исследования. – 2014. – № 1. – Режим доступа : <http://human.snauka.ru/2014/01/5487>.
9. Кортен Д. Когда корпорации правят миром / Дэвид Кортен ; [пер. с англ.]. – СПб. : Агентство «ВиТ-принт», 2002. – 328 с.
10. Малинин Е. Д. Организационная культура: зарубежный опыт / Е. Д. Малинин // ЭКО: Экономика и организация промышленного производства. – 2002. – № 10. – С. 81–98.
11. Матвеев М. М. Теоретические основы концепции социоэкономического пространства / М. М. Матвеев // Вопросы инновационной экономики. – 2011. – № 5 (5). – С. 43–50.
12. Моргулец О. Б. Формальні і неформальні групи, їхня характеристика і роль в управлінні / О. Б. Моргулец // Менеджмент у сфері послуг : [навчальний посібник]. – К. : Центр учбової літератури, 2012. – 384 с.
13. Мотивация и организационная культура. Часть 2 : [электронный ресурс]. – Режим доступа : http://becmology.ru/blog/business/org_culture02.htm.
14. Музыченко В. В. Мастер-класс по управлению персоналом / В. В. Музыченко. – М. : ГроссМедиа ; РОСБУХ, 2009. – 322 с.
15. Рыбакова М. В. Организационная культура как фактор устойчивого развития / М. В. Рыбакова // Управление персоналом. – 2004. – № 2. – С. 221.
16. Ушкав К. М. Организационная культура: уровневая модель оценки / К. М. Ушкав // Директор школы. – 1995. – № 3. – С. 2–4.
17. Хасянова М. Г. Значение ценностей в корпоративной культуре / М. Г. Хасянова // Вестник Кемеровского гос. университета культуры и искусств. – 2013. – № 22-2. – С. 189–194.
18. Шейн Э. Х. Организационная культура и лидерство: построение, эволюция, совершенствование / Э. Х. Шейн ; [пер. с англ. С. Жильцов, А. Чех; под ред. В. А. Спивак]. – СПб. : Питер, 2002. – 335 с.
19. Raisons pratiques Sur la theorie de l'action / P. Bourdieu. – Paris : Seuil, 1994. – 251 p.
20. Siemens AG. Framework: Strategy : [electronic resource] // Sustainability Report 2008. – Mode of access : <https://www.unglobalcompact.org/system/attachments/3460/original/COP.pdf?1262614901>.

УДК 17 + 159.92

Щербакова А. О.

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

ІМПЕРАТИВ ТА THEORY OF MIND: ЕТИЧНА КАРТИНА СВІТУ В РОЗУМІННІ ІНШОГО

Мета даної статті полягає у дослідженні ролі етичного світогляду людини в моделюванні психічного (Theory of Mind) Іншого. З одного боку, маємо когнітивістські дослідження засад формування соціального аспекту світосприйняття людини, а з іншого – набуток етично спрямованої філософської думки в обґрунтуванні фундаментальної сутності етичного виміру буття людини. Полем перетину цих двох сфер стає концепція життєвого світу, мовної картини світу та, власне, наївної картини світу, які розуміються як поле втілення соціальної дії та як простір формування етичного світогляду акторів взаємодії.

Ключові слова: Theory of Mind, життєвий світ, мовна картина світу, наївна картина світу, етичний світогляд

Цель данной статьи состоит в исследовании роли этического мировоззрения человека в моделировании психического (Theory of Mind) Другого. С одной стороны, представлены когнитивистские исследования базовых оснований формирования социальной стороны бытия индивида, с другой – наследие этического вектора философской мысли, в котором обосновывается фундаментальность этического измерения бытия человека. Полем пересечения этих двух сфер становятся концепции жизненного мира, языковой картины мира и наивной картины мира, которые предстают полем реализации социального действия и областью, в которой формируется этическое мировоззрение акторов взаимодействия.

Ключевые слова: Theory of Mind, жизненный мир, языковая картина мира, наивная картина мира, этическое мировоззрение.

The purpose of this article is research of role individual ethical world outlook in individual attributing Theory of Mind to Other. On the one hand we have a cognitive science conceptions and in the other hand – the ethical philosophical heritage of the question about establishing general role of ethical aspect in human being. As intersection of the both spheres we consider Lifeworld concept, linguistic vision of the world and naive vision of the world – all of them are scene for realization a social act and space for growing actor's ethical outlooks.

Keywords: Theory of Mind, Lifeworld, linguistic vision of the world, naive vision of the world, ethical world outlook.

Концепція моделювання психічного (Theory of Mind) є популярною у когнітивних дослідженнях теорією щодо розуміння засад соціального буття людини. Дослідження у межах цієї концепції мають місце у психології розвитку, когнітивній психології, педагогіці та багатьох інших галузях антропологічних досліджень. В них, як правило, йдеться про соціалізацію та її особливості, тобто досліджуються діти та процес їхньої інтеграції у суспільство. Припускається, що у такий спосіб можливо скласти цілісне уявлення про соціальність дорослої людини та дослідити складові елементи цієї соціальності на стадіях її формування. У свою чергу, в історії філософії нам відомо багато напрямків, що досліджували соціальний аспект буття людини (філософія життя, філософська антропологія, соціальна феноменологія, психоаналітична традиція, різноманітні напрямки етичної думки тощо). *Актуальність* дослідження полягає у необхідності виявити такі точки перетину у когнітивних дослідженнях та філософській рефлексії соціального буття людини, де стає можливим формування нового виміру досліджень зазначеної проблематики завдяки набуткам обох цих галузей (що є перспективним в епоху домінування міждисциплінарних підходів до розв'язання різноманітних теоретичних проблем).

Мета цієї роботи полягає у дослідженні концептуальної цінності накладання базових концептуальних засад Theory of Mind на традицію філософської рефлексії соціального буття людини для знаходження специфічного виміру розуміння соціального. Задля досягнення цієї мети необхідно вирішити наступні завдання: з'ясувати проблематику досліджень та базові поняття Theory of Mind; навести аналіз концептуальних набутоків філософської рефлексії

етичного та аксіологічного буття людини у межах зазначеної теми дослідження; дослідити такі концепції культурології повсякденності, як «життєвий світ» та «мовна картина світу», у якості точок перетину етичної проблематики у філософській парадигмі та моделювання світогляду Іншого у Theory of Mind. Отже, *об'єктом* нашого дослідження будуть зазначені концепції та концептуальні системи, а *предметом* – виявлення специфічного поля дослідження соціального.

Власне, Theory of Mind – це «теорія про теорію свідомості (іншої людини)». У нашому буденному спілкуванні та спостереганні за іншими людьми ми моделюємо їхнє психічне (або їхню свідомість): намагаємося зрозуміти (змодельовати), як людина себе почуває у тій ситуації, в якій вона знаходиться; на що спрямована її увага; яку мету вона переслідує у тій діяльності, яку вона реалізує просто зараз; та, нарешті, які світоглядні засади передують її діяльності та поведінці. Зазначені елементи моделювання є подібними до виявлених Гарденфорсом так званих «рівнів компетенції» Theory of Mind, згідно з якими моделювання картини світу іншої людини є доступним лише людській психіці (тварини вміють лише моделювати емоційний стан, відтворювати «модель уваги» та певною мірою розуміти присутність інтенцій у поведінці) [див.: 5, с. 71–81]. Особливий інтерес представляє останній пункт: на яких засадах ми будемо модель картини світу?

Згідно з психоаналізом, ми можемо робити це за допомогою різних захисних механізмів психіки [3], тобто звертатися до нашого власного світосприйняття та картини світу як до базової засади. Проте у межах Theory of Mind розуміння відмінності внутрішнього світу Іншого є однією із засад власне моделювання психічного (що зазначено у Гарденфорса як рівень компетенції, що передуює моделюванню картини світу). Не варто шукати протиріччя між цими позиціями: захисні механізми психіки спрацьовують у низці випадків, коли людина відчуває себе вразливою, проте це не є способом життя. Тож питання про засади, на яких ґрунтується моделювання психічного (власне, ті ціннісні засади, які ми припускаємо у якості рушійних сил діяльності людини, чиє психічне моделюємо) залишається відкритим. Чи існують критерії визначення «легітимності» ціннісних засад, які можуть бути засновком діяльності людини? Чи можемо ми остаточно визначити, що деякі з них опиняться непридатними у моделюванні психічного? А якщо критерій існує, то яким він є?

Звісно, йдеться не про загальний аксіологічний або етичний критерій, а лише про те, що є таким критерієм (якщо він існує) у нашому повсякденному моделюванні психічного, яке взагалі може лишатися поза нашою увагою, а лишатися лише «точкою зору», з якої ми сприймаємо та спостерігаємо навіть звичайного перехожого. Тобто у цій статті ми будемо розглядати етичні аспекти наївної картини світу щодо моделювання психічного. Одразу хотілося б зазначити, що у межах даного дослідження йтиметься про моделювання психічного, по-перше, дорослої людини, а по-друге, людини, що є носієм тієї ж культури. Причини такої вибіркості будуть зазначені далі.

Коли йдеться про наївну картину світу, ми не можемо оминати увагою поняття «життєвого світу», завдяки якому у науковому та філософському дискурсі з'являється проблематика буденного світосприйняття, відокремленого від наукової парадигми. Саме у життєвому світі продовжують існувати міфологізовані уявлення про природу світу та людини. Цінність цих уявлень для розуміння природи речей є майже нульовою, проте вона є визначальною для соціальних стосунків, що складаються між людьми у межах їхнього спільного життєвого світу. Відомий дослідник соціальної повсякденності Альфред Шютц пише, що можливість нашого розуміння інших має соціо-культурний характер та пов'язана (у своїх засновках) саме із природою соціального виміру життєвого світу: в ньому у невербалізованій формі накопичується культурний досвід розуміння світу, змістова структура форм соціальної організації та систем знаків, котрі пронизують цю культуру та сприймаються її носіями на інтуїтивному, нерелексивному рівні [8, с. 263-274].

Дещо з іншого боку розглядається питання наївної картини світу в дослідженнях мовної картини світу Анни Залізник [1]. Мовна картина світу – це сукупність уявлень наївної картини світу, що мають усталену форму у межах конкретної мови. Змістова відмінність різних мов простежується у лінгвоспецифічних мовних концептах (що не передаються у цілковитій смисловій наповненості при перекладі на іншу мову) та у так званій «метафоричній сполучуваності» слів (наприклад, *полюбляти* можна їжу, *любити* місто, а *кохати* – хлопця чи дівчину). У наведених прикладах можна легко побачити відмінну сполучуваність слів, що

мають дуже близький зміст (полюбляти, любити, кохати), проте вживаються із різним діапазоном слів, допустимих для утворення словосполучень.

Щодо життєвого світу, то у концепції мовної картини світу цікавими є також дослідження особливостей буденного слововживання, тобто тих контекстів, які «вбудовуються» у первинний сенс слова завдяки повсякденному його використанню: наприклад, запозичене із тюркської слово «ярлик» спочатку мало значення «ханської грамоти, що дає право на управління», а зараз воно вживається у сенсі «етикетки, що містить відомості про товар». У свою чергу, саме через те, що етикетка *клеїться*, з'явилося третє значення, яке міститься у словосполученні «клеїти (навішувати, наклеювати) ярлик», – тобто судити про людину крізь призму якогось стереотипу [6]. Людина, яка володіє мовою та мешкає серед її носіїв, здійснює соціальну активність у життєвому світі, що насичений внутрішньомовними контекстами та змістами.

Так звані «загальнолюдські цінності» існують у різних мовах, проте в кожній з них слова, що характеризують етичну сферу, мають відмінну метафоричну сполучуваність. Так, наприклад, англійське «evil» на українську перекладається як «зло» (в етичному сенсі) або «лихо» (у сенсі трагічної події або природного катаклізму). В англійській мовній картині світу «evil» має ще такі значення, як «порок», «гріх», «шкідливий» тощо. В українській мові прикметник «лихий» та «злий» однаково використовуються для етично негативно забарвленої характеристики людини, проте ще існує вислів «мені зле», що описує погане самопочуття. «Лихо» як іменник може взагалі не бути етично забарвленим. У свою чергу іменник «зло» у російській мові та похідний від нього прикметник «злой» мають етично негативну забарвленість (та не мають нейтрального вживання), хоча можуть використовуватися не лише по відношенню до людини («злой рок», «злая воля» тощо).

Повертаючись до нашої основної проблеми, тобто етичної картини світу у моделюванні психічного, ми покажемо, що етична проблематика займає суттєвий смисловий пласт наївної картини світу: це видно із фольклору, сталих виразів та мовних кліше. Етична проблематика є докладно розробленою у художній літературі – усе це впливає на моделювання психічного Іншого. Інший, чие психічне моделює актор, знаходиться у тому ж самому культурному контексті, тож його психічне моделюється із релевантностей життєвого світу [8, с. 191–207] та специфіки етичних термінів та висловів актуальної мовної картини світу. Наразі ми будемо говорити лише про дорослу людину та не будемо розглядати дітей, бо соціалізація дитини ще не є цілісною, тобто її інтеграція до життєвого світу є дуже фрагментарною, а здатність до моделювання психічного ще тільки формується. Для нас важливим ще є й те, що дитина поки не усвідомлює та фактично не має брати на себе відповідальність за власне життя.

На початку статті ми торкнулися питання універсального етичного критерія: щоб мати змогу розглядати можливість втілення цього критерія у сфері соціальної повсякденності, ми маємо насамперед звернутися до одного з наймогутніших теоретиків цього питання – Імануїла Канта та його «метафізики» етичної проблематики [2]. В етичній філософії Кант виходить із того, що в етичних судженнях (хоча вони й знаходяться в компетенції практичного розуму) неодмінно має відбуватися звернення до теоретичного розуму задля перевірки істинності цих суджень. Якщо так, то моральний закон (власне, імператив) є таким *належним* (нім. «Sollen», рос. «долженствование»), що містить у собі абсолютну необхідність. Лише універсальне судження може претендувати на абсолютну необхідність: жодне окреме часткове судження не може бути необхідним (аподиктичним), бо воно є лише виразом особистого інтересу. На цих засадах Кант формулює свої відомі імперативи [2, с. 260, 269]. Хотілося б окремо відзначити, що їх універсальність можна побачити на прикладі того, що зазвичай розуміють під «загальнолюдськими цінностями»: імперативи не входять із ними у протиріччя.

Ближчим до поставленого нами питання є розробка ідей кантіанської етики в екзистенціальній філософії Жан-Поля Сартра. Стверджуючи первинність існування людини до її сутності, разом із обґрунтуванням майже онтологічної зв'язки між свободою та необхідністю, Сартр постулює значущість рішення, що людина приймає у своєму індивідуальному бутті, на рівні всесвітньої значущості – значущості на рівні людства [4]. Він каже про те, що жодне свідомо прийняте рішення щодо способу життя не може лишатися суто індивідуальним: цей спосіб життя, який людина проголошує в акті свого вільного вибору, є одночасно пропонуванням блага. Жодна свідомо світоглядна позиція, яку людина втілює в життя у своїй

практичній діяльності, як така не може бути злою. В цьому її виборі втілюється певний образ людини, якою вона прагне бути, створюючи себе своєю діяльністю. Продовжуючи думку Сартра, зосередимося ось на чому: якщо втілення у реальність обраного способу життя є зверненням до людства, то воно й справді не може виходити зі зла – бо в такому разі людство одразу ж відкине його. Не тому, що люди за природою своєю завжди обиратимуть добро, а через те, що орієнтація на зло, прийнята за абсолютну необхідність, знищить людство. Скажемо також про те, що у такий спосіб людина прагне бути сприйнятою та визнаною іншими.

У розробці проблеми автентичності Чарльза Тейлора ми знаходимо продовження цього напрямку міркувань [7]. Автентичність, незважаючи на популярну точку зору щодо тотальної суб'єктивності її природи, є у першу чергу соціальною. На рівні особистого життя це проявляється у нашому уявленні про самих себе, що зазнає впливу значущих Інших – чийм очікуванням ми прагнемо відповідати, щоб й надалі лишатися для них важливими: ми хочемо бути тими людьми, якими, як нам здається, вони нас бачать. На рівні буття в культурному просторі йдеться про «горизонти значущості», що передують нашому вибору ідентичності, задають йому смислорозумні орієнтири. З цього не витікає, що вибір ідентичності (власне, відповіді на питання «хто я є та ким я прагну бути?») має ніби «під копірку» відтворювати вже існуючі «на горизонті» моделі ідентичності: спираючись на них людина може втілити своє власне розуміння цих моделей, подарувавши людству нове розуміння людини та запропонувавши новий спосіб життя, в якому ця людина (цей образ людини) буде втілюватися. Проте у намаганнях спростувати весь попередній горизонт та у спробах, так би мовити, «почати з себе нову історію» людина залишиться у суцільній ізоляції та деградує у своєму «винаходженні велосипеда» (хоча насправді їй просто не вдасться це зробити: вона буде черпати з горизонту значущості нерелексивно, непомітно для себе, а увесь оточуючий світ буде сприймати як опозицію).

У питанні моделювання психічного усе зазначене вище відіграє свою роль та свідчить про необхідність при дослідженнях моделювання психічного Іншого приділяти належну увагу етичній картині світу. Життєвий світ, що є простором втілення соціальної взаємодії, є зосередженням культурної спадщини, де горизонти значущості втілюються у повсякденному житті всіх учасників цього життєвого світу. Етичні погляди, втілені в обраному людиною способі життя, є предметом моделювання психічного Іншого через посередництво відомих моделюючому горизонтів значущості. Він виходить із спільного для них – того, хто моделює, та того, чиє психічне моделюється – життєвого світу, спільної мовної парадигми, спільної історичної ситуації. Хоча моделюючий може й не ставити цього питання свідомо, але спостерігаючи іншу людину (говорячи із нею, читаючи про неї, навіть лише знаходячись поряд), він неодмінно задається питанням: «Ким прагне бути людина, втілюючи у своєму житті те, що вона робить?» Іншими словами – який імператив є рушійною силою її буття?

Як бачимо, аксіологічна та етична проблематики є вкрай важливими для розуміння вищих рівнів організації моделювання психічного. На цьому рівні відтворюється та розгортається рефлексія, що є засадою інтерсуб'єктивного розуміння Іншого: ми намагаємося зрозуміти Іншого як суб'єкта дії та вибору, як втілення унікального в своєму індивідуальному бутті, але разом з тим – дуже знайомого нам із нашого власного повсякденного буття.

ЛІТЕРАТУРА

1. Зализняк А. Языковая картина мира : [электронный ресурс] / Анна Зализняк. – Режим доступа : http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/YAZIKOVAYA_KARTINA_MIRA.html?page=0,0.
2. Кант И. Основы метафизики нравственности / Иммануил Кант ; [пер. с нем.] // Кант И. Сочинения : [в 6-ти т.]. – М. : Мысль. – Т. 4. – Ч. I. – С. 211–310.
3. Мак-Вильямс Н. Психодиагностическая диагностика: Понимание структуры личности в клиническом процессе : [электронный ресурс] / Нэнси Мак-Вильямс; [пер. с англ. под ред. М. В. Глущенко и М. В. Ромашкевича]. – Режим доступа : http://www.group-analysis.ru/publications/Nancy_McWilliams/Nancy_McWilliams_PSYHOANALYTIC_DIAGNOSIS_Understanding_Personaly_Structure_in_the_Clinical_Process.php.
4. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм : [электронный ресурс] / Жан-Поль Сартр ; [пер. с франц.]. – Режим доступа : https://scepsis.net/library/id_545.html.

5. Сергиенко Е. А. Модель психического как основа становления понимания себя и другого в онтогенезе человека / Е. А. Сергиенко, Е. И. Лебедева, О. А. Прусакова. – М.: Институт психологии РАН, 2009. – 415 с.
6. Словник української мови : [в 11-ти т.; т. 11] : [електронний ресурс] / В. М. Білоноженко, В. Й. Горобець, Ш. Г. Кренцель, А. Ф. Марахова та ін. ; [під ред. Н. Є. Лозова та С. І. Голаващука]. – Київ : Наукова думка, 1980. – Режим доступу: <http://sum.in.ua/s/jarlyk>.
7. Тейлор Ч. Этика автентичності : [2-ге вид.] / Чарльз Тейлор ; [пер. с англ. та заг. ред. А. Васильченка]. – К.: Дух і літера, 2013. – 128 с.
8. Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Альфред Шютц ; [сост. А. Я. Алхасов; пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой; науч. ред. перевода Г. С. Батыгин]. – М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. – 336 с.

УДК 111.12

Москвин Я. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

РАДОСТЬ КАК ОСОЗНАННЫЙ ВЫБОР В АНТРОПОЛОГИИ ЧЕСТЕРТОНА

В статье рассматриваются философские взгляды английского писателя, журналиста, эссеиста и мыслителя Гилберта Кейта Честертона. Произведения Честертона показывают альтернативный взгляд на проект модернизма, подвергая критике его крайние проявления. Честертон предлагает свое видение философской ситуации времени и человека в нем. Радость как позитивный настрой на мир приобретает у Честертона онтологический статус. Честертон выступает как защитник обыденных вещей, простых людей и показывает, что традиция является единственной демократией, прошедшей испытание временем.

Ключевые слова: Честертон, свобода, радость, теoантропология.

У статті розглядаються філософські погляди англійського письменника, журналіста, есеїста та мислителя Гілберта Кейта Честертона. Твори Честертона пропонують альтернативний погляд на проект модернізму, піддають критиці його крайні прояви. Честертон пропонує свій погляд на філософську антропологію. Радість як позитивний настрій являє у Честертона онтологічну категорію. Честертон виступає як захисник звичайних речей та простих людей, а також демонструє, що традиція є єдиною демократією, яка пройшла перевірку часом.

Ключові слова: Честертон, свобода, радість, теoантропология.

The article concerns with philosophical views of English writer, journalist, Christian apologist Gilbert Keith Chesterton. It deals with critics of modernism and postmodernism projects. Anthropology of Chesterton connected with theology and tradition, but it has unique character, because it is still relevant. Chesterton writes about ideas that drives people and shows that philosophy has of significant importance in life. The conclusion is made that Chesterton's philosophy shows the joy as ontological category.

Key words: Chesterton, freedom, joy, happiness, anthropology, theology.

Гилберт Кейт Честертон был одним из самых интересных и выдающихся англичан своего времени. Исследования его художественного творчества показывают влияние писателя на разные жанры литературы, в том числе поэзии. Можно отметить, в частности, влияние творчества Честертона на формирование детективного канона, а также фэнтези и фантастики. Творения Честертона в целом можно отнести к направлению неоромантизма. [15] В литературной критике многое изменили биографическо-критические книги Честертона: «Диккенс», «Чосер», «Шоу», «Браунинг», «Стивенсон». Как публицист Честертон выпустил огромное количество эссеистики, он был колумнистом ведущих британских изданий. [22] На богословие и христианскую мысль повлияли такие его трактаты, как «Ортодоксия», «Вечный человек», очерки «Фома Аквинский» и «Франциск Ассизский». Все художественные

произведения Честертона полемичны не только в смысле своих тем, но и в том смысле, в каком подается само произведение, персонажи которого постоянно ведут философские дискуссии. Иногда их полемика настолько глубока, что может сравниться с диалогами Платона.

В связи с этим многие философы посвящают свои работы Честертону, среди которых: Э. Жильсон, К. С. Льюис, С. Аверинцев, С. Жижек, Дж. Милбанк и другие. Вот что пишет Жижек в статье «От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла»: «... нет ничего удивительного в том, что самые интересные этапы развития католической теологии случаются, когда она неожиданно сближается с протестантизмом. В качестве примера можно привести янсенизм, придавший католическое звучание протестантскому понятию предопределения, а также Гилберта Кейта Честертона, который довел идею смерти Бога до самого радикального вывода: лишь в христианстве самому Богу пришлось пройти через атеизм» [7, с. 246]. Жижек подчеркивает актуальность обращения к Честертону тем, что упоминает его в контексте споров о христианской философии. По мнению Жижека, мы не сможем понять сегодня ни христианство, ни Ветхий Завет, ни значение апостола Павла, ни интеллектуальный горизонт XXI века без Честертона. Также Жижек говорит о том, что Честертон не боится затрагивать самые острые проблемы внутри христианства, даже такие, как сомнения Христа.

Честертон высказывал неординарные взгляды на совершенно разные темы. Он писал о различных проблемах настолько глубоко, что и сейчас его тексты могут давать идеи, которые не всегда продуцируют современные специалисты. Английский мыслитель выходил за пределы своего времени, следовательно, его тексты могут дать многим областям знаний (в первую очередь – гуманитарным наукам) серьезную пищу для размышлений. При этом стоит отметить, что Честертон знаменит прежде всего как эссеист и публицист, а вот его философия изучена мало. Поэтому её рассмотрение и осмысление в контексте ситуации в Украине и европейской философии в целом выглядят весьма актуально.

Цель статьи – показать основные мотивы мировоззрения Честертона и определить главенствующий принцип, на котором держится каркас его философии. *Задача статьи* состоит в том, чтобы продемонстрировать понимание человека в интеллектуальном наследии Честертона.

Сложность исследования состоит в том, что Честертон не был академическим философом и его философские взгляды, отраженные в его высказываниях и произведениях, являются весьма оригинальными, их не всегда можно отождествить с тем или иным философским течением. Следует отметить, что на Честертона повлияли такие мыслители, как Фома Аквинский, Р. Л. Стивенсон, Х. Беллок, Дж. Макдональд, Дж. Г. Ньюмен, Р. Браунинг, У. Коббет. [22] В свою очередь Честертон повлиял на инклингов (К. С. Льюиса, Дж. Р. Толкина, Д. Л. Сэйерс и др.) и многих других. [4]

Очертм поле исследования. Мы располагаем такими текстами Честертона, которые прямо являются философскими – это «Еретики» (на стыке литературной критики и философии), «Ортодоксия» (на стыке теологии и христианской философии), «Вечный человек» (на пересечении философии истории и очерка «психологической истории», по выражению самого мыслителя), «Что стряслось с миром?» (на границе журналистской публицистики и социальной антропологии). Все очерки Честертона о людях имеют минимальный фактологический характер (что в случае философского осмысления является плюсом для исследователей).

Вновь обратимся к одному из самых страстных почитателей Честертона, который цитирует его почти в каждом своем произведении, С. Жижеку: «В этом смысле сами наши “свободы” служат тому, чтобы скрывать и поддерживать нашу глубинную несвободу. Сто лет назад, делая акцент на признании некоторых застывших догм как условий (требуемой) действительной свободы, Гилберт Кейт Честертон очень точно раскрыл антидемократический потенциал самого принципа свободы мысли». [6, с. 1] Далее Жижек вопрошает: «Разве это не истинно по отношению к нашему “постмодернистскому” времени с его свободой к деконструированию, сомнению, дистанцированию от себя самого? Не следует забывать, что Честертон делает то же самое утверждение, что и Кант в своей работе “Что такое Просвещение?”» [6, с. 1]. И утверждает: «Честертон также достаточно последователен, чтобы озвучить лицевую сторону девиза Канта: борьба за свободу нуждается в отсылке к некоторой неоспоримой догме» [6, с. 1]. Здесь Жижек актуализирует спор о свободе и свободомыслии в

контексте Честертон и Канта. Он критикует этих мыслителей за их недостаточную революционность. Однако вопрос о неоспоримой догме действительно нуждается в том, чтобы быть поднятым, вопреки всему постмодернистскому давлению на любые постулаты. Далее мы затронем вопрос неоспоримых догм. Жижек постоянно цитирует Честертон в своих книгах еще и потому, что чувствует в нем оппонента, который говорит от имени христианской традиции современным языком, а левые интеллектуалы XXI века, судя по всему, испытывают нехватку таких мощных оппонентов, которым был Честертон (он очень любил споры и постоянно вступал в публичные дискуссии по практически любым вопросам). Как известно, левые интеллектуалы мыслят себя только в противостоянии (и не так важно, чему именно), без которого они не видят смысла в своем существовании.

В контексте сказанного называет необходимость синтеза честертонской проблематики и современности. Тем философом, который делает это сейчас является Джон Милбанк. [12] Наряду со своими единомышленниками из разных стран он актуализировал понятие радикальной ортодоксии, на которое в немалой степени повлияли тексты Честертон. Метод построения концепции состоит в том, чтобы разбирать секуляризованное интеллектуальное пространство, находить в нем теологические корни и разоблачать его нейтральность. Английское общество времен Честертон трансформировалось как технологически, так и метафизически. В философской области Честертон угадал по плодам модернизма то, к чему может привести постмодернистский релятивизм. Поэтому его «Ортодоксия» вызывала и будет вызывать как просто полемические, так и академические дискурсы. Милбанк не хочет идти на поводу у состоявшихся подходов в философии, таких как марксизм, психоанализ или структурализм. Он выявляет их скрытые или явные аксиомы и предлагает вернуться к классической христианской теологии, вместо того, чтобы применять сложившиеся секуляризованные философские традиции к новым исследованиям. Выявляя догматические моменты в не догматичных, казалось бы, подходах, Милбанк предлагает переосмыслить заново многие устоявшиеся концепции. В связи с этим радикальная ортодоксия провоцирует появление богословских подходов в самых неожиданных сферах. Например, это богословие музыки, богословие литературы, даже богословие сексуальных отношений. Таким образом ортодоксальный подход сообщает много нового даже в не относящихся, на первый взгляд, к религии сферах. [11]

Влияние Честертон на философию религии огромно. Оно прослеживается от католического и протестантского богословия вплоть до православного. Также можно проследить его влияние на философию консерватизма. При том, что сам Честертон не всегда относил себя к консерваторам. По большому счету он не называл себя философом, ему был чужд академизм. Переводчица Честертон на русский язык, Н. Трауберг говорила о том, что Честертон описывал в своих очерках людей с помощью религиозно-философского подхода к раскрытию их жизни и эпохи. [16] То есть можно выделить особый честертонский метод – способ описывать человека как «продукт» собственного мировоззрения и религиозных взглядов.

Первый литературный «трактат» Честертон назывался «Еретики», в нем Честертон подвергает критическому анализу философско-мировоззренческие взгляды писателей того времени: Б. Шоу, Г. Уэллса, Р. Киплинга, Р. Л. Стивенсона и других. Следует отметить, что журналистика в начале XX века в Англии отличалась развитостью публицистики. Журналист вполне мог стать оратором, а творческое изложение мыслей только приветствовалось. Однако Честертон пошел дальше других, он развил жанр эссе до высот художественной литературы, не упуская насущность проблематики. Стиль письма Честертон проявляется в том, что он постоянно затрагивает философские проблемы и часто делает это с помощью риторических приемов, используя метафоры, парадоксы, оксюмороны и другие стилистические тропы. В самом мышлении Честертон заложена парадоксальность, но эти парадоксы нельзя сравнивать с парадоксами, например, О. Уайльда, потому что у последнего парадокс главенствует над истиной, а у Честертон истина «становится на голову, чтобы её заметили». Вот что Честертон пишет о современной ему философской ситуации: «Прагматист велит человеку думать то, что ему нужно, не заботясь об Абсолюте. Но человеку непременно нужно думать об Абсолюте. В сущности, эта философия – словесный парадокс: прагматист заботится о нуждах человека, а одна из главных потребностей человека – быть чем-то большим, чем

прагматист. Крайний прагматизм столь же бесчеловечен, как и детерминизм, на который он так ожесточенно нападает. Детерминист (он-то, надо отдать ему должное, и не притворяется человеческим существом) превращает в бессмыслицу право человека на подлинный выбор. Прагматист провозглашает, что он особенно человечен, и превращает в бессмыслицу право человека на подлинный факт» [18, с. 536-537].

В своей литературной критике и очерках Честертон защищает в какой-то степени консервативные взгляды, можно даже сказать, что он близок к философии традиционализма. Между тем, он убежденный демократ и в целом положительно относится к либерализму: «В либерализм я верю, как прежде, нет, больше, чем прежде, но было блаженное время, когда я верил в либералов» [18, с. 545]. Честертон – один из основоположников дистрибутизма, движения христианской демократии. По мнению С. Кларка, Честертон согласился бы с Т. Джефферсоном: «Только тогда все будет делаться к лучшему, когда мы разделим и раздробим все республики, начиная с великого государства и всех его подразделений и далее вплоть до передачи каждой фермы и любых дел в руки самого человека, пока не будет подчинено каждому то и только то, что может охватить его взгляд» [10, с. 103]. Честертон часто высказывался о политике и очень часто критиковал политику Британской империи. Он был одним из немногих, кто поддерживал буров в англо-бурской войне. [22] Идейно Честертон близок традиционализму в своей критике модерна, но он не может называться неотрадиционалистом в смысле интегрального традиционализма, который основал Р. Генон или христианским фундаменталистом. Честертон защищает здравый смысл, но он не защищает традицию только потому, что она является историчной. Иногда ортодоксия противостоит традиции или традициям, и выбор Честертон всегда на стороне католического христианства.

Надо отметить, что Честертон критиковал фашизм в самом начале его появления в Италии. На этом фоне «идеологические противники» Честертон – Б. Шоу и Г. Уэллс выглядят неактуально и даже позорно, когда они защищают политику Сталина и СССР, хотя нужно понимать, что в то время всего об этом тоталитарном режиме они знать не могли. Честертон выступал за всё небольшое и автономное против огромного, бесформенного, безграничного, бесконечного и неуютного. Философия политики именитого интеллектуала сводится к апологии маленького, незаметного и простого – то есть смиренного. Честертон постоянно вступал в полемику с интеллектуалами и философами своего времени, среди которых был и Б. Рассел. [24]

Философия Б. Шоу (близкого знакомого Честертон) критикуется так же жестко, как толстовство и нищезанство (две крайности для философии Честертон). При этом важно отметить, что Честертон никогда не страдал «критиканством», то есть критикой людей и мировоззрений ради самой критики, в чем могут быть обвинены, например, философы-постмодернисты. В своей критике он подвергает уничтожению философские крайности скептицизма и релятивизма.

Наверное, самым главным является то, что Честертон выступает против пессимизма, он считает это слабостью, силой же он считает здоровье, которое «интересней и сложней безумия» [18, с. 595] Безумие в понимании Честертон – болезнь. Единственное её отличие от других болезней в том, что сам человек лечиться и выздоравливать не хочет. А вот что пишет Честертон о расхожем стереотипе о том, что любовь ослепляет: «Преданность не мешает критике; фанатик смело может быть скептиком. Любовь не ослепляет, куда там! – любовь связывает, и чем крепче ты связан, тем яснее видишь» [18, с. 569].

С. Кларк в своей книге отмечает особенности философии Честертон и разбирает её по темам. [10] Опираясь на выделенные им моменты, мы отметили некоторые наиболее важные идеи, разрабатываемые Честертон.

Обычные люди и обиденные вещи. Честертон часто выступает как защитник обычных вещей, его сборник эссеистики «Защитник» содержит такие эссе, как «В защиту фарса», «В защиту опрометчивости», «В защиту дешевого чтения», «В защиту детопоклонства» и другие. [21] Например, в наше время его эссе об отношении к детям как «к центру бытия» воспримется положительно, тогда как в те времена на эти вопросы смотрели несколько иначе. Однако Честертон отстаивает право на защиту, которого постоянно пытаются лишить человека то коммунисты, то поклоняющиеся науке модернисты, то современные оккультисты. На фоне этих течений мыслитель отстаивает *человеческие* ценности.

В эссе «О поклонении успеху» и «О поклонении богатым» Честертон защищает бедных, он всегда был на стороне неимущих, при том, что сам не был беден – он был успешным журналистом и писателем. Его мышление можно называть консервативным и в то же время демократичным. Он не говорил о любви к народу, он любил каждого. Наверное, он больше всех в XX веке написал о добродетелях поденщиц и доблести дворников. Частые отсылки Честертон к народным сказкам предполагают, что Честертон видел в народе тот потенциал, который движет историей: «Нетрудно понять, почему легенда заслужила большее уважение, чем история. Легенду творит вся деревня – книгу пишет одинокий сумасшедший» [18, с. 546].

В эссе «Двенадцать человек» он затрагивает серьезную тему присяжных, судейства, а также тот факт, что профессионалы не всегда лучше любителей: «Когда нам нужно составить библиотечный каталог или открыть созвездие – мы обращаемся к профессионалу. Но когда нам нужно сделать поистине серьезный выбор, мы призываем двенадцать человек, оказавшихся под рукой. Если память мне не изменяет, именно так поступил Иисус» [19, с. 311]. В этом философ видел истинный принцип демократии. В то время, как анархия – худшая из диктатур – является главным врагом свободы и демократии. Об этом Честертон написал роман «Человек, который был Четвергом». Вот что писал Честертон о той демократии, из которой не исключают предков: «Традиция расширяет права; она дает право голоса самому угнетенному классу – нашим предкам. Традиция не сдается заносчивой олигархии, которой выпало жить сейчас. Все демократы верят, что человек не может быть ущемлен в своих правах только из-за такой случайности, как его рождение; традиция не позволяет ущемлять права человека из-за такой случайности, как смерть. Демократ требует не пренебрегать советом слуги. Традиция заставляет прислушаться к совету отца. Я не могу разделить демократию и традицию, мне ясно, что идея – одна» [18, с. 389].

Защита понятия истины. Честертону были свойственны «утопические» средневековые идеалы рыцарства. Он считал их проявлением христианской этики. Принцип рыцаря состоит в том, что последний служит добру, истине и красоте одновременно. Однако здесь нам важно проследить его отношение к понятию истины и заблуждения. Честертон всегда выступал за понятие *истины*, отмечая, что без фундаментальных основ философствование будет весьма шатким и скудным. Также он критиковал релятивизм в морали и нигилистический пафос модерна в лице одного из его пионеров: «Кстати, в этом – большая слабость Ницше, которого многие считают смелым и сильным философом. Конечно, он пишет убедительно и красиво; но уж никак не смело. Чего-чего, а отваги в нем нет. Он никогда не скажет, что думает, простыми абстрактными словами, как говорили твердые и бесстрашные мыслители – Аристотель, Кальвин, даже Маркс. Он вечно прячется за пространственную метафору, как резвый, но не слишком талантливый поэт. Не осмеливаясь сказать “хуже зла” или “лучше добра”, он говорит “по ту сторону добра и зла”. Посмей он взглянуть своей мысли в лицо, он увидел бы, что это – чужь. Описывая своего героя, он не скажет, что тот – чище, или счастливей, или несчастней других: ведь это все мысли, штука опасная. Он говорит, что тот выше других, но так можно сказать об акробате или об альпинисте. Ницше – очень робкий мыслитель. Он и сам не знает, какой именно ему нужен сверхчеловек» [18, с. 598]. Честертон говорит о том, что само по себе понятие истины не может устареть или оказаться «не подтвердившейся гипотезой» – напротив, на основании таких понятий и может функционировать мышление, иначе оно само загонит себя в тупик под громкое торжество иррационализма.

С. Аверинцев, изучая работы Честертон, отмечал: «... честертоновское видение вещей сплошь да рядом бывает вызывающе неверным в конкретных частностях и неожиданно верным, даже точным, в том, что касается общих перспектив, общих пропорций <...> Любая тема – предлог, чтобы еще, и еще, и еще раз поговорить о самом главном: о том, ради чего люди живут и остаются людьми, в чем основа, неотчуждаемое ядро человеческого достоинства» [11, с. 332]. Аверинцев утверждает, что в мире Честертон «Любая вещь на свете, любое человеческое дело, о котором стоит говорить, есть для него триумф над своей собственной невозможностью. Самые привычные предметы – самые странные, потому что они увидены, как в видении нерожденного ребенка, на фоне вселенской тьмы и пустоты» [11, с. 333]. Всех вещей в нашем мире и даже самой Вселенной могло бы не быть, но они есть – и в этом благая весть Честертон. А вот что писал Аверинцев по поводу поэмы Честертон «Белый конь»: «Поэма Честертон, как и все его творчество, исходит из веры в то,

что надежда должна одинаково далеко отстоять и от победительности, и от пораженчества, что жизнь есть рыцарское приключение, исход которого совершенно неизвестен и которое именно поэтому следует принимать с великодушной веселостью» [1, с. 330].

Истина в философии Честертонa всегда связана с благом, а правда приносит свободу. Между тем, он не считал, что всё духовное – благо, поэтому критиковал спиритуалистов и теософов, предостерегая от излишней «духовности» платонизма, которая относится ко всему материальному миру с пренебрежением. Таким образом он защищал истину физического материального мира, а не только свободу духа от нападок материалистов. В этом состоит подход Честертонa к пониманию человека.

Важно отметить: своим творчеством Честертон показывает, что академичность бывает вредна для прояснения смысла, научные термины часто только затемняют мысль. При этом философ не выступает за нерациональность: «...какая бы опасность ни грозила уму, она исходит от логики, а не от воображения. Я не собираюсь нападать на авторитет логики, моя конечная цель – ее защита, ведь логика очень нуждается в защите: современный мир объявил ей войну, и ее твердыня уже колеблется» [18, с. 532]. Здесь можно провести параллели с Фомой Аквинским, который легитимировал защиту веры с помощью рационалистической философии. Честертон также являлся католиком, он принял католичество в зрелом возрасте. [22] Иногда возникает вопрос о том, можно ли назвать Честертонa богословом – это сделать можно, если вспомнить разделение богословия Фомой Аквинским на теологию откровения и философскую теологию. Честертон занимался последней. При этом он очень далёк от схоластически структурированного изложения вопросов. Если определить, в какой сфере теологии особо отметился Честертон, то это будет *богословие простых вещей*. Он защищал право обычного человека на то, чтобы его не относили к угнетенному классу (как это делали марксисты), или невроту (как это делали психоаналитики), или даже сверхчеловеку (но чаще к недочеловеку), как делали нищанцы. Все это говорит не только о защите истины Честертоном, но и о его практичности, применимости его теории к жизненной практике.

Критика прогрессизма. Честертон написал довольно много критики касательно научного и социального дарвинизма. Особенно он предостерегал от социального дарвинизма – и в этом его прогнозы оказались правдивы, поскольку нацизм (и в целом расизм) черпали свои идеи именно отсюда. В «Вечном человеке» Честертон пишет об историческом процессе и критикует монополию концепции эволюции, противопоставляя ей появление человека как революцию: «Возникновение человека – скорей революция, чем эволюция. Да, у нас есть позвоночник, как у рыб, птиц и млекопитающих, что бы этот факт ни значил. Но если мы сочтем человека животным, вставшим на задние лапы, все, что он делает, покажется нам таким диким, словно он встал на голову» [18, с. 116]. Большинство людей и сейчас разделяют такое убеждение, как вера в прогресс, и эта точка зрения безальтернативна, потому что понятия эволюции и прогресса размываются настолько, что сказать о конкретном их смысле уже практически невозможно. В эссе «Преступный череп» из сборника «Смятения и шатания» разбирается популярный тогда социальный дарвинизм и вообще эволюционизм как ложная – а именно пустая, не имеющая своих свойств философия. Понимание мира как эволюционного процесса, который не имеет конца, приводит к тому, что появляется вера в то, что все устроится само собой, и от человека ничего не зависит. Вот что философ пишет о прогрессе: «Часто говорят, что надо быть прогрессивным, потому что все идет к лучшему. На самом деле единственный довод в пользу прогресса – то, что все идет к худшему. Все портится; вот лучший аргумент в пользу прогресса. Если бы не это, консерваторам было бы нечего возразить. Они говорят: оставьте все как есть и будет хорошо. Но это не так. Все будет плохо. Оставьте в покое белый столб – и он очень скоро станет черным. Хотите, чтоб он был белым, – красьте его снова и снова; другими словами, снова и снова восставайте. Если вам нужен старый белый столб, постоянно создавайте новый. Это – так, когда речь идет о предметах; это еще верней и страшней, когда речь идет о людях. Все человеческие установления старятся с такой сверхъестественной быстротой, что нам нельзя думать ни минуты. В газетах и книжках принято писать о тяжком иге старых тираний. На самом же деле мы почти всегда страдаем от новой тирании, которая лет за двадцать до того была свободой» [18, с. 607].

Честертон не отвергал современные новшества, однако всегда подчёркивал, что есть нечто неизменное для того, чтобы мы могли говорить об изменениях. Если всё изменяется – то

нельзя сказать «всё», нет такого понятия. Этот логический парадокс можно поместить в контекст истории философии, провести параллели, например, с И. Кантом, который утверждал, что изменяется лишь постоянное, а непостоянное не может изменяться, оно может только подвергаться смене. [9] В данном случае нас интересует оригинальность критики Честертон, а также важно само отделение таких спекулятивных понятий как «эволюция» и «прогресс» от фактов естествознания. В эссе «Псевдонаучные книги» из сборника «Польза от различий» Честертон обрушивается с критикой на популярный жанр, имеющий распространение и сегодня, – псевдонаучную литературу, которая от имени науки подает домыслы, например, о доисторических временах, рисуя их в том виде, какой выгоден той или иной идеологии, например, дарвинизму: «Из дарвинизма можно вывести две безумные нравственные системы (и ни одной разумной). Учение о сродстве и борьбе всех существ может породить и болезненную жестокость, и болезненную сентиментальность – только не здоровую любовь к животным. Исходя из эволюции, можно стать бесчеловечным или слащавым – человеческим стать нельзя» [18, с. 604].

Радость как выбор. Честертон – автор сборника эссеистики «Вкус к жизни», где он описывает незначительные, на первый взгляд, нюансы обыденной жизни, помогает человеку возродиться духом во время пессимизма безверия. Публицист не только выступал критиком и ставил проблему, но и показывал её позитивное решение, выход – это также отличает его от многих писателей и мыслителей. Философию Честертон как апологию здравого смысла и как жизнеутверждающий настрой на мир можно назвать исцеляющей. Честертон был практическим философом. Его гносеология в том, что мир логичен, но не до конца, если мы как следует не удивимся – мы ничего не поймем. Его онтология в том, что он придает радости онтологический и мистический статус. Он утверждал, что современному европейскому человеку может быть понятна страшная и зловещая мистика, возможно даже мистика блаженства, но не мистика веселья, человек утратил эту способность (в отличие от средневекового человека, знающего толк в праздничном балагане). Счастье, в понимании философа, это не просто баланс между двумя крайностями, не умение довольствоваться малым, и не избегание страданий. Счастье в том, что радость бытия в мире сильнее, чем самое большое горе. Радость – не есть краткая передышка между тяжелыми испытаниями; сама добродетель радости осязаема, она не является простым отсутствием мучений. Честертон говорит о том, что делает человека счастливее, добрее, лучше, прекраснее и мудрее, вместо того, чтобы сетовать на недостижимость идеалов. Всем этим пропитаны его произведения: как художественные, так и философские. Он воссоздал жанр эссе, и использовал литературу не только как искусство, но и как метафизику. Здесь открываются возможности для дальнейших антропологических исследований связи литературы и трансформации не только «философского» пространства, но и социальной сферы. Однако радость для Честертон не есть просто данность, человек должен выбрать ее осознанно. В этом заключается индивидуальная антропология мыслителя. Человек для начала должен *принять* мир, и только тогда ему могут открыться его секреты.

Экзистенциализм – не то, чем примечательно творчество Честертон. Однако его можно назвать и экзистенциалистом, только в противоположность Ж.-П. Сартру он видел в мире не одно лишь страдание: напротив, Честертон «деконструировал» пессимизм и вместо «страдания» говорил об «унынии», в котором видел проблему. Он выступал против смешивания позитивных и негативных чувств человека: «Нам не нужно, чтобы радость и гнев смешивались в унылом довольстве, – мы хотим яростной радости и яростного гнева. Мир должен быть для нас замком людоеда, который мы обязаны взять, и собственным коттеджем, куда мы можем вернуться под вечер» [18, с. 569].

Что касается сугубо философских корней честертонской философии, то по своему пониманию человека и мира в ней можно найти отголоски феноменологии Э. Гуссерля. Честертон использует парадоксы, эксцентрики как прием, необычный ракурс человеческого взгляда – все это очищает любой отдельно взятый предмет рассмотрения от наслоения привычных мнимостей, поэтому этот жест можно сравнить с феноменологической редукцией Э. Гуссерля. Знал ли Честертон Гуссерля – неизвестно, но это не так важно. Честертон является одним из самых выдающихся популяризаторов философского подхода к жизни, в то время как у феноменологии с этим были проблемы. Честертон относится к любому феномену с интересом, которому бы позавидовали даже увлеченные своей работой ученые. Итак, каждый, кто мыслит

и является творческим человеком, даже не имея непосредственного отношения к философии, может почерпнуть у Честертона этот клад любви к жизни и традицию уважения к демократии, а также христианскую философию в её возрождении, которое необходимо и в XXI веке.

Рассматривая художественные произведения Честертона, можно сделать вывод, что традиция пессимизма, которая состоялась в литературе XX века, противостоит жизнелюбию Честертона. Он выбивается из этой плеяды (возможно, не один, а вместе с другими неоромантиками: например, с Р. Л. Стивенсоном). Пожалуй, основная мысль философии Честертона – это благодарность за бытие, как он показывает это на примере Р. Л. Стивенсона: «Радость весома и вещественна, как скорбь, если не больше. Находить ее в пустых, несерьезных вещах – все равно что насытиться картонными курами или бутафорской булочкой. Истинно легкомысленный человек, нередкий в хорошем обществе, слишком легкомыслен для радости. Стивенсон умел так радоваться именно потому, что верил. Он считал себя незнатным гостем на вечном, веселом пиру и потому не брезговал угощением, а принимал его с беспечной благодарностью ребенка. Он скакал на дареном коне бытия и легко и ловко сидел в седле, в отличие от менее покладистых философов, которые вот-вот свалятся, стараясь заглянуть коню в зубы» [21, с. 390].

Смещение акцента исследования с Честертона как писателя на Честертона как философа обусловлено тем, что в философии до сих пор происходит ситуация постмодернистского неверия в возможность познания. Это означает то, что должна быть проведена подпитка философии из других источников, дабы гносеологический кризис не завел ее в тупик и она не потеряла свою востребованность в обществе. Популяризация философии методами Честертона – прекрасная идея как для философов, так и для журналистов. Изучение влияния литературы на публичную сферу, на наш взгляд, немыслимо без Честертона, который был одним из подлинных ее реформаторов. Подводя итоги, надо сказать, что основная мысль философии Честертона в том, что жизнь – это бесценный дар, а страдание не является последним «словом», звучащим в мире. Академические исследования философской антропологии Честертона только начинаются, но уже видно, как он поставил истину с головы вновь на ноги.

ЛИТЕРАТУРА

1. Аверинцев С. С. Гилберт Кит Честертон, или Неожиданность здравомыслия / С. С. Аверинцев // Г. К. Честертон. Писатель в газете: художественная публицистика. – М. : 1984. – 329–342.
2. Афонина Ю. Н. Традиция Г. К. Честертона и «Концепция радости» К. С. Льюиса / Ю. Н. Афонина // Вестник ВятГГУ. – Киров, 2011. – № 1.
3. Борхес Х. Л. О Честертоне / Х. Л. Борхес ; [пер. с англ. Е. Лысенко] // Борхес Х. Л. Проза разных лет. – М. : Радуга, 1984. – С. 214.
4. Валуженич А. В. Аллит П. Католические обращенцы. Британские и американские интеллектуалы поворачиваются к Риму (Allitt P. Catholic converts: British and American intellectuals turn to Rome. – Ithaca: Cornell Univ. Press, 1997. – XIV, 343 p.) / А. В. Валуженич // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 5: История : [реферативный журнал]. – 1999. – № 4.
5. Гуссерль Э. Феноменология // Статья в Британской энциклопедии : [электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.philosophy.ru/library/husserl/gus_phen.html.
6. Жижек С. Добро пожаловать в пустыню Реального / С. Жижек ; [пер. с англ. А. Смирного]. – М. : Фонд «Прагматика культуры», 2002. – 160 с.
7. Жижек С. От Иова к Христу: прочтение Честертона через апостола Павла / С. Жижек ; [пер. с англ. Р. Бараша] // Логос. – 2011. – № 3 (82).
8. Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века / Э. Жильсон ; [пер. с фр.] // Богословие в культуре Средневековья. – 2000. – 595 с.
9. Кант И. Критика чистого разума / И. Кант ; [пер. с нем. Н. Лосского]. – М. : Мысль. – 1994. – 591 с.
10. Кларк С. Перевернутое время: Г. К. Честертон и научная фантастика / С. Кларк ; [пер. с англ.]. – М. : БИ, 2009. – 257 с.

11. Милбанк Дж. Новое разделение: романтическая vs. классическая ортодоксия / Дж. Милбанк ; [пер. с англ.] // Вестник ПСТГУ. Серия 1: Богословие. Философия. – 2011. – № 36.
12. Милбанк Дж. Христианство возродится только в том случае, если будет стараться все заново переосмыслить по-христиански / Дж. Милбанк ; [пер. с англ.] // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 3 (31).
13. Оганесян Э. А. Философские основания прикладной этики: постановка проблемы / Э. А. Оганесян, И. А. Асеева // Известия Юго-Западного государственного университета. – Курск. – № 2 (47). – С. 97.
14. Самарина М. С. Францисканская философская литература: «Ното повус» и обновление мира / М. С. Самарина // Вестник СПбГУ. Серия 9. Филология. Востоковедение. Журналистика. – 2014. – № 1.
15. Суховский А. В. Теология как детектив: богословские сюжеты в творчестве Г. К. Честертон / А. В. Суховский. – Санкт-Петербургский институт экономики, культуры и делового администрирования : [материалы конференции «Инновации в России: потенциал, состояние, перспективы»]. – Санкт-Петербург, 20.04.2011.
16. Трауберг Н. Л. Проповеди и притчи Гилберта Кийта Честертон / Н. Л. Трауберг // Честертон Г. К. Избранные произведения : [в 3-х т.; т. 1.]. – М. : Худ. лит., 1992. – С. 5–20.
17. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Д. Харт ; [пер с англ. А. Лукьянова]. – М. : ББИ. – 2010. – 673 с.
18. Честертон Г. К., Вечный Человек. Ортодоксия / [пер. с англ. Н. Трауберг] – М.: Издательство Эксмо, СПб.; Мидгард, 2004. – 704 с.
19. Честертон Г. К. Собр. соч. : [в 5-ти т.; т. 5: Вечный Человек. Эссе] / Г. К. Честертон ; [пер. с англ.; сост. и общ. ред. Н. Л. Трауберг]. – СПб. : Амфора, 2000. – 371 с.
20. Честертон Г. К. В защиту «дешевого чтения» / Г. К. Честертон ; [пер. с англ.] // Честертон Г. К. Писатель в газете. – М. : Прогресс, 1984. – С. 35–39.
21. Честертон Г. К. Стивенсон / Г. К. Честертон ; [пер. с англ.] // Честертон Г. К. Писатель в газете. – М. : Прогресс, 1984. – 390 с.
22. Честертон Г. К. Автобиография. Избранные произведения: [в 3-х т.; т. 2.] / Г. К. Честертон ; [пер. с англ. Н. Л. Трауберг]. – 1992. – 350 с.
23. Шиндина О. В. Честертонские мотивы в творчестве В. Каверина / О. В. Шиндина // Изв. Саратов. ун-та. Серия: История. Международные отношения. – 2012. – № 3.
24. Debate G. K. Chesterton with B. Russell : [electronic resource] / G. K. Debate. – Mode of access : <http://thehuffexpress.blogspot.com/p/bertrand-russell-in-first-place-imust.html>.

УДК 130.122

Мищенко В. И.

Национальный технический университет «Харьковский политехнический институт»

ПОСТИЖЕНИЕ ДУХОВНОСТИ

В статье анализируются основные направления в исследовании духовности, в основании которых лежит как определённое основополагающее, по мнению авторов, свойство, качество личности, так и система определённых ценностей, свойств функционального характера, делается попытка оценить степень продуктивности результатов исследования для практики духовного воспитания. Исходя из результатов исследования, автор предлагает динамическую саморазвивающуюся систему взаимосвязанных элементов, в основании которой рассматривается определённый механизм катарсического воздействия, которое раскрывается через анализ предпосылок и факторов возникновения духовности. Рассматривается особая роль возвышенного в формировании основополагающего свойства духовного – категории святости. Определяется стратегия философии образования – миропостижение как источник и основа духовного воспитания.

Ключевые слова: *духовность, возвышенное, катарсис, святость, философия образования, духовное воспитание, духовный облик, открытость миру.*

У статті аналізуються основні напрямки в дослідженні духовності, в основі яких лежить як визначена провідна, на думку авторів, властивість, якість особистості, так і система певних цінностей, властивостей функціонального характеру, робиться спроба оцінити ступінь продуктивності результатів дослідження для практики духовного виховання. Виходячи з результатів дослідження, автор пропонує динамічну систему взаємопов'язаних елементів, яка сама розвивається. В основі функціонування цієї системи розглядається певний механізм катарсичного впливу, дія якого розкривається через аналіз передумов і чинників виникнення духовності. Розглядається особлива роль піднесеного у формуванні основної властивості духовного – категорії святості. Визначається стратегія філософії освіти – досягнення світоустрію як джерела і основи духовного виховання.

Ключові слова: духовність, піднесене, катарсис, святість, філософія освіти, духовне виховання, духовне обличчя, відкритість світу.

The article analyzes the main directions in the study of spirituality in the basis of which lies as a certain fundamental, in the opinion of the authors, property, a quality of the individual, as the system of certain values and properties of a functional nature; an attempt to evaluate the degree of productivity of research results for the practice of spiritual education is made. Based on the results of the research, the author suggests a dynamic self-developing system of interrelated elements, founded on a certain mechanism of cathartic influence, the effect of which is revealed through an analysis of the prerequisites and factors of the emergence of spirituality. The special role of the sublime in the formation of the basic spiritual property – the category of holiness – is considered. Defined the the philosophy of education strategy – world-perception, as the source and basis of spiritual education.

Key words: spirituality, sublime, catharsis, holiness, philosophy of education, spiritual education, spiritual appearance of person, openness to the world.

Постановка проблеми. Для того, чтобы «быть человеком», человек, по словам Ф. М. Достоевского, стремится «познать тайну человека». Пытаясь же ответить на вопрос, что есть человек, мы с необходимостью приходим к символу «человеческого в человеке» – к феномену духовного, которое рассматривается как «предельная антропологическая константа» [41, с. 57]. Но и духовное явилось определённой «вещью в себе», «terra inkognita», бережно хранящей свою тайну. Не случайно С. В. Пролеев отмечал: «Духовное на редкость трудно поддаётся конституированию <...>, ускользая всякий раз <...>, когда кажется, что позитивное определение духа уже получено» [29, с. 215]. Проникновению в тайну духовного и посвящена данная работа.

Актуальность такого исследования связана с характером современного планетарного развития: миграция рабочей силы, массовое переселение народов повлекли за собой не только крушение политики межкультурной интеграции, но и серию террористических актов, захлестнувших Европу. Причину такого кризисного состояния цивилизации многие учёные видят в «недооценке роли духовной компоненты в формировании стратегии развития человечества» [5, с. 11]. Бездуховная эгоцентрическая личность порождает девиационный, экспансионистский тип экономики, ведущей к геополитическим конфликтам и экологической катастрофе. Миру, зашедшему в тупик, необходимо искать выход. Необходимы символы, ориентиры воспитания духовности, в качестве которых мы рассматриваем взаимосвязанные между собой уровни духовности.

Анализ последних исследований и публикаций свидетельствует о том, что существует несколько подходов в попытке решить проблему духовного. Часть исследователей пытаются найти отправную точку, выделить определённую первооснову духовности. В качестве этой «субстанции» чаще рассматривается «одухотворённость» как свойство интеллектуального характера, а сама духовность – как время пребывания в состоянии одухотворённости [38], как «творческий потенциал человека» [37], «наполненность духом творчества» [27], либо же как свойство этического характера, где «источником духовности субъекта становятся этические нормы, закрепленные в человеческой культуре» [12, с. 15]. Можно было бы считать проблему раскрытия тайны духовности частично решённой, если бы были реализованы попытки найти стратегическое, системообразующее звено, которое бы продуцировало движение к другим сферам и уровням духовного, но такого процесса мы не наблюдаем, а стремление выделить нечто, противопоставив его остальному, не решает задачу философии образования – сформировать концепцию духовного воспитания.

Исследователи, рассматривающие духовность как форму развития в её диалектическом аспекте [27], чаще фиксируют внимание на факте «постоянного самоизменения» [15], но ведь сам факт мутаций может привести к паталогическим изменениям личности, к примеру, – трансгуманистической деантропологизации человека. «Очевиден ли сегодня смысл и предназначение духовного развития?» – ставит вопрос А. В. Сущенко [32, с. 5] и далее развивает свою мысль: «не заложена ли опасность в «неотфильтрованном» взаимном духовном обогащении, ведь принимая и присоединяясь к внутреннему миру уже сложившейся патогенной личности, мы имеем шансы сами измениться в патогенном направлении» [32, с. 7]. Очевидно, важно формировать представление о тонкости и специфике духовного развития [22], выяснять возможные границы этого изменения [14, с. 3], формировать идеалы, создающие желаемый образ человека будущего [25].

Представители следующего, онтологического направления, делают попытку рассматривать духовность либо как «способ жизни <...>, формирования человеческих качеств» [14, с. 4], либо как способ «осознания своей бытийной сущности» [1, с. 105]. Какова продуктивность данных абстрактных логических конструкций? Вполне понятно, что любая личность имеет свой способ жизни, но не каждую из них можно назвать духовной. Очевидно, для того, чтобы достичь результатов в этом направлении, исследователи всё чаще стали прибегать к понятиям «бездуховность» и «квазидуховность» [28], что, безусловно, важно для воспитания личности, но вполне понятно и то, что количество этих девиационных проявлений – безгранично.

Другая группа исследователей рассматривает духовное как особую форму идеального [29], «материальность, бесплотность» [27], в феноменологическом аспекте – как «некий “объём сознания”» [30, с. 210], «качественную характеристику сознания» [30, с. 99], но и данные подходы мало проясняют проблему духовного. Продуктивен синтез онтологического и феноменологического подходов, когда духовность рассматривается в качестве «сознающего бытия», как у В. Франкла [36, с. 95], либо в качестве «свободного смыслообразования», как у М. В. Шугурова [41, с. 56]. Человек как «понимающее существо» [41, с. 56] должен не допустить ситуации «смыслового апокалипсиса», когда «свобода угасает в поверхностном выборе», происходит «ослабление связи с высшими смыслами» [41, с. 57–58], он предназначен для того, чтобы открыть «сверхсмысл» – смысл «человеческой жизни, смысл Вселенной» [36, с. 16]. Согласно В. Франклу, этот сверхсмысл раскрывается в самотрансценденции как «способности выходить за пределы самого себя» и самоотстранения как «возможности подняться над собой и ситуацией» [36, с. 18]. Следует отметить, что дифференциация ситуаций смыслового выбора на высшие и низшие смыслы в реальном мире человека представляет определённую сложность, как и выяснение мотивации личности стремиться к сверхсмыслам.

Представители следующей группы авторов одновременно с признанием невозможности «свести» духовность к какому-то одному наиболее значимому для судеб цивилизации свойству [2; 15, с. 17–18; 23] делают вывод о том, что феномен духовного необходимо рассматривать как «сложно структурированное качество, включающее достаточно широкий диапазон составляющих» [1, с. 106]. Всё многообразие попыток исследования духовного как системы можно свести к трём типам:

а) системы, в которых делается акцент на содержание, составными частями которого являются философские (они же – этические, эстетические и психологические) категории истины, свободы, веры, милосердия, добра, развития и т. п. [1; 10];

б) функциональные, где в качестве матрицы используются категории, обозначающие различные формы общественного сознания (от эстетической, с основным упором на прекрасное, – до политизма) [23; 35], категории, основанные на анализе духовной жизни общества (духовная деятельность, духовные потребности, духовное потребление, духовные отношения, духовное производство) [34, с. 21], которые очерчивают в структуре духовного духовность социальную, представленную как «опыт человечества», как личностная составляющая духовности и новых смыслов, рождающихся на «пересечении двух предыдущих форм духовности», а также четырёх векторов духовного знания: «познание мира, ценностное осмысление, реализация идеального в реальности, общение людей как сфера возможного разрешения практических задач» [30, с. 210].

в) в особую групу ми выделяем системы, где проявляется взаимосвязь элементов предлагаемой системы. Так, И. В. Михалец, выделяя когнитивный, поведенческий и эмоционально-ценностный компоненты, отмечает, что они «органично сочетаются и взаимообусловлены» [19]. На фактическую тождественность, взаимозаменяемость представленных элементов (жизнь с Богом, любовь, творчество, развитие, поиск) указывает А. И. Зеличенко [7]. Особое место занимает философская система Г. П. Меньчикова, в структуру которой последний включает такие «пропорционально развитые и сбалансированные необходимые компоненты», как: «развитый интеллект; фундаментальная образованность; этизм; эстетизм; развитость души; технологичность мышления; философская подготовленность (либо за неимением таковой ее заменит религиозность)» [18, с. 363], отмечая при этом диалектику этического и эстетического, этического и интеллектуального.

Какова продуктивность исследований в указанных направлениях? Системы первого типа, включающие в себя интуитивно выбранную систему ценностей, содержат притягательные для сердца человека идеалы. Сложность в том, что различные авторы предлагают своё видение, свою систему. Так, Г. Г. Абсалямова и Г. С. Байгулова выделяют в качестве структурных компонентов духовности такие безусловно важные качества, как самодисциплина, осознанность, мудрость, любовь, самосовершенствование, самоконтроль, совесть. [1, с. 106] А система И. А. Каримова включает в себя такие ценности и качества, как «развитие мышления, памяти, восприятия, формирование мировоззрения и выработка характера, настойчивости, трудолюбия, усвоение общепринятых норм поведения, развитие эстетических взглядов, развитие склонностей и способностей, необходимых в обществе, развитие потребности в дальнейшем самообразовании» [10]. Если Л. П. Буева рассматривает духовность как «показатель существования определённой иерархии ценностей» [4, с. 4], то каковы хотя бы приблизительные очертания этой системы, этой конструкции? Продуктивность систем второй и третьей групп можно оценить с точки зрения методологии образования, однако они не позволяют рассмотреть духовность как систему логически и эволюционно взаимосвязанных элементов и не позволяют формировать стратегию образования.

Где же выход? Очевидно, что *путь решения данной проблемы* следует искать, изучая духовность как саморазвивающуюся, динамическую систему. Наше восприятие духовности ещё в значительной степени находится в слегка видоизменённой духовной матрице локковского «чистого листа», где духовное рассматривается как «способность воспринимать культурные ценности, действовать сообразно с ними, а также корректировать уже застывшие идеальные формы» [30, с. 210]. Если в толковом словаре Д. Н. Ушакова под духовностью понимается «отрешенность от низменных, грубо чувственных интересов, стремление к внутреннему совершенствованию, высоте духа» [33], то каким образом может формироваться эта свобода от того, что мы считаем низменным?

Предпосылки возникновения духовности, на наш взгляд, следующие.

1. Величественный, загадочный, удивительно устроенный мир природы, с одной стороны, поражающий сознание мощью и величием протекающих физических и химических процессов, а с другой – создающий благоприятные условия для возникновения жизни. Сегодня учёные говорят о параллельных Вселенных [9], о «тёмной материи». Нам трудно судить, как другие условия могут влиять на возникновение жизни и развитие разума, но мы являемся свидетелями того, что наша Вселенная сформировала условия для эволюции, образовала ту форму жизни, для которой характерна не только состязательность, но и великое свойство альтруизма. Человеку дан свет, чтобы овладеть информацией, пространство, чтобы обрести свободу и время для реализации развития. Человеку дана наша планета и космос как тайна и загадка. Макс Шеллер, отмечая особое положение человека в космосе, утверждал: «Человек есть место встречи <...>. В нем Логос, «согласно» которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать» [39, с. 93].

2. Эволюция Вселенной и развитие живого, появление альтруистических форм взаимодействия живого, начиная с клеточного уровня.

3. Появление человека как внутренне противоречивого существа, вынужденного преодолевать свою неприспособленность к реальным условиям жизни активной коллективной трудовой деятельностью, способствующей формированию разума.

4. Развитие разума до такой степени познавательной активности, когда ему стали доступны, поэтапно и постепенно, по мере его духовной эволюции первые три онтологические основания духовного, и он стал способен противостоять агрессивным формам животного существования.

5. Необходимость рефлексии этической стороны человеческого взаимодействия, перехода от первобытных форм корпоративной морали выживания к подлинно человеческой морали, основанной на осознании особого положения в космосе, рождающегося чувства достоинства, благородства и совести как морального регулятива. «Духовность, – отмечал С. Б. Крымский, – способность переводить универсум внешнего бытия во внутреннюю вселенную личности на этической основе» [13, с. 23].

Как же, каким образом осуществлялась связь этих двух миров? Автор разделяет точку зрения И. М. Карпенко, который отмечал: «Мы выдвигаем предположение, что таким результатом существования человека, как духовно-физической системы является его способность к духовному катарсису» [11, с. 49]. Однако не решённым является вопрос о том, как сформировалась эта способность. Человек, происхождение которого описано Ф. Энгельсом в работе «Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», есть только первая ступенька антропогенеза, прелюдия для обретения своего космически-трансцендентального измерения – духовного как «человеческого в человеке» [4]. Источник духовности – потрясение, удивление, смятение и благоговение перед величием Вселенной, загадочностью природы и впечатляющей гармонией мироустройства.

На наш взгляд, факторами «рождения» духовности являются:

1. Характер познания, пробудивший чувственное мировосприятие, чувство удивления, потрясения перед величием, загадочностью, гармонией мироустройства. Говард Парсонс, рассматривая человека как «объект удивления» [26, с. 237], считал, что именно чувство удивления даёт возможность «чувствовать великую тайну, мистирию природы» и, порождая в процессе познания возбуждение, «влечёт за собой концентрацию внимания и готовит человека к действию» [26, с. 216].

2. Рассматривая эстетическое в качестве структурного компонента духовного, исследователи чаще ведут разговор о прекрасном. На наш взгляд, прекрасное следует рассматривать в единстве с могучими силами природы, воспринимаемыми человеком в форме возвышенного. Возвышенное, позволившее сформировать философское мирозерцание, соотносить мир и человека, дало возможность пробудить в человеке деятельную активность, стремление превзойти силы природы, энергию творческого преобразования мира.

3. Результат такого взаимодействия есть катарсис, формами проявления которого, с одной стороны, являются состояние **одухотворённости**, духовный огонь, искра божественного в сознании, а с другой – потрясение и умиротворённость, **благоговение** перед миром и жизнью. О. П. Наконечная, рассматривая эстетичное как вид духовности, определяет духовность как «внутреннюю опору человеческого бытия, его смыслообразующий стержень» [24, с. 6], и с этим определением мы не можем не согласиться. Эстетическое в познании тайны мироздания образует первичный мир духовного – ценностное эстетически-возвышенное отношение к миру как таинственному и величественному мирозданию, раскрывающее особое место человека в космосе. Мощными духовными проявлениями этого мира явились мифология и религия, искусство и наука – достояние разума, души и сердца.

Безусловно, влияние данного мира духовного на эволюцию человека было особенно заметно на «заре цивилизации», в «осевое время», когда появилось понятие «микрокосм», понимание человека как «меры всех вещей», концепции космоцентризма и мимезиса, но это влияние вечно. Точно так же, как музыка соединялась с математикой в мировоззренческой картине мира Пифагора, сегодня дыхание музыки проявляется в математическом обосновании «тонкой настройки» Вселенной, космологических концепциях К. Э. Циолковского, А. Чижевского, М. Каку. Так, Мичио Каку отмечает: «Струнная теория позволяет нам рассматривать субатомные частицы как ноты, взятые на вибрирующей струне; законы химии соответствуют мелодиям, которые можно сыграть на этих струнах; закон физики соответствуют законам гармонии, которые управляют этими струнами; вселенная представляет собой струнную симфонию; а замысел Бога можно представить как космическую музыку в гиперпространстве» [9, с. 397].

Тем не менее, возможность обретения духовности в результате соприкосновения с космосом может так и остаться потенциальной, если катарсическое мировосприятие не доходит до глубин человеческого существа, если оно не формирует чувство святости. Только **Святость**, формируемая в результате миропостижения, даёт возможность осознать красоту, величие и гармонию мироздания, а также космическое измерение человека. Именно это великое чувство интеллектуального прозрения, а не стремление к власти сверхчеловека, формирует духовное благородство личности, обеспечивает её выход на второй уровень духовного развития: добровольное и сознательное принятие норм этики. Святость рождает благоговение перед жизнью и миром, чувство милосердия, сочувствия, в интегрированном виде – безграничное, многогранное чувство Любви.

Любовь, реализуемая в идеях альтруизма и гуманизма, есть основополагающее проявление духовности следующего уровня. Именно в этике духовность обретает своё высокое гуманистическое звучание. В. А. Лозовой считает мораль основой, ядром, видит в ней «квинтэссенцию духовности» [16, с. 33]. Только всепрощение и благоговение перед миром позволяют подняться до высот альтруизма. «В этическом плане, – подчёркивал В. Е. Семёнов, – катарсис вызывает гуманные чувства, переживания вины, покаяния, “благоговения перед жизнью” (А. Швейцер)!» [31, с. 116]. Упоминание Альберта Швейцера здесь не случайно, поскольку он сумел подняться до уровня любви и благоговения ко всем живым существам. Нам же предстоит распространить этот принцип на всё мироздание.

В чём суть закономерностей этого мира духовности? Во-первых, если нет практического преломления возвышенного по отношению к реальному миру человека в этических категориях и понятиях, то может произойти разрушение первичного мира духовности. Г. П. Меньчиков по этому поводу отмечает, что вне этики духовность превращается в «эстетство или изощренную пошлость» [18, с. 362]. Это особенно ярко проявляется в философской концепции сверхчеловека Ф. Ницше, в мировосприятии З. Фрейда, где нормы общественной морали выступают как нечто потустороннее, навязанное человеку, а не как органично формируемое в процессе интеллектуально-эстетического развития личности. Во-вторых, этическое может формироваться в результате реализации определённой системы нравственного воспитания, но оно не может иметь такой силы, как в случае осознания человеком своей особой роли в космосе. В-третьих, духовность в этическом мире не подразумевает создание определённой системы ценностей, конкретной этической системы, она лишь утверждает идеалы гуманности, альтруизма, раскрывается в категориях любви, милосердия, душевности, добросердечия, в интегральной категории – святости.

Этическое поле, где сталкиваются силы добра и зла, где возникает необходимость разрешения противоречий, формирует следующий уровень постижения духовности – философский. Философия, согласно К. Ясперсу, и возникла в «осевое время», когда в условиях социального кризиса передела собственности, вызванного технологической революцией перехода от века бронзы к веку железа, миру явились великие философы и пророки, чтобы дать миру новую линию разграничения добра и зла. Философия призвана, с одной стороны, дать людям возможность миропостижения удивительного и загадочного мира, а с другой – показать его несовершенство, стимулируя тем самым развитие культуры, функционирование литературы, глубоких проявлений искусства.

Пытаясь найти смыслы, стоящие за термином «духовность», Тамара Амелина высказывает мысль, что это, скорее, «наше ощущение и предощущение того, к чему призван человек <...>, это всегда путь личного подвига, личного противостояния лжи миру и лжи внутри себя самого» [3]. Представляя собой «любовь к мудрости», философия как высший уровень духовности не приемлет ни социальной пассивности, бездушия и равнодушия, ни различных форм радикализма, экстремизма, цинизма. Ценностным выражением этого уровня духовности является **Гармония** (мера) и **Справедливость**, основанные на поиске глубинных смыслов и истины. И тем не менее, занимая такую позицию, именно философия рождает энергию действия, которая движет мысль. Философское мышление оживает именно там, где возникают противоречия, рождаются идеи, изменяющие мир. Духовность третьего уровня в философском измерении имеет бифуркационный статус существования: она рождается там, где имеют место боль, трагедия, кризис, любые формы несовершенства. Духовность в форме философской рефлексии призвана сохранить основы бытия. Наиболее оптимальной формой

«сохранения и защиты бытия» является **развитие**, точнее – реализация концепции устойчивого развития, в том числе – и к духовным формам.

Философия является не только высшим уровнем проявления духовности, но и тем обязательным компонентом, без которого она может погибнуть. Г. П. Менчиков в этом отношении отмечает: «Духовность невозможна без основательной философской (мировоззренческой и методологической) подготовки. Речь не идет о пустой или эклектической философичности. Ибо философия – это специальная научная дисциплина, занимающаяся вечностью и бесконечностью мироздания и бытия человека именно в таком мироздании, в такой его размерности» [18, с. 362]. Именно несостоятельность философии, её неспособность осмыслить «столкновение основанных на разуме этических идеалов с действительностью» [39, с. 34], остановить начавшийся с середины XIX века негативный процесс разрушения оптимистических и этических убеждений «относительно назначения мира, человечества, общества и человека» [39, с. 36–37] привели, по мнению Альберта Швейцера, к уничтожению «духовного начала» [39, с. 33]. Диалектика философии и духовности такова: вне философии духовность не может достичь своего высшего проявления, но утрата философией своего предназначения может привести к разрушению культуры и духовности, что мы и наблюдаем сегодня.

Исходя из наших рассуждений, становится ясно, что для того, чтобы возродить духовность как «личностную нравственную силу, энергию человека, направленную против внешнего насильственного принуждения» [8, с. 169], высокую пассионарность, направленную на утверждение добра, интеллигентность, основанную на чувстве «жизненного несовершенства» [17, с. 316], свойственную «человеку, который является критически мыслящим существом» [17, с. 318], необходимо сформировать «открытость миру». Открытость миру есть не только «благоговение перед жизнью» [39], но и благоговение перед Мирозданием, путь к формированию чувства святости в соприкосновении с тайной и величием Вселенной, чувства гармонии как отражения её системности, целостности, конструктивности и технологичности, поражающей душу и сердце человека. Открытость миру, безусловно, включает в себя духовное «общение людей как сферу возможного разрешения практических задач» [30, с. 210].

От формирования человека умелого философия образования ведёт нас к формированию человека знающего, человека креативного, творческого и, наконец, к человеку одухотворённому, стремящемуся к тайне и нацеленному на открытие. Философия образования, формирующая доктрину Миропостижения, формирует человека, у которого религиозность как трепетное отношение к миру будет гармонично сочетаться с высокой информационной культурой. Такая «гуманистически ориентированная парадигма высшего образования должна органически соединять когнитивные и ценностные параметры знания <...>, может быть представлена как процесс эстетического освоения человеком Вселенной <...>, [понимания], что именно природа есть исток, фундамент для возникновения, формирования и развития человека» [5, с. 13]. По сути, это и есть формирование ноосферного типа мышления, ответственности перед Мирозданием.

Миропостижение есть соединение философской теории с новейшими исследованиями в области био- и нанотехнологий, космологии, искусственного интеллекта, информационного (математического) управления. Образование должно стать тем, что «стимулирует любознательность <...>, определённое беспокойство, внутренним содержанием, основой которой является эмоция, направленная на поиск смысла» [26, с. 216], формирует любознательность, которую Джон Дьюи рассматривал как «прирожденное и неиспорченное состояние детства» [6, с. 3], превращающееся в «гуманистическое знание, активизирующее жизненные силы человека», который сможет получать «высшее наслаждение от раскрытия тайны, от творческого вдохновения» [21, с. 178]. Двигаясь в этом направлении, мы сможем достичь необходимых качеств, формирующих одухотворённость, к числу которых автор относит такие элементы, как: познавательный интерес, потребность творить, поисковая направленность личности, духовная интуиция, иницирующая мыслительный процесс, свобода и неординарность мышления, экософичность, как творческая инновационная деятельность, осуществляя которую человек осознаёт свою божественную природу. «Если мы вновь отважимся на поиски света разума, – отмечал А. Швейцер, – мы не деградируем до уровня

покоління, не способного ни на який ентузіазм, а загоримся великою і глибокою страстю великих і глибоких ідеалів» [39, с. 83].

Висновки. На протязі десятиліть ученими, працюючими над проблемою духовності, було зроблено великий обсяг роботи, суттєво приблизивши розуміння даного феномена, його ролі в розвитку цивілізації. Однак, подібно тому, як перед наукою стоїть проблема створення єдиної теорії поля, такою ж рішенням очікує проблема духовності. Представлений варіант розглядається автором як перший досвід рішення такої задачі, перспективу рішення якої він бачить у формуванні базисних компонентів духовного обличчя особистості.

ЛИТЕРАТУРА

1. Абсаямова Г. Г. О сущности и структуре духовности личности / Г. Г. Абсаямова, Г. С. Байгулова // Вестник Череповецкого государственного университета. – 2012. – № 1. – Т. 2. – С. 104–107.
2. Аванессова Г. А. Трактовка духовної культури і духовності в отечественной аналитике в прошлом и теперь / Г. А. Аванессова // Вестник Московского университета. – 1998. – Серия 7. Философия. – № 4. – С. 3–17.
3. Амелина Т. Духовность как запрет? : [электронный ресурс] / Т. Амелина. – Режим доступа : <http://www.religion.in.ua>.
4. Буева Л. П. Духовность и проблемы нравственной культуры / Л. П. Буева // Вопросы философии. – 1996. – № 2. – С. 3–9.
5. Гапоченко С. Д. Эстетические основания современной научной картины мира / С. Д. Гапоченко, А. А. Мамалуй // Проблеми та перспективи формування національної гуманітарно-технічної еліти : [зб. наук. праць] / [за ред. Л. Л. Товажнянського, О. Г. Романовського]. – Вип. 27 (31): в 3-х ч. – Ч. 2 – Харків: НТУ «ХПИ», 2010. – С. 11–19.
6. Дьюи Дж. Психология и педагогика мышления / Джон Дьюи ; [перевод с английского Н. М. Никольской; под редакцией Н. Д. Виноградова]. – М. : Издательство Т-ва «Мир», 1919. – VI, 202 с.
7. Зеличенко А. И. Психология духовности : [электронный ресурс] / А. И. Зеличенко. – Издательство Трансперсонального Института, 1996 . – 400 с. – Режим доступа : http://mtg6.narod.ru/Books/Zelichenko_psihologiya_duhovnosti.pdf.
8. Зуев А. В. Духовность как нравственное усилие в мире парадоксальности информационного времени / А. В. Зуев // Актуальні проблеми духовності : [зб. наук. праць]. – Вип. 11. – Кривий Ріг, 2010. – С. 168–176.
9. Каку М. Параллельные миры: Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса / Мичио Каку ; [перев. с англ.]. – М. : София, 2008. – 416 с.
10. Каримов И. А. Основы духовности : [электронный ресурс] / И. А. Каримов. – Режим доступа : https://studwood.ru/909348/filosofiya/strukturnye_komponenty_duhovnosti_vzaimootnosheniya_osobennosti_razvitiya_duhovnost_prosveschenie_vzaimosvyaz.
11. Карпенко И. М. Теоретические основы катарсического воспитания духовной культуры личности / И. М. Карпенко // Духовність особистості: методологія, теорія і практика. – 2011. – № 1 (42). – С. 45–58.
12. Кольцова В. А. Духовная составляющая психологии элит / В. А. Кольцова, А. В. Иващенко, Н. Б. Карабущенко // Вестник РУДН. Серия «Психология и педагогика». – 2009. – № 4. – С. 14–17.
13. Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты индивидуальности / С. Б. Крымский // Вопросы философии. – 1992. – № 12. – С. 21–28.
14. Кримський С. Б. Принципи духовності ХХІ століття / С. Б. Кримський // Директор школи. – 2003. – № 8. – С. 4–5.
15. Леонтьев Д. С. Духовность, саморегуляция и ценности / Д. С. Леонтьев // Гуманитарные проблемы современной психологии (Известия Таганрогского государственного радиотехнического университета). – 2005. – № 7. – С. 16–21.
16. Лозовой В. О. Моральна культура особистості як серцевина її духовності / В. О. Лозовой // Духовно-моральні основи та відповідальність особистості у долі людської цивілізації : [зб. наук. праць; по матер. Міжнарод. наук.-практ. конф. 5–6 листопада 2014 р.; у 2-х ч.;

- ч. 1] / [під ред. О. Г. Романовського, Ю. І. Панфілова]. – Харків : НТУ «ХПІ», 2014. – С. 20–23.
17. Лосев А. Ф. Дерзание духа : [монографія] / А. Ф. Лосев. – М. : Политиздат, 1988. – 366 с.
 18. Меньчиков Г. П. Неосознаваемое в структуре духа человека: [монографія] / Г. П. Меньчиков. – Казань : Познание, 2012. – 381 с.
 19. Михалец И. В. Психология духовности как компонента духовно-нравственных отношений личности в системе образования : [электронный ресурс] / И. В. Михалец // Актуальные проблемы эффективной модернизации образования в России : [монографія] / [под научной и общей редакцией В. В. Сохранова]. – Пенза : ПДЗ, 2011. – С. 142–153. – Режим доступа : ресурс: mihalec_i_v_psihologiya_duhovnosti_kak_komponenta.pdf.
 20. Мищенко В. И. Духовность технического творчества / В. И. Мищенко // Проблемы та перспективи формування національної гуманітарно-технічної еліти [зб. наук. праць] / [за ред. Л. Л. ТОВАЖНЯНСЬКОГО, О. Г. РОМАНОВСЬКОГО]. – Вип. 34–35 (38–39). – Харків : НТУ «ХПІ», 2013. – С. 67–75.
 21. Мищенко В. И. Духовный облик учёного в парадигмальной науке / В. И. Мищенко // Гілея : [зб. наук. праць] / [гол. ред. В. М. Вашкевич]. – К. : Гілея, 2016. – Вип. 112 (9). – С. 174–179.
 22. Мищенко В. И. Проблемы духовного развития / В. И. Мищенко // XI Міжнародна науково-практична конференція магістрантів та аспірантів (18–21 квітня 2017 р.) : [матеріали конф.; у 3-х ч.; ч. 3] / [за ред. проф. Є. І. Сокола]. – Харків : НТУ «ХПІ», 2017. – С. 228–229.
 23. Мухамеджанова Н. М. Формирование духовности как задача образования : [электронный ресурс] / Н. М. Мухамеджанова. – Режим доступа : http://bank.orenipk.ru/Text/t13_327.htm.
 24. Наконечна О. П. Естетичне як тип духовності : [автореф. дис. на здобуття наук. ступеня док. філос. наук: спец. 09.00.08 «Естетика»] / О. П. Наконечна. – Київ, 2004. – 34 с.
 25. Образ человека будущего: Кого и Как воспитывать в подрастающих поколениях : [коллективная монография] / [под ред. О. А. Базалука]. – К. : Издательский дом «Скиф», 2012. – Т. 2. – 408 с.
 26. Парсонс Г. Л. Человек в современном мире / Говард Л. Парсонс ; [пер. с англ.]. – М. : Прогресс, 1985. – 429 с.
 27. Пивоваров Д. В. Духовность : [2-е изд., испр. и доп.] : [электронный ресурс] / Д. В. Пивоваров // Современный философский словарь / [под общ. ред. д. филос. наук, проф. В. Е. Кемерова]. – Лондон ; Франкфурт-на-Майне ; Париж ; Люксембург ; Москва ; Минск : Панпринт, 1998. – 1064 с. – Режим доступа : <http://www.onlinedics.ru/slovar/fil/e/duhovnost.html>.
 28. Писчиков В. С. Квазидуховность как превращенная форма духовности / В. С. Писчиков, Н. Н. Холин // Актуальные проблемы духовности : [сб. наук, трудов] / [Киворожск. гос. пед. ун-т; отв. ред. Я. В. Шрамко]. – Кривой Рог : Изд. дом, 2006. – Вып. 7. – С. 12–22.
 29. Пролеев С. В. Проблема духовности человеческого бытия // Культура и развитие человека: [очерк филос.-методол. пробл.] / [АН УССР, Ин-т философии; отв. ред. В. И. Иванов]. – Киев : Наук. думка, 1989. – С. 213–253.
 30. Савенко А. А. Категории духовности в философском аспекте / А. А. Савенко // Філософія і соціологія в контексті сучасної культури : [зб. наук. праць]. – Дніпропетровськ : ДНУ, 2008. – С. 208–214.
 31. Семенов В. Е. Катарсис и антикатарсис: социально-психологический подход к воздействию искусства / В. Е. Семенов // Вопросы психологии. – 1994. – № 1. – С. 116–122.
 32. Сущенко А. В. Проблемы, противоречия и приоритеты духовного развития личности / А. В. Сущенко // Проблемы та перспективи формування національної гуманітарно-технічної еліти [зб. наук. праць; в 3-х ч.; ч. 2] / [за ред. Л. Л. ТОВАЖНЯНСЬКОГО, О. Г. РОМАНОВСЬКОГО]. – Харків : НТУ «ХПІ», 2010. – Вип. 27 (31). – С. 3–10.
 33. Толковый словарь русского языка : [в 4 т.] : [электронный ресурс] / [под ред. Д. Н. Ушакова]. – М. : Гос. ин-т «Сов. энцикл.» ; ОГИЗ ; Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1935–1940. – Режим доступа : <http://www.onlinedics.ru/slovar/fil/e/duhovnost.html>.
 34. Уледов А. К. Духовная жизнь общества / А. К. Уледов. – М., 1980. – 271 с.
 35. Федотова В. Г. Практическое и духовное освоение действительности / В. Г. Федотова ; [АН СССР, Ин-т философии]. – Москва : Наука, 1992. – 384 с.

36. Франкл В. Человек в поисках смысла : [сб. работ] / Виктор Франкл ; [пер. с нем. и англ.; общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева; вст. ст. Д. А. Леонтьева]. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
37. Холмански А. С. Духовность как творческий потенциал человека : [электронный ресурс] / А. С. Холмански. – Режим доступа : <http://sciteclibrary.ru>.
38. Чиворепла Л. Образы сущего. Доктрина этического максимализма, метафизика живого универсума : [электронный ресурс] / Л. Чиворепла. – Режим доступа : <http://www.topos.ru/article/6201>.
39. Швейцер А. Культура и этика / Альберт Швейцер ; [пер. с нем. Н. А. Захарченко и Г. В. Колшановского; общая ред. и пред. В. А. Карпушина]. – М. : Прогресс, 1973. – 344 с.
40. Шелер М. Положение человека в космосе / Макс Шелер ; [пер. с нем. А. Ф. Филиппова] // Проблема человека в западной философии : [переводы] / [сост. и послесл. П. С. Гуревича; общ. ред. Ю. Н. Попова]. – М. : Прогресс, 1988. – С. 31–95.
41. Духовность и интенции свободного выбора: критический анализ современности / М. В. Шугуров // Философия и современность. – 2016. – № 1. – С. 56–68.

УДК 2-57:130.2

Хахалін О. О.

Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова (м. Київ)

ПАЛОМНИЦТВО В СУЧАСНІЙ КУЛЬТУРІ

В статті визначаються моменти сучасної культури в рамках здійснення паломницької практики. Також надається аналіз предметно-речовинного комплексу та духовного простору паломництва в історичному та сучасному вимірах.

Ключові слова: культура, релігія, паломництво, святість, дискурс, рефлексія.

В статье определяются моменты современной культуры в рамках осуществления паломнической практики. Также предоставляется анализ предметно-вещественного комплекса и духовного пространства паломничества в историческом и современном измерениях.

Ключевые слова: культура, религия, паломничество, святость, дискурс, рефлексия.

The article points defined modern culture in the implementation of pilgrimage practices. It also provides analysis of the subject and the material and spiritual space complex pilgrimage in the historical and modern dimensions.

Keywords: culture, religion, pilgrimage, holiness, discourse, reflection.

Моменти філософських і культурологічних визначень переважно антропологічного змісту культурних практик, в тому числі паломницької діяльності, досліджувалася в роботах С. Хоружого, Д. Гелді, Е. Макгрю, Д. Голблатта, Д. Перратона, С. Житенева, Дж. Уррі, З. Баумана та ін. [1; 2; 3; 5], але в них мало приділено уваги метакультурним та антропологічним аспектам проблеми.

Цікаву модель туризму дає В. Малахов, який займається, за його ж визначенням, «апологією туризму» як певного роду маскуванню, або демаскуванню в паломницькому туризмі. В. Малахов пише: «Отже, почнемо з того, що в традиційному дискурсі, починаючи з епохи панування міфологічної свідомості, людська подорож повертає до себе увагу перш за все у зв'язку з процесом трансформації самого героя, придбання (або втрати) їм тих чи інших видатних якостей. Герої стародавнього епосу, середньовічного «ходіння», або «бачення» і т. п., подорожуючи по просторах ціннісного неоднорідного світу, характерним чином самі відчувають відповідне онтологічне перетворення – придбання магічних властивостей, сакральних знань, або рятівного досвіду: часто сама траєкторія земного шляху є чимось на зразок розгорнутої метафори підйому або падіння людської душі в термінах сакральної географії» [4, с. 9–10]. Фактично В. Малахов демонструє той досвід богоявлення та

обоженнювання, який С. Хоружий пов'язує з онтологічною динамікою християнського універсуму.

Проблема співвідношення релігії та культури є досить складною. Існує численна кількість визначень категорії «культура», категорія «релігія» теж тлумачиться досить і досить по-різному. В наше завдання не входить дати навіть приблизний нарис цього співвідношення. Проблема полягає у тому, щоб визначити ці дві категорії як трансценденталії, тобто категорії вищого рівня узагальнення, які членують і синтезують світ у соціокультурному та інших вимірах. У певній мірі можна сказати, що релігія є частиною культури, як і навпаки – що культура виникла з культу.

Так, існує декілька підходів щодо тлумачення і визначення релігії: теологічний, філософський, соціологічний, психологічний, етнологічний тощо. Звичайно, що така цілісність рефлексивних модальностей диференціює цю категорію. Все залежить від того, наскільки релігія характеризується тою чи іншою системою її інтерпретації. Так, її розуміють як зв'язок з Богом (богами), Абсолютом, з певною надсвітловою силою. Релігію пов'язують з трансценденцією – виходом за свій, близький світ. Адже релігія не може бути охарактеризована в рамках лише диференційно зазначених констант у контексті того чи іншого підходу.

Вища ступінь сакрального відношення до світу – це святість, праведність, благородство, Богодуховність, любов, а також єднання з Абсолютом як усунення будь-якого егоїзму та егоцентризму. Наступна катагеральна структура релігії, яка вже стає певним культурним тілом (містичним тілом) є категорія «соборність» – специфічне поняття, яке зазначене в російських релігійних філософських вченнях як своєрідний світський образ духовного та сакрального. Це реальність, що поєднує в собі церкву Христову вже на правах живого функціонуючого організму. Поняття соборності походить від християнської традиції, що пов'язується з вченням святого апостола Павла про церков, та свідчить про ставлення до індивідуальності та колективності.

Релігія та культура як виміри паломництва та туризму визначаються фундаментальними реаліями трансцендування просторових та часових меж у подорожі, а також у світі людини в цілому. Феномен трансценденції має засади креаціоністської та посткреаціоністської парадигми. Якщо креаціоністська парадигма презентує та продукує трансценденцію як перехід із небуття у буття, то посткреаціоністська парадигма визначає трансценденцію як перехід із буття у небуття, тобто людство стоїть на шляху екологічної катастрофи та передумови культурологічної катастрофи, знищення релігійних цінностей та знищення людської цілісності в цілому.

Ці ризики, що визначаються як глобалізаційні реалії в контексті релігієзнавчих, культурологічних, онтологічних, етичних і естетичних досліджень, набувають широких проблемних зрушень щодо осмислення цінності культури в цілому, релігії, а також культурних практик, які інтерпретують онтологію людини в просторі трансценденції, переходження меж.

Святість місця та обмін місцями є парадигмічними засадами паломництва і культуротворення в цілому. Місце і святість місця мають глибинні імплікації, такі як етос місця, де можливе божество. Обмін місцями має такі засади, як синергійна антропологія, або євхаристичний комплекс причащення до Абсолюту. Сповідальний дискурс паломників, який розгортається у величезний простір ходінь, оповідань, несе в собі величезну традицію, яка, зокрема в християнстві, починаючи від перших паломників і закінчуючи сучасним дискурсом, свідчить про занурення у стан свідомості паломника як входження в стан синергії, тобто обміну натурами – божественною і профанною.

Синергетика переростає у певний метакультурний дискурс, який свідчить про те, що обмін натурами, а разом із тим і система доповнювальності протистояння профанного і сакрального, надає засади для осмислення людського буття.

Релігійна та культурологічна рефлексія паломництва інтерпретується у різних вимірах. Щоб її інтерпретувати адекватно, варто звернутися до двох радикальних поворотів, або до двох онтологічних вимірів культури, а також релігії, які виникають на межі XX – XXI століть. Це лінгвосеміатичний і візуальний повороти, що дають можливість інтерпретувати знаковий та символічний контекст культуротворення як візуальні картини, як феноменологію візуального простору, іконографію, іконологію в релігійному просторі як своєрідний дискурс паломника.

Варто зазначити, що паломники були також художниками, письменниками і залишили картини, які присвячені святим місцям. Зокрема, це російські художники, які стали важливими

носіями духовності, починаючи від Олександра Іванова і закінчуючи Верещагіним, Муравйовим та ін. Візуалізація простору сучасного паломництва створюється як певний комунікативний феномен: сюди входить тотальність верифікації візуальної реальності, пов'язаної з віртуальною реальністю, рекламою.

Рефлексія паломництва є своєрідним досвідом, який можна простежити від патристики, святоотецької традиції до сучасної культури посттоталітаризму. Проте паломництво у християнстві, буддизмі, мусульманстві як фактор глобалізації культури свідчить про те, що вони несли в собі дві функції. З одного боку – це рух до святинь, а з іншого боку, рух від святинь до інших релігійних та туристичних дисциплін. Тобто місіонерська діяльність і діяльність паломників є «замкненим колом» процесу формування та розповсюдження Абсолюту, сакральних цінностей, що здійснюється в рамках діалогу культур, а також глобалізації культури.

Сучасне паломництво і туризм використовують усі засоби глобалізації, які притаманні культурі, – це технологічна озброєність і віртуалізація, візуалізація і весь комплекс новітньої іконографії, пов'язаний з презентацією сакральних місць в рекламі та інших формах комунікації. Але альтерглобалізм пов'язаний з персоніфікацією місця, персоніфікацією комунікації, персоніфікацією суб'єкта подорожі.

Весь цей комплекс проблем можна визначити як характерну дихотомію сакрального і профанного, як антитетику віртуального й того, що протистоїть віртуальному – предметного світу; антитетику сповідального дискурсу і дискурсу уніфікуючого; дискурсу синергетичного і евхаристичного.

Сучасний дискурс паломництва презентує візуальність та вербальність відображення святості місць, парадигму обміну місцями. Соціокультурний дискурс паломництва в цілому відображує постать паломника, туриста, їх візуальну, віртуальну презентацію, а також соціологічну експлікацію в контексті глобалізації культури. Альтерглобалізм паломництва, що формується на підставах персоналізації екзистенційного досвіду, який набувається у подорожі, є тою константою, яка визначає онтологію культури в цілому.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бауман З. От паломника к туристу / З. Бауман ; [пер. с англ] // Социологический журнал. – М., 2003. – № 4. – С. 19–17.
2. Гелд Д. Глобальні трансформації / Д. Гелд, Е. МакГрю, Д. Голдблатт, Д. Перратон ; [пер. з англ. В. Курганського, В. Сікори]. – К. : Фенікс, 2003. – 548 с.
3. Житенев С. Ю. Религиозное паломничество в христианстве, буддизме и иусульманстве: социальные, коммуникационные и цивилизационные аспекты / С. Ю. Житенев. – М. : Идрик, 2012. – 263 с.
4. Малахов В. А. Екзистенційно-етичний сенс туризму як різновиду подорожування : [електронний ресурс] / В. А. Малахов. – Режим доступу : <http://www.koris.com.ua/otner/3318/index>.
5. Хоружий С. С. Очерки синергийной антропологии / С. С. Хоружий. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.

Content

<i>Zagurskaya N.</i> LOVE MADNESS	4
<i>Perepelytsia O.</i> THE METAMORPHOSES OF THE SUBJECT: OF/AFTER COGITO BEFORE/AFTER LIBIDO	9
<i>Tereshchenko J.</i> THE UNCONSCIOUS IN HEGEL'S PHILOSOPHY AND HEGEL'S ANTICIPATION OF PSYCHOANALYSIS	15
<i>Chistotina O.</i> DIALECTES AND TRANSLATIONS OF THE TRUTH OF THE EVENT	20
<i>Bevz N.</i> METAPHORICAL THINKING AND THE PROBLEM OF (UN)TRANSLATABILITY	23
<i>Lazareva M.</i> ECO-CONSUMERISM AS THE WORLDVIEW POSITION	35
<i>Ushakova J.</i> PERIPETEIAS OF FASHION: FROM CHANGE OF STAGES TO ANTHROPOGENIC MEANINGS	41
<i>Klymenko R.</i> THE PHENOMENON OF INDUSTRIAL REVOLUTIONS	47
<i>Kyrychenko M.</i> NONLINEAR METAMORPHOSES OF INFORMATION SOCIETY DEVELOPMENT IN THE CONDITIONS OF GLOBAL BIFURCATION PERIOD	56
<i>Shatalova Y.</i> CORPORATE CULTURE AS A FIELD OF SOCIAL SPACE	62
<i>Shcherbakova A.</i> IMPERATIVE AND THEORY OF MIND: ETHICAL PICTURE OF THE WORLD IN THE UNDERSTANDING OF THE OTHER	68
<i>Moskvin Y.</i> JOY AS A PERCEIVED CHOICE IN ANTHROPOLOGY OF CHESTERTON	72
<i>Mishchenko V.</i> COMPREHENSION OF SPIRITUALITY	80
<i>Hahalin O.</i> PILGRIMAGE IN MODERN CULTURE	89

ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРІВ

Порядок подання матеріалів для опублікування у «Філософських перипетіях»

1. Текст статті в електронному вигляді окремим файлом.
2. Відомості про автора (окремим файлом): прізвище, ім'я, по батькові (повністю), місце роботи, посада, науковий ступінь та вчене звання, контактна інформація: телефон, адреса електронної пошти.
3. Зовнішня рецензія.

Редколегія переконливо просить авторів подавати матеріали вичитаними, БЕЗ НЕТОЧНОСТЕЙ ТА ПОМИЛОК!

УНИКАЙТЕ ПЛАГІЮВАННЯ!

Згідно із положеннями про систему запобігання та виявлення академічного плагіату у наукових та навчальних роботах працівників і здобувачів вищої освіти Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, перед поданням на розгляд ученої ради факультету (інституту, центру) періодичного наукового видання університету редакційна колегія перевіряє прийняті до опублікування статті на відсутність академічного плагіату, про що складається довідка, яку підписує головний (відповідальний) редактор видання.

Перевірка здійснюється за допомогою відповідних технічних засобів!

Різновиди плагіату

- ✓ копіювання та оприлюднення виконаної іншим автором роботи як своєї;
- ✓ дослівне копіювання фрагментів тексту (від фрази до набору речень) чужої роботи у свою без належного оформлення цитування;
- ✓ внесення незначних правок у скопійований матеріал (переформулювання речень, зміна порядку слів в них тощо) без належного оформлення цитування;
- ✓ надмірне використання парафраз. Парафраза – переказ своїми словами чужих думок, ідей або тексту; сутність парафрази полягає в заміні слів (знаків), фразеологічних оборотів або пропозицій при використанні будь-якої авторської наукової праці (збереженої на електронних або паперових носіях, у тому числі – розміщеної в мережі Інтернет).

Параметри тексту

- шрифт – Times New Roman 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., 2017.
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 56

Збірник наукових праць

Українською, англійською, німецькою, французькою та російською мовами

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

Підписано до друку 27.06.17 Формат 60x84/8.
Ум. друк. арк. 11,2. Обл.-вид. арк. 9,6
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@mail.ua