

ISSN 2226-0994

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ, МОЛОДІ ТА СПОРТУ УКРАЇНИ

# ВІСНИК

*Харківського національного університету  
імені В. Н. Каразіна*

**№ 984**

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

*Заснована у 1965 р.*

Випуск 44

**Ю В І Л Е Й Н И Й**

*До десятиріччя філософського факультету  
Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна*

Харків 2011

*У даному збірнику подані статті, присвячені широкому колу філософських проблем.  
Для викладачів філософських та культурологічних дисциплін, наукових співробітників, аспірантів,  
студентів та усіх, хто цікавиться філософськими проблемами сучасності.*

Затверджено до друку рішенням Вченої ради Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (протокол № 11 від 11 листопада 2011 р.)

Редакційна колегія:

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

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

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

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

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

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

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

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

*Адреса редакційної колегії:*

61077, Харків, пл. Свободи, 6, к. 293

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

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

Статті прорецензовано

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

© Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна, оформлення, 2011.

## Зміст

### З історії філософії у Харківському національному університеті імені В. Н. Каразіна

<i>Карпенко І. В., Голюков С. О.</i> ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ: ВТІЛЕННЯ МРІЇ.....	5
<i>Кривуля О. М.</i> ХАРКІВСЬКІ МІЖНАРОДНІ СКОВОРОДИНІВСЬКІ ЧИТАННЯ: ДО 20-РІЧЧЯ ЗАПОЧАТКУВАННЯ.....	10
<i>Абашиник В. А.</i> И.С. ПРОДАН (1854-1919/20) КАК КРИТИК И. КАНТА.....	17
* * *	
<i>Прокопенко В. В.</i> ПЛАТОНОВСКИЙ ВОПРОС В ЕГО ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ.....	22
<i>Тягло О. В.</i> ПРО СТАНОВЛЕННЯ НОВОЇ ЛОГІКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ПАРАДИГМИ.....	30
<i>Перепелица О. Н.</i> «НЕСКРОМНЫЕ СОКРОВИЩА» ИДЕОЛОГИИ: ТО, ЧТО ВЫ ХОТЕЛИ ЗНАТЬ О ВЛАСТИ, НО БОЯЛИСЬ СПРОСИТЬ У МАНГОГУЛА, АССАНЖА И ДОКТОРА ХАУСА.....	37
<i>Минаков И. В.</i> ЭКО И ГУМБРЕХТ: ЧЕМ ЗАКАНЧИВАЕТСЯ (ВСЯКИЙ) ПОСТМОДЕРНИЗМ ИЛИ ОТ НАИВНОГО К СЕРЬЕЗНОМУ И ОБРАТНО.....	43
<i>Лойко А. В.</i> «СЮРРЕАЛИЗМ» КАК ПРОЕКТ ТОТАЛЬНОЙ АМБИВАЛЕНТНОСТИ И «READY-MADE»-АВТОР.....	47
<i>Лойко В. В.</i> ДРАМАТИЗАЦИЯ «МОЛЧАЛИВОГО ЧТЕНИЯ».....	52
<i>Батаева Е. В.</i> КИНО-ДИСКУРС: К ФИЛОСОФИИ ВИЗУАЛЬНЫХ ФОРМ.....	57
<i>Завгородній Р. О.</i> МЕТОД ТРАНСКРИТИКИ.....	61
<i>Голубенко О. В.</i> ДИГРЕСІЯ (ТА ПОВЕРНЕННЯ) «АРТИСТИЧНОЇ КРИТИКИ».....	66
<i>Фунтусов Е. В.</i> ПРОБЛЕМАТИКА ДАРА В КОНТЕКСТЕ КОГНИТИВНОГО КАПИТАЛИЗМА.....	78
<i>Евдошенко А. Л.</i> СООБЩЕСТВО ПОД ПОДОЗРЕНИЕМ.....	82

<i>Голованов Б. Д.</i> ДИСКУРС КАК КОНСТРУКТИВНЫЙ ПРИНЦИП ПОСТМОДЕРНИЗМА.....	88
<i>Семикозов Г. Е.</i> СИНГУЛЯРНЫЙ МОДЕРН Ф. ДЖЕЙМИСОНА: В ПОИСКАХ НАСТОЯЩЕГО.....	94
<i>Сокуренок Е. В.</i> АНАЛИЗ ЯЗЫКА МОРАЛИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: РОЖДЕНИЕ МЕТАЭТИКИ.....	101
<i>Горкулько А. В.</i> ЯЗЫК КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ В НЕМЕЦКОЙ РОМАНТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ.....	105
<i>Артеменко А. П., Артеменко Я. І., Попова Н. В.</i> РИТОРИЧНІ СТРАТЕГЕМИ В ДИСКУРСІ ІДЕНТИЧНОСТІ.....	109
<i>Худенко А. В.</i> ТЕХНИ: КОВАРНОЕ ИСКУССТВО ТВОРЕНИЯ.....	117
<i>Дениско Л. Н., Мошинская Е. Ю.</i> МЕДИАПОВОРОТ: ФИЛОСОФСКОЕ МНОГОГОЛОСЬЕ.....	125
<i>Уханов Е. В.</i> ОБЛАЧНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ В СЕТЕВЫХ КОММУНИКАЦИЯХ.....	129
<i>Мазоренко М. О.</i> КОММУНИКАЦИЯ И ПОНИМАНИЕ: МАСС-МЕДИЙНЫЙ АСПЕКТ.....	136
<i>Ершова Т. С.</i> МЕДИАТИЗАЦИЯ ПОЛИТИКИ И ДЕМОКРАТИЗАЦИЯ.....	140
<i>Сухоруков И. Е.</i> ЛЮБИТЕЛЬСКАЯ ВИДЕОАГИТКА В КИБЕРДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ.....	147
<i>Хмелевська Н. А.</i> ПРОБЛЕМА ПОДОЛАННЯ КРИЗИ РЕГУЛЯТИВНИХ СИСТЕМ СУЧАСНОСТІ: ЗАРУБІЖНІ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	150
<i>Бобловський О. Ю.</i> СПІВІСНУВАННЯ КУЛЬТУР В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ.....	157
<i>Родичева И. С.</i> ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ МОДЕЛЬ «ЦЕЛОСТНОГО ЧЕЛОВЕКА» В ФИЛОСОФИИ КУН-ЦЗЫ.....	162
<i>Бандурка А. С.</i> ЧИ Є ПЕРСПЕКТИВИ В УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛІЗМУ?.....	166
<i>Шудрик І. О.</i> ФІЛОСОФСЬКА ОСВІТА У ХАРКІВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ СЕМІНАРІЇ (1841-1918) (ЗА МАТЕРІАЛАМИ БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ЧАСОПИСУ «ВЪРА И РАЗУМЪ»).....	170

### З історії філософії у Харківському національному університеті імені В. Н. Каразіна

*Карпенко І. В., Голіков С. О.*

#### **ФІЛОСОФСЬКИЙ ФАКУЛЬТЕТ: ВТІЛЕННЯ МРІЇ...**

Спочатку кілька слів з приводу назви. Знаючи велику попередню історію непростого й нелегкого шляху до відкриття філософського факультету в Харківському університеті, здавалось би, що вона є цілком логічною. Проте виникало питання стосовно розділового знаку в кінці. Поставити знак оклику було б занадто самовпевнено і зважаючи на надзвичайну складність такого організму як філософський факультет, і зважаючи на досить нетривалу історію його існування – всього лише 10 років. І знову ж таки 10 років існування факультету не можуть не трансформувати і мрію про нього, якою вона була до його відкриття. Поставити ж знак питання не хотілось. Бо він ставив би під сумнів все те, що було зроблено протягом перших 10 років існування факультету. А за цей час, вочевидь, були не тільки прорахунки, але присутні і досягнення. З огляду на це вважали б за доцільне поставити три крапки, які можуть означати і те, що є певний зазор між мрією і реальністю, і те, що мрія може змінюватися, і те, що реальність не може не вдосконалюватися.

Отже, філософському факультету Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна – 10 років. Багато це, чи мало? На тлі історії університету – це тільки мить, на тлі історії факультетів університету, які відзначають свої кілька десяти чи столітні ювілеї – це лише початковий період становлення. Звичайно, десять років ще не дають того історичного масштабу, яким би можна було оцінити всі наші здобутки чи прорахунки. І не хотілось, щоб святкування цього першого, але все-таки ювілею, перетворилося в банальний статистичний звіт про виконану роботу. І все ж, якщо це початковий етап становлення, якщо це період накопичення сили і енергії, що нададуть можливість факультету для подальшого розвою (сподіваємось, протягом століть!) то і без цього не обійтись.

Але спочатку невеликий екскурс в хронологію подій 2001-2004 рр. Спроби відкрити підготовку фахівців-філософів у провідному вузі Слобожанщини робилися неодноразово [1]. Але реалізація надій кількох поколінь університетських філософів, які закономірно вели відлік часу своєї дисципліни від першого професора кафедри філософії Й. Б. Шада, стала остаточно можливою тільки в проміжок кінця ХХ і початку ХХІ століть, тобто на їх зламі. Можливо цей злам і посприяв вдалому поєднанню сприятливих об'єктивних умов і вирішальних суб'єктивних факторів. Що ж відноситься до першого, а що – до другого може стати предметом дослідження майбутніх істориків філософії, які будуть вивчати інституційне становлення філософської діяльності в Харківському університеті.

Проте як би там не було, але спираючись на належний кадровий потенціал, наявність необхідного навчально-методичного забезпечення та потребу кваліфікованих філософських кадрів у Харківському регіоні, Вчена Рада Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна 31 березня 2000 р. прийняла рішення щодо ліцензування спеціальності «Філософія». А вже 9 квітня 2001 р. університет подав до Міністерства освіти і науки України заяву, щодо надання ліцензії на провадження освітньої діяльності, пов'язаної з підготовкою фахівців за спеціальністю «Філософія». За результатами експертизи МОН України надало відповідну ліцензію, завдяки чому в червні 2001 року Харківський університет вперше за свою майже 200-річну історію оголосив набір студентів на спеціальність «Філософія». З 1 вересня 2001 р. розпочали своє навчання перші студенти філософського факультету: за результатами вступних іспитів було зараховано на спеціальність «Філософія» 17 студентів.

МОН України, враховуючи велику підготовчу та організаційну роботу, проведену керівництвом університету, викладачами кафедр гуманітарного циклу, своїм наказом за № 527 від 18.07.2001 р. прийняло рішення про створення філософського факультету в Харківському національному університеті імені В.Н.Каразіна, а згідно наказу ректора Харківського

університету професора В.С. Бакірова (№0202-1/076 від 23.08.2001 р.) факультет розпочав свою діяльність.

Восени того ж року сформувались керівні органи факультету. 21 вересня 2001 р. відбулися перші загальні збори трудового колективу філософського факультету, на яких було обрано Вчену раду факультету, секретаря Вченої ради, заступників декана факультету, обговорено та затверджено Положення про філософський факультет Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Склад вченої ради факультету затверджено наказом ректора №0114-1/089 від 24.09.2001. Очолив її виконуючий обов'язки декана факультету І. В. Карпенко, а секретарем Вченої ради було призначено професора, кандидата філософських наук Л. М. Дениско. 23 листопада 2001 р. на засіданні Вченої ради факультету першим деканом філософського факультету було обрано доцента, кандидата філософських наук І. В. Карпенка, який наказом ректора професора В. С. Бакірова №0104-2/874 від 18 грудня 2001 р. був призначений на цю посаду. Заступниками декана призначені: з навчальної роботи – доцент, кандидат філософських наук С. О. Голіков, з наукової – доцент, кандидат історичних наук Д. М. Чорний, з виховної – старший викладач Л. К. Козачкова.

Структура факультету сформувалась протягом наступних трьох років. Наказом ректора №3801-1/111 від 19.11.2001 р. було затверджено «Положення про філософський факультет та його структуру». Згідно «Положення» до складу факультету ввійшли загальноуніверситетські кафедри філософії (згодом наказом ректора університету № 3801-1/139 від 27.11. 2002 р. вона була перейменована в кафедру теоретичної і практичної філософії), теорії культури і філософії науки, українознавства та політології. В 2002 р. до факультету приєдналась кафедра правознавства, яка була створена наказом ректора університету № 0202-1/079 від 31.08.2001 р. Таким чином, філософський факультет на цьому етапі об'єднав п'ять кафедр.

Подальші структурні зміни на факультеті відбулися протягом 2004 р. В зв'язку зі створенням юридичного факультету кафедра правознавства була виведена зі складу філософського факультету та переведена на новостворений юридичний факультет. Рішенням Вченої Ради Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна (протокол № 9 від 24 вересня 2004 р.) на філософський факультет була переведена із факультету післядипломної освіти кафедра валеології. Таким чином, сформувалась сучасна структура філософського факультету, до складу якого входять кафедра теоретичної і практичної філософії, кафедра теорії культури і філософії науки, кафедра українознавства, кафедра політології та кафедра валеології. Крім того при кафедрах факультету працюють міжфакультетська науково-дослідна валеологічна лабораторія, лабораторія гендерних досліджень, Східний інститут українознавства імені Ковальських.

Наступні десять років життя факультету позначено динамікою кадрового забезпечення наукового та навчально-методичного процесу. Так, якщо в 2001/2002 навчальному році на факультеті працювало 78 науково-педагогічних працівників, то в 2010/2011 навчальному році їхня загальна кількість становила 126 осіб (89 штатних і 37 сумісників). За роки існування філософського факультету кількість докторів наук, що працюють на факультеті, зростає в три рази – з 13 до 39 (30,9 % особового складу), кандидатів наук – з 54 до 64 (50,8 %). Сьогодні 15 викладачів факультету відзначені почесними званнями, серед яких заслужені діячі науки і техніки, відмінники освіти, заслужені професори та викладачі. Майже 32 % викладачів факультету – молоді люди віком до 40 років, близько 21 % становлять викладачі у віці від 41 до 50 років, 24 % – від 51 до 60 років, 23 % – понад 60 років. Такий кадровий склад дозволяє оптимізувати науково-дослідницьку та викладацьку роботу, поєднуючи енергію молодих викладачів та досвід старших колег, завдяки чому на факультеті створені всі умови для забезпечення спадкоємності в організації та провадженні навчального процесу, інноваційних пошуків та досліджень, для формування факультетських традицій та наукових шкіл.

Факультет перебуває в стадії постійного зростання, що обумовлено появою нових спеціальностей, форм навчання та розширенням спектру навчальних дисциплін. Вже на другий рік роботи факультету, у 2002 р., було ліцензовано спеціальність «Культурологія», а з 1 вересня 2002 року розпочато підготовку фахівців з цієї спеціальності. Починаючи з 2004-2005 навчального року на факультеті здійснюється підготовка фахівців за спеціальністю «Валеологія».

В 2006 році перші 15 випускників філософського факультету отримали дипломи магістрів з філософії (9 дипломів з відзнакою) з присвоєнням кваліфікації «філософ, викладач

філософських дисциплін». В 2007 році студенти-культурологи завершили підготовку за програмою повної вищої освіти та отримали відповідні дипломи: 4 випускники – дипломи магістра з культурології з відзнакою та 4 випускника – дипломи спеціаліста з культурології. В 2009 році за спеціальністю «Валеологія» отримали дипломи 18 магістрів, з них 10 – дипломи з відзнакою. Загалом денне відділення філософського факультету за час його існування закінчили 243 бакалаври, 7 спеціалістів та 165 магістрів.

Починаючи з 2002-2003 навчального року на факультеті здійснюється підготовка фахівців за спеціальністю «Філософія» на заочному відділенні, а в 2009 році було розпочато підготовку фахівців з валеології на заочній формі навчання за напрямом підготовки «Здоров'я людини». Заочне відділення філософського факультету за спеціальністю «Філософія» закінчили 36 бакалаврів та 24 магістра. Таким чином, за роки існування філософського факультету на денному та заочному відділенні було підготовлено 279 бакалаврів, 7 спеціалістів та 189 магістрів.

В 2011/2012 навчальному році на факультеті навчається 251 студент денної форми та 77 студентів заочної форми навчання. Вони отримують підготовку за напрямами «філософія», «культура» та «здоров'я людини». Філософську освіту здобувають на денному відділенні 90 студентів, на заочному відділенні 57 студентів. Культурологами готуються стати 81 студент денної форми навчання. За напрямом підготовки «здоров'я людини» навчаються на денному відділенні 80 студентів, на заочному – 20 студентів.

Студенти факультету вивчають близько 200 різноманітних курсів, мають можливість оволодіти п'ятьма іноземними мовами (латиною, грецькою, англійською, німецькою та французькою). Значне місце у фаховій підготовці студентів, що навчаються на факультеті, займають курси, розроблені професорами та доцентами, зокрема такі, що фактично вперше (або ж значно в більшому обсязі ніж раніше) викладаються в університеті. Серед них: «Історія філософії», «Філософська пропедевтика», «Гносеологія та епістемологія», «Метафізика та онтологія», «Феноменологія», «Філософська герменевтика», «Практична та комунікативна філософія», «Філософська антропологія», «Логіка», «Релігієзнавство», «Архаїчна культура», «Етнокультурологія», «Культурна антропологія», «Семіотика культури», «Основи загальної теорії культури», «Загальна валеологія», «Захисні системи організму», «Фізіологія здорового способу життя», «Соціальні аспекти здоров'я», «Валеософія та валеоетика», «Етновалеологія» та ін.

В 2004-2005 навчальному році на факультеті започатковано викладання елективних курсів, що входять до блоку фахової підготовки студентів. Такий підхід до організації навчального процесу дозволив наблизити викладання фахових дисциплін до запитів студентів, став передумовою до втілення в життя індивідуальної траєкторії навчання студентів. Життєздатність подібного нововведення до навчального плану підготовки фахівців підтверджується тим, що в 2010-2011 навчальному році викладачі кафедр забезпечили викладання студентам факультету 56 вибіркового дисциплін, що обумовлює належну фахову підготовку студентів за відповідними спеціальностями та спеціалізаціями.

Крім того, кафедри факультету здійснюють викладання філософсько-культурологічних, історичних, політологічних та валеологічних дисциплін на всіх факультетах університету. Виконуючи наказ МОН України «Про організацію вивчення гуманітарних дисциплін за вільним вибором студента», викладачі факультету підготували та запропонували студентам всіх факультетів університету крім загальнообов'язкових ще 82 вибірково дисципліни.

Значну роботу проведено кафедрами факультету з організації методичного забезпечення навчального процесу, підготовки та видання комплексів навчально-методичних матеріалів. За роки існування філософського факультету викладачами було опубліковано 102 навчальних посібника та підручника, 37 підручників з Грифом МОН України, понад 100 навчально-методичних комплексів з дисциплін фундаментальної та фахової підготовки студентів.

Підвищенню якості та ефективності навчального процесу на філософському факультеті сприяє організація та проведення практичної підготовки студентів. Базами проведення педагогічної практики філософів та культурологів за рівнем підготовки «Бакалавр» і «Магістр» є медичний коледж № 1, гідрометеорологічний технікум, машинобудівельний технікум, училище культури, Харківська школа-інтернат для незрячих, Харківський університетський лицей, Харківський бізнес-коледж, Українська державна академія залізничного транспорту,

Харківська державна академія культури, Харківська державна академія фізичної культури, Харківський педагогічний університет ім. Г.С. Сковороди, Харківський національний університет внутрішніх справ, національний технічний університет «ХП».

Певна детальна та начебто перевантажена статистикою, характеристика навчально-методичного процесу на філософському факультеті зумовлена не тільки турботою про «хліб» істориків майбутнього, а щонайперше тим, що ця робота значною мірою була новою для більшості викладачів факультету, потребувала значних зусиль і кропіткої повсякденної уваги. Але це було варте того: нарешті з'явився свій студент – студент філософського факультету.

Поруч із навчально-методичною, науково-дослідна робота вважається однією з пріоритетних на філософському факультеті. Її специфіка визначається тим, що вона об'єднує науковців кафедр теоретичної і практичної філософії, теорії культури і філософії науки, українознавства, політології, валеології, науковий та творчий потенціал яких був і залишається доволі потужним. На жаль, але видається, що поки що розвиток науки в рамках факультету визначається сумою здобутків кожного науковця чи кожного кафедрального колективу. Факультет, поки що, залишається суттєвим, але все-таки лише брендом. Хоча саме із створенням факультету постають, на наш погляд, нові сприятливі умови для розвитку гуманітарних досліджень і, щонайперше, в їх комплексності і міждисциплінарності.

На факультеті успішно і плідно працюють три наукові школи, які сформувались ще до його відкриття: «Харківська університетська школа теоретичної і практичної філософії» (керівник проф. О. О. Мамалуй), «Холістична філософія науки. Проблема духовності у науці і культурі» (керівник проф. І. З. Цехмістро), «Влада та її реалізація в незалежній Україні» (керівник проф. М. І. Сазонов), розробляються кілька держбюджетних тем: «Квантовий холізм, дослідження його підґрунтя і шляхів застосування» (кафедра теорії культури і філософії науки), «Урбанізація Східної України: економіка, культура, міська ідентичність» (кафедра українознавства), «Розробка моделі вдосконалення базових структур духовно-етичного виховання», «Дослідження механізмів дії фітокоректорів екологічного та аліментарного навантаження», «Впровадження інноваційних оздоровчих технологій методами біокерування в навчально-виховний процес», «Розробка науково-методичних засад та валеологічного супроводу навчання студентів з особливими освітніми потребами (слабкозорих) за напрямом «здоров'я людини» (всі кафедра валеології).

Протягом перших п'яти років існування факультету було видано 39 Вісників Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна та 20 збірників наукових праць. А вже в наступні п'ять років на кафедрах факультету видано 43 Вісники та 32 наукові збірники, що у 2,9 рази більше порівняно із кінцем ХХ ст. Помітним явищем в наукових колах не лише України, а й близького та далекого зарубіжжя стали періодичні збірники та журнали «Схід/Захід» та «Гендерні дослідження».

Поява факультету відкрила нові можливості для творчого зростання, що відобразилось на зростанні кількості виданих працівниками факультету монографій. Так, протягом перших п'яти років існування факультету його викладачами було видано 32 фундаментальні індивідуальні та колективні праці, а протягом наступних п'яти років – 44, що відповідно у 2,5 та 3,4 рази більше, ніж 1995-1999 рр. Щороку науковці філософського факультету друкують 240-250 наукових статей, з яких десята частина – у зарубіжних виданнях. Одним з важливих показників ефективності наукової роботи є участь у наукових конференціях. Не можна не відмітити географію поїздок наших науковців: Лондон, Нью-Йорк, Сеул, Варшава, Берлін, Париж, Відень, Краків, Познань, Мехіко, Прага.

Втіленням наукової роботи факультету стали конференції, наукові семінари та симпозиуми, що проводяться факультетом. Серед них слід назвати міжнародні Сковородинівські читання, Харківські студентські філософські читання, які перетворились на справжню трибуну наукового спілкування та зростання молодих науковців з усієї України, а також Росії, Білорусі, Польщі.

На факультеті діє аспірантура і докторантура за 10 спеціальностями, працюють чотири спеціалізовані ради із захисту докторських і кандидатських дисертацій за 10 спеціальностями. Не в останню чергу саме завдяки цьому протягом десяти років 13 співробітників факультету захистили докторські дисертації, а 28 – кандидатські. Сьогодні на факультеті працюють 11 докторів наук, чий творчий зріст відбувся вже в часи існування факультету (В. В. Гусаченко, Г. Г. Грінченко, Л. М. Газнюк, І. А. Жеребкіна, С. О. Заветний, І. В. Карпенко,



Г. Д. Панков, В. А. Суковата, Я. В. Тараросєв, О. А. Фісун, Д. М. Чорний). Отже, факультет має можливість підготовки фахівців починаючи з бакалавра і закінчуючи доктором наук. Багато наших вихованців поповнили лави філософських кафедр вищих навчальних закладів Харкова. Доречі, чотири випускники філософського факультету вже захистили кандидатські дисертації.

На факультеті значна увага приділяється молодому поповненню. Значний внесок в профорієнтаційну роботу з майбутніми абітурієнтами робить Малий філософський факультет, який працює на факультеті четвертий рік. Його слухачами є учні середніх навчальних закладів м. Харкова та Харківської області, які мають можливість в університетських аудиторіях прослухати лекції з філософських та культурологічних проблем у виконанні кращих викладачів факультету.

Традиційним стало проведення на факультеті разом з Харківською обласною станцією юних туристів Всеукраїнської філософської історико-краєзнавчої конференції учнівської молоді «Пізнай себе, свій рід, свій нарід». В 2011 році відбулася 5 конференція, в якій взяли участь 95 учнів з різних міст та регіонів України. За результатами кожної конференції публікуються тези, які майже для кожного учасника є першим кроком наукових досліджень та творчих пошуків.

Викладачами кафедр факультету активно проводиться робота з обдарованими учнями через Малу академію наук. За ініціативи викладачів факультету та співробітників Харківської обласної станції юних туристів було започатковано роботу першої в Україні секції «Філософія» Малої академії наук. На сьогоднішній день факультет забезпечує роботу трьох секцій МАН – «Філософія», «Релігієзнавство» та «Валеології». Щорічно проводяться університетські олімпіади для абітурієнтів філософського факультету.

Популяризації філософсько-культурологічної освіти, залученню нових абітурієнтів на філософський факультет сприяє щорічна міська «Філософська хода», що її проводять у вересні студенти факультету і яка стала непересічною подією в житті міста та вечори «Філософських кіномиттевостей» біля Північного корпусу університету, які знайшли схвальний відгук в медіа-просторі міста.

Так коротко можна окреслити основні результати життєдіяльності факультету за перші 10 років його життя. І нарешті, мабуть, найголовніше. За 10 років на філософському факультеті сформувався колектив однодумців, якому до снаги найграндіозніше дії.

Проте є на філософському факультеті і мрії, що збираються під словами «хотілось би»: відкрити кафедру історії філософії, ліцензувати спеціальність «Богослов'я» (Теологія), створити ресурсний центр з найсучаснішим технічним і програмним оснащенням, щоб частіше на факультеті виступали з лекціями провідні філософи і науковці Старого і Нового світів, щоб настало усвідомлення і вистачило фахівців однодумців і ентузіастів для впровадження масштабної факультетської програми грантової діяльності, щоб курси німецької, французької чи англійської філософії викладались відповідними мовами, а студенти могли читати першоджерела мовою оригіналу, щоб на всіх спеціальностях факультету були впроваджені інноваційні спеціалізації, які б надавали додаткові можливості для працевлаштування наших випускників, щоб отримала розвиток на факультеті програма подвійних дипломів, щоб імена науковців філософського факультету та результати їх творчих пошуків були відомими не тільки на факультеті і в університеті, але і в Україні, і далеко за її межами. Хотілось би, щоб наші мрії найповніше втілювались в наші плани, а здійснення планів вело до втілення мрій.

Мрія втілилась... Хай живе мрія!

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Мамалуй О. О. З п'ятої спроби. (Кафедра теоретичної та практичної філософії та створення філософського факультету у Харківському університеті) / О. О. Мамалуй // Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: філософія. Філософські перипетії. – Харків, 2009. – № 877. – С. 293-310.

Кривуля О. М.

## ХАРКІВСЬКІ МІЖНАРОДНІ СКОВОРОДИНІВСЬКІ ЧИТАННЯ: ДО 20-РІЧЧЯ ЗАПОЧАТКУВАННЯ

У історії кафедри теоретичної і практичної філософії ХНУ імені В.Н. Каразіна, а також у історії філософського факультету значну роль відіграла 20-річна серія філософських конференцій під загальною назвою „Харківські міжнародні Сквородинівські читання”. Ними збагатилося наукове життя міста Харкова, та й не тільки його. Харківські Читання стали відомими в Україні, вони відомі й багатьом російським філософам з Москви, Санкт-Петербургу, Башкортостану, Белгорода, Ростова-на-Дону, Новгорода Великого тощо та значному числу фахівців з Німеччини, Австрії, Англії, США. Життєздатність Читань за такі довгі роки є безумовно дивним феноменом, вартим не просто формального відзначення, а може й більш детальної уваги або вивчення. Це феномен з того ряду, що свідчить про незникаючу потребу у вільному, демократичному спілкуванні всіх, для кого наукова істина є вищою цінністю. Тому хотілось би викладеним тут привернути увагу як тих, хто від початку й донині був відданим ідеї Читань, так і тих, хто, спираючись на наш досвід, хотів би налагодити якісь нові форми наукового спілкування.

Почалися Харківські міжнародні Сквородинівські читання з того, що група викладачів кафедри теоретичної і практичної філософії (раніше вона називалася кафедрою філософії) ХНУ імені В.Н. Каразіна виступила з ініціативою провести у листопаді 1992 р. філософські читання з нагоди 270-річчя з дня народження Г.С. Сквороди. Сама ця нагода співпала з інтенсивними пошуками шляхів активізації наукового життя у місті, багатому на вищі й середні навчальні заклади. Пройшов рік від часу проголошення України незалежною державою і з розпадом СРСР фактично занепала робота колишнього республіканського відділення Всесоюзного філософського товариства, яке було не просто формою професійної організації філософів, а, маючи свої осередки аж до кафедрального рівня, сяк-так планувало й регулярно проводило наукові заходи. Спроба через перший український філософський конгрес, який відбувся восени 1991 р., відродити в нових умовах професійні зв'язки і через систему централізованих організованих заходів переглянути програми курсів філософських дисциплін, вдатися до переосмислення марксистської спадщини та без ідеологічної упередженості серйозно підійти до вивчення сучасної західної філософської думки – така спроба в цілому не вдалася. Може то відбулося через відсутність належного ентузіазму, бо фактично йшлося про відновлення за радянськими шаблонами старих форм організації філософів, тільки з перенесенням керуючого органу з Москви до Києва. А може через неспроможність на той час самоорганізуватися без звичної центральної інстанції, яка дає „вказівки”. А може й через нестачу коштів.

Серед членів харківської делегації, що приймала участь у роботі першого українського філософського конгресу, жевріла думка про активізацію наукового життя шляхом створення об'єднань філософів спочатку на регіональному рівні, які могли б пізніше скласти асоціацію філософських товариств країни. Це дало б змогу позбутися звичного організаційного бюрократизму, зосередження коштів і ініціатив на столичному рівні.

За таких обставин і з'явилась ідея, скориставшись ювілейною датою, зібрати філософів потужного вузівського регіону і, вшановуючи своїми доповідями пам'ять видатного українського мислителя, обговорити перспективи громадського філософського життя.

Читання відбулися 24-25 листопада 1992 р. під організаційною відповідальністю Харківського державного університету, Інституту філософії Академії наук України та Харківського міського культурного і ділового центру, який було утворено у приміщенні колишнього Будинку партійної та політичної освіти Харківського обласного комітету КПУ. Понад 130 учасників читань з Харкова, Києва, семи інших міст України, а також декілька представників Росії (з Москви, Санкт-Петербургу, Краснодару) на пленарному засіданні та на шести секціях обговорили різнобічну спадщину Сквороди у аспекті взаємозв'язку минулого й сучасного.

Традиції Читань почали закладатись одразу. З самого початку і в подальшому постійним епіграфом було обрано фрагмент з діалогу Г.С. Сквороди „Кільце”: „*Сіє-то єсть*

*быть пророком, или философом, прозръть сверх пустыни, сверх стихийной бражды, нечто новое, нестаряющееся, чудное и вьчное, и сіе возвъщать*” [1, с. 568].

Традиційним стало й відвідування у наступний день літературно-меморіального музею Г.С. Сковороди у с. Сковородинівка Золочівського району Харківської області з покладанням квітів на могилу філософа. Пізніше відвідування музею стало набувати форми виїзного засідання з проведенням частини роботи секцій. Ще одною традицією стало обов'язкове видання матеріалів Читань до їх початку.

Перші Читання тому й називаються першими, що вони не єдині, за ними йдуть наступні. У час відзначення 270-річчя з дня народження Г.С. Сковороди філософське зібрання дійшло згоди про регулярні осінні філософські Читання, пов'язуючи їх з іменем класика української філософської думки. Йшлося також про те, аби Читання були вільною трибуною харківських філософів, втілювали засади демократизму, яким тільки й живе наука, символізували ім'ям Сковороди мужність думки та дух свободи, що були завжди притаманні і Сковороді, і мешканцям Слобожанщини, наполегливістю й коштами яких започатковувався Харківський університет. Ініціатори не ставили за мету перетворювати Читання у серійні скворородинознавчі посиденьки, де збирається вузьке коло знавців творчості Сковороди (більшість яких є чомусь серед літературознавців). Таких знавців в Україні завжди було обмаль і вони частіше збираються на інші заходи і в інших місцях. Мріялось і про те, щоб Харківські Сковородинівські читання стали щорічною вільною філософською трибуною для проголошення науковцями особистих досягнень у осмисленні актуальних філософських проблем.

Уже II Харківські Сковородинівські читання, які пройшли восени 1993 р., відбили давню, але актуалізовану фактом існування України як суверенної держави дискусію щодо проблеми існування національних форм філософії.

Читання пройшли за темою „*Національна філософія: сучасне, минуле та перспективи*”. У них прийняло участь понад 120 учасників. За підтримки Міжнародного фонду „Відродження” та при сприянні Харківського міського фонду „Центр освітніх ініціатив” розширені до статей виступи деяких учасників були окремо додатково надруковані у вигляді збірки доповідей: „Григорій Сковорода і проблеми національної філософії”, Харків, 1996 р. Передмову до збірки написав д-р Богдан Гаврилишин (Швейцарія), член правління Римського клубу, голова Наглядової Ради Міжнародного фонду „Відродження”. Серед авторів статей були такі відомі дослідники творчості Г.С. Сковороди, як Вілен Горський (Україна, Київ), Тарас Закидальський (Канада) та Роланд Піч (ФРН).

III Читання (1996 р.) за темою „*Філософія: класика і сучасність*”. виявилися певним продовженням дискусії, розпочатої попередніми Читаннями, однак з бажанням розширити контекст: поглянути на стан філософії у аспекті співвідношення класики й сучасності. Це відображало потребу викладачів філософії обмінятися думками у ситуації активного ознайомлення з класичною й сучасною (вітчизняною й західною) філософською літературою, яка буквально полилася потоком після багатьох десятиліть ізоляції вітчизняного читача від світових досягнень. Стояла задача надолужити пропущене, або навіть пройти вишкіл на добірній класичній та сучасній літературі. Читання зібрали десь 115 учасників і стали в чомусь рубіжними. Бо саме відтепер вони отримали право називатись міжнародними через неодмінну участь іноземних філософів, а також почали постійно ініціюватись і опікуватись створеним у Харкові міським товариством “Філософська освіта”, яке об'єднало викладачів філософських дисциплін практично усіх вищих навчальних закладів міста. Набула усталеності й процедура проведення Читань, яка передбачала переважно дискусійну (частіше у вигляді “круглого столу”) форму з невеликими числом фіксованих доповідей для загострення проблем на недовгому пленарному засіданні.

Обмін думками на III Читаннях допоміг відкрити перспективну тематику наступних конференцій. Було вирішено провести до кінця століття низку подальших Читань під загальною назвою “Філософські теми XX століття”. Теми відбиралися за тією умовою, щоб вони були такими, котрими світова філософська думка переймалася впродовж століття і які, вочевидь, переходять за його межі.

Першою темою нової серії і тим самим темою IV Читань 1997 р. стала „*Культура у філософії XX століття*”, в обговоренні якої взяло участь чи не найбільша кількість учасників (близько 190 осіб з п'ятнадцяти міст України, чотирьох міст Росії, а також з Австрії, Німеччини

та Великобританії), чому, мабуть, сприяла сама широта теми. Починаючи з цих читань була запроваджена така форма роботи як година вільної пленарної трибуни, коли кожен бажаючий міг би в тезовій формі звернутись до всього вченого зібрання.

V, VI та VII Читання, що відбувалися у останні вересневі дні 1998, 1999 і 2000 років, продовжили серію „Філософські теми ХХ століття”: відповідно – „Проблема раціональності наприкінці ХХ століття”, „Ідея справедливості на схилі ХХ століття”, „Практична філософія і правовий порядок”.

Після відходу в минуле ХХ століття, обговорення його тематики, ясна річ, не було вичерпане і тому було вирішено дещо продовжити серію. VIII Читання 2001 року були присвячені пам'яті відомого українського філософа професора Бухалова Ю.Ф. (1921-1996), який довгий час очолював кафедру філософії Харківського державного університету, і мали тему „Обрії комунікації та інтерпретації”. На Читаннях обговорювалась проблематика, що порушена була комунікативною філософією та герменевтикою, провідних течій останньої третини ХХ ст. З інформацією про життя і творчу діяльність Ю.Ф. Бухалова виступив декан новоствореного філософського факультету ХНУ імені В.Н. Каразіна Карпенко І.В. Тема Читань висвітлювалась у доповідях Мамалуй О.О. – „Етос філософа”, Єрмоленко А.М. – „Екологічна комунікація: дискурсивно-етична парадигма розв'язання проблем довкілля”, Кривулі О.М. – „Комунікативна природа філософії”, Юркевич О.М. – „Герменевтичні ідеї в російській філософії” та на секціях: „Проблеми комунікації і взаєморозуміння в науці та філософії”, „Герменевтика і деконструкція. Розмаїтність герменевтичних практик”, „Межі розуміння і природа нерозуміння „іншого”. В Читаннях прийняло частку понад 140 осіб, що свідчило про їх стабільну популярність.

IX Читання 2002 року були присвячені 280-річчю Г.С. Сковороди і мали темою „Філософська спадщина Г.С. Сковороди і сучасність”. Це своєрідне повернення через десять років до постаті українського філософа шляхом проекції проблем, якими він переймався, на сучасність. Вперше Читання були проведені у два етапи: 29-30 червня у Полтаві на базі Полтавського національного технічного університету ім. Юрія Кондратюка, та 27-28 вересня у Харкові, де сталися пленарне та секційні засідання. Були обговорені такі проблеми: особливості національної філософської традиції та національне у філософії Г.С. Сковороди; категорійні засади філософії Г.С. Сковороди у сучасній рефлексії; стилі філософського мислення, філософська мова, філософія мови; людина, культура, освіта, духовність. Читання зібрали близько 120 учасників, вперше масовою була участь представників української й російської діаспори з ФРН.

Десятилітній досвід історії Харківських міжнародних Сковородинівських читань дав змогу зробити деякі узагальнення. Утвердилося переконання у потребі потужного вузівського центру мати постійну трибуну для численного загону вітчизняних філософів, де вони могли б, з залученням фахівців з інших міст країни та зарубіжжя, оперативно доповідати свої наукові досягнення, здійснювати апробацію нових ідей. Достатньо нагадати, що 13 учасників Читань за цей час захистили докторські дисертації, декілька чоловік опублікували монографії на базі докторських дисертаційних досліджень і стали готові до їх захисту, численний загін склали ті, хто захистив кандидатські дисертації. Всі вони були доповідачами зі своїх досліджень або на Читаннях, або на щомісячних засіданнях Харківського міського товариства „Філософська освіта”. Позитивно позначилася на науковому рівні й авторитеті Читань особиста участь у них відомих вітчизняних (А.К. Бичко, І.В. Бичко, В.С. Горський, В.А. Малахов, М.В. Попович, Л.В. Сохань) та іноземних вчених (Вольфганг Рьод – Австрія, Девід Міллер – Велика Британія, Пол Слоун – США, Тарас Закидальський – Канада).

X Читання за темою „Проблема свободи у теоретичній та практичній філософії” мали місце 26-27 вересня 2003 р. У них приймали участь близько 180 чоловік. Відбувались вони у формі пленарної дискусії, що надало Читанням жвавості та відкрило можливість висловити свою думку якнайбільшому числу учасників. З попередніми короткими повідомленнями для обґрунтування тез, що висунуто було на дискусію, виступили Бичко І.В., Мамалуй О.О., Шкода В.В., Шаповал В.М., Кривуля О.М. Подальше обговорення теми тривало на таких цікавих секціях як „Проблема свободи у історико-філософській ретроспективі”, „Грані свободи у сучасних метафізичних дослідженнях”, „Свобода в політичній, правовій та моральній філософії”, „Свобода: культура, наука, творчість”. Матеріали цих знакових Читань вийшли

друком у двох книгах і відтворили широкий спектр думок щодо завжди актуальної проблеми свободи.

24-25 вересня 2004 року відбулися XI Читання за темою „*Філософія і література*”, де понад 160 учасників з України, Росії, Німеччини, Нігерії розглядали багатогранні аспекти історичного взаємозв'язку філософії і літератури. Ця багатогранність була сформована для зручності в такі секції: „Філософія як література”, „Література як філософія”, „Філософія і література - два дзеркала культури”.

2005 рік у історії Харківських міжнародних Сквородинівських читань видався нестандартним, бо ми провели дві конференції за рік. Перша, тобто XII Читання за темою „*Університетська філософія в ретроспективі та перспективі*”, була присвячена 200-річчю Харківської університетської філософії, оскільки саме у 2005 році проводилися ювілейні заходи з нагоди відкриття Харківського університету. З головною доповіддю „Харківська університетська школа теоретичної і практичної філософії: 200 років травматичного досвіду неволі” виступив завідувач кафедри теоретичної і практичної філософії ХНУ імені В.Н. Каразіна професор Мамалуй О.О. Він виклав сповнену драматизму історію започаткування й становлення університетської філософії в Харкові. Та власне з Харкова фактично й починається в Україні університетська філософія. Про філософію в університеті і на філософському факультеті йшлося у доповіді декана філософського факультету ХНУ імені В.Н. Каразіна І.В. Карпенка. Обговорення цих та інших пленарних доповідей було розгорнуто на „круглому столі”, у якому приймали участь 45 чоловік.

Другі Читання у цьому ж 2005 році відбулися 30 вересня – 1 жовтня за темою „*Демократичні цінності, громадянське суспільство і держава*”. Питання демократичних цінностей, шляхів їх утвердження в політичному житті та повсякденних стосунках, переведення їх у план вищих мотиваційних спонук поведінки варто було уваги філософів. 130 учасникам було запропоновано дуже широке коло питань, які й нині залишаються актуальними. Ось їх перелік:

- Демократичні цінності є універсальними чи культурно й історично зумовленими?
- Чи існують культурні перешкоди до демократизації суспільства?
- Ідеї демократії і лібералізму є взаємодоповнюючими чи конкуруючими?
- Чи є демократизація незворотною?
- Політика і мораль. Чи веде демократизація до моралізації політики?
- Чи є сумісним елітистський політологічний дискурс із демократизацією.
- Демократія: це спосіб забезпечення економічної ефективності чи самоцінність?
- Мотивація боротьби за демократію.
- Чи зводиться роль народу як суверена до участі у виборах? До чого ще?
- Публічна сфера та її вплив на інституціоналізовану політичну систему.
- Громадянське суспільство: еволюція поняття, структура, шляхи становлення.
- Чи залучається до громадянського суспільства економіка?
- Роль нових соціальних рухів у демократизації суспільства.
- Партії й нові соціальні рухи: взаємодоповнення чи конкуренція?
- Мирна демократична революція: реабілітація ідеї соціальної революції чи невинуватого розширення поняття?
- Близькість і злиденність політичної реклами.
- Соціальна відповідальність держави.

Звичайно, не всі ці питання знайшли відображення навіть у об'ємних матеріалах XIII Читань, оскільки вони вийшли друком за тиждень до їх початку, але багато з решти намічених питань було розглянуто у безпосередніх дискусіях під час засідань.

XIV Читання 29-30 вересня 2006 року за темою „*Філософські стратегії XXI століття*” спочатку здавалися дещо претензійними. Однак тут задум був простий і цілком виправданий, без особливих претензій. Спливав шостий рік нового століття (навіть тисячоліття) і слід було відстежити у міру наших можливостей: наскільки продовжуються у філософській літературі ті тенденції, які мались на увазі під час реалізації циклу „Філософські теми XX століття”. Висловитись з порушених питань побажали 158 чоловік з багатьох міст України, а також з Росії (Москва, Санкт-Петербург, Ростов-на-Дону, Уфа). Основні напрямки обговорення теми були такі: трансформація філософії у епоху постметафізики; філософське обґрунтування суспільно-політичних стратегій; філософія і індивідуальні стратегії життя.

Починаючи з XV Читань їх організатори прийняли рішення про зміну формату заходу, піднявши одночасно науковий рівень як самих засідань, так і публікацій. Список учасників став формуватися за спеціальними запрошеннями. Це не було відступом від традиційного демократизму, властивого Читанням, не позбавляло учасників свободи суджень, вільної дискусії. Такою зміною формату вдалося обмежити доступ людям, далеким від справжньої науки, людям випадковим, а часом і екстравагантним. За сприянням директора літературно-меморіального музею Г.С. Сковороди Н.І.Мицай було узгоджено проводити надалі виїзні пленарні засідання безпосередньо у музеї, у якому відповідно до нової музейної концепції, затвердженої після широкого публічного обговорення, відбулися радикальні зміни і він все більше набував рис наукового осередку по організації сквородинознавчих студій. Секційні засідання домовилися проводити на наступний день у Харкові. Читання мали місце 6-7 жовтня 2007 р. за темою „Г.С. Сковорода і образи філософії”. Ім'я Сковороди у темі було доречним, оскільки тоді відзначалися 285-ті роковини з дня народження філософа. Тема зачіпала суттєві методологічні питання історико-філософських досліджень. Ішлося про співвідношення тотожного й відмінного стосовно розвитку філософії, сутності філософії та різноманітності її форм, діахронний і синхронний вимір у дослідженнях, вплив актуалізованих у певну епоху проблем на зміну образу філософії.

Особливістю було й те, що віднині Читання стали проходити у пленарному режимі у вигляді повноцінних доповідей за особистою присутністю доповідача. І лише після цього тексти доповідей друкувалися як статті обсягом від 0,5 до 1,0 др. арк. у тематичному збірнику. Перший такий збірник з нової серії містив статті 18 авторів і мав обсяг у 11 др. арк.

У такому ж форматі відбулися й усі наступні Читання. XVI-ті за темою „Філософія і світ повсякденності” мали місце 27-28 вересня 2008 року. З ключовою доповіддю виступив декан філософського факультету І.В. Карпенко, докторська дисертація якого відповідала темі Читань. Учасникам вдалося охопити широке коло питань, через назви доповідей, а за тим і у статтях, були виявлені численні повороти й зрізи теми, викриті якісь нові аспекти. Ось деякий перелік цих аспектів: про повсякденність і небуденність філософського мислення (Аляєв Г.Є), реабілітація повсякденності або ще один крок до постлюдського майбутнього (Бусова Н.А.), повсякденність філософії у світлі проблеми трансляції філософського знання (Голіков С.О.), філософські виміри повсякденності (Кривуля О.М), логіка для повсякденності (Тягло О.В.), онтологія повсякденності (Кудряшев О.Ф.) та ряд інших. Збірник відповідних статей склав 16,5 др. арк.

XVII Читання за темою „Творчість у філософії” відбулися 26-27 вересня 2009 року. У темі прочитувалися два основні аспекти. Йшлося про філософську рефлексію щодо творчості, яка мала досить давню історію, і власне про філософську творчість. Другий аспект набув актуальності через те, що час учнівства, коли вітчизняні філософи надолужували згаяне, минає і усвідомлюється потреба звернути увагу на те нове, що мало б уже настати, а воно, зрештою, і є тим, що зветься творчістю. Подумати про це варто було б тому, що в Харкові (та й в Україні) значно виросло число спеціалізованих рад із захисту дисертацій, а кількість докторів філософських наук лише у Харкові впевнено крокує до ста. Та й взагалі у вітчизняній філософії почав домінувати суто дисертаційний стиль роботи і мислення. Мета викладачів і керівників вишів співпала: збільшити кількість докторів для отримання ліцензій і акредитацій. Виявилось несуттєвим питати й говорити про що і як люди пишуть, а важливо підкреслити що саме вони пишуть. „Пишу дисертацію” – стало стандартною відповіддю на питання про напрямок творчості. І це однозначно натякало на завершення бесіди, будь-яке уточнення чи продовження розмови про предмет дослідження вже не припускалося та (як не дивно) майже нікого вже й не цікавило. Слід визнати, що цей другий аспект менш за все фігурував у доповідях на Читаннях, адже він вимагав спеціального й серйозного вивчення, аналізу чи то філософської періодики, чи то дисертацій, чи то монографічної літератури останніх років. Збірка “Творчість у філософії” містила 23 статті і склала 13 др. арк.

XVIII Харківські міжнародні Сквородинівські читання за темою „Г. Сковорода і сучасна моральна філософія” відбулися 25-26 вересня 2010 р. Це були знакові Читання і ім'я Сковороди у темі не має ніякої випадкової прив'язки. У 2010 році у Харкові з'явилося нове академічне видання творів Г.С. Сковороди за редакцією відомого дослідника творчості філософа професора Л.В. шкалова Зібрані у одному томі у 1400 сторінок практично всі твори Г.С. Сковороди супроводжуються ретельно й добросовісно зробленими примітками й

коментарем. Взявши за основу київське академічне видання 1973 року, Ушкалов Л.В. і його колеги внесли буквально десятки тисяч змін, звівшись зі сквородинівськими автографами та списками. Інколи помилки були такими, що абсолютно суперечили авторському текстові. Тому Читання мали на меті привернути увагу вітчизняних філософів до нового видання, до його нового прочитання й урахування у наступній роботі. З ґрунтовною доповіддю про процес підготовки нового академічного видання творів Сквороди виступив керівник проекту проф. Л.В. Ушкалов та автор приміток і коментарів проф. Марченко О.В. (Російський державний гуманітарний університет, м. Москва).

Організатори XVIII Читань керувалися при виборі теми ще й іншою думкою. У практиці попередніх Читань спеціально моральна філософія не зачіпалась. А між тим бувало, особливо у старі часи, Г.С. Скворода оцінювали не як філософа, а скоріше як моралізатора і його творчий доробок називали дещо принижуючим словом – „моралізаторство”. Слід було б колись обговорити й це.

У питаннях моралі відмінність між філософом і моралізатором полягає в тому, що перший свої положення теоретично обґрунтовує, доводить, а моралізатор лише проголошує сентенції. Питання про те, наскільки Скворода був філософом моралі, слід вирішувати у контексті його ставлення до філософії взагалі та до її розвитку. Скворода був переконаний, що уся необхідна людям мудрість вже давно проголошена пророками Старого Заповіту, а все, що після них, є не мудрість, а мудрування. Отже, якогось іншого, принципово нового, в тім числі і метафізичного обґрунтування моралі у Сквороди не знайти. Однак це не виключає можливості вказати на інші способи обґрунтування. Зокрема, діалоги Сквороди – це своєрідний майдан, де щоразу заново утверджується вже віднайдена людством модель моральних відносин, а апеляція до пророків є не конечним, а початковим пунктом дискусії. Щоразу кожен індивід має пройти свій шлях до моральної досконалості і вміти відстояти його. Розум як засіб обґрунтування є завжди присутнім у Сквороди, оскільки мисляча людина ніколи не сприйме необґрунтованих положень, яким би авторитетом вони не були утвержені. Обґрунтування моралі дається у формі демонстрації правильності та розумності біблійних моральних положень, розгортання практичних наслідків з них.

XIX-ті Читання за темою „Проблема існування у логіці та метафізиці” були проведені 24-25 вересня 2011 р. Увага до категорії існування, як і до інших категорій онтологічного ряду, посилювалася завжди, коли щось ставало не до ладу у сфері буття на особистому або соціальному рівні. Однак ці Читання не слід пов'язувати з якоюсь тривогою щодо наявної кризи буття або її передчуттям. Філософія споруджує або ж перевіряє свої захисні мури частіш за все не у критичні моменти, а наперед, взапас, категорійно осмислюючи гранично можливі ситуації. Отже тему цієї конференції можна вважати перевіркою здатності оперувати категорійним арсеналом логічного і метафізичного мислення.

У 2012 році виповнюється 290 років з дня народження Г.С. Сквороди і 20 років започаткування наших щорічних Читань, що проходять під ім'ям видатного українського мислителя. Звичайно, що XX-ті Читання мають бути присвячені вшануванню Г.С. Сквороди і виражати певну проблему, якою переймався сам Скворода, і яка у чомусь є близькою нашим сучасникам. Попередньо тема, яку планується обговорити на XX Харківських міжнародних Сквородинівських читаннях 29-30 вересня 2012 року, звучить так : „Г.С. Скворода – пророк чи філософ?” Пропонується розглянути наступне коло питань:

- Ким бачив себе у філософії й суспільстві Г.С. Скворода?
- Обґрунтування Г.С. Сквородою моделі перебування людини в світі.
- Ставлення Г.С. Сквороди до сучасних йому філософських вчень.
- Філософія як інтелектуальне заняття і предмет навчання у досвіді Г.С. Сквороди.
- Український філософ у вітчизняній історії: хто він?
- Чи має перспективу розвиток неакадемічної (не університетської) але професійної філософії в Україні?
- Філософ у сучасному світі: його роль, місце, призначення.
- Підготовка в Україні філософських кадрів: проблеми, перспективи.

Чи завершиться ювілейними Читаннями ця 20-річна подорож філософськими темами – невідомо. Всяка, навіть добра справа, має свій початок і свій кінець. Народжуються нові форми наукового життя, відкриваються нові можливості спілкування, які впливають на тривалість тих чи інших заходів. У історії кафедр теоретичної і практичної філософії, у історії молодого

філософського факультету Харківські міжнародні Сковородинівські читання залишаються як добрий досвід вільних, відкритих та демократичних дискусій, які тільки й повинні бути у науковій спільноті. Окрему цінність мають теми читань, питання, що впливали з тем і висувалися на обговорення. Все те складало проблемне поле, на якому зростала й мужніла думка харківської філософської спільноти. Залишається Читання і в історії харківського міського товариства “Філософська освіта”, яке було найбільш відданою ідеї Читань структурою, що опікувалася ними.

На завершення наводимо бібліографію видань Харківських міжнародних Сковородинівських читань:

1. Тези доповідей харківських сквородинівських читань, присвячених 270 річчю з дня народження Григорія Савича Сковороди (24-25 листопада 1992 р.). – Харків: ХДУ, 1992. – 192 с.
2. Тези доповідей II Харківських сквородинівських читань: Національна філософія: сучасне, минуле та перспективи. – Харків: ХДУ, 1993. – 216 с.
3. Григорій Сковорода і проблеми національної філософії: Матеріали II Харківських Міжнародних Сковородинівських читань: ”Національна філософія: минуле – сучасне – перспективи”, присвячених 200-річчю з дня смерті Г.С. Сковороди. – Харків, 1996.–159 с.
4. Матеріали III Харківських міжнародних Сковородинівських читань: “Філософія: класика і сучасність”. – Харків, 1996. – 119 с.
5. Культура у філософії ХХ століття: Матеріали IV Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, Ун-т внутрішніх справ, 1997. – 428 с.
6. Проблема раціональності наприкінці ХХ століття: Матеріали V Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, Ун-т внутрішніх справ, 1998. – 384 с.
7. Ідея справедливості на схилі ХХ століття: Матеріали VI Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, Ун-т внутрішніх справ, 1999. – 288 с.
8. Практична філософія та правовий порядок: Збірка наукових статей. – Харків: Центр Освітніх ініціатив, 2000. – 342 с. (На основі виступів учасників VII Харківських міжнародних Сковородинівських читань 29-30 вересня 2000 на тему „Практична філософія та правовий порядок”.)
9. Обрії комунікації та інтерпретації // Матеріали VIII Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Х.: Екограф, 2001. – 288 с.
10. Філософська спадщина Г.С. Сковороди і сучасність. Матеріали IX Харківських міжнародних Сковородинівських читань (до 280-річчя Г.С. Сковороди). – Х.: Екограф, 2002. – 296 с.
11. Проблема свободи у теоретичній та практичній філософії. Матеріали X Харківських міжнародних Сковородинівських читань. У 2-х частинах. Ч.1. – Х.: Екограф, 2003. – 240 с.
12. Проблема свободи у теоретичній та практичній філософії. Матеріали X Харківських міжнародних Сковородинівських читань. У 2-х частинах. Ч.2. – Х.: Екограф, 2003. – 248 с.
13. Філософія і література // Матеріали XI Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків: Прометей-Прес, 2004. – 388 с.
14. Університетська філософія у ретроспективі та перспективі (до 200-річчя Харківської університетської філософії). Матеріали XII Харківських міжнародних Сковородинівських читань 25.02.2005 року. – Х.: Науково-видавнича фірма “ЕКОГРАФ”, 2005. – 128 с.
15. Демократичні цінності, громадянське суспільство і держава. Матеріали XIII Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків: Прометей-Прес, 2005. – 328 с.
16. Філософські стратегії ХХІ століття: Матеріали XIV Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2006. – 260 с.
17. Г.С. Сковорода і образи філософії. Збірка наукових статей / Науковий редактор О.М. Кривуля. – Харків: Майдан, 2007. – 240 с. (На основі доповідей учасників XV Харківських міжнародних Сковородинівських читань, які мали місце 6-7 жовтня 2007 р.)
18. Філософія і світ повсякденності. Збірка наукових статей / Науковий редактор О.М. Кривуля. – Харків: АТОС, 2008. – 316 с.
19. Творчість у філософії. Збірник наукових статей / Науковий редактор О.М. Кривуля. – Харків: АТОС, 2009. – 222 с.
20. Г. Сковорода і сучасна моральна філософія. Збірник наукових статей / Науковий редактор О.М. Кривуля. – Харків – Сковородинівка: Видавець Савчук О.О., 2010. – 204 с.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. – Х.: Майдан, 2010.



УДК 140(477) «XIX/XX»

Абашник В. А.

Харківський економіко-правовий університет

### И.С. ПРОДАН (1854-1919/20) КАК КРИТИК И. КАНТА

В статье впервые рассмотрены основные черты творческого и преподавательского пути, а также философской позиции последнего дореволюционного приват-доцента кафедры философии Харьковского университета И.С. Продана (1854-1919/20). Вначале освещены особенности периодизации его творчества, при этом основное внимание сконцентрировано на «Харьковском периоде» (1906-1916). Далее указаны главные черты философских взглядов И.С. Продана. В заключение рассмотрена его критика И. Канта с позиции философии «здорового смысла».

**Ключевые слова:** Харьковская университетская философия, философия «здорового смысла», И. Кант.

В статті вперше розглянуто основні риси творчого та викладацького шляху, а також філософської позиції останнього дореволюційного приват-доцента кафедри філософії Харківського університету І.С. Продана (1854-1919/20). Спочатку висвітлено особливості періодизації його творчості, при цьому основну увагу сконцентровано на «Харківському періоді» (1906-1916). Далі вказані головні риси філософських поглядів І.С. Продана. На завершення розглянуто його критику І. Канта з позиції філософії «здорового глузду».

**Ключові слова:** Харківська університетська філософія, філософія «здорового глузду», І. Кант.

In the article for the first time the main features of the creative and teaching way and the philosophical position as well of the last pre-revolutionary private-docent on the department of philosophy of the Kharkiv university I.S. Prodan (1854-1919/20) are considered. The peculiarities of the division into periods of his work are interpreted in the beginning; in spite of this the main attention is pointed on the “Kharkiv period” (1906-1916). Further the main characteristics of the philosophical position of I.S. Prodan are given. In conclusion his critics on I. Kant from the position of the philosophy of common sense are reviewed.

**Key words:** Kharkiv university philosophy, philosophy of common sense, I. Kant.

Воссоздание целостной картины преподавания философии в Харьковском университете в начале 20-го века обретает особую *актуальность* в контексте современного изучения развития философской мысли в Украине этого периода. В этом отношении *цель* данной статьи – рассмотрение преподавательской и философской деятельности последнего дореволюционного приват-доцента кафедры философии в Харькове И.С. Продана. При этом *задачами* этой статьи являются анализ его преподавания в Харькове и его критики философии И. Канта.

*Степень разработанности* данной проблематики остается на начальном уровне. Психологические и логические труды И.С. Продана ранее и в последние годы упоминались различными авторами, например, известным психологом В.М. Бехтеревым в работе «Объективная психология» (1907-1912), М.П. Плахтий в кандидатской диссертации «Логіка в Україні у другій половині XIX – на початку XX століття: напрями розвитку» (Киев 2007), А.И. Макаровым в докторской диссертации «Феномен надындивидуальной памяти: стратегии концептуализации и онтологический статус» (Санкт Петербург 2011). Но анализу философской и психологической позиции, а также преподавательской деятельности И.С. Продана посвящены всего три статьи [\* 1]. Две из них – переработанные доклады автора данной статьи, которые были представлены на международных конгрессах во Франкфурте-на-Майне (2008) и Ганновере (2011) в ФРГ. Поэтому *новизна* этой статьи заключается в анализе основных черт историко-философской позиции И.С. Продана как последнего дореволюционного приват-доцента философии Харьковского университета.

Поскольку научная и преподавательская деятельность И.С. Продана известна лишь узкому кругу современных исследователей, сначала здесь будет представлена периодизация его творческой и преподавательской деятельности. Исидор Саввич Продан родился 27 апреля 1854 г. в семье православного священника на Буковине (Австро-Венгерская империя). С 1864 по 1872 гг. он успешно завершил курс обучения в Черновицкой гимназии. После этого, с 1872

по 1875 г., И.С. Продан изучал психологию и философию в столичном Венском университете, где среди студентов этого времени были такие будущие ученые, как Зигмунд Фрейд. Венская университетская атмосфера и австрийская философская традиция оказали значительное влияние на формирование философской позиции И.С. Продана. В этом отношении следует указать на то, что важными особенностями академической философии в австрийских католических университетах 19-го века были: 1) доминирование аристотелизма; 2) критика и игнорирование И. Канта и его идеалистических последователей.

После получения диплома магистра философии Венского университета в 1875 г. И.С. Продан переехал в тогдашнюю Российскую империю и до 1906 года преподавал латынь, греческий и немецкий языки в восьми гимназиях Измаила, Риги и Юрьева (Дерпт, Тарту). В 1881 г. он принял российское подданство, а в 1887 г. сдал докторский экзамен и защитил докторскую диссертацию на немецком языке «Механика сознания» («Die Mechanik des Bewusstseins») в Черновицком университете, который был открыт австро-венгерским правительством в 1875 году. В «Прибалтийский период» И.С. Продан под влиянием работ Г.В. Лейбница разработал оригинальную концепцию «новой эволюционной монадологии», а его основными работами в это время были: «О памяти» (Юрьев 1900-1901) в двух частях, «Психология внутреннего опыта, как основа философских наук» (Юрьев 1904), «Организация души. Отрывок из новой эволюционной монадологии» (Юрьев 1905).

В 1902 г. И.С. Продан написал краткое обзор-сообщение (Selbstanzeige) о своем сочинении «О памяти» (1900-1901) для авторитетного немецкого «Журнала психологии и физиологии органов чувств», что способствовало его известности в Западной Европе. Следует отметить, что такой способ привлечения читающей публики к своим произведениям был известен и довольно популярен в истории науки в 19-м веке. Классическим примером является обзор-сообщение или собственная рецензия Гегеля на «Феноменологию духа» в «Йенской всеобщей литературной газете» за 28 октября 1807 г. В начале указанной само-рецензии И.С. Продан подчеркивал: «Моя работа является подробной монографией о памяти, которая подвергает обстоятельной критике – как предыдущие теории, так и экспериментальные исследования» [4, S. 151].

Поскольку магистерский и докторский титулы Венского и Черновицкого университетов не были признаны российским Министерством народного просвещения, то для начала университетской карьеры в Российской империи И.С. Продану необходимо было сдать магистерский экзамен и защитить магистерскую диссертацию в одном из российских университетов. В 1906 г. он подал свою переработанную и расширенную двухтомную работу «О памяти» (Юрьев 1904-1905) для защиты в качестве магистерской диссертации в Императорском университете им. Святого Владимира (Киев). Рецензия на эту работу была написана известными киевскими профессорами А.Н. Гиляровым (1856-1938) и Г.И. Челпановым (1862-1936), который с сентября 1907 г. стал профессором Московского университета.

После успешной сдачи магистерского экзамена и защиты магистерской диссертации в Киеве, с 1906 по 1916 гг. И.С. Продан был приват-доцентом кафедры философии Харьковского университета. Его харьковскими коллегами в это время были авторитетные философы и преподаватели: заслуженный профессор Ф.А. Зеленогорский (1839-1908), профессор П.Э. Лейкфельд (1859-193?) и В.М. Каринский (1874-193?), бывший выпускник (1902) и приват-доцент Санкт-Петербургского университета. После защиты своей магистерской диссертации на основании монографии «Умозрительное знание в философской системе Лейбница» (Санкт-Петербург 1912), которая до сих пор является стандартным русскоязычным исследованием по философии Г.В. Лейбница, с 1913 года В.М. Каринский был экстраординарным, а с 1916 года – ординарным профессором философии Харьковского университета [\* 2].

В Харькове И.С. Продан преподавал как философские дисциплины (история философии, этика, логика), так и психологию, педагогику, дидактику. Например, в весеннем семестре 1911/12 учебного года он читал для студентов историко-филологического факультета 4 часа лекций по «Истории новейшей философии» и 2 часа по «Дидактике» [2, с. 3]. Основным учебным пособием по первому предмету была переводная «История новейшей философии: Очерк истории философии от Канта до наших дней» (1900) авторитетного профессора Копенгагенского университета Харальда Гефдингга (1843-1931). Также в этом семестре

И.С. Продан проводил консультации или «совещательные часы» [2, с. 3] со студентами. В осеннем семестре 1911/12 учебного года И.С. Продан 4 часа в неделю читал лекции по «Истории древней философии» и 2 часа в неделю – по «общей педагогике» [2, с. 3]. Основными учебными пособиями по первому курсу были две работы: русский перевод из немецкого издания «Истории древней философии» (Санкт-Петербург 1907) Вильгельма Виндельбанда (1848-1915) и «История древней философии» (1908) С.Н. Трубецкого (1862-1905). Кроме того, И.С. Продан проводил со своими харьковскими студентами расширенные консультации или так называемые «...совещательные часы: после лекций и на дому по вторникам и пятницам 4½ – 5ч.[асов] веч.[ера]» [2, с. 3].

В этот период И.С. Продан организовал философский кружок для харьковских студентов, которые углубленно занимались изучением классических авторов. Важную роль здесь играли шотландская традиция «философии здравого смысла» и различные аспекты философии Г.В. Лейбница. Среди харьковских учеников И.С. Продана следует выделить Константина Александровича Смирнова (1888-1941), автора сочинения «Метафизическое учение о душе у Лейбница и Гербарта» (Харьков 1910). На эту работу И.С. Продан написал детальную и положительную рецензию [\* 3]. В дальнейшем К.А. Смирнов защитил в Харьковском университете магистерскую диссертацию (1919) и был сначала настоятелем Харьковского университетского храма, затем профессором Ленинградского Богословского университета (1926-1929), позже – Ферганским епископом (1929), а затем – Ярославским и Коломенским митрополитом.

Именно в «Харьковский период» (1906-1916) И.С. Продан сформировался и стал известен широкому научному кругу Российской империи и Западной Европы как самобытный философ и логик. Среди многочисленных публикаций И.С. Продана этого времени следует выделить следующие: «Практическое руководство по психологии» (1908), «Учебник Логики» (1909), «Лекции по истории новейшей философии» (1909), «Новая логика» (1911), «Познание и его объект (Оправдание здравого смысла)» (1913), «Правда о Канте» (1914), «Философия и здравый смысл» (1914), «Что такое искусство?» (1915). Примечательно, что эти и другие сочинения И.С. Продана вызвали живой интерес у различных философов, например у Г.Г. Шпета, рецензировавшего названное «Практическое руководство по психологии» в «Критическом обозрении» (Москва 1909).

Кроме того, И.С. Продан активно защищал свою философскую позицию и выступал как критик других философских взглядов, в т.ч. и против таких именитых авторов, как И.И. Лапшин, А.И. Введенский, В.М. Каринский, Б.В. Яковенко. Среди его соответствующих полемических публикаций можно выделить: «Ответ г. И. Лапшину на его рецензию *Учебника логики* И.С. Продана» (1911), «Открытое письмо профессору С.-Петербургского университета А.И. Введенскому» (1912), «Ответ на рецензию В. Каринского о книге И.С. Продана «Познание и его объект, оправдание здравого смысла» (1914), «Ответ И.С. Продана на рецензию Б.В. Яковенко о книге «Познание и его объект (Оправдание здравого смысла)» (1914).

В конце 1916 года И.С. Продан из-за отсутствия реальной перспективы получить профессорскую должность в Харьковском университете, а также под влиянием общественных, военных и политических событий переехал в Ростов-на-Дону, куда в 1915 г. был переведен Варшавский университет, переименованный в июле 1917 г. в Донской университет. На должности приват-доцента И.С. Продан начал здесь свою преподавательскую деятельность, которая продолжалась вплоть до его трагической смерти, наступившей 10 января 1920 г. (27 декабря 1919 г. ст. ст.), когда Ростов-на-Дону был захвачен войсками 1-й Конной Армии С.М. Буденного.

В «Ростовский период» (1916-1919/20) И.С. Продан также преподавал философские дисциплины в местном университете, хотя точный перечень предметов преподавания на данный момент нам пока неизвестен. Нам также пока ничего не известно и о возможных публикациях И.С. Продана в этот период. Следует отметить, что среди его ростовских коллег-философов были такие именитые профессора, как Иван Иванович Ягодинский (1869-192?), автор работ «Генетический метод в логике» (1909) и «Философия Лейбница» (1914), а также Евгений Александрович Бобров (1867-1933), написавший цикл исследований «Философия в России» (1899-1902) в шести выпусках, «Этюды по метафизике Лейбница» (1905), «Психологические воззрения древних греческих философов» (1910), «Историческое введение в логику» (1913), «Историческое введение в психологию» (1916).

Философская позиция И.С. Продана была выработана под влиянием таких авторов, как Г.В. Лейбниц, Т. Рид, Э. фон Гартманн, Ф. Brentano, Ш. Ренувье. В его работах «Харьковского периода» доминировала «философия здравого смысла», основателем которой считается шотландский философ Томас Рид (1710-1796) со своим трактатом «Исследование человеческого ума на принципах здравого смысла» (1764). Как известно, позиция Т. Рида и философия «здравого смысла» была очень критично воспринята в немецкой философской традиции. К примеру, Иммануил Кант (1724-1804) в самой категоричной форме заявлял: «Если рассмотреть хорошенько, эта апелляция к здравому смыслу есть не что иное, как ссылка на суждение толпы, от одобрений которой философ краснеет, а популярный болтун торжествует и делается дерзким» [1, с. 13].

Такая позиция И. Канта вызвала ответную критику со стороны представителей философии «здравого смысла», а также других направлений в последующие эпохи. Несмотря на расцвет «неокантианства» в начале 20-го века, немало академических и других философов, особенно в Российской империи, выступили с критикой и опровержением основных положений И. Канта и его сторонников. Например, можно назвать таких мыслителей, как Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, а еще ранее – профессора Санкт-Петербургской духовной академии М.И. Каринского (1840-1917), отца харьковского профессора философии В.М. Каринского. Показательной была работа «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства» (Москва 1917) профессора Московского университета, князя Евгения Николаевича Трубецкого (1863-1920). Именно к этому контексту критики Канта относится позиция И.С. Продана в его харьковских сочинениях.

Наиболее примечательной в этом отношении является его работа «Правда о Канте (Тайна его успеха)» (1914). Здесь И.С. Продан не только называет И. Канта «мелочной педант, живший, как заведенные часы» [3, с. 71], но и демонстративно заявляет: «...Критика чистого разума ничего нового, научно ценного, не может дать: *что в ней ново, то неверно; а что верно, то не ново*» [3, с. 85]. При этом его главный тезис звучит так: «великий Кант» [3, с. 48] заимствовал основные положения своей критической философии из вышеназванного сочинения Т. Рида и соединил их со скептицизмом Д. Юма, а также «непонятно и туманно» [3, с. 85] повторил важнейшие выводы своих «учителей» – Р. Декарта, Д. Локка и Г.В. Лейбница. Исходя из этого, харьковский приват-доцент призывает читателей: «Итак *прочь от Канта* и его скептицизма, развиваемого в его Критике чистого разума! Займемся лучше изучением *учителей* Канта, у которых недоучился сам Кант» [3, с. 86]. В такой категорической позиции И.С. Продана следует выделить две стороны – внешнюю или формальную и внутреннюю или содержательную критику И. Канта и его последователей.

Во-первых, формальная критика И. Канта со стороны И.С. Продана вызвана «натиском» неокантианства на рубеже 19-го и 20-го веков, – причем, как немецкого (Г. Файхингер, В. Виндельбанд, Г. Коген, П. Наторп, Г. Риккерт), так и русского (Б. Яковенко, А. Введенский, И. Лапшин) неокантианства. Именно этим «натиском» вызваны попытки И.С. Продана умалить заслуги И. Канта и указать на сходства его взглядов с предшественниками: «Юм может быть назван скептиком в такой же мере, как и Кант: Юм отрицает возможность научной метафизики относ. субстанций и сверхчувственного мира. Кант, правда признает «идеи разума», но они, по его мнению, не дают положительного научного познания о предметах, ими обозначаемых, а указывают только на потребности человеческого разума; они «постулаты», вытекающие из «*практического разума*»» [3, с. 10]. Важной чертой формальной критики является также экспрессивная риторика И.С. Продана, нацеленная на противопоставление шотландской традиции «здравого смысла» критической философии. Кроме того, самому И. Канту харьковский приват-доцент противопоставляет «мудреца-философа Сковороду» [3, с. 75].

Во-вторых, критика И.С. Продана касается содержательной стороны философии И. Канта. С этой целью он сначала опирается на главных критиков И. Канта в Германии и подчеркивает: «С Кантом разошлись *все* выдающиеся немецкие философы: многие из них даже подвергали критике его учение по частям или даже в целом. Таковыми были напр.: Фихте, Шеллинг, Гегель, Герbart, Бэнэке, Шопенгауэр, Эд. Фон Гартман» [3, с. 6]. Однако И.С. Продан не ограничивается одной лишь апелляцией к философским авторитетам, но и демонстрирует слабые стороны критической философии И. Канта, основные из которых будут кратко представлены ниже.

Первой из существенных претензий И.С. Продана к «Критике чистого разума» И. Канта является терминологическая: «Кроме семи значений разума, отмеченных Шопенгауэром, я заметил еще три других. Понятие «разума» (*Vernunft*) Кант не отграничил строго от понятия «ум» (*Verstand*). Шопенгауэр и относительно этого понятия отметил семь определений. Я выписал, кроме них, еще пять других. Итак оказывается, что Кант не уяснил себе даже основных познавательных способностей человека – ни «разума», ни «ума» [3, с. 12-13]. Также И.С. Продан указывает на свои соответствующие детальные аргументы в харьковской работе «Познание и его объект». В этом отношении терминологические претензии И.С. Продана к И. Канту необходимо признать вполне справедливыми. Впрочем, на этот изъян указывали не только предыдущие критики (А. Шопенгауэр), но даже «неокантианцы» (например, Г. Файхингер в своем «Комментарии к «Критике чистого разума» Канта», 1881).

Второй критический аргумент И.С. Продана касается претензии И. Канта и его сторонников на новизну в философии, на что И.С. Продан замечает: «Его «*трансцендентальное единство апперцепции*» в общем соответствует понятию «я» у Рида или нашему современному «самосознанию»; но Рид под этим понятием подразумевал не только факт единства самосознания, но и его реального носителя. Кантовы «*синтетические суждения a priori*» и «*синтетические основоположения чистого разума*» в общем соответствуют «вечным истинам» Лейбница и рационалистов и «самоочевидным истинам» Рида; только Лейбниц и Рид не распространяли этого понятия на сомнительные истины, что сделано Кантом» [3, с. 13-14]. Такие утверждения И.С. Продана можно признать лишь отчасти справедливыми в отношении сравнения позиций Канта и Лейбница, но никак не в отношении Канта и Рида.

Более весомой является критика И.С. Продана относительно другой новизны И. Канта: «Оригинальным открытием Канта считается его «*трансцендентальная эстетика*», т.е. его учение о *пространстве и времени*. На самом деле, пространство и время выделены еще Ламбертом, как «*простые понятия*» (по Канту «чистые»), на которые опираются три *строго априорные* науки: геометрия, хронометрия и фонометрия. Простое понятие, «как существующее в чем-нибудь само по себе («*als fuer sich subsistierend*») может быть рассмотрено как *априорное* («*a priori*»), если мы можем быть уверены в его возможности, без (предварительного) опыта». Кант развил мысли Ламберта в Критике ч. раз. ...» [3, с. 51]. Действительно, такая ссылка И.С. Продана на двухтомный труд математика и философа Й.Г. Ламберта (1728-1777) «Новый органон» (Лейпциг 1764) является существенной и справедливой.

В завершение следует подчеркнуть, что с целью критического рассмотрения позиции Канта и его сторонников И.С. Продан внимательно проработал «Критику чистого разума», а в своей точности и скрупулезности превзошел самих немцев. В качестве основного *вывода* этой статьи можно констатировать, что в лице И.С. Продана Харьковская университетская философия начала 20-го века имела талантливого преподавателя и самобытного философа.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Abaschnik, Volodymyr Oleksijovyč. Rechtswissenschaft und Juristenausbildung in der Ukraine am Beispiel der Universität Charkow (1804–1920) // Rechtswissenschaft in Osteuropa. Studien zum 19. und frühen 20. Jahrhundert. Hg. von Zoran Pokrovac. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010. – S. 1-46; Абашнік В.О. І.С. Продан (1854-1919/20) про Г.С. Сковороду як філософа // Григорій Сковорода і проблеми соціального буття. Матеріали VI Всеукраїнської наукової конференції 21 травня 2011 року. – Сковородинівка: Національний літературно-меморіальний музей Г.С. Сковороди, 2011. – С. 9-10; Abaschnik, Vladimir A. «Die neue Evolutionsmonadologie» von Isidor Savvic Prodan (1854-1919) // IX. Internationaler Leibniz-Kongress unter der Schirmherrschaft des Bundespräsidenten. Natur und Subjekt. Vorträge. Hg. v. Herbert Breger, Jürgen Herbst u. Sven Erdner (Hannover, 26. September bis 1. Oktober 2011) – Hannover: Druckerei Hartmann, 2011. – 1. Teil. – S. 1-10.

\* 2. См.: Abaschnik, Volodymyr Oleksijovyč. Vladimir Karinskij und der ukrainisch-russische Neuleibnizianismus // Einheit in der Vielheit. VIII. Internationaler Leibniz-Kongress (Hannover, 24. bis 29. Juli 2006). Vorträge 1. Teil. Hg. v. Herbert Breger, Jürgen Herbst u. Sven Erdner. – Hannover: Druckerei Hartmann, 2006. – S. 1-8.

\* 3. См.: Продан И.С. Отзыв о медальной работе по философии на тему «Метафизическое учение о душе у Лейбница и Гербарта» // Записки Императорского

Харьковского Университета. Часть официальная. – Харьков: Типография и Литография М. Зильберберг и С-вья, 1910. – № 2. – С. 41-43.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука / Иммануил Кант; [пер. с нем. М. Иткина]. – М.: Прогресс, 1993. – 236 с.
2. Обзорение преподавания предметов и распределения лекций и практических занятий по Историко-филологическому факультету Императорского Харьковского университета на 1911-1912 академический год. – [Харьков, 1911]. – 46 с.
3. Продан И.С. Правда о Канте. (Тайна его успеха) / И.С. Продан. – Харьков: Епархиальная Типография, 1914. – 87 с.
4. Prodan I.S. I.S. Prodan: «O pamjati» (Ueber das Gedächtniß). Dorpat (Jurjew) 1900-1901. I. Theil 62 S., II. Theil 392 S. Selbstanzeige // Zeitschrift fuer Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, 1902. – Bd. 30. – S. 151-153.

\* \* \*

УДК 1(091)

*Прокопенко В. В.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

#### ПЛАТОНОВСКИЙ ВОПРОС В ЕГО ИСТОРИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ

В статье рассматривается история проблемы, известной, как Платоновский вопрос. Автор обобщает многочисленные варианты прочтения диалогов Платона и выделяет несколько устойчивых традиций, таких, как догматизм (доктринализм), генетический подход, эзотерический и драматический подходы. Он считает, что в наше время, благодаря толерантности драматического подхода, открывается путь к широкому изучению платоновского нарратива, а противостояние различных традиций уступает место сотрудничеству в создании новых подходов к текстам Платона.

**Ключевые слова:** Платоновский вопрос, диалог, догматизм, генетический подход, эзотерический подход, драматический подход.

У статті розглядається історія проблеми, відомої, як Платонівське питання. Автор узагальнює численні варіанти прочитання діалогів Платона і виділяє кілька стійких традицій, таких, як догматизм (доктриналізм), генетичний підхід, езотеричний і драматичний підходи. Він вважає, що в наш час, завдяки толерантності драматичного підходу, відкривається шлях до широкого вивчення платонівського нарративу, а протистояння різних традицій поступається місцем співпраці у створенні нових підходів до текстів Платона.

**Ключові слова:** Платонівське питання, діалог, догматизм, генетичний підхід, езотеричний підхід, драматичний підхід.

The article examines the history of a problem known as Platonic question. An author summarizes the numerous variants of reading Plato's dialogues, and identifies several sustainable practices such as dogmatism (doktrinalizm), developmentalism, esotericism and dramatic approach. He believes that nowadays, due to the tolerance of the dramatic approach, appears the way for a broad study of Plato's narrative and the confrontation of different traditions giving way to cooperation in the establishment of new approaches to the texts of Plato.

**Keywords:** Platonic question, dialogue, dogmatism, developmentalism, esotericism, dramatic approach.

В данной статье мы продолжаем исследование [см. 9] *проблемы*, известной, как «Платоновский вопрос». Платоновский вопрос носит комплексный характер и включает в себя три основных вопроса: об аутентичности, т.е. об авторстве Платона в отношении текстов, входящих в Corpus Platonicum, о хронологии создания этих текстов и, наконец, о содержательной взаимосвязи текстов Платона, их месте и роли в экспликации платоновских

идей. Идея, связавшая понимание философии Платона со способом прочтения его диалогов, с направленным текстологическим вниманием, появилась не так давно – древние проявляли не так много внимания к вопросу об организации корпуса платоновских сочинений. Попыты кодификации платоновских сочинений, предпринятые Аристофаном-грамматиком, Трасиллом или Диогеном Лаэртским, так же, как и канон Ямвлиха, преследовали цели скорее прагматически-педагогического, чем герменевтического характера [\* 1]. Платоновский вопрос в своём нынешнем виде явился результатом филологического ренессанса в Германии конца XVIII – начала XIX в. Как утверждает один из наиболее значительных современных исследователей платоновского корпуса Хольгер Теслефф, «вне германской сферы влияния не было никакого «Платоновского вопроса». Платон и платонизм интерпретировались, как правило, в соответствии с унаследованной традицией и вопросам датировки или аутентичности диалогов уделялось мало внимания» [34, с. 3]. И в XIX веке также не все приняли тезис о важности исследований организации платоновских текстов для приближения к пониманию философии Платона – ярким примером здесь может служить позиция Г.В.Ф. Гегеля, с нескрываемым раздражением отзывавшимся о попытках привлечь внимание к способу представления философии в произведениях Платона [5, с. 131]. Тем не менее, именно в Германии первой половины XIX века были сделаны первые плодотворные попытки найти ключ к мысли Платона в слове Платона, которые в платоноведении XX века получили продолжение в многочисленных и разнообразных попытках исследования платоновских текстов.

В начале нового тысячелетия традиционные методологические подходы к текстологическим исследованиям творчества Платона все еще находятся, по большей части, в отношениях отрицания и критики, а еще чаще – взаимного игнорирования с теми новациями, которые возникли в решении платоновского вопроса в последние несколько десятилетий.

*Цель* нашей статьи состоит в том, чтобы представить это многообразие интерпретативных стратегий как проблему, которую необходимо осмыслить, выделив основные традиции прочтения Платона, провести сравнительный анализ этих традиций и попытаться придти к синтезу того ценного, что в них достигнуто. Тем самым, по нашему мнению, можно приблизиться к *новому*, более объемному видению платоновского вопроса, наметить возможные перспективы его разрешения, что должно привести и к более глубокому пониманию платоновской философии в целом.

Особенно *актуальной* эта тема представляется нам в свете того, что отечественные исследования Платона все еще не могут выйти за пределы того видения Платона, которое было задано В.С. Соловьевым и А.Ф. Лосевым. В немногочисленных историко-философских работах отечественных авторов «Лосевский» Платон зачастую представляется не просто лучшим, а, вообще, единственно возможным. Между тем, мировое платоноведение за последние десятилетия предложило ряд новых и весьма продуктивных подходов к пониманию природы платоновских текстов и, соответственно, продвинулось к качественно иному пониманию платоновской философии. *К сожалению, этот опыт пока не получил практически никакого освещения ни в украиноязычной, ни в русскоязычной литературе:* в качестве исключения мы можем назвать только публикации Т.В. Васильевой (блестящая, хотя уже и несколько устаревшая статья 1993 г. [2]) и И.Н. Мочаловой [8].

**Догматическая** (доктринальная, унитарная) **традиция** в платоноведении последних двух столетий являлась, безусловно, доминирующей и именно на принципах догматического видения Платона почти всегда строились учебные тексты и популярные изложения платоновской философии. Основоположителем традиции следует считать Ф. Шлейермахера, который в предисловии к своему знаменитому изданию Платона [29] сформулировал ее основные методологические принципы [\* 2].

Шлейермахер выдвинул тезис о том, что за несистемностью, непоследовательностью и тематическим разнообразием платоновских диалогов скрывается органически цельное, концептуально единое учение, которое может быть отделено от последующих неоплатонических его версий. Понимание каждого отдельно взятого диалога возможно только при условии понимания учения в целом. Концептуальным ядром философии Платона Шлейермахер считает теорию идей и распределяет платоновские диалоги на три группы, исходя из степени отчётливости, с которой в них выражена эта основа учения. Герменевтический подход Шлейермахера порывает с романтическим представлением о том, что единство платоновского учения обусловлено свойствами личности и обстоятельствами

жизни Платона – не философ свободно создает учение, но само имманентное развитие нескольких идей, составляющих главную концепцию, разворачивает широкую панораму мысли. Оппонентами Шлейермахера выступили К.Ф. Герман и Ф. Аст, которые отрицали (хоть и на разных основаниях) статическую и монистическую концепцию Шлейермахера. Тезис о написании диалогов по продуманному ещё в юности плану, действительно, выглядит как несколько «несообразный с действительными условиями писательства вообще и Платона в особенности» [10, с. 459]. К. Германн предложил связать изменения в проблематике, философской глубине, уровне художественного мастерства платоновских диалогов с этапами творческого роста Платона. Таким образом, сложилась схема, ставшая на некоторое время общепринятой в платоноведении: «ранний – зрелый – поздний» Платон.

**Генетический подход** (в англоязычной литературе часто также используется термин «developmentalism») стал важным дополнением к шлейермахеровской герменевтике. Он сформировал второе крыло систематического направления, дополнив тезис о целостном учении Платона представлением о постепенном формировании этого учения, завершившегося в так называемом «зрелом» периоде его жизни и творчества (чаще всего называют 385 – 370 гг. до н.э.). Предложенные другими антиковедами XIX века (Э. Мунк, Ф. Ибервег, Дж. Грот) модели понимания платоновского творчества в целом также находятся в рамках системного, догматически-генетического решения платоновского вопроса [\* 3].

**Стилометрические исследования** платоновского корпуса впервые были предприняты шотландским учёным Льюисом Кэмпбеллом во введении к его изданию диалогов «Софист» и «Политик» в 1867 году [32, с. I-XC] и затем, относительно независимо от него, продолжены Г. Диттенбергером [17] и В. Лютославски [24]. Стилометрический подход основан на нескольких идеях. Первая из них – утверждение о возможности разделения диалогов Платона на группы, объединённые устойчивыми стилистическими особенностями. Вторая – уверенность в том, что изменения в стиле платоновских сочинений связаны с постепенным развитием и совершенствованием философского учения Платона в течение всей его жизни. Третья – убеждение в том, что существует одна достаточно надёжная точка хронологического отсчёта, диалог «Законы», в подлинности которого не может быть сомнений, так же, как и в том, что это произведение – позднее.

Исследования языка и стиля платоновских сочинений преследовали ещё одну цель – выработать критерии различения подлинных и неподлинных диалогов. Задача весьма важная в свете двух обстоятельств: после выступлений по платоновскому вопросу исследователей гиперкритического направления (У. Вилламовиц-Мёллендорф и другие) не осталось, пожалуй, ни одного сочинения из платоновского корпуса, в отношении подлинности которого не были бы высказаны сомнения, и второе: в рамках доктринально-генетического подхода к текстам платоновских диалогов, принадлежность сочинения именно Платону, а не его ученикам или подражателям является существенной для его оценки. Это стремление к «подлинному», «аутентичному» Платону находится в полном соответствии с идеей объективной истории, характерной для исторического мышления XIX века.

В XX веке стилометрические исследования получили новый импульс благодаря использованию компьютерных технологий, которые существенно расширили возможности статистических (и количественных в целом) текстологических методов [23; 21]. При этом серьёзной критике подверглись результаты, ранее достигнутые классической стилометрией [28; 36]. В целом, следует сказать, что стилометрические исследования пришли к заключению о том, что сочинения платоновского корпуса, действительно, делятся на три группы, объединённые общими стилистическими и лексическими особенностями, но в каком порядке они создавались, есть ли в этом разделении содержательный смысл и кто именно является автором того или иного диалога, так и осталось неясно.

**Эзотерический подход.** События, получившие название тюрбингенской революции, начались в конце 50-х годов XX века выходом в свет работ Ганса-Иоахима Кремера и Конрада Гайзера, которые предложили радикально новое отношение к платоновскому наследию [22; 20]. Тюрбингенские авторы тоже принимают тезис о существовании концептуально целостного учения Платона, но считают, что оно носило тайный характер и излагалось устно в узком кругу учеников внутри Академии. Таким образом, в основу тюрбингенской доктрины кладется идея отказа от поиска истинного учения Платона *внутри* диалогов. Один из сторонников этого подхода, Дж. Н. Финдлей, говорит, что само изучение



текстов Платона, Аристотеля и Плотина привело его к следующему заключению: «Моё первое, и наиболее глубокое убеждение, состоит в том, что платоновские диалоги, взятые сами по себе, не принадлежат к тому виду произведений, в которых чьи-либо взгляды на какой-либо предмет могут быть ясно установлены: они указывают за свои пределы и без выхода за эти пределы не могут быть поняты. Глубочайшие озарения Платона, конечно, представлены в них, но, подобно морскому божеству Главку, эти озарения должны быть освобождены от большого числа преднамеренных литературных, исторических, полемических и других маскировок» [18, с. IX].

Такой поворот в изучении Платона привлек внимание к свидетельствам древних авторов о некоем эзотерическом учении Платона, которое будто бы распространялось внутри Академии и довольно сильно отличалось от того, что представлено в диалогах (в книге Дж. Н. Финдлея, так же, как и в работе Гайзера, представлено собрание этих фрагментов, подтверждающих гипотезу о неписаном учении Платона [18, с. 412-454]). Из этих сообщений наибольшее значение имеют, конечно, свидетельства Аристотеля. Так, в «Физике» он упоминает о неписаных учениях, «*ἄγραφα δόγματα*» (Ph. 209b.15) Платона, а та критика, которая разворачивается в «Метафизике» (книги М и N), комментариях Александра Афродисийского, Симпликия, Аристоксена и опровержениях Секста Эмпирика кажется направленной на учение, весьма заметно отличающееся от того, что знакомо нам по текстам платоновских диалогов. Из текстов самого Платона тюрбингенские авторы уделяли сугубое внимание тем, в которых находили подтверждение своей концепции неписаного учения (критика письма в «Федре», сходные места в письмах Платона) и явные, по их мнению, следы устного учения (речь «О благе»). Намеки и упоминания о неписаном учении Платона были известны задолго до того, как с ними выступили «тюрбингенцы», но платоноведение XIX и первой половины XX века никогда не рассматривало гипотезу неписаной философии в качестве ключа к разрешению проблем философии Платона в целом. Это вполне объяснимо в свете того обстоятельства, что наука об античности сложилась, в первую очередь, как филологический проект, и сама мысль о выходе за пределы текста и недоверии к нему была для классического антиковедения крамольной. Совершенно справедливо заметила Т.В. Васильева, что только недоверие к текстам диалогов могло сделать неписаную философию Платона проблемой.

Радикализм тюрбингенцев вызвал серьёзную критику их концепции. Большинство оппонентов указывали на то, что тюрбингенский подход порождает проблем больше, чем разрешает, создавая дуализм двух Платонов, а вместо надёжной опоры на тексты (даже несмотря на полемику вокруг их подлинности) отправляется к источникам фрагментарным, почти наверняка искажающим платоновскую мысль, часто отделённым значительным периодом времени от жизни Платона [7, с. 221]. Однако, даже самые радикальные критики признавали значение тюрбингенского поворота в становлении новых подходов к изучению платоновского наследия. Именно работы Кремера и Гайзера послужили своеобразным катализатором в процессе появления новых концепций в платоноведении и дали повод для нового пересмотра методологических оснований прочтения Платона.

Эзотерическая **концепция Лео Штрауса** возникла без всякой видимой связи с работами авторов из Тюрбингена, хотя, возможно, мощным провоцирующим толчком для Штрауса, как и для тюрбингенцев послужили работы Гарольда Чернисса [13; 14]. У нас Лео Штраус известен как политический мыслитель консервативного направления, последователь Карла Шмитта и учитель американских неоконсерваторов. Политическая философия Штрауса и его последователей, число которых достаточно велико (в американской литературе по отношению к этому движению применяется термин «*strausianism*»), обращается к древним учениям, конечно, для решения собственных задач, но при этом вырабатывает весьма специфичный и нестандартный вариант историко-философского исследования, в том числе и в отношении платоновского вопроса.

Штраус исходит из предположения о том, что Платоном было разработано собственное систематизированное учение, которое было не чем иным, как политической философией в собственном смысле этого слова (в отличие от политической науки Модерна): «Платону была важна не только возможность философии как существование самого философа, но и ее аналогия устойчивому политическому порядку» [31, с. 365]. Сущность платоновской философии как таковой заключается в познании того, что есть благо и того, что есть хорошее общество.

Но Платон не имеет возможности излагать свои взгляды прямо, и это не частный случай Платона: философ всегда находится в противоречии с современным ему обществом; философия, мысля мужественно и последовательно, доходит в своем мышлении до опасных пределов. Существующее общество, которому философ демонстрирует его несовершенство, сталкивая его с идеальной конструкцией *καλλίπολις*, мстит философу и стремится защититься от философской критики. Штраус утверждает, что противоречие философии и общества радикально и неразрешимо: «Общество не признавало философию или право на философствование. Между обществом и философией не было гармонии, и философы были далеки от того, чтобы быть выразителями интересов общества или партий. Они защищали интересы философии и никого более. Поступая так, они действительно верили в то, что защищают высшие интересы человечества. Экзотерические учения были необходимы для того, чтобы предохранить философию от преследований. Эти учения – своего рода доспехи для философии, форма, в которой философия появляется и становится видимой для политического сообщества» [30, с. 17-18]. Итак, Платон, как и некоторые другие философы, вырабатывает, по мнению Штрауса, особую эзотерическую форму письма, для того чтобы избежать преследований.

Для адекватного прочтения такого текста нужен, прежде всего, особый читатель, достаточно проникательный для того, чтобы не обмануться теми ложными образами идей, которые Платон подбрасывает профанам, чтобы убедить их в своей благонамеренности. Во-вторых, проникательному читателю необходимо овладеть особым методом «чтения между строк» («writing between the lines») [30, с. 30-33]. Штраус обращает внимание на анонимность Платона в диалогах, одновременно подвергая критике теорию «рупора» (согласно которой, выразителем истинных идей Платона в диалогах является Сократ) и приходит к выводу, что учение Платона в диалогах все же присутствует, но в распыленном, дисперсном, состоянии – в словах различных, иногда случайных, персонажей. «Чтение между строк» основано на понимании того, что взгляды автора диалога не могут однозначно быть идентифицированы с взглядами, высказываемыми кем-то из персонажей. Множество мнений, высказанных в диалоге – это те самые деревья, за которыми скрывается лес, истинное учение автора [30, с. 30]. [\* 4]

#### **«Третья парадигма»: драматический подход.**

В предисловии к коллективной работе «Третий путь: новые направления в исследованиях Платона» Ф. Гонсалес таким образом резюмирует ситуацию, сложившуюся в платоноведении во второй половине XX века: «Унитаристская, генетическая (developmentalist) и «эзотерическая» парадигмы могут быть рассмотрены, как пытающиеся объединить распространённую концепцию философии Платона, в качестве «систематической», с явно несистемной, фрагментарной и открытой (open-ended) формой его произведений. Альтернативой этой «догматической» парадигме является «скептическая» парадигма. Если эта последняя сама по себе является ущербной, как я это утверждаю, тогда требуется третья парадигма, отличающаяся от любой из названных Реале» [33, с. VIII]. [\* 5] Эта парадигма, устраняющая, как считают её сторонники, недостатки и односторонности предшествующих способов прочтения Платона получила название драматической (жанровой, диалогической). Её сторонники еще раз обращают внимание на то, что догматическое видение Платона (в различных версиях) изначально доминировало в платоноведении и, следовательно, именно его сторонники отвечают за все упущения в исследованиях платоновских текстов: Спевсипп и Ксенократ уделяли платоновским диалогам ровно столько внимания, сколько требовалось для создания из их материала целостных концепций, где самостоятельное творчество подкреплялось тенденциозно направленной интерпретацией Платона. Так было в германской и английской науке 19 века, так обстояло дело еще в середине 20 века. Идея концептуально целостного учения Платона хорошо сочеталась с аналитической методологией, освящённой чрезвычайно авторитетными (особенно для англоязычной историко-философской науки) именами: «Платоновские исследования, подобно всей остальной философии, были широко представлены в «аналитическом стиле», в котором первенствовали Властос и Оуэн, затем продолженным их учениками (такими, как Акрилл и Вильямс) и учениками их учеников (Эннес, Барнс). Аналитические платоновские исследования ищут обоснование доктрины Платона, игнорируя или даже скрывая драматические элементы в пользу аргументов,

«рационально реконструированных» и руководствуются интересом разрешения современных философских проблем. То, что у Платона *была* доктрина, здесь предполагается и не подлежит обсуждению. В крайних случаях от драматического элемента отказываются или даже устраняют его (как Корнфорд в «Государстве») и интерпретаторы имеют дело больше с собственными теориями, чем с платоновскими» [26, р VII].

Авторы, придерживающиеся драматического подхода, предлагают обратить внимание на драматическую форму сочинений Платона, считая особенности драматургии Платона существенными для понимания сути платоновской философии. При этом, полагают они, неминуемо придёт пересмотреть вопрос о том, насколько могут быть отнесены к ней те концепции, которые традиционно считаются платоновскими: теория идей, бессмертия души, знания как припоминания. Естественно, что такое чтение Платона, при котором в стороне оказываются важнейшие, как ранее казалось, темы, первоначально было встречено настороженно и первые работы видных сегодня платоноведов драматического направления – Ч. Кана, Дж. Пресса, В. Техеры носили ярко выраженный полемический характер. В дискуссиях вокруг этих работ и сформировались основные принципы стратегий драматического чтения платоновских диалогов. Драматический подход к Платону исходит из презумпции компетентности автора, предполагая, что использование сложной композиции полилога является необходимым и оправданным основной целью произведения. Целью платоновского диалога не является утверждение определённой концепции, пусть даже и через опровержение противоречащих ей взглядов (а только это могло бы оправдать присутствие в диалогах всех этих второстепенных персонажей) – слишком часто повторяется ситуация, когда диалог заканчивается, по всей видимости, ничем. Так же, как и у Л. Штрауса, серьёзные сомнения у сторонников драматического подхода вызывает идея привилегированности в диалогах именно сократовской точки зрения. К примеру, то, что Сократ защищает тезис о бессмертии души в «Федоне» ясно, но для «диалогистов» не ясно, является ли целью «Федона» убедить читателя в том, что душа бессмертна?

В диалогах Платона всегда представлено множество аргументативных структур, но можно ли утверждать, что только одна из них поистине выражает точку зрения самого Платона? Доктринальное понимание утверждает, что это так и есть, тогда, как чтение Платона с позиции драматического подхода исходит из убеждения, что сама философская природа вопросов, обсуждаемых в диалогах, не предполагает возможности окончательного ответа на них. Платон, по их мнению, сознательно оставляет диалоги принципиально открытыми, предлагая множество путей дальнейшего развития мысли. Эту открытость платоновских диалогов большинство сторонников драматического подхода стараются сохранить и в собственных исследованиях, когда утверждают необходимость комплексного подхода к творчеству Платона, в котором содержательные и формальные аспекты диалогов заняли бы своё место, а драматическое и доктринальное прочтение дополнили бы друг друга. При этом многие вопросы, традиционные для платоновских исследований, приобретают в драматическом прочтении новое звучание (роль Сократа и его собеседников в диалогах, общий смысл и значение отдельных диалогов в платоновской философии в целом, отношение между диалогами, «диалог диалогов» и т.д.), другие оказываются поставленными по-новому (соотношение риторического и логического, роль умолчаний и иносказаний в диалогах, анонимность фигуры самого Платона).

*Подводя предварительные итоги рассмотренному*, мы можем констатировать, что именно благодаря драматическому прочтению, в котором платоновские тексты стали предметом широкого нарратологического исследования, мы, наконец, можем наблюдать признаки преодоления того отчуждения платоноведческих парадигм друг от друга, о котором мы говорили в начале нашей статьи. Методологическая толерантность драматической парадигмы оказалась настолько привлекательной для исследователей, что на протяжении последних двух десятилетий нарратология Платона стала одной из основных стратегий платоноведения и в настоящее время успешно конкурирует с традиционной историко-филологической и аналитической методологией в этой области исследований. Во многом благодаря этому, исследователи античности открыли для себя перспективы усвоения тех идей европейской философии, которые изначально были довольно далеки от платоноведческой проблематики: М. Бахтина, Х.-Г. Гадамера, М. Хайдеггера [19; 16; 35].

Результатом стало появление таких новых подходов к прочтению Платона, которые носят синтетический характер и уже не могут быть однозначно отнесены ни к одной из выделенных нами парадигм: «двухуровневый подход» Х. Теслеффа [34], «вызывающий» подход М. Берд [12], концепция мультичтения Дж. Пресса [27]. [\* 6] Мы видим в этом обнадеживающий знак не только для платоноведения, но и для философии в целом. Как верно замечено, «есть верная культурологическая примета: если появляются радикально новые прочтения Платона, значит, жди больших перемен» [6].

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. А. Хруст утверждает, что это разделение диалогов, тематическое на тетралогии, как у грамматиков, или прагматическое, как у Диогена Лаэртца, восходит еще к практике преподавания в Древней Академии [15, с. 37].

\* 2. Некоторые авторы [см. например: 25] утверждают, что начало этой традиции можно проследить еще в Древней Академии. На наш взгляд, подобные утверждения не являются убедительными.

\* 3. Обзор и подробный анализ основных концепций платоноведения XIX в. дан в классическом труде Э. Целлера «Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung» [см. в переводе на англ.: 37, с. 92-119].

\* 4. Встретившаяся нам работа А.Т. Геворкяна [4] излагает совершенно штрауссианскую концепцию иносказательного прочтения Платона, при том, что эзотерическая концепция Лео Штрауса, конечно же, никогда не освещалась в антиковедческой литературе советского периода и, судя по списку литературы и истории создания иносказательного подхода в 80-е годы прошлого века, освещенной самим А.Т. Геворкяном [4, с. 148-155], с работами Штрауса автор указанной работы знаком не был.

\* 5. О скептической парадигме прочтения Платона, которой мы не уделили отдельного внимания см., напр., в работе Дж. Эннес «Платон – скептик» [11]. Упоминание о Дж. Реале вызвано полемикой с его концепцией трёх парадигм: неоплатонической, классической (1800 – 50-е гг. XX в.) и эзотерической в работе «I tre paradigmi storici nell'interpretazione di Platone e i fondamenti del Nuovo paradigma» (Napoli: Istituto Suor Orsola Benincasa, 1991).

\* 6. Подход к текстам Платона как таким, которые предполагают многократное чтение на различных уровнях в соответствии с платоновским учением о многоуровневости знания представлен также в замечательной книге Т.В. Васильевой [3].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Васильева Т.В. Писаная и неписаная философия Платона / Т.В. Васильева // Поэтика античной философии. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – С. 503-529.
2. Васильева Т.В. Платоновский вопрос сегодня и завтра / Т.В. Васильева // Вопросы философии. – 1993. – № 9, с. 110-125.
3. Васильева Т.В. Путь к Платону / Т.В. Васильева // Поэтика античной философии. – М.: Академический Проект; Трикста, 2008. – С. 217-397.
4. Геворкян А.Т. Тайна Платона. Текст лекций / А.Т. Геворкян. – Ереван: Чартарагет, 2008. – 144 с.
5. Гегель Г.В.Ф. Сочинения: в 14 т. / Г.В.Ф. Гегель; [Перевод с нем.]. – М.: Партийное издательство, 1929 – 1958. – Т. 10. – 1932. – 440 с.
6. Доброхотов А.Л. Т.В. Васильева. Путь к Платону. Любовь к мудрости, или Мудрость любви / А.Л. Доброхотов // Новый мир. – 2000. – №3. Цит. по Интернет-ресурсу. – Режим доступа к журналу: [http://magazines.russ.ru/novyi\\_mi/2000/3/dobroh.html](http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2000/3/dobroh.html)
7. Канто-Спербер М. Греческая философия: в 2-х т. / М. Канто-Спербер, Дж. Барнз, Л. Бриссон, Ж. Брюнсвиг, Г. Властос; [перевод с французского В.П. Гайдамака] – М.: Издательство «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина, 2006. – Т.1. – 2006. – 499 с.
8. Мочалова И.Н. Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля / И.Н. Мочалова // АКАДЕΜΕΙΑ. Материалы и исследования по истории платонизма. Межвузовский сборник. [Под ред. д-ра филос. наук Р.В. Светлова и канд. филос. наук А.В. Цыба]. – 2000. – Выпуск 3. – С.226-264.

9. Прокопенко В.В. О софистических диалогах Платона / В.В. Прокопенко // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія: філософія. Філософські перипетії. – 2011. – № 952(43). – С. 30-41.
10. Соловьёв В. С. Собрание сочинений: в 10 т. / Владимир Сергеевич Соловьёв; [под ред. С. М. Соловьёва и Э. Л. Радлова]. – СПб.: Просвещение, 1897 – 1900. – Т. 10. – 527 с.
11. Annas J. Plato, the sceptic / J. Annas /Oxford Studies in Ancient Philosophy. – New-York: Oxford University Press. – 1992. – Supplement. vol. – pp. 43-72.
12. Byrd M. The Summoner Approach: A New Method of Plato Interpretation / M. Byrd // Journal of the History of Philosophy. – 2007. – Vol. 45, no. 3. – pp. 365-381.
13. Cherniss H. Aristotle's Criticism of Plato and the Academy / H. Cherniss. – Baltimore and London: Johns Hopkins Press; Oxford University Press, 1944. – . – Vol. 1. – 610 p.
14. Cherniss H. The Riddle of the Early Academy / H. Cherniss. – Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1945. – 104 p.
15. Chroust A. The Organization of the Corpus Platonicum in Antiquity / A. H. Chroust // Hermes. – 1965. – Vol. 93, No. 1. – pp. 34-46.
16. Corrigan K. Plato's dialectic at play: argument, structure, and myth in the Symposium / K. Corrigan and E. Glazov-Corrigan. – University Park: The Pennsylvania State University Press, 2004. – 266 p.
17. Dittenberger W. Sprachliche Kriterien für die Chronologie der platonische Dialoge / W. Dittenberger // Hermes. – 1881. – №16. – pp. 321-345.
18. Findlay J. Plato the Written and Unwritten Doctrines / J.N. Findlay. – London: Routledge and Kegan Paul, 1974. – 484 p.
19. Gadamer H.-G. Platon als Porträtist / H.-G. Gadamer // Gesammelte Werke.– Tübingen: J.C.B. Mohr, 1991. – . – Vol. 7. – pp. 228-257.
20. Gaiser K. Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule / K. Gaiser. – Stuttgart: E. Klett Verlag, 1963. – 573 s.
21. Howland J. Re-reading Plato: The Problem of Platonic Chronology / J. Howland // Phoenix. – 1991. – № 45. – pp. 189-214.
22. Krämer H. Arete bei Platon und Aristoteles; zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie / H.J. Krämer. – Heidelberg: C. Winter, 1959. – 600 s.
23. Ledger G. Recounting Plato: A Computer Analysis of Plato's Style / G. R. Ledger. – Oxford: Clarendon Press; Oxford University Press, 1989. – 268 p.
24. Lutoslawski W. The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings / W. Lutoslawski. – London: Longmans, Green and Co., 1897. – 547 p.
25. Novotny F. The Posthumous Life of Plato / F. Novotny. – The Hague: Nijhof, 1977. – 664 p.
26. Plato's dialogues: new studies and interpretations / [edited by Gerald A. Press]. – Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1993. – 277 p.
27. Press G. Plato: A Guide for the Perplexed / Gerald A. Press. – London & New York: Continuum, 2007. – 240 p.
28. Robinson T. Plato and the computer / T.M. Robinson // Ancient Philosophy. – 1993. – № 13. – pp. 375-382.
29. Schleiermacher F. Vorerinnerung // Platons Werke von F. Schleiermacher. – Berlin: In der Realschulbuchhandlung, 1804 – 1828. – (Bd. 1-3) / Ersten theiles erster band, s. 3-52. В переводе на англ.: Schleiermacher F. General Introduction / Schleiermacher's Introductions to the Dialogues of Plato. – Cambridge: Pitt Press. – 1836. – pp. 1-47.
30. Strauss L. Persecution and the art of writing / L. Strauss. – New York: Free Press, 1952. – 204 p.
31. Strauss L. What is Political Philosophy? / L. Strauss // The Journal of Politics. – 1957. – Vol. 19. – pp. 343-368.
32. The Sophistes and Politicus of Plato / [with a revised text and English notes by the rev. Lewis Campbell]. – Oxford: Clarendon Press, 1867. – 588 p.
33. The Third Way: New Directions in Platonic Studies / [ed. by Gonzalez F. J.]. – Lanham: Rowman & Littlefield, 1995. – 269 p.
34. Thesleff H. Studies in Plato's Two-Level Model / H. Thesleff. – Helsinki: The Finnish Society of Sciences and Letters, 1999 – 143 p.

35. Warnek P. Reading Plato before Platonism (after Heidegger) / P. Warnek // Research in Phenomenology, 1997. – № 27. – pp. 61-89.
36. Young Ch. Plato and Computer Dating. / Ch. M. Young // Oxford Studies in Ancient Philosophy. – New-York: Oxford University Press, 1994. – Vol. 12. – pp. 227-251.
37. Zeller E. Plato and the Older Academy / E. Zeller; [transl. S. F. Alleyne and A. Goodwin]. – London: Longmans, Green, And Co., 1888. – 476 p.

УДК 160.1

Тягло О. В.

Харківський національний університет внутрішніх справ

## ПРО СТАНОВЛЕННЯ НОВОЇ ЛОГІКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ПАРАДИГМИ

Розглянуто деякі причини і процес становлення нової логіко-філософської парадигми, починаючи з 30-х років двадцятого століття. Особливу увагу приділено неформальній логіці як одній із характерних маніфестацій цієї парадигми, еволюції розуміння неформальної логіки у порівнянні з формальною дедуктивною логікою. У такому контексті оцінені перспективи розв'язання типової для неформальної логіки задачі – визначення сили різних за своєю природою і структурою аргументів. Наведені попередні формули розрахунку сили аргументів з незалежними резонами.

**Ключові слова:** логіко-філософська парадигма, неформальна логіка.

Рассмотрены некоторые причины и процесс становления новой логико-философской парадигмы, начиная с 30-х годов двадцатого века. Особое внимание уделено неформальной логике как одной из характерных манифестаций этой парадигмы, эволюции понимания неформальной логики в сравнении с формальной дедуктивной логикой. В таком контексте оценены перспективы разрешения типичной для неформальной логики задачи – определения силы различных по своей природе и структуре аргументов. Приведены предварительные формулы расчета силы аргументов с независимыми резонами.

**Ключевые слова:** логико-философская парадигма, неформальная логика.

Some causes and process of becoming of new logic and philosophic paradigm which has started since the 30-s of twenty century are considered. Special attention is paid to informal logic as a characteristic manifestation of the paradigm, and to evolution of realization of informal logic in comparison with formal deductive logic. Prospective to resolve a typical informal logic task – to evaluate power of different by nature and structure arguments – is estimated in this context. Preliminary formulas to calculate an argument with independent reasons power are proposed.

**Key words:** logic and philosophic paradigm, informal logic.

Логіка часто і не без підстав вважається чи не найконсервативнішою наукою. Натомість *мета* моєї статті полягає у виявленні та обговоренні суттєвих змін у цій науці й у її філософських основах, які розпочалися у 30-х роках ХХ століття і тривають дотепер. Досягнути цієї мети передбачається через розв'язання трьох послідовних *задач*: по-перше, показати вичерпаність класичної логіко-філософської парадигми; по-друге, з'ясувати характерні ознаки нової логіко-філософської парадигми і, по-третє, обговорити деякі важливі її маніфестації, зокрема неформальну логіку і суттєве у цьому контексті питання вироблення кількісного способу оцінки сили різноманітних за природою і структурою аргументів.

*Актуальність* досягнення поставленої у статті мети визначається як потребою поглибленого осмислення сучасного стану і перспектив розвитку логіки та епістемології, так і необхідністю приведення логіко-філософських основ раціонального пізнання у відповідність з фундаментальними інтелектуальними досягненнями та викликами практики сьогодення.

### 1. Кінець класичної логіко-філософської парадигми

Свого часу пошуки різних абсолютів – Живої Води, Філософського Камея, Вічного Двигуна і т.п. суттєво стимулювали розвиток людського пізнання та принесли важливі плоди,

проте вже кілька століть тому вони опинилися за межами реальної науки. На такому тлі здатна викликати подив відносна тривалість спроб знайти абсолютний Органон Пізнання – вони мали місце навіть у ХХ столітті. За самою своєю суттю пошуки такого Органону відбувалися переважно у царині епістемології і логіки. Класична логіко-філософська парадигма намагалася відшукати певну «абсолютну зброю» пізнання, з допомогою якої можна було б у гарантований спосіб досягати «непогрішого серця Істини, що перекоонує легко» (Парменід) спочатку у душі силлогістики Аристотеля, з часом – інтелектуальної інтуїції та дедуктивного методу Декарта, числення характеристик Лейбніца.

Вже наприкінці XVII століття Готфрід Вільгельм Лейбніц з ентузіазмом уявляв ситуацію, коли, по-перше, з'ясується *істинно філософський рід писання*, за якого усі поняття зводяться до певного «алфавіту людських думок». У такому випадку, по-друге, «усе, що виводиться розумом з даних, могло б бути відкритим через *певного роду числення*, подібно до того, як розв'язують арифметичні або геометричні задачі» (перекл. з [1, с. 495]). Відповідно, за будь-якими вадами і помилками мислення збережеться статус лише випадкових та тимчасових перешкод на верстовому шляху до остаточної Істини. «У результаті, коли б виникали суперечки, потреба у дискусіях між двома філософами була б не більшою, ніж між двома обчислювачами. Адже достатньо було б узяти до рук пера, сісти за свої дошки для розрахунків та промовити один до одного: *давайте підрахуємо!*» (перекл. з [1, с. 497]).

Наприкінці XIX – на початку XX століття цю програму Лейбніца у особливій царині математики спробували реалізувати прихильники логіцизму. «Жодна апеляція до здорового глузду, або «інтуїції», або до чогось іще, за виключенням точної дедуктивної логіки, не потрібна математиці, як тільки сформульовані засновки», – стверджував, наприклад, Бертран Рассел (перекл. з [2, с.134]). У випадку успіху логіцизму «точна дедуктивна логіка» одержала б шанс претендувати і на статус універсального Органону Пізнання.

Проте у 1931 році Куртом Геделем була доведена теорема про неповноту арифметики, яка виявила принципову нездійсненність зазначеної вище претензії. В узагальненому формулюванні цей результат означає: якщо формальна система несуперечлива, то твердження щодо її несуперечливості не може бути доведене у її рамках, її власними засобами. Роблячи ще один крок узагальнення, дійдемо висновку про неспроможність будь-якої побудованої у раціональний спосіб «зброї» раціонального пізнання довести свою власну коректність: принаймні у цьому сенсі жодна «зброя розуму» не може бути абсолютною. Інакше кажучи, жоден претендент на статус Органону Пізнання не в змозі поєднати у собі атрибути, без яких йому не стати цим Абсолютом – раціональної коректності та повноти.

Приблизно у цей же час Карл Поппер дійшов суголосного і не менш сумного для шукачів Органону Пізнання висновку. Він полягав, перш за все, у твердженні, що змістовному науковому знанню невід'ємно притаманна перспектива фальсифікації: справді наукові теорії, коли вони дотепер не спростовані, за своєю природою залишаються лише припущеннями.

Навіть тоді, коли в процесі пізнання ми випадково натрапимо на істинну теорію, то тільки здогадуватимемося про це і для нас буде неможливим напевне встановити, що це і є остаточною істиною. «Статус істини у об'єктивному сенсі – як відповідність фактам – та її роль як регулятивного принципу можна порівняти зі статусом і роллю головної гірської вершини, завжди або майже завжди огорнутою хмарами, – з допомогою наочної метафори пояснював свій висновок Поппер. – Альпініст не тільки зіштовхується з утрудненнями на шляху до неї – він не здатен навіть встановити, чи досяг він її, оскільки у хмарах не в змозі відрізнити головну вершину від якоїсь другорядної. Однак це не впливає на об'єктивне існування вершини, і якщо альпініст каже нам «Я маю певні сумніви, чи досяг я справді головної вершини», то тим самим він визнає об'єктивне існування такої вершини» (перекл. з [3, р. 185-186]).

Розвиваючи метафору Поппера далі, доречно визнати наступне. Ще у більшій мірі, ніж саму «постійно приховану у хмарах головну вершину», проблематично знайти й ідентифікувати найкращий шлях до неї і, відповідно, довершений раціональний арсенал потрібної для її підкорення «зброї», тобто шуканий Органон. Тому, навіть коли б не існувало теореми Геделя про неповноту, то одвічною перешкодою на шляху до виявлення і свідомого володіння Органоном Пізнання стала б неможливість його ідентифікації як такого.

Результати Геделя і Поппера, одержані наприкінці першої третини ХХ століття, підбили підсумок тривалим спробам напевне знайти Органон Пізнання та виявили вичерпаність логіко-філософської парадигми, котра цими спробами живилась. Ці ж результати стимулювали суттєві

зміни у теорії пізнання та логіці. Принциповим тут виявляється твердження зростання іманентно погрішимого наукового знання завдяки застосуванню лише більш або менш досконалих методів та інструментів, наприклад, у дусі Поппера – через припущення і спростування, методом спроб і помилок. Завдяки цьому, зокрема, висування ймовірних припущень, їх раціональна критика, долання вад або помилок виявляються не випадковими, а істотними та, взагалі кажучи, ніколи не усуненими до кінця моментами процесу раціонального пізнання. А однією з маніфестацій нової парадигми доречно вважати критичний раціоналізм Карла Поппера (див., напр., [3, р. 30-32], [4, р. 38,115-116]) – на відміну від раціоналізму догматичного, який вичерпав свій потенціал.

## 2. Неформальна логіка – маніфестація нової парадигми

Іншою актуальною маніфестацією нової логіко-філософської парадигми виявляється неформальна логіка (informal logic), котра виникла у 50-х роках ХХ століття.

Безпосередні джерела і чинники виникнення неформальної логіки (далі – НФЛ) простежуються у матеріалах присвяченого їй Першого міжнародного симпозиуму, що відбувся у 1978 році у Віндзорі (Канада) (див. [5], [6, с.218-230]). У вступі до збірки матеріалів цього симпозиуму канадські вчені Дж. Блейр і Р. Джонсон зауважили, перш за усе, що НФЛ не мала розвитку з часів Аристотеля. Але приблизно з початку 50-х років ХХ століття з'явилися ознаки того, що ситуація змінюється і НФЛ посідає своє місце поряд з формальною логікою як незалежна область логічної науки [5, р. 4].

На думку цих авторів, з початку 50-х до кінця 70-х років побачили світ три фундаментальних для НФЛ монографії: «Використання аргументу» С. Тулміна (англійською мовою, 1958), «Нова риторика» Х. Перельмана і Л. Ольбрехтс-Титеки (французькою мовою, 1958; перекладена англійською у 1969 році) і «Логічні помилки» К. Гембліна (англійською мовою, 1970). Однак жодна з цих монографій не знайшла своєчасного відгуку ані у філософів, ані у логіків.

У «Новій риторикі», зокрема, відмічається, що модерна логіка (modern logic) перетворилась на дослідженням методів демонстрації, які використовуються у математиці. Проте логіки повинні доповнити одержану у такий спосіб теорію демонстрації *теорією аргументації*.

У книзі Тулміна наголошено, що протягом своєї історії логіка тяжіла до відмови від практично важливих питань про спосіб, яким ми маємо можливість зафіксувати і піддати критиці аргументи з різних галузей практики. Мав місце потяг до повної автономності, коли логіка ставала теоретичним дослідженням самої себе, настільки ж вільним від практичних проблем, як і деякі області чистої математики.

Натомість Тулмін вважав, що раціональна оцінка аргументів може базуватися на моделі юридичної практики і що досліджуватися має сумісність аргументації з базисними правилами процедури, а не з моделями математичної демонстрації. Вчений стверджував: функції аргументації є багатшими і різноманітнішими за просте виведення висновку з засновків. Він обґрунтував різницю між твердженнями (claims), даними (data), гарантіями (warranties), визначниками модальностей (modal qualifiers), умовами спростування (conditions of rebuttal), вказівками на прийнятність або неприйнятність гарантій тощо. У певному сенсі Тулмін протиставив «ідеалізовану» логіку символів логіці «працюючій», яка потрібна, на його думку, для аналізу повсякденної аргументації.

У монографії Гембліна піддано критиці нехтування помилками, притаманне традиційним логічним студіям. У цій книзі проявився великий інтерес до теорії помилок, оскільки, зокрема, вона пов'язана з концепцією використовуваного у *практиці* аргументу [5, р. 5-6].

Як же, з огляду на зазначене, розуміти неформальну логіку?

Вислів «неформальна логіка» для різних людей має різні значення, констатують Блейр і Джонсон. Для багатьох воно асоціюється зі списком неформальних помилок, різноманітних описів і класифікацій цих помилок. Така традиція веде походження від праці Аристотеля «Про софістичні спростування». Вона була критично оцінена у монографії Гембліна «Логічні помилки». Для інших розглядуваний вислів позначає матеріал якогось інтродукційного курсу логіки (або частини такого курсу), що використовує різні неформальні підходи (котрі зазвичай, але не завжди включають вивчення помилок). Для третіх, особливо останнім часом, він слугує



позначенням логічного дослідження, відмінного від формальної дедуктивної логіки. Без сумніву, існують й інші способи вжитку словосполучення «неформальна логіка». Ми очікуємо, що дехто углядить у ньому суперечність, оскільки розуміє логіку як дослідження формальних систем, а з цієї точки зору НФЛ неможлива.

Самі Блейр і Джонсон спершу визначили НФЛ як ще до кінця не усталену область логіки, котра має своєю задачею формулювання логічних принципів і стандартів, необхідних для оцінки аргументації [5, р. 4].

Приблизно через двадцять років вони ж запропонували багатше і більш досконале визначення: неформальна логіка означає галузь логіки, задачею якої є вироблення неформальних (non-formal<sub>2</sub>) стандартів, критеріїв, процедур аналізу, інтерпретації, критики і побудови аргументації у повсякденному дискурсі.

Термін non-formal<sub>2</sub> тут передбачає розведення трьох різних понять форми.

Ця логіка виявляється не-формальною у наступному розумінні. Вона не залежить від основного аналітичного інструменту формальної дедуктивної логіки – від поняття логічної форми. Вона також не залежить від головної функції, яка оцінюється формальною дедуктивною логікою – від валідності (validity). Проте це не означає, що така логіка є не-формальною у тому сенсі, що вона відмовляється визнати певні стандарти, критерії та процедури [7, р. 94].

Наведене визначення та його роз'яснення має одне обмеження, пов'язане з прив'язкою НФЛ саме до повсякденного дискурсу.

З огляду на історію, цариною інтересів НФЛ було те, що можна назвати аргументом природної мови. Ця царина має дві складові: (а) повсякденний дискурс (дискурс широкої публіки, представлений, наприклад, редакційними статтями газет) і (б) «стилізований» дискурс, тобто контекстуально-залежний стиль аргументів, способів виведення, прийнятих, наприклад, у різних науках. Межа пролягає не між повсякденним і стилізованим дискурсами, а між штучними та природними мовами. Саме останні знаходяться у фокусі інтересів неформальної логіки (на відміну від формальної дедуктивної логіки, сфокусованої на штучних мовах і логістичних системах) [7, р.94-95].

Оцінюючи принципове значення НФЛ, яке обговорювалося на спеціальному симпозиумі у рамках Всесвітнього філософського конгресу в 1998 році (Бостон, США), Джонсон і Блейр, у першу чергу, заявили про «кінець дедуктивізму».

Найважливіше значення НФЛ полягає, мабуть, у наступному: вона допомагає завершити революцію, розпочату прагматиками, котрі вступили у суперечку з класичною планонівсько-картезіанською теорією пізнання. Їх праці, відмітили канадські вчені, піддаються осягненню як спроба переосмислити процес пізнання у душі емпіричних наук. Праці у царині НФЛ можуть бути також осягнуті як спроба переосмислити аргументацію і звільнити її від слідування геометричним чи математичним моделям, на що вказували Тулмін та Перельман. Це означає, серед іншого, кінець дедуктивізму – ідеї, за якою усі висновки (implications) виявляються або дедуктивними, або дефективними; кінець уявлення, що аргумент слід розуміти тільки як доведення; і кінець розділення двох класів переконань (beliefs) – переконань першого класу, істинність яких самоочевидна або ж з необхідністю впливає з вочевидь істинних засновків, та переконань «другого класу», які обґрунтовуються у ймовірнісний спосіб й тому не мають для раціональної особи безумовних гарантій прийнятності [7, р.101-102].

Наведені оцінки Джонсона і Блейра до певної міри збагачують та конкретизують як підстави відмови від старої логіко-філософської парадигми, так і характерні риси нової. Те важливе, що не було відмічено вище, хоча імпліцитно і малося на увазі, полягає в утвердженні канадськими вченими фундаментального статусу ймовірнісних міркувань. При цьому демонстративні умовиводи, перш за усе дедукція, зовсім не відкидаються безумовно: вони перетворюються на якийсь особливий або граничний випадок. Тобто тут маємо утілення не кунівської моделі наукової революції з несумірністю нового і старого, а скоріше старого-доброго діалектичного зняття.

### 3. Перспективи другої програми Лейбніца

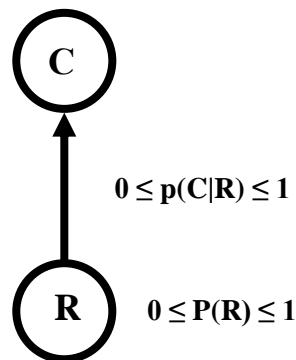
Перехід недемонстративних міркувань із статусу «дефективних» чи «другокласних» у статус нормальних у новій логіко-філософській парадигмі вимагає поглибленої розробки їх теорії та практичних алгоритмів застосування. Однією із актуальних задач у цьому річизі є вироблення кількісного способу оцінки сили різноманітних ймовірнісних аргументів. Цікаво,

що чи не перше формулювання цієї задачі заходимо знов-таки у Лейбніца – у, так би мовити, його другій програмі: «Навіть коли йдеться тільки про ймовірності, є змога завжди визначити те, що виявляється найбільш правдоподібним *ex datis*. Ця частина практичної логіки справді дотепер ще ніде не викладена, хоча вона могла б виявитися надзвичайно корисною в усіх тих випадках, коли йдеться про презумпції, ознаки і здогадки, для встановлення ступеня правдоподібності, якщо у якомусь важливому обговоренні наявна певна кількість доводів «за» та «проти». Таким чином, коли немає достатніх умов для доведення повної правоти і суть справи представляється лише ймовірною, можна завжди надати хоча б доведення самої цієї ймовірності», – заявив мислитель у 90-х роках XVII століття (перекл. з [8, с. 472]; порівн. [1, с. 497-498]). Та чи не наштовхується ця друга програма Лейбніца, в осерді якої знов-таки знаходяться демонстративні міркування, на ті самі закиди, котрі привели до осягнення нерозв'язності його першої програми з відкриття абсолютного Органону Пізнання?

По-перше, слід відмітити, що у межах другої програми передбачене оперування лише з ймовірностями, а не з певними значеннями тих чи інших перемінних: з цієї причини навіть найкраще розв'язання нетривіальної пізнавальної задачі не веде до гарантованої істини. По-друге, будь-який результат-ймовірність буде залишатися не абсолютним, а відносним – «найбільш правдоподібним *ex datis*». Якщо повернутися до метафори Поппера, то максимум, на що здатен підкорювач «завжди огорнутих хмарами вершин», це якесь судження на кшталт «*Ймовірність* того, що з усіх мені наразі відомих вершин ця найвища, є найбільшою і дорівнює 0,071». Зрозуміло, що подібні судження не претендують на безумовне досягнення «непогрішимого серця Істини», а арсенал методів та інструментів їх одержання – на статус абсолютної «зброї пізнання».

Практична задача кількісної оцінки сили аргументів і, на цій підставі, порівняння їх правдоподібності після Лейбніца розглядалась низкою відомих вчених, зокрема Джоном Мейнардом Кейнсом [9], Рудольфом Карнапом та ін. [10, с. 81-95]. Зараз, ґрунтуючись на діаграмній техніці представлення аргументів, обмежимося тільки уточненням однієї її постановки та перспектив розв'язання.

Для випадку, коли висновок **C** підтримується резонансом **R**, відповідна діаграма виглядатиме, як зображено на малюнку 1. Тут **P(R)** – ймовірність істинності резону **R**, а **p(C|R)** – сила зв'язку резону **R** і висновку **C**. Вона залежить, вочевидь, від виду використаного для побудови аргументу умовиводу і варіюється від 0 (наприклад, популярна індукція, у побудові якої припущене поспішне узагальнення) до 1 (коректна дедукція).



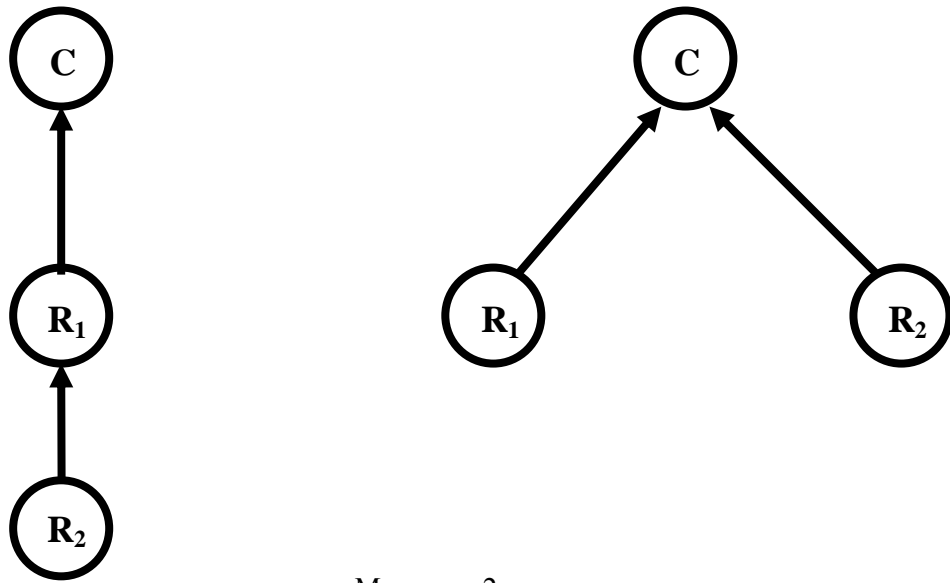
Малюнок 1

Зрозуміло, що ймовірність істинності висновку **C** визначатиметься двома чинниками – **P(R)** і **p(C|R)**: **P(C|R) = P(R) × p(C|R)**. У найпростішому аргументі, побудованому з допомогою одного правильного дедуктивного умовиводу **p(C|R) = 1** з напевне істинним засновком **P(R) = 1**, маємо **p(C|R) × P(R) = 1**.

У загальному випадку проблема полягає у визначенні числових значень величин **P(R)** і **p(C|R)**. Першу з цих величин (її називають ще апіорною ймовірністю) інколи відшуковують за допомогою принципу індивідуальності (indifference principle): дві можливості тоді й тільки тоді рівноймовірні, коли немає підстав віддати перевагу одній з них. Проте обмеженість цього принципу виявлена давно і напевне [10, с. 47, 50-57]. Тому у нетривіальних випадках **P(R)**, як і **p(C|R)**, зазвичай встановлюється інтуїтивно, тобто суб'єктивно та більш-менш приблизно.

Проблеми суттєво зростають, коли маємо оцінити аргументи з кількома незалежними або залежними резонами ( $n \geq 2$ ). У цьому випадку до утруднень, пов'язаних з визначенням вихідних ймовірностей істинності резонів та сили їх зв'язків між собою, додається проблема обрахування сили підтримки висновку усією (складною) системою резонів.

Правда, для нескладних аргументів з кількома резонами пропозиції щодо потрібних формул висувалися ще за часів Лейбніца. У одній анонімній публікації 1699 року під назвою «Розрахунок правдоподібності людського свідчення» обґрунтовувалось таке: якщо правдоподібності (credibilities) множини свідчень є  $p_1, p_2, \dots, p_n$ , то для випадку послідовних свідчень підсумкова правдоподібність визначатиметься добутком  $p_1, p_2, \dots, p_n$ ; для випадку одночасних незалежних свідчень матимемо  $1 - (1 - p_1)(1 - p_2) \dots (1 - p_n)$  (перекл. з [9, р. 203]). Для  $n = 2$  діаграми відповідних аргументів зображені на малюнку 2.



Малюнок 2

Вже у 1991 році американський вчений Роберт Янал, розглянувши аргумент з двома одночасними незалежними резонами, підтвердив результат аноніма 1699 року. Він був формалізований і узагальнений у роботі [11]:

$$P(C|R_1, R_2) = P(R_1)p(C|R_1) + \{1 - P(R_1)\}p(C|R_2)$$

$$P(C|R_1, \dots, R_n) = P(C|R_1, \dots, R_{n-1}) + \{1 - P(C|R_1, \dots, R_{n-1})\} p(C|R_n)$$

Зрозуміло, зокрема, що з першої з наведених формул одержимо вищезгаданий результат аноніма для  $n = 2$  за умови  $p(C|R_1) = p(C|R_2) = 1$ , і т.д.

$$P(C|R_1, R_2) = P(R_1) + \{1 - P(R_1)\} P(R_2) = 1 - \{1 - P(R_1)\} \{1 - P(R_2)\}$$

Проте з часом було показано: запропоновані формули не є цілком правильними і потребують уточнення через нормалізацію [12]:

$$P_N(C|R_1, \dots, R_n) = 1 / 1 + \rho_n$$

$$P_N(\neg C|R_1, \dots, R_n) = \rho_n / 1 + \rho_n$$

$$\rho_x = P(\neg C|R_1, \dots, R_n) / P(C|R_1, \dots, R_n)$$

Хоча нормалізовані формули уникають закидів, висунутих до їх попередників, але потребують подальшої перевірки та обґрунтування.

Отже, наразі «друга програма Лейбніца» не має чіткої перспективи повного завершення через невизначеність точних алгоритмів встановлення апріорних ймовірностей і сил зв'язків між окремими резонами, а також обрахунків сили зв'язків між (складними) системами резонів та підтримуваними ними висновками різних недемонстративних аргументів. Та навіть у особливих випадках долання цих утруднень завжди залишатиметься обмеження, пов'язане з відносністю наявного тут-і-зараз знання, з контекстуальною залежністю не тільки ймовірностей значень складових аргументів, а й їх структур.

#### 4. Висновки

Органон Пізнання, надія на відкриття якого була невід'ємною складовою класичної парадигми, з кінця першої третини ХХ століття розділив долю Філософського Каменю, Вічного Двигуна та інших абсолютів. Разом з ним йде в історію і сама ця багатовікова логіко-гносеологічна парадигма. Їй на зміну приходить нова, в осерді котрої знаходяться твердження щодо зростання іманентно погрішимого наукового знання лише завдяки застосуванню більш або менш досконалих методів та інструментів, базового характеру раціональної критики, кінця дедуктивізму, нормальності ймовірнісних міркувань тощо.

Однією з актуальних маніфестацій нової парадигми є неформальна логіка. Нормальною для неї виступає ймовірнісна аргументація, хоча демонстративні міркування не відкидаються, а визнаються лише як особливі чи граничні випадки.

Перша програма Лейбніца під знаменитим гаслом «Давайте підрахуємо!» виявилась принципово нездійсненною. Друга його програма з доведення «найбільш правдоподібного *ex datis*» виглядає більш життєздатною, проте перспективи її систематичного утілення туманні, зокрема через відсутність точних алгоритмів знаходження апріорних ймовірностей резонів, сили зв'язків між ними і між усією їх (складною) системою та ґрунтованим на ній висновком. Проте в конкретних випадках реалізація цієї програми здатна надавати певні – ймовірні та контекстуально залежні – підстави для знаходження практичних рішень. Не слід тільки їх абсолютизувати – інакше згубних виявів «самовпевненості розуму» (Ф.Хайек), які сьогодні вже не можуть мати жодного виправдання, не уникнути.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Лейбниц Г. В. Об универсальной науке, или философском исчислении: соч. в 4-х т. / Г. В. Лейбниц. – М.: Мысль, 1984. – Т. 3. – С. 494-500.
2. Рассел Б. Введение в математическую философию / Б. Рассел. – М.: Гнозис, 1996. – 240 с.
3. Popper K. Truth and Approximation to Truth / K. Popper // Popper Selection; [edited by David Miller]. – Princeton (NJ): Princeton University Press, 1985. – 450 p.
4. Popper K. Unended Quest. An Intellectual Autobiography / K. Popper. – London: Routledge, 1993. – 276 p.
5. Blair J.A. Introduction / J.A. Blair, R.H. Johnson // Informal Logic. The First International Symposium; [ed. by J. A. Blair and R.H. Johnson]. – Pt. Reyes (Ca.): Edgepress, 1980. – 171 p.
6. Тягло А.В. Критическое мышление. Проблема мирового образования XXI века / А.В. Тягло, Т.С. Воропай. – Харьков: Ун-т внутр. дел, 1999. – 285 с.
7. Johnson R.H. Informal Logic: An Overview / R.H. Johnson, J. A. Blair // Informal Logic, 2000. – Vol. 20, № 2. – P. 93-107.
8. Лейбниц Г.В. Некоторые соображения о развитии наук и искусстве открытия: соч. в 4-х т. / Г.В. Лейбниц. – М.: Мысль, 1984. – Т. 3. – С.461-479.
9. Keynes J.M. Treatise on Probability / J.M. Keynes // The Collected Writings of John Maynard Keynes: 29-volume Set. – Vol. 8. – Cambridge: Cambridge University Press, 1973. – 514 p.
10. Кайберг Г. Вероятность и индуктивная логика / Г. Кайберг. – М.: Прогресс, 1978. – 376 с.
11. Tyaglo A. How to improve the convergent argument calculation / A. Tyaglo // Informal logic, 2002. – Vol. 22, № 1. – P. 61-71.
12. Тягло О.В. Сила аргументу з незалежними резонами / О.В. Тягло // Філософська думка, 2005. – № 6. – С. 32-39.

УДК 101.1:316.462

*Перепелица О. Н.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

## **«НЕСКРОМНЫЕ СОКРОВИЩА» ИДЕОЛОГИИ: ТО, ЧТО ВЫ ХОТЕЛИ ЗНАТЬ О ВЛАСТИ, НО БОЯЛИСЬ СПРОСИТЬ У МАНГОГУЛА, АССАНЖА И ДОКТОРА ХАУСА**

В статье ставится заданная Просвещением проблема метафизического разрыва между видимым и невидимым, открытым и скрытым, рациональной моралью и страстями, душой и телом, действительностью и идеологией. Соотносятся два исторических контекста. Первый представлен книгой Д. Дидро «Нескромные сокровища», а второй – скандалом, вызванным деятельностью сайта WikiLeaks. Один из лейтмотивов Просвещения – требование публичности во взаимоотношениях индивида и власти. Дискуссия о «природе» человека и «природе» власти ставит под вопрос либеральную идеологию доверия.

**Ключевые слова:** публичность, доверие, власть, Просвещение, сокрытие/открытие.

У статті ставиться задана Просвітництвом проблема метафізичного розриву між видимим і невидимим, відкритим і прихованим, раціональною мораллю і пристрастями, душею і тілом, дійсністю й ідеологією. Співвідносяться два історичні контексти. Перший представлений книгою Д. Дідро «Нескромні скарби», а другий – скандалом, викликаним діяльністю сайту WikiLeaks. Один з лейтмотивів Просвітництва – вимога публічності у взаєминах індивіда і влади. Дискусія про «природу» людини і «природу» влади порушує питання щодо ліберальної ідеології довіри.

**Ключові слова:** публічність, довіра, влада, Просвітництво, приховування/відкриття.

The given by Enlightenment problem of metaphysical break between visible and invisible, opened and concealed, by a rational moral and passions, soul and body, reality and ideology is viewed in the article. Two historical contexts are correlated. The first is presented by D. Diderot book «Les Bijoux indiscrets», and second – by scandal, caused by site WikiLeaks activity. One of leit-motifs of Enlightenment is a requirement of publicness in the mutual relations between individual and power. A discussion about man's «nature» and power's «nature» calls into question liberal ideology trust.

**Keywords:** publicness, trust, power, Enlightenment, concealment/opening.

Отказано в доступе, код ДНК,  
Доверие к людям – ошибка программ.  
Но каждый найдёт своего дурака  
...сам...

Дельфин

Конец первого десятилетия XXI века ознаменовался по-настоящему громким информационным скандалом, который некоторые обозреватели нарекли первой мировой кибервойной. Созданный Джулианом Ассанжем сайт WikiLeaks в несколько этапов выложил секретные материалы, среди которых наибольший интерес вызвали сведения о войне в Афганистане и Ираке, а также дипломатическая переписка США. В принципе общественность не узнала ничего кардинально нового: ведь всем хорошо было известно, что никакая война не обходится без преступлений, от которых страдают мирные люди, а мировая политика делается закулисными договоренностями. Однако теперь были получены факты, материальные свидетельства, превращающие в реальность все конспирологические подозрения. «Грядущий мир», прозрачный и открытый для публичных дискуссий, о котором мечтали идеологи Просвещения, все еще (если не уже) не наступил, за сценой политических пактов остается немало секретных статей. Сам скандал вызвал разную, естественно, противоположную реакцию: от признания Ассанжа чуть ли не святым хакером, борцом за либеральные ценности, свободу слова и право каждого знать все, что он хочет знать, до обвинений в преступлении против конфиденциальности и разглашении государственной тайны. Реакция была бурной, а последствия незамедлительными как для отдельных политиков, так и для некоторых раскрытых осведомителей, и особенно для самого Ассанжа.

Эффект WikiLeaks был подобен эффекту, который вызвали вдруг заговорившие «сокровища» из фривольной сатиры Д. Дидро «Нескромные сокровища». Так что, я предлагаю, не отвлекаясь на правовые и политические подробности этого дела, осмыслить главный фантазм Просвещения, который породил WikiLeaks и сходные проекты. Как раз «Нескромные сокровища» помогут представить и актуализировать этот фантазм во всей его непристойной красе. Обращаясь к аллюзиям Дидро, я буду учитывать некоторые оригинальные интерпретации его текста [см.: 1; 9; 10], при этом пытаюсь расширить контекст его возможного употребления.

История, рассказанная Дидро, с пикантной аурой в фабуле продолжает целую череду откровенных текстов о женских проделках, связывая обычные фаблю одной сюжетной канвой. Главный герой этого фривольного сочинения султан Мангогул, правящий в далеком (но слишком французском) Конго, получает перстень, который чудесным образом вызывает на откровения женские «сокровища», то есть гениталии. Именно они рассказывают тайные истории своих носительниц, которые доселе были скрыты от публики. Сам сюжет, разумеется, построен на типичной сексистской установке о неверности, природной похотливости и коварности женщин. И такая установка находит отражение во множестве историй, поведенных султану «сокровищами». Однако для заданного здесь контекста более важно понять, *что* репрезентируется всей этой пикантной фактуальностью. А ведь это установка, хорошо известная по формулировке: «мужчина – культура, женщина – натура». Но и она, в свою очередь, отсылает к метафизическому разрыву между «верхом» и «низом», рациональной моралью и страстями, душой и телом, духом и плотью, наконец, действительностью и идеологией. Дабы подчеркнуть этот разрыв, Дидро прибегает к щекотливому перцепту «нескромных сокровищ». Очевидно, как показывает М. Божович, таким образом Дидро представляет свою материалистическую философию, ибо в заговорившем «сокровище» вы(с)казывается тело, сама природа [см.: 1]. Но, с другой стороны, свойства этой природы и тела, особенно женского тела, хорошо известны и христианам. У Дидро, подобно таким просветителям, как К. А. Гельвеций или Ж. О. де Ламетри и Д. А. Ф. де Сад, меняется только отношение к ним: природа оправдана, и она же оправдывает все остальное; да, природе вовсе не нужно никаких оправданий. Наконец, вы(с)казывая себя, подавая голос, природа уже не может быть скрытой, а соответственно публичной становится сама дискуссия об этой природе. В конце концов, она обнажает сущность просвещенческого парадокса этики, который будет разрешен И. Кантом, и станет лейтмотивом кьеркегоровской философии радикального выбора.

Ведь здесь, у Дидро, как отмечает Божович, «...этот голос ставит женщин перед «горькой» альтернативой: либо они откажутся от необузданного секса и действительно станут теми, кем они, по своим же словам, являются (то есть добродетельными или верными), либо их будут оценивать по тому, каковы они на самом деле (то есть сексуально распушенные) – «тут нет середины», притворство больше невозможно. Короче говоря, с того момента, как сокровища начали говорить, ничто в империи Конго не может оставаться прежним: женщины живут в постоянном страхе, что «с минуты на минуту чье-нибудь сокровище вмешается в беседу» и разоблачит перед всеми их обман, тогда как мужчины ходят вокруг, наострив уши, в надежде подслушать побольше произвольных признаний» [1, с. 73-74]. Такую дилемму предлагает решить своим современникам Дидро. Критический пафос ее (как и в нападках Ж.-Ж. Руссо) состоит в том, что культура с ее этическими предписаниями насквозь фальшива, и держится на формальной лжи. Но самоудержание этой идеологической формы возможно только за счет утаивания, сокрытия. Таким образом, первостепенной оказывается проблема огласки, публичности. Именно публичное проговаривание «нескромных сокровищ» ставит их носительниц, как и все общество, перед ценностным выбором: либо в пользу морального (и/или религиозного) способа жизни, либо в пользу дестабулизации плоти, и конституирования человека как машины, желающей и наслаждающейся, что в экзистенциальной версии С. Кьеркегора обозначено как этический и эстетический пути.

Впрочем, наиболее острой для Дидро, судя по всему, является проблема веры/доверия, естественно, отсылающая к вопросам открытости и откровенности. Проблема веры/доверия имеет два важнейших модуса. Один связан с оппозицией между собственно доверием (возлюбленной) и желанием проверить, удостовериться. За этим стоит подозрение в отношении сокрытого (прямо скажем, ноуменального) в природе (женщины). Но жажда удостовериться в верности противоположна изначальному доверию, и в межчеловеческих отношениях всегда

выказывает недоверие, а значит – подозрение в отсутствии откровенности со стороны другого, неискренности другого, за что и упрекает султана его возлюбленная фаворитка Мирзоа [2, с. 408]. Второй модус связан уже с априорным выбором веры: в случае Дидро – веры в истинность речей «сокровищ». Но этот выбор недостаточно просто объяснить материалистическими предпочтениями Дидро в пользу природы или чувствительности, точно так же, как жажду проверить недостаточно свести к любопытству и логике простого эмпиризма.

Безусловно, это так, однако за этой установкой стоит и нечто большее. Божович говорит о разрыве между голосом видимым и невидимым. При этом последнему отдается мистическое предпочтение, словно голосу оракула, пусть на его месте оказывается и вполне реальное материальное «сокровище». У Дидро, заметим, оно не показывается, как того обычно требует мужское воображение, оно говорит, и к тому, что оно говорит, доверяя больше, чем к тому, что говорят, показывающие себя уста, его слова референциальны, тождественны вещам, истинны. Таким образом, если немного сместить акценты Божовича, принципиальным является разрыв между видимым и невидимым, между открытым и потаенным. Просвещенческий фантазм Дидро состоит в том, чтобы природа/женщина полностью вы(с)казалась и была изложена общечеловеческим языком, позволяя создавать энциклопедические классификации.

Стало быть, Дидро поднимает не только проблему публичности знания, но и проблему власти как сокрытости, обнажающую перед нами вопрос о доверии. Собственно, дело WikiLeaks касается именно такой связки проблем. WikiLeaks обнажает природу власти, подобно перстню Мангогула, заставляя говорить «нескромные сокровища» современной политики. И если, как еще десяток лет назад патетически возглашал Ф. Фукуяма, общество структурируется доверием, а западное общество характеризуется высокой степенью доверия, то WikiLeaks выступает глашатаем недоверия. Фукуяма прямо пишет: «Доверие – это возникающее у членов сообщества ожидание того, что другие его члены будут вести себя более или менее предсказуемо, честно и с вниманием к нуждам окружающих, в согласии с некоторыми общими нормами. Кое-что из этих норм относится к сфере «фундаментальных ценностей» (например, к пониманию Бога или справедливости), однако в их число входят и такие вполне светские вещи, как профессиональные стандарты и корпоративные кодексы поведения. Так, доверяясь врачу и надеясь, что он не причинит нам умышленного вреда, мы рассчитываем на его верность клятве Гиппократова и установленным правилам медицинской профессии» [7, с. 52]. В примечании он добавляет: «Недостаточно, чтобы члены сообщества рассчитывали просто на предсказуемое поведение. В некоторых социумах расчет строится на том, что другие будут предсказуемо обманывать себе подобных: поведение предсказуемо, но нечестно, и это приводит к дефициту доверия» [там же, с. 595-596]. Но в том-то все и дело, что под вопрос ставится доверие к любым инстанциям власти, к любому авторитету, а вместе с тем – и к любому подчинению. Ибо, как говорит Мангогул, «тот, кто боится быть обманутым на этом и на том свете, не перестанет сомневаться в могуществе пагод, в честности мужчин и в добродетели женщин» [2, с. 506]. Так, просвещенческий дискурс подозрения приводит к дефициту того самого доверия, на которое постоянно ссылается идеология постисторического капитализма. И словно для того, чтобы усилить это подозрение, проассанжевские хакеры совершают ряд атак на платёжные системы PayPal, Visa, MasterCard и Amazon, ставя под сомнение их надежность.

Поэтому патетической мыльной опере толерантности и доверия мы и предпочитаем затягивающийся во времени отсрочки саспенс детектива. Поэтому нас завораживает архетипичный Доктор Хаус из одноименного сериала, сыгранный Х. Лори. Он исповедует основной принцип подозрения «Все лгут», который оказывается более эффективным, нежели риторика доверия. И Хаус в одном из эпизодов под названием «Семья» (Сезон 3, Серия 21), беседа со своим другом-коллегой Уилсоном, вскрывает то, о чем умалчивает Фукуяма:

«Уилсон: Без их доверия я не смогу работать.

Хаус: Единственный прок от доверия пациентов – в том, что врач может ими манипулировать».

Один из интерпретаторов этики Хауса на сей счет замечает: «Хаусовский подход «доктору виднее» кажется особенно неэтичным, потому что сам он отказывается общаться с пациентами. Вместо этого он рассчитывает, что отношения с пациентами установит его команда, поэтому посылает своих «утят» собирать информацию, объяснять суть лечения и

получать согласие» [4, с. 133]. Собственно, Хаус (и в этом его очарование) действует как инстанция власти. Власть фигурирует всегда как диалектическое взаимодействие недоверия и веры, только периодически прибегая к непосредственному общению. Инстанция власти не доверяет и проверяет, в то время, как всем остальным, подобно пациентам Хауса, остается только верить или надеяться (что доктор не допустит злого).

Итак, случай WikiLeaks отличается от «Нескромных сокровищ» еще одной существенной инверсией. Если у Дидро, в общем-то, с просвещенческой очевидностью, речь идет о сокрытии подлинной сути дел от власти, и именно невидимый Мангогул (как инстанция власти) заставляет сокровища говорить, открывая тайны своих подданных, то в случае с WikiLeaks как раз наоборот: власть обнаруживает себя как место или инстанция сокрытия. Если классическая забота Просвещения состояла в нахождении консенсуса между властью и обществом через прозрачность/открытость общества (для) власти, что представлено знаменитым Паноптикумом на практике и кантовским призывом в теории [\* 1], то теперь эта задача оказалась спроецированной на саму власть, которая должна быть открытой для общества. Так или иначе, мы здесь сталкиваемся с диспозитивом власти во всей его непристойной открытости. Если, по Канту, публичность рассуждений, должна была обеспечить лояльное сосуществование подчиненных, то сегодняшнее требование состоит в том, чтобы инстанции власти действовали открытым способом.

Таким образом, один из мотивов Просвещения, заключается в том, что сокрытое, любая тайна, могут и должны быть истолкованы как преступление. Если инстанции власти что-то скрывают, то это преступление, и такая власть предстает как преступная власть. А это значит, что никакого доверия в фукуямовском смысле не существует, как и не существует никакой этической цивилизованной или либерально-демократической власти. Власть, как это хорошо понимал Ф. Ницше, всегда сводится к манипуляциям или комбинаторике сил, которая представляется нам как игра сокрытия/открытия.

Вместе с тем, дело обстоит так, что оказавшись в ситуации несанкционированного открытия, мы действительно должны переосмыслить сами условия, основания нашего существования. Как в случае с заговорившими «сокровищами», мы либо должны принять путь аскетической морали, либо детабузировать все проявления природы, так в случае с заговорившими политиками – инстанциям власти либо следует открыто признать свой лживый статус, не гнушаясь в открытую тем, чем они не гнушаются тайно, либо, в конце концов, исповедовать открыто заявленные на словах идеалы. В любом случае, под вопрос ставится логика морали/политики двойных стандартов и власти как игры сокрытия/открытия [\* 2].

Однако не будем обольщаться, власть не так легко загнать в угол и припереть к стенке. Возможно, ложным является само подозрение в отношении практик власти как сокрытия/открытия. Власть не может быть абсолютной ни в прозрачном публичном гражданском обществе, ни в обществе, где деспотизм принуждает людей скрывать свои мысли и действия. Но точно также и открытость власти не уменьшает ее репрессивного потенциала. А раскрытие само по себе удовлетворяет лишь любопытство или выполняет развлекательную функцию, вызывая рессентиментный эффект, аналогичный скандальным (и) политическим телешоу. Кстати этот развлекательный эффект открытости был очевиден уже для Дидро. А.Б. Морсет, исходя из мотива Мангогула, определяет всю затею «Нескромных сокровищ», как исключительно развлекательную. На этом основании конец затеи может состоять только в тождественности слов и действий, верха и низа – одним словом, в референциальности, отвечающей ожиданиям [см.: 10]. Но это, по-видимому, обнажает амбивалентное положение субъекта желания: с одной стороны, он хочет развлекаться, уличая в неверности, а с другой – быть уверенным в верности и преданности. Власть же состоит в том, чтобы уличать в неверности и предательстве, а держится на верности и преданности подданных. Сама же игра сокрытия/открытия удовлетворяет наиболее стойкому инфантильному фетишистскому фантазму, который заключается в возможности контролировать ситуацию, открывая и/или скрывая. Именно это приносит удовольствие, именно так действует власть (точнее, био-власть) и наслаждающийся субъект власти. Образ Хауса потому столь привлекателен, что в нем реализуется этот эффект наслаждения: ведь ты, с одной стороны, никогда не знаешь, правду он говорит или врет, но веришь и/или надеешься, что в конце получишь удовлетворение. И главное, все, что происходит на экране – это череда бесконечных разоблачений, мелких открытий, ведущих к окончательному раскрытию всей сути дела. Таким образом, Мангогул,



Хаус и Ассанж выявляют, что составляющей социальных отношений выступают практики симуляции и диссимуляции. «Все врут», собственно, значит, что все либо выдают присутствие за отсутствие, либо отсутствие за присутствие. На том и стоит политика и фетиш власти.

Итак, если исходить из кантовского определения Просвещения как совершеннолетия, то последнее должно состоять еще и в преодолении этого фетишистского фантазма. А это значит, что совершенно не имеет значения, *что* (и *чью*) говорят сокровища, если они никем (ни одним мужчиной) не могут быть присвоены. Компрометация носительниц «сокровищ» имеет значение только в достаточно жесткой системе этических норм, базирующихся на присвоении и частной собственности. Это было очевидно, например, для маркиза де Сада, «Философия в будуаре» которого по большей части разоблачает подобную этику. Но преодолеть ее можно, даже прибегая к кантовскому императиву. Это с деликатной легкостью делает тот же де Сад, выдвигая фигуру желающего суверена. Так, либертен Дольмансе говорит ученице Эжени: «О! Сердечно тронут; прошу только одной милости у Эжени: считать естественным, что я хлещу ее так сильно, как сам желаю быть высеченным. Вы видите, насколько я подчиняюсь законам природы» [6, с. 121]. Таким образом, совершеннолетний желающий субъект просто не оставляет места для разоблачения, ведь он действует в горизонте открытых желаний и рисков, связанных с этими желаниями.

Но это также значит, что бесконечные разоблачения власти не подрывают ее основ. В конце концов, власть коренится не в фаллической открытости или кастрационном зиянии, она зиждется на темпоральной отсрочке, представленной тягучим моментом разоблачения. Ницшеанский ответ на эту ситуацию состоит в том, что совершеннолетний субъект вовсе не интересуется властью, которая, к тому же нигде не локализуется. Власть лишь проявляется в самой языковой игре вы(с)казывания. Поэтому, чтобы дискурс власти был, он должен постоянно повторять эти вы(с)казывания.

Вот почему Просвещение пыталось разрешить ситуацию через своеобразную утопию открытости/публичности. Ее А. Deneys-Tunney прямо называет био-политикой [9, р. 146], что, как она пишет, и прочитывается в совмещении двух эпизодов «Нескромных сокровищ»: метафизической концепции путешествующей души у Мирзозы (Глава 29 [2, с. 486-492]) и описания путешествия в мир, где браки заключаются или не заключаются на основе температурной и геометрической тождественности (Глава 18 [2, с. 443-450]). Но такое природное предопределение вызывает подозрение со стороны свободы. Ведь если публичный выбор будет совершаться научными/властными институтами, тогда субъект будет лишен риска, который определяет свободу и недетерминированность выбора. Однако в том и состоит желание инстанции власти (персонифицированной тем же Мангогулом), чтобы раскрыть природу человека, а эффективная политика, стало быть, может осуществляться только как био-политика. Это хорошо понимали де Сад и Ш. Фурье, утопии которых исходят из, как они полагали, раскрытой природы человека и возможности на ее основе регулировать и комбинировать социальные отношения. При этом каждый из них по-своему видит и конституирует суверенность выбора и сингулярность множественных проявлений желания.

Это было бы спасением и для самого Ассанжа, история которого символична. В обществе, базирующемся на публичном объявлении своих мыслей и намерений, его вряд ли можно было обвинить в таком преступлении, как отказ использовать презерватив во время сексуальной связи, что по шведским законам расценивается как изнасилование. Не скрывая свою плоть (буквально, крайнюю плоть), он был бы неуязвим для власти [\* 3]. Но равным образом и власть, публично заявляющая о своих намерениях, была бы неуязвима для любых ассанжей. Но для этого всякие инстанции власти должны уподобляться Хаусу не только в его открытости, сочетающейся с постоянными диссимуляциями, но и в его спасительной необходимости.

И здесь мы сталкиваемся с вопросом о природе власти. В конце концов, WikiLeaks открыли, что за всеми «добродетелями» власти скрывается голое насилие. Вот почему связующим звеном между «Нескромными сокровищами» и WikiLeaks является де Сад, поставивший в центр природы именно насилие. В этой точке отменяется тот метафизический принцип, который Ж.М. Шеффер называет «тезисом о человеческой исключительности» [8], как в отношении природы человека, так и в отношении природы власти. Природа власти, таким образом, есть насилие, постоянно циркулирующее, как пишет С. Жижек, в треугольнике SOS, переходя от символического к субъективному и объективному [см.: 3]. Вот почему отношениям

власти всегда присущ фетишизм. До тех пор, пока идеологии удается поддерживать иллюзорную веру/доверие, фетишу просто поклоняются, как только идеология дает брешь, фетиш разоблачается, и наконец – уничтожается.

Поэтому важно не столько распознавать с субъективным, объективным или символическим насилием мы имеем дело, как это делает С. Жижек, сколько понимать, *на кого* направлено насилие. Отношения власти, в конце концов, есть взаимодействие сил, проявляющееся в насильственной ассимиляции или отрицании одной силы другой. Всякий раз, когда ты делаешь что-то, но делать этого не хочешь, учит нас философия просвещенного садизма, ты подвергаешься насилию. Мониторя таким образом силовые поля, в которые мы попадаем, мы можем пытаться противостоять любой идеологии. Но мы также должны помнить, что единственное желание, в котором мы можем быть уверены как в своем желании, представляется нам ужасным, и, как известно из М. Хайдеггера, ставит нас перед развершимся Ничто.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. «Однако только тот, кто, будучи сам просвещенным, не боится собственной тени, но вместе с тем содержит хорошо дисциплинированную и многочисленную армию для охраны общественного спокойствия, может сказать то, на что не отважится республика: *рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!*» [5, с. 36]. Кстати, совершенно не противоречит, а скорее дополняет, эти слова Канта лозунг хакерской организации «Worms Against Nuclear Killers», в которую входил и Ассанж: «Не повреждай системы, которые взламываешь, не изменяй содержащуюся в них информацию, но делись ею».

\* 2. Кстати, перстень дает Мангогулу и способность быть невидимым.

\* 3. Вероятно, нам следует пристальнее присмотреться ко всем этим сексуальным скандалам: от Б. Клинтона до Д. Стросс-Кана. Не маркируют ли они метафизический разрыв между природой человека-машины и природой субъекта власти, дозируя лишь дистанцию между ними?

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Божович М. Истериический материализм Дидро / Миран Божович; [пер. с англ. Артем Смирнов] // Логос. – 2003. – № 3(38). – С. 66-79.
2. Дидро Д. Нескромные сокровища /Д. Дидро; [пер. с фр. А. П. Бондарев] // Лесаж А. Р. Хромой бес. Монтескье Ш. Л. Персидские письма. Дидро Д. Нескромные сокровища. – М.: ИОЛОС, 1993. – С. 399-604.
3. Жижек С. О насилии / С. Жижек; [пер. с англ. Артем Смирнов; Екатерина Лямина]. – М.: Европа, 2010. – 184 с.
4. Кайл Р. «Ты заботишься обо всех»: Кэмерон и этика заботы / Р. Кайл; [пер. с англ. М. Вторникова] // Хаус и философия. Все врут! – М.: ООО «Юнайтед Пресс», 2010. – С. 130-139.
5. Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? / И. Кант; [пер. с нем.] // Кант И. Собрание сочинений: в 8 т. – М.: Чоро, 1994– . – Т. 8. – 1994. – С. 29-37.
6. Маркиз де Сад. Философия в будуаре / Маркиз де Сад; [пер. с фр. И. Карабутенко]. – М.: МП «Проминформ», 1992. – 223 с.
7. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию / Ф. Фукуяма; [пер. с англ.]. – М.: ООО «Издательство АСТ»; ЗАО НПП «Ермак», 2004. – 730, [6] с.
8. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Ж.-М. Шеффер; [пер. с фр. С.Н. Зенкин]. – М.: Новое литературное обозрение, 2010. – 392 с.
9. Deneys-Tunney A. La critique de la métaphysique dans *Les Bijoux indiscrets* et *Jacques le Fataliste* de Diderot / Annie Deneys-Tunney // Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie [En ligne]. – 1999. – № 26 (avril). – P. 141-151. – Access mode to mag.: <http://rde.revues.org/index981.html>.
10. Maurseth A. B. *Les Bijoux indiscrets* un roman de divertissement / Anne Beate Maurseth // Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie [En ligne]. – 2002. – № 33. – P. 63-71. – Access mode to mag.: <http://rde.revues.org/index78.html>.

## ЭКО И ГУМБРЕХТ: ЧЕМ ЗАКАНЧИВАЕТСЯ (ВСЯКИЙ) ПОСТМОДЕРНИЗМ ИЛИ ОТ НАИВНОГО К СЕРЬЕЗНОМУ И ОБРАТНО

В данной статье предпринимается попытка использовать определенный показ феномена наивности как концептуальное средство маркировки некоторых онтологических значений человеческого присутствия, обменов между этими значениями в горизонте сдвига от ситуации модерна к ситуации постмодерна. Одновременно, названное рассмотрение феномена наивности, как показывается в статье, открывает специфическую перспективу взгляда на отношение модернизма и постмодернизма, а так же указывает на возможное будущее постмодернистского присутствия.

**Ключевые слова:** событие, открытие наивности, утрата наивности, классика, модерн, постмодерн.

У даній статті здійснюється спроба використати певний показ феномену наївності як концептуальний засіб маркування деяких онтологічних значень людської присутності, обміну між цими значеннями в обрії зсуву від ситуації модерна до ситуації постмодерна. Одночасно, названий розгляд феномену наївності, як показується у статті, відкриває специфічну перспективу погляду на відношення модернізму та постмодернізму, а також вказує на можливе майбутнє постмодерністської присутності.

**Ключові слова:** подія, відкриття наївності, втрата наївності, класика, модерн, постмодерн.

In this article attempt is undertaken to use certain exhibiting a naivety phenomenon as conceptual means of marks of some ontologic values of human presence, of exchanges between these values in horizon of displacement from a modern situation to a postmodern situation. Simultaneously, the named consideration of a phenomenon of naivety, as it is shown in article, opens specific prospect of a sight at the modernism and postmodernism relation, and as specifies in the possible future of postmodernist presence.

**Keywords:** event, naivety opening, loss of naivety, a classic, a modern, a postmodern.

Этот текст возник, как это, вероятно, всегда бывает, по воле случая. Случай заключался в следующем. В течение довольно короткого промежутка времени (определенного, по-видимому, тем, как долго мы можем помнить подуманную мысль так, чтобы ее еще можно было думать, т.е. так, чтобы она все еще оставалась нашей живой мыслью, а не воспоминанием о мысли) мне встретились два упоминания о наивности. Почему это оказалось таким привлекательным для меня? Во-первых, потому что оба упоминания принадлежали значительным мыслителям современности (это были У. Эко и Х.У. Гумбрехт), чей опыт мысли имеет высокую пробу (а мысль, тем более, хорошая мысль – товар дорогой, особенно сегодня) и, кроме того (личное обстоятельство), хорошо конвертируется в мои собственные попытки произвести хоть какую-то мысль. А во-вторых, в обоих упоминаниях (одним из которых – гумбрехтовским, кстати сказать, была известная книга о 1926-м годе [1], взятая вся целиком) наивность, как мне показалось, не фигурировала в качестве просто слова «естественного языка», наделенного общепринятым и (потому всегда, так сказать, батардным) значением. Между тем, с другой стороны, они не представляли наивность как тематизацию, как выделенный предмет теоретической разработки, здесь не было ничего, относящегося к некоторой «теории наивности».

Возникла неуловимая интуиция, что «наивность» не обозначает здесь себя, забывает себя, *у-бывает* для чего-то другого, не сопоставимо более значимого. Позднее постепенно созрела уверенность, что и в том и в другом случае речь идет о присутствии, о возможностях человеку иметь место, значение, слово. О том, способны ли мы на событие. Еще позднее очертились контуры идеи, что можно попытаться (если не исполнить попытку, то хотя бы открыть соответствующее начинание) сделать из «наивности» своего рода *концептуальный идентификатор* нынешней ситуации и возможности присутствия, ибо в пространстве названных опытов работы с «наивностью», Эко и Гумбрехта, последняя, как мне все яснее виделось, обнаруживала заметную потенцированность в отношении такой идентификации.

Возможность мочь хоть что-нибудь сказать о присутствии, иметь шанс хоть как-то указать на строй события в философии всегда стоила дорого. И я, конечно, не мог устоять против искушения попытаться, осознав, что, возможно, мне представилась именно такая возможность. Использовать определенный показ феномена наивности как средство маркировки того, что происходит с нашей возможностью быть – так можно выразить содержание данной попытки. В самом деле, насколько наше все (ли) еще постмодернистское присутствие, выводящее себя (правда, все с меньшей уверенностью) из падения всех классических метанарративов, из смерти всех субъектов, из конца всех философий, далеко от собственного конца? И что за этим следует?

Слово «наивность», узнаем мы от М. Фасмера [3, с. 39], происходит из французского naïf, naïve и далаае, от лат. naïvus «природный, естественный». В русском языке оно обладает богатой синонимией и коннотативностью.

Я выделяю два ряда значений.

«Наивный» означает «обнаруживающий неосведомленность, неопытность», «младенческий» (в отношении опыта и эрудиции), «легковерный», «доверчивый», и еще, «простой» в смысле «простачности, простяковости», «недалекий», «провинциальный», и далее, «недогадливый», «глуповатый», даже «глупый». Сегодня, во время повсеместной о-по-средственности, симулякров и фрактального размножения вещей это почти уже «слабоумный», располагающийся ниже уровня жизни.

Однако «наивный» можно прочесть как «настоящий», «неподдельный» (сообразно первичному значению); это и «простой» в смысле «оригинальности», в смысле той простоты, какой просты начала, какой обеспечено всякое беспредпосылочное движение (и привлекательный этой простотой – так у Вл. Даля); в этом ряду сходятся «прямой», в смысле однозначности хода, способности *держатъ путь*, в который пустился и «младенческий» в ницшеанском смысле чистого «да» играющего ребенка; рядом также «невинный» id est не искусственный жизнью как ... симуляцией.

Мы должны держать в фокусе нашего внимания оба эти ряда, из которых «наивность» происходит как свойство, образованное по прилагательному.

Эко определяет постмодерн как время утраты наивности. Постмодернизм, соответственно, оказывается набором способов и техник мочь что-нибудь сказать (или сделать) *серьезно* во время утраты наивности [5, с. 227-228]. Что значит производство *серьезного*? Это производство события. Событие – это всегда серьезно! Событие совсем не означает отсутствие (чувства) юмора! Но событие серьезно в смысле напряженности и напряжения; это *предельно высокое напряжение*; это предельные плотности энергии; это последний счет: в производстве события рискуют всем. Это значит, не принимаются отводы, не предоставляется отпусков или убежищ. Это значит, невозможна вообще никакая метапозиция. Не существует никакого метаместа. В производстве события нельзя стоять в стороне; в производстве события нельзя быть «над схваткой». Событие, это когда существование необходимо и достаточно: есть и только есть. Здесь – все серьезно! Здесь решаются на стирание всех определенностей, на утрату всяких опор, на потерю всякой памяти. Это твердо знают физики: когда вселенная рождается, все величины предельны (см., напр.: [6]).

Между тем, классическое также определяют по признаку серьезности. Всем известно, что классика – дело серьезное. Всякая классика очень серьезна. Никто не видел веселой, игривой, легкомысленной и беззаботной классики. Зубоскалящая, ухмыляющаяся, ужимчивая, обезьянничаящая классика это определение пошлости. Например, книги о классическом «Для чайников» – это пошлость. «Ницше за 90 минут» – это пошлость. Ниндзя-черепашки, которых зовут Леонардо, Микеланджело, Рафаэль и Донателло – это пошлость.

Но модерн не противостоит пошлости как таковой. Пошлость, во-первых, слишком мелка для силы, какой обладает модерн. И во-вторых, она производна. Как раз от того, что модерн намечает целью для поражения.

Модерн – время разрушения классического. Модернизм – предприятие, движущий мотив которого – разрушение «классической образности» [5, с. 228]. Здесь Умберто Эко дает вступить *наивности*. Почему модерн определен тем, что разрушает классическое прошлое? Потому что он не хочет быть наивным наивностью, которая продуцируется классическим производением как *свершением* (т.е., исполненным свершившимся). Есть простая интенсивность или интенсивная простота классического усилия in actio. И есть таковые, взятые

post factum свершения/завершения этого усилия. А post factum этого усилия уже ничего, совершенно ничего не может случиться. Все завершено. И ничего не может быть превышено!

Мы имеем дело с событием. Но мы не можем *быть ему верными* (как сказал бы А. Бадью). Почему? Потому что событие произошло. А событие есть таковое только, когда *происходит*. Оно «из-бывает-ся» в настоящем, в миге локального совершенства и так выполняет одновременно свое онтологическое определение и свое онтологическое призвание. Азартные игроки знают, что высшая точка того особого, «нездешнего», иррационального, неизъяснимого, дьявольского удовольствия, какое испытывают в игре – в последнюю очередь от выигрыша! Но оно и не от убийственно крупного проигрыша (когда все стропы мироздания обрушены, и ты, конечно, должен умереть; но тут ты картезиански застаешь себя... в живых). Оно располагается в кратком взоре между моментом, когда кости брошены и моментом, когда они остановились, «пока кости пляшут по столу» – говорят они. Как не вспомнить делезовский Единственный бросок костей?

Модерн возникает только при выполнении обоих условий. Позади – классика (она, как таковая, обеспечена событием). Но она нас больше не возбуждает в качестве существующих и живых. Она более *не «задевает нас за живое»*. Дело происходит так, как в одном занятном анекдоте. Человек попадает во внутренний двор Кремля [\* 1] и видит среди разнообразных зеленых насаждений участок, занятый *cannabis sativa* [\* 2]. Человек удивляется, но вскоре замечает вкопанную здесь же табличку с надписью следующего содержания: «Во исполнение постановления Госдумы (№ такой-то и такой-то) эта конопля официально не «забирает»». Онтологическое содержание модерна *реакционно*. Он есть реакция на то, что свершившееся подменяет происходящее, или ведет себя так, как будто происходящее излишне, избыточно в экономии жизни – во всяком случае, хочет занять место происходящего, т.е., события.

Так модернизм (как предприятие) обнаруживает идентичность чистого *санитарного акта*, честно и энергично локализирующего и уничтожающего вредное для жизни во имя будущего живого (при том, что первое признано и обладает внушительной порцией респектабельности, а второе – неопределенно, туманно и относится скорее к области доброй надежды, нежели фактического наличия).

Не можем ли мы тогда провести линию связи события, классики и наивности следующим образом. Всякая классика *наивна*, но она об этом *не знает*. Наивность – необходимая, действующая составляющая всякой классики. Наивность присутствует в производстве события как максимальная мощь хода, простого и чистого. Но она *имплицитна* в таком производстве.

И она же есть исполненность, образцовость классического произведения, когда все сказано и к сказанному добавить нечего. И как таковая, наивность оказывается *утраченной*. Именно *так* ее *открывает* модернизм.

То, где ничего не случится, то, чему нельзя быть верным, должно быть разрушено. Модернизм так и делает: «от Девушек из Авиньона до абстракции, до бесформенности, до чистого холста, до изодранного холста, до выжженного холста» [5, с. 228].

Наивность классики открыта, (это значит, что) наивность утрачена. Всякий модернизм – это машина *эксплицирующей утраты* наивности соответствующей ему классики.

Открытие наивности происходит *имплицитно* как утрата наивности. И наоборот, утрата наивности непосредственно есть открытие, некое «экспоненциальное» или «инфляционное» (выражаясь физико-космологически) распаивание, раздувание меры и пространства очевидности того факта, что классический опыт, результаты и перспективы теперь наивны. Неразличимость открытия и утраты классической наивности – определяющая фигура модерна.

Модерн есть фактичность следующего: классика была обеспечена наивностью, но теперь наивность утрачена; мы больше не наивны классически. Из классически наивных мы стали «модерно» искушенными, и классическое должно быть рассеяно до небытия. Модерн как факт (как акт) держит вместе необходимость изначальной простоты производства события, которое, как таковое – классично, и завершенность «события» в «классику». И это у-держание происходит как утрата наивности, поскольку «событие» наивностью располагает, а «классика» – наивна. Формула модерна такова: открытие наивности («события») как утрата наивности («классики»).

Но модерн это также время, когда имплицитная производящая наивность нового событийного предприятия недоступна и невозможна.

Постмодерн – время хорошей мины при плохой игре.

Это время, когда модернистский дух, дух открывающего изобличения (справедливо и «изобличающего открытия») наивности, падает. «...Наступает момент, когда авангарду (модернизму) некуда уже идти. ...Ответ постмодернизма модернизму состоит в признании прошлого: раз его нельзя разрушить, ведь тогда мы доходим до полного молчания, его нужно пересмотреть – иронично, без наивности» [5, с. 228]. Постмодернизм чтит классическое прошлое, имеет к нему вкус, он его ангажирует, он с ним играет. И он точно знает, что жизнь классическим свершением «напрямую» – наивная затея.

Но не обнаруживает ли таким образом постмодернизм (может быть, всякий постмодернизм) вакуум события, пустоту там, где должно производиться события; не есть ли *он сам* это пустование всех мест производства события, производства, которое по необходимости и по определению *наивно*, т.е., незатейливо, бесхитростно, чисто и просто произносит свое «да» и предлагает свое «так».

Здесь в дверь уже стучится Ханс Ульрих Гумбрехт. Гумбрехтовское упоминание о наивности отличается от экковского не только так, как отличается книга от заметок. В отличии от так или иначе дискурсивного упоминания У. Эко, слово Х. У. Гумбрехта почти *актуально*. Т.е., фактически высказывание о наивности само является актом наивности, попыткой «наивствования». Поводом же («случаем мысли» по Делезу), выступает вся «нынешняя интеллектуальная среда, где старинные убеждения, позиции и школы блекнут, а новых убеждений, позиций и школ как-то не появляется на горизонте» [2, с. 13].

Гумбрехт уже не хочет быть аллюзией в бесконечном ряду аллюзий на бесконечный ряд аллюзий. Он не согласен на смешение всех ценностей и областей при вирусологически неемном размножении подобий.

Он против того, что «ничего не появляется на горизонте». Он хочет иметь место; он хочет занять свое место; он «считает нужным выделить в интеллектуальном пространстве культуры, контуры которого сегодня странно размыты, определенное место для своего сугубо личного выступления» [2, с. 13]. И для этого он сохраняет «некоторую наивность».

*Выводы.* Мы хотим быть серьезными. Мы хотим (быть достойными нашего возможного) события. Но классика для нас, (все еще) живущих в ситуации постмодерна, наивна. Мы давно утратили наивность. Мы не можем больше относиться к классическому наследию серьезно.

Но мы (в приведении к *несокрытости* этого можно видеть смысл и предназначение постмодерна) сами не способны на что-либо сингулярно серьезное. На *собственно серьезное*. Нам недоступна, непомерно тяжела и тягостна чистая наивность события, с которой можно мочь начать...

Умберто Эко характеризует постмодерн тем, что в нем мы «принимаем вызов прошлого», уже кем-то сказанного/сделанного. Какого рода вызов?

Вызов может сделать только то, что с-былось, то, что имманентно связано с событием. Поэтому классическое прошлое способно на вызов. Мы, разумеется, можем не принимать вызов. Но что же тогда нам остается?! С одной стороны, в любом случае прошлое это то, что теперь нельзя уничтожить, ибо прошлое в акции модернистского *reductio ad absurdum* стало наивным. С другой стороны, больше у нас ничего нет! Ибо с нами самими *ничего не происходит*. Ибо мы... устали. Мы не можем больше выдержать прямых и предельно спрошенных вопросов о себе. В самом деле, присутствуем ли мы? Знаем ли мы? Любим ли мы? И что означают эти вещи?

И мы вместе с Эко исповедуем «метаречвую игру, иронию, пересказ в квадрате», делая умное лицо, чтобы во время утраты всех наивностей хоть как-нибудь объясниться в любви [5, с. 228]. И вместе с Гумбрехтом хотим уже быть хоть немного наивными.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. То обстоятельство, что речь идет о Кремле, разумеется, не имеет никакого специального значения или подтекста. Здесь можно было бы сказать «на Капитолийском холме» или на площади Тяньаньмэнь. Просто в этом анекдоте, как я его слышал, упоминался именно Кремль.

\* 2. Научное название конопли посевной или конопли индийской. Это культурное растение имеет множество полезных применений, но более всего известно тем, что является сырьем для производства наркотиков.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гумбрехт Х.У. 1926: На острие времени / Ханс Ульрих Гумбрехт. – М. : Новое литературное обозрение, 2005. – 568 с.
2. Гумбрехт Х.У. Производство присутствия. Чего не может передать значение / Ханс Ульрих Гумбрехт. – М. : Новое литературное обозрение, 2006. – 184 с.
3. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: в 4 т. /М. Фасмер; [пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева]. – М. : Прогресс, 1986. – Т. 3: (Муза-Сят). – 83 с.
4. Гумбрехт Х.У. Я люблю делать неожиданные вещи / Ханс Ульрих Гумбрехт // Книжное обозрение. – 2006.
5. Эко У. Постмодернизм, ирония, удовольствие / У. Эко // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западно-европейской литературы XX века. – М. : Прогресс, 1986. – С. 227-229.
6. Vilenkin A. Many world in one: the search for other universes / A. Vilenkin. – New York : Hill and Wang, 2006. – 235 p.

УДК 1:316.46.058

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

#### **«СЮРРЕАЛИЗМ» КАК ПРОЕКТ ТОТАЛЬНОЙ АМБИВАЛЕНТНОСТИ И «READY-MADE»-АВТОР**

В статье анализируются идейные ориентиры представителей «сюрреализма» и их критика Жан-Полем Сартром; а также художественная техника «ready-made» Марселя Дюшана, которая признается аналогом «смерти автора» в современном искусстве.

**Ключевые слова:** «ready-made»-автор, «смерть автора», амбивалентность, «переоценка ценностей».

У статті аналізуються ідейні орієнтири представників «сюрреалізму», і їх критика Жан-Полем Сартром, а також художня техніка «ready-made» Марселя Дюшана, яка визнається аналогом «смерті автора» в сучасному мистецтві.

**Ключові слова:** «ready-made»-автор, «смерть автора», амбівалентність, «переоцінка цінностей».

In this article we analyze the ideological orientations of representatives of «surrealism» and its criticism by Jean-Paul Sartre, as well as Marcel Duchamp's «ready-made» artistic technique, which is recognized as analogue of the «death of the author» in modern art.

**Key words:** «ready-made»-author, «death of the author», ambivalence, «reevaluation of values».

Исследователи проблемы «смерти автора», на наш взгляд, совершенно напрасно игнорируют дискуссию Жана-Поля Сартра и представителей «сюрреализма» – ставшую одним из наиболее ярких «конфликтов интерпретаций» прошлого века. По нашему убеждению,

только обнаружив его «болевы́е точки» можно понять, что *теории «смерти субъекта» и «смерти автора» «постструктурализма»* восходят к концептуальным основаниям, заложенным Андре Бретоном и Луи Арагоном; в то время как критика философии «постмодернистского» типа, предложенная, например, в «Манифесте философии» Алена Бадью, является, во многом, актуализацией и детализацией позиций Сартра, обозначенных им в его критике «сюрреализма» (любопытно, что сам Бадью, на протяжении всей работы, ни разу не упоминает имя Сартра, что дает повод заподозрить его в том, что Хэрролд Блум назвал «страхом влияния» [1]).

Итак, попытаемся вкратце аргументировать почему, на наш взгляд, концепты «смерти автора» и «смерти субъекта» «вызревают» именно в теории и практике «сюрреализма», после чего уже дают свои концептуальные «всходы» в философии Ролана Барта и Мишеля Фуко. В своем анализе мы будем опираться на материал, предложенный в работах Жаклин Шенье-Жандрон [12], Мишеля Сануйе [9], Розалинд Краусс [6], а также на манифесты самих «сюрреалистов» – «Манифест сюрреализма» Андре Бретона, «Волну грез» Луи Арагона, «Заметку об искусстве» и «Заметку о поэзии» Тристана Тцара – а также на рецензии и критические статьи Мишеля Лейриса, Жака Превера, Раймона Кено, Антонена Супо, Филиппа Супо и др. [8; 13; 14; 15]

Сюрреалистическая теория субъекта, в итоге, может быть представлена в двух редакциях: Луи Арагона и Андре Бретона. В бретоновском видении субъективация предстает как «чистое становление» (вне любых представлений о цели) – т. е. радикально отрицаются не только любые эссенциалистские характеристики субъекта (с чем солидарен и Сартр), но и телеологичность существования и действия – что, как не трудно догадаться, уже противоречит сартровскому положению об ответственности выбора, укорененной, как раз, в целеполагании. Наилучшим примером подобного «чистого становления», по Бретону, предстает любовная страсть, лишенная конкретного объекта, но не своей интенсивности; причем, для достижения этого эффекта, согласно Бретону, нужно неустанно упражняться, т. к. он не дается как что-то «естественное», «врожденное» [12, с. 205]. Тут Бретон близок и Жоржу Батаю с его «опытом-пределом» и «бесцельной тратой» и Марселю Дюшану – наиболее авторитетному предтече «сюрреализма» – понимавшему субъективность как «игру чрезмерности» [12, с. 204].

В редакции Арагона субъективность представлена как, своего рода, «игра случая». Особый интерес представляет арагоновский интерес к феномену *предательства*: только предавая, существо способно сжечь себя в акте сиюминутности и, тем самым, осознать себя как проявление ни чем не мотивированной свободы (как тут не вспомнить роман «Богоматерь цветов» Жана Жене, посвященный, среди прочих, лейтенанту с военного корабля, который «предал только ради того, чтобы предать и его расстреляли» (курсив мой. – А. Л.) [12, с. 19]). В принципе, подобная идея не многим противоречит видению этой проблемы Сартром, но все же противоречит. Для того, чтобы понять чем – вспомним сюжет рассказа Сартра «Стена» [10, с. 219].

Как мы помним, речь в нем идет о партизане, который приговорен властями к расстрелу, но у которого есть возможность его избежать, при условии выдачи места, где скрывается его товарищ. Герой не собирается его выдавать, но, напоследок перед смертью, шутки ради, решает назвать военным другое место, которое случайно приходит в тот момент ему в голову. В итоге, оказывается, что сам того не ведая и не желая, герой совершает предательство, влекущее за собой смерть его соратника, который именно в ту ночь перебрался в указанное место. Оригинальный сюжет Сартра сполна выражает его «моралите»: даже факт абсолютной случайности действия, совершаемого субъектом, его «абсурдность», не избавляет от ответственности. Герой «Стены» совершает, своего рода, «непреднамеренное» предательство, по той причине, что не предполагает, что ответственность придется нести за каждое «абсурдное» слово.

Тем самым, несмотря на идентичность посылок (представления об абсолютной свободе субъекта и случайности существования), следствия Сартр и Арагон делают из них самые разные. Первый предполагает, что абсолютная свобода предполагает абсолютную ответственность; второй же – как истинный авангардист – считает, что случайность может лишь выступать поводом для экспериментов. *Теория субъективации Сартра «катафатична»* или «утвердительно»: именно в последовательной совокупности действий индивида реализуется его «субъективность». Арагоновская же концепция субъективации, скорее,



«апофатична», или «отрицательна», что делает ее причудливой смесью гностицизма и мистицизма: только в акте предательства, и только в нем, индивид может быть явлен себе в качестве ни чем не мотивированной, и ни к чему не редуцируемой субъективности.

Обозначенные позиции очень напоминают установки двух сестер из романа Милана Кундеры «Бессмертие» [7]. Одна из них рассматривает любое свое действие, предметы своего гардероба, увлечения, своих друзей и даже свою кошку как «отражения» своей уникальной индивидуальности – а потому не устает их множить и варьировать; вторая же, напротив, по мере взросления, все с большей очевидностью убеждается в том, что все составляющие ее жизни, вплоть до выбранной ею профессии, и даже мужа с дочерью – «оттеняют» ее субъективность «от противного» – по-разному подчеркивая неизгладимые противоречия между собой и ею. Утверждение в этой мысли приводит героиню к «апофатической» логике: к последовательному «вычитанию» всех элементов, противоречащих ее сокровенной «сущности» (увольняется с работы, уходит от мужа, покидает любовника), что оборачивается роковой или случайной (смотря какой логике следовать) смертью самой героини.

«Сюрреалистические» концепции субъективности не могли, конечно, не отразиться и на их представлении об авторстве. Во-первых, художественная практика окончательно лишается здесь своего былого, модернистского, символического статуса: «гениальность» и «дар» признаются блефом и предрассудком, а интенцию заменяют «фразы полусна» [12, с. 93]. Так, в «Волне грез» Арагон пишет: «Урок, который мы вынесли из наших опытов, – это блеф всех утверждений о гениальности. Очевидно, что единственным следствием такого открытия могло стать лишь живейшее возмущение тем надувательством и самым элементарным мошенничеством, когда публике предлагают литературные результаты некоего метода, но от нее скрывают, что метод этот доступен абсолютно всем» [8, с. 389]. Во-вторых, лишается своей привычной классификации и само искусство: для «сюрреалистов» нет ни только «высоких» и «низких» жанров (как для «классицистов»), но нет и самих жанров, *как нет и критериев, позволяющих отличить искусство от не искусства*, и, соответственно, *авторство от не авторства*. Напротив, единственной, достойной «сюрреалистического» существования, задачей признается стирание грани между: искусством и обыденностью (что близко советским футуристам), творчеством и действием, субъективным и объективным. Иными словами, речь идет о разработке и попытке реализации проекта *абсолютной амбивалентности* (субъективности и объективности, искусства и реальности, автора и обывателя), выраженной в череде экспериментов. Таким образом, *авторство*, во всем разнообразии его проявлений, становится здесь ни чем иным, как *опытом амбивалентности*; потому-то так трудно провести границу между теорией и практикой «сюрреализма» – логика амбивалентности привела к созданию специфического *типа дискурсивности*, призванного «снять» различие между «первичным» языком художественной практики и «метаязыком» теории (в дальнейшем, эта стратегия получит свое применение в практике «постмодернистов» и, позднее, будет критикуема Аленом Бадью в «Манифесте философии» [1]).

Наиболее очевидным образом установка «сюрреалистов» на *тотальную амбивалентность* – в том числе и в вопросе об авторстве – может быть продемонстрирована на примерах творческих методов («автоматическое письмо», «паранойя-критический метод»), типов художественной техники («коллаж», «фроттаж», «граттаж») и видов экспериментов («объективный случай», «гипнотический сон», «изысканный труп», «эссе-симуляция», «стиховещь» и др.) разработанных в рамках течения. Остановимся на наиболее интересных, на наш взгляд, прецедентах, «обнажающих» приемы «сюрреалистов».

Практика «автоматического письма» (предполагающая фиксацию всех без исключения мысле-образов, со скоростью превышающей возможности сознания «цензурировать» этот процесс) была направлена на выявление *амбивалентности сознательности и бессознательности творческого процесса*, и тем самым превращала автора в «скромный регистрирующий аппарат» [12, с. 101]. Похожая же цель преследуется и в опытах «гипнотического сна» (в темном помещении, где бы стиралось представление о пространстве и времени, несколько человек на протяжении суток или более «грезят вслух»); с той лишь разницей, что здесь в игру амбивалентности включается еще и пара *индивидуальное-коллективное*. Согласно «паранойя-критическому методу» Сальвадора Дали [3], источником вдохновения может стать абсолютно любое явление или объект, при условии его «остранения»: достаточно, например, перевернуть знакомую фотографию или поставить кляксу на полотно, и,

отдавшись игре ассоциативных связей, обнаружит совершенно новый и необычный образ, который может стать «точкой отсчета» в создании произведения. В данном случае мы имеем дело с утверждением *амбивалентности преднамеренности и случайности авторского замысла*. Подобную же цель преследует и практика «объективного случая», подразумевавшая, «наложение» события и знака, ему предшествовавшего (например, Браунер пишет свой «Автопортрет с вытекшим глазом», и по прошествии нескольких лет лишается его в драке; Аполлинер «узнает» себя в «человеке-мишени» с одной из картин де Кирико, после чего получает ранение в висок и т. п. [12, с. 148-149]). Прецеденты такого рода, как нам кажется, призваны указать на *амбивалентность авторского воображения (и психических процессов субъекта, в целом) и объективной действительности*, или, выражаясь словами Оскара Уайльда, на то, что действительность подражает искусству в не меньшей (если не в большей) мере, чем искусство – действительности. Можно вспомнить и технику «коллажа» «изобретенную», если верить анналам «сюрреализма», Максом Эрнстом, и которая, по мнению Арагона установила новую авторскую мораль – «мораль плагиата» [12, с. 123] (т. е. *амбивалентность новаторства и плагиата*).

Но самым удачным способом реализации проекта тотальной амбивалентности «сюрреалистов», очевидно, является «реди-мейд» Марселя Дюшана; поскольку, именно тут демонстрируется, *амбивалентность самой мысли*. Исходя из чего следует, что *автор тот, кто «обнажает прием» мышления*, вскрывает его амбивалентную, противоречиво-обратимую природу. Любой объект, как и любое высказывание, есть лишь частный случай мышления – оттого, зачастую, мы и впадаем в заблуждение, предполагая, что они обладают, относительно постоянными, природой, значением и ценностью. В то время, как «реди-мейд» не является объектом, а выступает *знаком амбивалентности, т. е. «авторской» природы самого мышления*; объект будет тем, чем мы его помыслим: произведением (выставлен в галерее и имеет авторское название), мусором (вещи, нередко, сломаны), свидетельством циничной иронии, надругательством над сакральными истоками искусства, а, возможно и самой религией (название писсуара, напомним, было «Фонтан Будды»), признаком непомерных амбиций бесталанного автора и т. д.

Как нам кажется, «реди-мейд» Дюшана является аналогом «переоценки ценностей» Фридриха Ницше в искусстве (о Ницше, как о главном апологете амбивалентности Истины в истории философии, см. работу Жюль Делеза «Ницше и философия» [3]) – своего рода «ликбезом» для художников, через обращение к доступным их пониманию выразительным средствам. Этим, вновь изобретенным «языком», и становится «реди-мейд». Гениальность Дюшана состоит в том, что он изобретает этот «язык» не «по старинке» – как новую изобразительную технику (как было с импрессионистами, кубистами, абстракционистами и т. д.) – а «изобретает» в качестве способа «деконструкции» всех возможных дискурсов (к тому же не только эстетических, но и этических, аксеологических, религиозных и др. – см. приведенный выше, далеко не полный, спектр вероятных «прочтений» «реди-мейд»).

Особое внимание следует обратить на концептуальную иронию фразы, которой Дюшан сопроводил свой первый «реди-мейд»: «Я хочу научить художников думать» [14]. Нам представляется, что в контексте его эксперимента она может быть прочитана как: «*Я хочу сделать художников – художниками*», т. е. стать *Автором «уже авторов» – «реди-мейд»-авторов*. Иными словами, демонстрируя амбивалентность мысли в самом амбивалентном объекте в истории искусства, Дюшан не просто «обнажает прием» мышления, демонстрирует в чем заключается истинное авторство, но и *сам «творит» этого «реди-мейд»-автора* («уже сделанного» – т. е. уже и без Дюшана думавшего амбивалентно и творившего амбивалентные произведения, но, зачастую, не осознававшего этого). На первый взгляд может показаться, что художник, пришедший к пониманию эксперимента Дюшана, освобождается, становясь сознательным «оператором амбивалентности». Но, если же, мы взглянем на его эксперимент пристальней, то вынуждены будем согласиться с тем, что Дюшан отнюдь не освобождает автора, открывая ему его истинное предназначение, а, напротив, «обнажая прием» работы мышления делает *авторство* отныне *невозможным*, точнее – *избыточным, излишним*, своего рода «*прибавочной стоимостью*» *амбивалентности мышления*. Каждый художник теперь – чтобы и как бы он ни делал – остается *символическим заложником* Марселя Дюшана: так же как «реди-мейд», не будучи созданным Дюшаном, становится чем угодно, благодаря ему (как бы вы его не помыслили – это стало возможным благодаря Дюшану, следовательно – он автор),

так и, что бы и как бы ни думал и ни создавал автор после Дюшана – он будет «реди-мейд»-автором Дюшана.

Выходит, что в создании и реализации проекта тотальной амбивалентности – превратившим «сюрреализм» не столько в «художественное направление» (в привычном значении этого понятия), сколько в *разновидность «практики себя»*, в неустанное «упражнение в амбивалентности» (вспомним «безусловное долженствование» Бретона, предъявлявшее субъекту требование привести действие в максимальное соответствие с воображением [15, р. 209]) – «сюрреалисты», несмотря на всю свою оригинальность, выступали, прежде всего, своего рода, «реди-мейд»-авторами Марселя Дюшана.

Итак, сделаем *выводы*. Проведенный в статье анализ критики Сартром позиций «сюрреализма» в вопросах о природе творчества и субъекта, позволил установить, что концепты «смерти субъекта» и «смерти автора» «постструктурализма» восходят к концептуальным основаниям, заложенным Андре Бретоном и Луи Арагоном. В то время как поздняя, марксистски ориентированная, критика философии «постмодернистского» типа, представленная, «Манифестом философии» Алена Бадью, является, во многом, *актуализацией и детализацией позиций Сартра*, обозначенных им в его дискуссии с представителями «сюрреализма».

«Сюрреализм» признается *проектом «тотальной амбивалентности»* (искусства и реальности, произведения и опыта, авторства и обыденного действия, субъективного и объективного и т. д.), нашедшим свое выражение в совокупности проанализированных нами творческих стратегий. В итоге, все они рассматриваются как производные практики «реди-мейд» Марселя Дюшана, поскольку, именно тут демонстрируется, *амбивалентность самой мысли*, и то, что *автор тот, кто «обнажает прием» мышления*. «Реди-мейд» признается не объектом, а *знаком амбивалентности*, указывающим на «авторскую» природу мышления, как такового, а также аналогом проекта «переоценки ценностей» Фридриха Ницше в современном искусстве.

Таким образом, становится понятным, почему эксперимент Дюшана не следует рассматривать как апологию авторства, а, напротив, следует видеть в нем аналог «смерти автора» в «contemporary art»: так же как «реди-мейд», не будучи, в привычном смысле, «созданным» Дюшаном, становится чем угодно, благодаря ему (как бы вы его не помыслили – сам этот акт был инициирован Дюшаном, следовательно – он автор), так и, несмотря на то, как и что будет думать и создавать современный художник после Дюшана – он будет «реди-мейд»-автором (поскольку, сам такого рода подход к искусству, в котором материальное «производство» уступает место «производству» символическому, был также инициирован Дюшаном).

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бадью А. Манифест философии /Ален Бадью; [пер. с франц. В. Е. Лапицкого]. – СПб.: Machina, 2003. – 184 с.
2. Блум Х. Страх влияния. Карта перечитывания / Хэрролд Блум; [пер. с англ. С. А. Никитина]. – Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 1998. – 352 с.
3. Дали С. Дневник одного гения / Сальвадо Дали; [пер. с франц. О. Захарова, Н. Матяш]. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс, 1999. – 528 с.
4. Делез Ж. Ницше и философия / Жиль Делез; [пер. с фр. О. Хомы под ред. Б. Скуратова]. – М.: Ad Marginem, 2003. – 392 с.
5. Жене Ж. Богоматерь цветов / Жан Жене; [пер. с франц. Е. Гришина, С. Табашкина]. – М.: ЭРГОН, 1994. – 316 с.
6. Краусс Р. Подлинность авангарда и другие модернистские мифы / Розалинд Краусс; [пер. с англ. А. Матвеевой, К. Кистяковской, А. Обуховой]. – М.: Художественный журнал, 2003. – 320 с.
7. Кундера М. Бессмертие / Милан Кундера; [пер. с чеш. Н. Шульгиной]. – СПб.: Азбука, 2001. – 384 с.
8. Поэзия сюрреализма: Антология; [пер. с франц. М. Яснова]. – СПб.: Амфора, 2004. – 502 с.
9. Сануйе М. Дада в Париже / Сануйе Мишель; [пер. с франц. Н. Э. Звенигородской, В. Н. Николаева, А. И. Сушкевича]. – М.: Ладомир, 1999. – 638 с.

10. Сартр Ж.-П. Тошнота. Стена. Новеллы / Жан-Поль Сартр; [пер. с франц. А. Верзина]. – Харьков: Фолио, 1999. – 399 с.
11. Сартр Ж.-П. Что такое литература? / Жан-Поль Сартр; [пер. с франц. Н. И. Полторацкой]. – СПб.: Алетейя, 2000. – 466 с.
12. Шенье-Жандрон Ж. Сюрреализм / Жаклин Шенье-Жандрон; [пер. с франц. С. Дубина]. – М.: Новое литературное обозрение, 2002. – 416 с.
13. Duchamp M. Dada, interview with Herbert Grehan / Marcel Duchamp // Evidence. – Toronto, 1961. – № 3. – р. 36-38
14. Duchamp M. Notes and Project for the Large Glass / Marcel Duchamp. – Londres: Thames & Hudson, 1969. – 220 p.
15. Short R. Dada and Surrealism / Robert Short. – Londres: Octopus, 1980. – 301 p.

УДК 1(091)

*Лойко В. В.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

### **ДРАМАТИЗАЦИЯ «МОЛЧАЛИВОГО ЧТЕНИЯ»**

В данной статье мы выдвигаем предположение, что движение драматизации, обозначенное в работах Жюль Делеза и Поля де Мана, деконструирует определенную практику чтения (и образ «романтического читателя»). Речь идет о традиции чтения, в которой легитимируются авторские претензии на обладание объективным смыслом произведения. Зарождение образа «романтического читателя» мы находим в практике т.н. «молчаливого чтения». Именно здесь читатель впервые отказывается от озвучивания письма и из «исполнителя» произведения превращается в «зрителя».

**Ключевые слова:** философия «различия», драматизация, «романтический читатель», «молчаливое чтение».

У даній статті ми висуваємо припущення, що рух драматизації, позначений у роботах Жюль Дельоза і Поля де Мана, деконструє певну практику читання (і образ «романтичного читача»). Мова йде про традицію читання, в якій легітимуються авторські претензії на володіння об'єктивним змістом твору. Зародження образу «романтичного читача» ми знаходимо в практиці так званого «мовчаного читання». Саме тут читач вперше відмовляється від озвучування написаного і з «виконавця» твору перетворюється на «глядача».

**Ключові слова:** філософія «відмінності», драматизація, «романтичний читач», «мовчане читання».

In this paper we consider an assumption that the movement of dramatization, identified in the works of Gilles Deleuze and Paul de Man, deconstructs a practice of reading (and the image of "romantic reader"). This means a tradition of reading in which the author's claims to possess the objective meaning of the work are legitimized. The origin of the image of "romantic reader" can be found in the practice of "silent reading". Here for the first time a reader refuses to sound out letters and to "participate" in the work and assumes the role of «performer».

**Keywords:** philosophy of "difference", dramatization, "romantic reader", "silent reading".

Само понятие «философия различия» является довольно спорным, как это справедливо показал в своей работе «Современная французская философия» Венсан Декомб [4]. Кажется, что объединение в определенную «школу» Жюль Делеза, Жан-Франсуа Лиотара, Жака Деррида и Поля де Мана – тех, кто всеми силами старались избежать какого-либо академического маркирования (начиная с «постструктурализма» и «деконструктивизма», заканчивая «постмодернизмом»), заранее обречено на провал. Кроме такого сопротивления со стороны авторов, на текстуальном уровне действительно нет весомых аргументов в пользу образования подобного понятия. Возможно, что повсеместное употребление термина «различие» в их

роботах створює одну лише видимість концептуального родства, поскільки за термінологічної общністю скривається настояща гетероніомія значень.

Ітак, от Декомба нам достається вполне *актуальний* історико-філософський запитання: існує ли якийсь «середній термін», дягодаря которому возможно заявить о генетической связи «differance» Деррида и «difference» Делеза? Щекотливость вопроса связана и с тем, что и Деррида и Делез отказываются от позитивного определения термина «различия» (и как его версии – «различания»). По крайней мере, для Деррида очевидно, что деконструкция направлена против любой метатеории, в том числе и той, которая пытается объяснить саму деконструкцию. Возникает замкнутый круг, в котором термин «различия» различается по отношению к самому себе, и поэтому не может быть позитивно означен.

Не пытаюсь позитивно ответить на вопрос «что такое различие?», Жиль Делез, тем не менее, предпринимает попытку обозначить *практику драматизации текста*, в результате которой устанавливается различие. Драматизация по Делезу – это обнажение «пространственно-временной динамики» любого концепта [12, с. 138]. Именно в пост-кантианских исследованиях, как считает Делез, обозначилась драматическая природа языка, в котором каждое высказывание подразумевает своего актора. Объективный смысл высказывания теперь становится своего рода «вещью-в-себе», и на него не может претендовать ни автор произведения, ни читатель.

В статье «Нулевая степень письма» Ролан Барт последовательно проводит идею о том, что фигура автора произвольно возникает в письме как необходимое следствие дискурсивной природы языка. Более того, сам читатель всегда нуждается в фигуре автора, который выступит для него *гарантом вымысла* художественного произведения. Поле науки предлагает совершенно иной текст (в терминологии Поля де Мана – «позитивный текст»), в котором пользование риторическими тропами строго регламентировано – это дает понять читателю, что отнестись к прочитанному следует «серьезно». То есть, отсутствие или же напротив – избытие определенного рода тропов и фигур позволяет читателю выяснить, как понимать текст – *риторически* или *позитивно*. По сути, именно с выяснением риторической структуры текста связано обнаружение «имманентного читателя» произведения. «Имманентный читатель» – своеобразная жанровая стигма, внеположенная произведению, с которой должен соотносить себя читатель реальный. При этом важно понимать, что «имманентный читатель» находится в неразрывной связи с фигурой автора произведения. Во многом именно «слова автора» маркируют жанр произведения и допустимую форму чтения – «ироничную», или же «серьезную». В качестве примера можно привести авторское местоимение – начиная с академического «мы», и заканчивая безличным «...сказал он» – эти «следы автора» предшествуют овладению общей стилистикой произведения и сообщают читателю, *как* следует читать текст. Как ни странно, «художественный эффект» текста рождается именно из смешения «позитивного» и «риторического» – «нецелевого использования» текста читателем. Поль де Ман приводит в пример историю одного комического персонажа: «...жена спрашивает Арчи Банкера, сверху или снизу зашнуровать ему туфли для игры в кегли, и он отвечает вопросом: «Какая разница?» (*What's the difference?*). Жена, возвышенно простодушная читательница, в ответ терпеливо объясняет различие между шнуровкой сверху и шнуровкой снизу, какова бы она ни была, но вызывает лишь гнев» [5, с. 17; курсив – В. Л.]. Де Ман не случайно приводит этот анекдот, поскольку сама фраза может быть переведена как вопрос «Что есть различие?». Пытаясь ответить на ключевой вопрос постструктурализма, мы, по мнению де Мана, попадаем в такой же коммуникативный провал, поскольку различие не может быть обозначено позитивно, и существует только в практическом измерении текста (практиках чтения, письма, речи). Вместе с тем становится ясно, что в основании художественного эффекта (комического, или трагического) лежит «наивное чтение» – провал читателя в различении «риторической» и «позитивной» природы текста. Безусловно, существует множество примеров умышленной «слепоты» читателя по отношению к природе текста – т.н. «кривочтения», в терминах Гарольда Блума. Однако мы не будем подробно разбирать этот вопрос, поскольку практика «кривочтения» непосредственно связана с позицией «критика» и находится в центре борьбы за влияние в поле литературы. В данной статье речь пойдет о рядовом читателе и чтении, никак не связанном с интеграцией в поле литературы.

Именно в связи с оппозицией «серьезного» и «ироничного» чтения развивается, по мнению Виктора Шкловского, история искусства. Принцип «художественного приема» и

заключається в том, чтобы вынудить читателя *«серьезно» читать несерьезное произведение*. Изобретая прием, художник создает ситуацию «наивного чтения». Герой Толстого рассказывает, что в отрочестве он зачитывался бульварными романами, увлекаясь до такой степени, что переставал воспринимать написанное в качестве вымысла. «В то время только начинали появляться Монтекристы и разные "Тайны", и я зачитывался романами Сю, Дюма и Поль де Кока. Все самые неестественные лица и события были для меня так же живы, как действительность, я не только не смел заподозрить автора во лжи, но сам автор не существовал для меня, а сами собой являлись передо мной, из печатной книги, живые, действительные люди и события» [10, с. 73]. Таким образом, ситуация «наивного чтения» определяется отсутствием риторической культуры, из-за чего стирается грань между *риторическим* и *позитивным* значением текста. Вместе с тем, становится понятно, что кроме образа «романтического автора», узурпирующего движимые права на произведение [\* 1], можно говорить и об образе «романтического читателя», легитимирующего претензии романтического авторства. Это «наивный читатель», который отказывается от «соучастия» в произведении в пользу переживания катарсиса и романтического «вживания».

Теперь мы предлагаем посмотреть на критику метанарраций (Барт, Делез, Деррида) с позиции *деконструкции определенной практики чтения*. Согласно де Ману, проект деконструкции начинается у Ницше, когда он заявляет, что всякое письмо имеет общую риторическую природу, и другой быть просто не может. «Нет никакого не-риторического, «естественного» языка, который можно было бы использовать как исходную точку: сам по себе язык – это результат риторических трюков и приспособлений... Тропы – это не что-то такое, что можно по желанию добавлять к языку или отнимать у языка; они – его истиннейшая природа» [5, с. 129]. В связи с этим, любая критика отношения «автор-читатель» возможно только в качестве деконструкции практик чтения, поскольку письмо идеологично по своей природе (в «Нулевой степени письма» Барт буквально повторяет это заключение Ницше). Почему же метанарративность произведения связывается с авторской волей? По крайней мере, Жан-Франсуа Лиотар в «Состоянии постмодерна» постоянно упоминает авторов метанарраций, упуская из вида метанарративность практик чтения. Однако, само существование литературных жанров и таких понятий как «художественная» и «научная» литературы говорит о том, что культура чтения не избавилась от оппозиции «естественного» и риторического языка.

Сомнения Ницше по поводу разделенности языка на «риторическую» и «естественную» форму продолжают у Чарльза Сандерса Пирса. Он задает вопросом о том, может ли ситуация означивания вообще быть завершенной и ставит под вопрос существование «однозначного» знака. Согласно Пирсу, скорее мы можем говорить о ситуации, когда «один знак дает рождение другому» [5, с. 16]. Пространство языка рождает «дурную бесконечность» интерпретации, и это окончательно разрушает веру в существование «обыденного», «естественного» языка, в котором высказывание обладает оригинальным значением [\* 2].

Заявление Ницше о риторической природе письма превращают проблемы письма в вопрос пользования драматическим стилем. Дело в том, что у Ницше существует, по крайней мере, два взгляда на драму и катарсис. Первый заявлен в «Рождении трагедии», где Ницше связывает возвращение к античности с возрождением терапевтического эффекта драмы. Однако в более поздних работах, которые связаны с т.н. «критикой Вагнера», Ницше уже отрицает терапевтический эффект драматического произведения. Драма становится *отсутствием действия*. В «Веселой науке» Ницше замечает: «Люди, чья жизнь не «поступок», а только гешефт, сидят перед подмостками и глазят на чужеродных существ, для которых жизнь есть нечто большее, чем гешефт?... Театр, как и музыка, – курение гашиша и жевание бетеля европейцев! О, кто расскажет нам всю историю наркотиков! – это почти история «образования», так называемого высшего образования» [8, с. 412]. Так у Ницше появляется противопоставление действия как театрального представления и действия как непосредственно акции. Ницше обозначает и критикует центральный принцип романтической традиции, а именно – чрезмерно «серьезное» отношение к тексту и читательскую практику «вживания» в произведение. Эта патология драмы имеет прямое отношение к философии, поскольку именно в поле философии странным образом укоренилась иллюзия «серьезного» текста. Используя очевидно риторический язык, философы, вместе с тем, претендуют на некую научность и наличие «объективного остатка»

произведения. То есть, в произведении обозначается поле «риторического» – то, что допустимо интерпретировать, и что очевидно является тропом (напр., «миф о пещере» Платона, «диалектика Господина и Раба» Гегеля), и поле «позитивного» значения, которое не допускает риторического прочтения (напр., «теория идей», которая обозначает ни что иное, как «теорию идей»). Таким образом, автор-философ берет на себя обязательство собственноручно указать читателю на речь «украшенную», и речь «серьезную». Однако, наиболее интересно то, что эта «тирания автора» и закрепощение смыслов произведения очень часто встречаются поддержку со стороны самого читателя. Джулиан Барнс отмечает это навязчивое стремление найти «точку сборки» произведения, которому так подвержен рядовой читатель: «Почему творчество писателя заставляет нас буквально охотиться за ним? <...> Нам нужен его облик, лицо, автограф, скульптура из девяностотрехпроцентной меди, фотопортрет, снятый модным фотографом, лоскут его одежды и локон его волос. Что заставляет нас вожаденно гоняться за реликвиями? Неужели нам мало того, что успел сказать нам писатель? Почему мы считаем, что именно мелкие житейские детали откроют нам что-то о нем новое, еще неизвестное?» [2, с. 3]. Станным образом выходит, что пресловутый вопрос «*Что хотел сказать автор?*» является не просто литературоведческим клише или следствием диктата «авторской воли» – он лежит в основе всякого обыденного чтения.

Что же, в таком случае, деконструируется (драматизируется)? Теперь объектом деконструкции выступает не только текст и его авторская интенция, но и определенная *практика чтения, легитимирующая авторские претензии на обладание объективным смыслом произведения*. Здесь следует подробнее обозначить эту практику «романтического чтения», основу которой составляет принцип «вживания», и которую так критикует Ницше. В «Истории чтения» Альберто Мангуель обозначает кардинальный переворот в практиках чтения, с которым связано отречение читателя от роли «соучастника» и принятие роли «зрителя». Это появление т.н. «*молчаливого читателя*». «Классическая фраза *scripta manet* – в наши дни мы понимаем ее как «что записано, сохранится, что сказано – растет, словно дым» использовалась, чтобы выразить как раз обратное; имелось в виду, что слово, сказанное вслух, обладает крыльями и способно летать, в то время как слово, записанное на странице, неподвижно и мертво» [7, с. 60]. На фоне такого отношения и появляется разделение слов на *scripta* и *verba* (во французском языке – это *paroles* и *mots*) – слова «изреченные» и слова «записанные». Вместе с рождением «молчаливого читателя» (или «немного письма», о котором пишет в «Грамматологии» Жак Деррида [6]) из чтения элиминируется голос читателя – из «соучастника» произведения читатель превращается в зрителя. Это ясно дает нам понять, что ситуация господства и подчинения в поле литературы далеко не всегда воспроизводится субъектом власти (автором) – чаще сам читатель отстаивает свою пассивную роль зрителя.

Уже Августин с удивлением пишет о манере чтения своего учителя Амвросия: «Когда он читал, глаза его бегали по страницам, сердце доискивалось до смысла, а голос и язык молчали <...> Он боялся, вероятно, как бы ему не пришлось давать жадно внимающему слушателю разъяснений по поводу темных мест в прочитанном или же заняться разбором каких-нибудь трудных вопросов и, затратив на это время, прочесть меньше, чем ему бы хотелось» [1, с. 137]. Исаак Сирийский также практикует «молчаливое чтение»: «Я соблюдаю тишину, ибо строфы прочитанного мною наполняют меня блаженством» [7, с. 65]. [\* 3]

Итак, «чтение-соучастие», связанное с определенным интерпретативным усилием читателя (или хотя бы – с озвучиванием написанного), приносится в жертву «молчаливому чтению». Важно, что и Августин, и Исаак Сирийский прямо связывают преимущества «молчаливого чтения» со степенью удовольствия от текста. Очевидно, что невозможно точно обозначить время возникновения «молчаливого чтения»; однако именно эта практика, как нам кажется, ложится в основу образа «романтического читателя», который отказывается от авторских амбиций в пользу катартического эффекта «наивного чтения».

Поль де Ман утверждает, что именно у Ницше впервые реализуется деконструктивистский проект драматизации в виде создания нарочито искусственных произведений в поле, которое разрушает иллюзию «серьезного текста» – в поле философии. «Пора, приняв во внимание театральность текста, усомниться в его открытом, декларативном высказывании...[Это происходит] при посредстве подчеркнуто драматизированного и индивидуализированного голоса...[о чем] свидетельствует решимость Ницше “писать, вообще говоря, в безличной и холодной манере. Избегать всякого упоминания «мы, и «нас», и

«я»» [5, с. 115]. Итак, Ницше драматизирует практику «романтического чтения», не оставляя читателю шанса обнаружить фигуру автора произведения – его работы становятся *принуждением к авторизации*. В этом смысле, замечательна реакция Макса Нордау, который комментирует работы Ницше с позиции «здорового смысла»: «Сказав что-нибудь, он тотчас же говорит противоположное, и притом с одинаковой страстностью, по большей части в той же книге, на одной и той же странице. Иногда он сам замечает это противоречие и тогда делает вид, будто потешался над читателем» [9, с. 259].

По мнению де Мана, Ницше вполне удалось развенчать иллюзию «естественного языка» и лишить читателя надежды найти «серьезный», *позитивный* смысл философского произведения. По сути, именно это и является драматизацией текста в поле философии – очевидная риторичность письма, искореняющая иллюзию «серьезного текста». Впрочем, позиция де Мана достаточно спорная. Ведь главным принципом «романтического чтения», который критикует Ницше, остается категория «вживания» – «серьезное» отношение к произведению. Романтическое «вживание» может быть буквально опасным, если вспомнить волну самоубийств, связанную с изданием «Страданий юного Вертера» Гете. Поэтому, с оглядкой на нацистскую адаптацию Ницше, невозможно с полной уверенностью утверждать, что ему удалось создать произведение, защищенное от «наивного чтения».

В качестве *вывода* можно заметить, что ницшеанский проект драматизации во многом предвосхищает движение «философии различия». Мы попытались показать, что кроме определенного стиля письма (т.н. метанарраций), драматизация деконструирует образ «романтического читателя». Этот образ «читателя-зрителя» складывается в рамках традиции «молчаливого чтения», где мы впервые обнаруживаем последовательный отказ от озвучивания письма в пользу переживания катартической разрядки. В движении драматизации (Ницше, Делез, де Ман) появляется убежденность в том, что *не существует «текста-в-себе», т.к. любой языковой узус в качестве своей среды нуждается в т.н. «интерпретанте*». То есть, простейшее суждение типа «А есть В» неоднозначно уже потому, что не существует само-по-себе, а всегда озвучивается неким актором (что неизбежно привносит в высказывание коннотативные смыслы). Драматизация манифестирует риторическую природу языка – то, что язык не может существовать иначе как *речь*.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Подробнее об образе «романтического автора» и его реализации в западной правовой системе см. статью Питера Яши «Об эффekte автора: современное авторское право и коллективное творчество» [11].

\* 2. Хорхе Луис Борхес с иронией комментирует ситуацию, сложившуюся в поле академических исследований: «...сейчас больше всего пишут о творчестве, о книгах, пишут о том, кто пишет о том, кто пишет о том, кто пишет...» [3, с. 201].

\* 3. В самом деле, «молчаливое чтение» очень необычно для античного мира: «Среди историков античной культуры общепризнанным фактом является то, что греки и римляне всегда, или практически всегда, читали вслух. Они не читали тихо («про себя»), за исключением очень редких случаев. Они или не умели читать тихо, или же не чувствовали в этом особой потребности...» [13, с. 56 – перевод В.Л.].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Августин Блаженный. Исповедь / Августин Блаженный; [пер. с лат.]. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 448 с.
2. Барнс Дж. Попугай Флобера / Джулиан Барнс; [пер. с англ.]. – М.: Изд. АСТ, 2003. – 256 с.
3. Борхес Х. Л. Новая встреча. Неизданные беседы / Хорхе Лус Борхес, Освальдо Феррари; [пер. с исп.]. – СПб.: Симпозиум, 2004. – 234 с.
4. Декомб В. Современная французская философия / Винсент Декомб; [пер. с фр.]. – Сб.: Весь Мир, 2000. – 344 с.
5. Де Ман П. Аллегории чтения / Поль де Ман; [пер. с англ.]. – Екатеринбург: Изд-во Уральского университета, 1999. – 368 с.
6. Деррида Ж. О грамматологии / Жак Деррида; [пер. с фр.]. – М.: Ad marginem, 2000. – 511 с.
7. Мангуэль А. История чтения / Альберто Мангуэль; [пер. с англ.]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – 381 с.



8. Ницше Ф. Веселая наука: [сборник] / Фридрих Ницше; [пер. с нем.]. – Мн.: Попурри, 1997. – С. 319-601.
9. Нордау М. Вырождение / Макс Нордау; [пер. с нем.]. – М.: Республика, 1995. – 400 с.
10. Толстой Л. Н. Детство. Отрочество. Юность / Л. Н. Толстой. – М.: Художественная литература, 1979. – 336 с.
11. Яши П. Об эффекте автора: современное авторское право и коллективное творчество: [электронный ресурс] / Питер Яши; [пер. с англ.]. – Режим доступа: <http://magazines.russ.ru/nlo/2001/48/iashi.html>.
12. Deleuze G. La method de dramatisation // l'Île deserte (textes et entretiens 1953-1974) / Gilles Deleuze. – Les Editions de Minuit, 2002. – pp. 131-163.
13. Gavrillov A. K. Techniques of Reading in Classical Antiquity / A. K. Gavrillov // The Classical Quarterly, New Series. – 1997. – Vol. 47, No. 1. – pp. 56-73.

УДК 130.2:81

*Батаева Е. В.*

*Харьковский гуманитарный университет «Народная украинская академия»*

### **КИНО-ДИСКУРС: К ФИЛОСОФИИ ВИЗУАЛЬНЫХ ФОРМ**

Кино-дискурс развивается в нескольких контекстах: семиотическом, феноменологическом и пост-семиологическом. Если семиотическое направление в философии кино является наиболее авторитетным, то феноменологическое и пост-семиологическое направления занимают несколько маргинальные позиции. Можно предположить, что, поскольку семиотика претерпела кризис еще в 70-е гг. 20 в., то будущее – за пост-семиологическим направлением, сориентированным не столько на знак, сколько на образ, «смысловую вещь».

**Ключевые слова:** семиотика, семиология, феноменология, кино, визуалистика, знак.

Кіно-дискурс (мовлення про кіно) розвивається у декількох контекстах: семіотичному, феноменологічному і пост-семіологічному. Якщо семіотичний напрямок у філософії кіно є найбільш авторитетним, то феноменологічний і пост-семіологічний напрямки займають дещо маргінальні позиції. Можна припустити, що, оскільки семіотика пережила кризу ще у 70-і рр. 20 ст., то майбутнє – за пост-семіологічним напрямком, що зорієнтований не стільки на знак, скільки на образ, «смыслову річ».

**Ключові слова:** семіотика, семіологія, феноменологія, кіно, візуалістика, знак.

Cino-discours is developing in several contexts: semiotic, phenomenological, and post-semiotic. While the semiotic direction in philosophy of movies is the most widespread, phenomenological and post-semiotic directions occupy marginal positions. It is possible to assume that since semiotics passed through crisis in 70-th of the 20-th century then future is connected with semiotic direction oriented not on post-semiotical direction oriented on image and “sense thing” rather than sign.

**Keywords:** semiotics, semiology, phenomenology, cinema, visualistics, sign.

В модерной и постмодерной визуалистике сформировались установки, суть которых заключается не столько в анализе способов визуального восприятия, сколько в интересе к «внешним» визуальным формам (телевидению, кино, фотографии, архитектуре, рекламе и т.д.), к специфике их функционирования, к характеру их влияния на мышление и стиль поведения современного человека. Гранд-направлением в современной философии визуальных форм стала теория кино, которая развивается усилиями не только профессиональных философов, но и киноведов (А. Базена, З. Кракауэра, Ж. Митри), режиссеров (П.П. Пазолини, Ж.-Л. Годара, Д. Вертова, А. Тарковского), теории которых стали серьезным вкладом в развитие философии кино. Основными темами философии кино можно назвать проблемы киноязыка, соотношения фото и кино, кино и театра, кино и реальности, кадра и фона, плана и монтажа, видящего и видимого. Рассмотрению некоторых из этих проблем и будет посвящена данная статья.

Развитие теории кино осуществлялось в феноменологическом направлении А. Базеном, В. Беньямином, З. Кракауэром, М. Ямпольским; в семиотическом направлении Ю. Лотманом, К. Метцем, Ж. Митри, П.П. Пазолини, Д. Уортом, У. Эко, Р. Якобсоном; в пост-семиологическом (или пост-феноменологическом) направлении Ж. Делезом, О. Аронсоном, Ю. Тыняновым.

*Целью статьи* является проведение сравнительного анализа различных подходов к кино-реальности, – феноменологического, семиотического, психоаналитического и пост-семиологического.

Практически все теоретики кино исходят из посылки, согласно которой именно фотография является «решающим фактором, определяющим содержание фильма» [4, с. 51]. В то же самое время большинство мыслителей сходятся во мнении, что кино не является простым «продолжением» или усложнением фото-искусства, что оно не гомологично фотографии, напротив, их разделяет разрыв, зазор, прерывность: «пуповина между ними обрезана с того момента, как кино осознало себя искусством» [7]. Тем не менее структурные сходства между ними сохранились. Так, по мнению З. Кракауэра, кино, как и фотографию, можно условно подразделить на реалистическое и формотворческое [4, с. 55]; П.П. Пазолини, используя литературные метафоры, различает прозаическое и поэтическое кино, отдавая предпочтение последнему. Русский «формалист» Ю. Тынянов вполне солидарен с П.П. Пазолини: «если проводить аналогию кино со словесными искусствами, то единственной законной аналогией будет аналогия не с прозой, а со стихом» [7]. Какие особенности кино позволяют проводить подобные аналогии? По мнению Ю. Тынянова, поэтичность кино проявляется в его «скачковой» текстуре, монтажной графике, «смысловом преобразении бытовых объектов» [7].

Кино, как и фотография, «отображает реальность», – историческую, повседневную, поэтическую. Какова природа кино-реальности? Можно ли утверждать, что кино – это всего лишь художественная «статистика» или «перепись» того, что произошло в историческом измерении? Или речь идет о том, что кино-изображение воспринимается «как» реальность? О. Аронсон, используя концепт «эффекта присутствия», тематизирует именно второй аспект реалистичности кино: «в кино создается эффект непосредственного присутствия, нивелируется дистанция по отношению к изображаемому, характерная для живописи и театра» [1, с. 132].

Вышеизложенные тезисы принимаются (с известными поправками) представителями всех концептуальных направлений в современном кино-дискурсе. Попробуем выявить специфические особенности кино-видения (видения кино и анализа кино как визуальной формы) в различных теоретических парадигмах.

Наверное, наиболее авторитетным направлением в современной теории кино является семиотическое («пик» которого приходится на 50-60-е гг. 20 в.), в котором под влиянием лингвистики сформировалось представление о знаковой природе фильма. Однако если природа кино является знаковой, может ли оно быть реалистичным? По мнению Р. Якобсона, поставленный вопрос является надуманным: знаки, посредством которых в кинофильмах транслируется определенное содержание, указывают на вещи реального мира (референты), то есть знаковость кино не может нейтрализовать его реалистичности. Как и в концепции Р. Якобсона, в теории французского киноведа Ж. Митри прослеживается влияние не столько сосюрговской концепции знака (согласно которой знак есть структурная взаимосвязь означаемого и означающего), сколько концепции Пирса (для которого знак прежде всего соотносится с реальной вещью): «фильмический символ не порождается прямым отношением между означающим и означаемым, хотя на почве этого отношения и вызревает очевидная символика. Изображение стула вовсе не символ изображенного стула. Но поскольку оно отсылает нас к понятию, оно в известной мере становится символом идеи стула. Конечно, в этом единичном факте еще нет никакого значения лингвистического порядка. На этом уровне изображение показывает, и не больше. Оно представляет собою знак-образ, или аналогон. Изображение становится знаком лишь на уровне коннотаций, возникающих из взаимосвязей, управляемых интуитивной логикой, смыслом денотированных вещей и фактов» [6, с. 35].

Теоретиков кино, которые развивали сосюрговскую (а не пирсовскую) модель знака, объединяет прежде всего тема киноязыка и намерение вычленивать «единицы», «коды» и «матрицы» этого языка. Так, итальянец У. Эко выделил три иконические модели, структурирующие киноязык, – фигуры, знаки и семы, которые объединяются в фотограммы и «киноморфы» [9, с. 98]; американец Д. Уорт микроэлементом киноязыка назвал

кинокоммуникационный знак, состоящий из «видем» (изображений-событий) [8, с. 151] и «чувства-озабоченности», которое автор фильма вкладывает в видемы и пытается передать зрителям [8, с. 139].

Несколько расширил и обогатил семиотический анализ кино К. Метц в работе «Воображаемое означающее. Психоанализ и кино», в которой он не просто сочетал семиологический и психоаналитический подходы, а признал их тождественность: «психоаналитический подход в области кино, как и во всех остальных, с самого начала являлся семиологическим» [5, с. 25]. Семиологический концепт означающего К. Метц соотнес с психологическим конструктом воображаемого, в результате чего появился новый концепт, – воображаемое означающее, представленное в кино-пространстве на нескольких уровнях: кино-содержание воспринимается зрителями *как вымысел*; погружаясь в кино-текст, человек «*как будто*» *видит сновидения* (переживает иллюзорную кино-реальность «как наяву»); воссоздавая лакановский «эффект зеркала», зритель на воображаемом уровне отождествляет себя с актерами, *идентифицируется с персонажами*. Как можно заметить, в отличие от других теоретиков кино, К. Метц говорит не столько о реалистичности, сколько о не-реалистичности, воображаемости кино: «активность восприятия в кино реальна (кино не является фантазмом), но воспринимаемое не является реальным объектом: это его тень, его фантом, его двойник и его подобие в новой разновидности зеркала» [5, с. 74]. Не-присутствие (не-реальность) изображаемого на кино-экране не мешает зрителю полностью присутствовать «внутри» экрана, чувствовать себя «реальным» в виртуальном пространстве кино-кадра.

Если К. Метц остался в пределах семиотического подхода, то мыслители, к рассмотрению концепций которых мы сейчас перейдем, попытались выйти за пределы семиотики кино.

Первый сценарий дистанцирования от семиотики кино можно наблюдать в концепции «знако-образа» П.П. Пазолини, которая была раскритикована за «неправильное использование семиотических понятий», за смешение обозначаемого с референтом. Обвинения П.П. Пазолини в «философском примитивизме» (В. Сальтини) стали возможны именно потому, что его концепция была воспринята как семиотическая (чему виной семиотическая риторика, используемая Пазолини), тогда как, по сути, в ней производится деконструкция семиотической парадигмы: «позиция Пазолини резко противостоит семиотическим теориям кино 60-х гг., поскольку отказывается от интерпретации кинематографического высказывания как лингвистического, отказывается от намерения *читать кадр*. В результате в отношении кино подвешиваются очень важные для структурализма оппозиции, такие как язык/речь, означаемое/означающее» [1, с. 96]. Так, Пазолини утверждает, что элементами киноязыка являются не знаки, а реальные вещи, составляющие кадр, которые он назвал «кинемами». Вещи-кинемы уже не являются знаками (заместителями) реальной жизни: они не просто «указывают» на вне-положные им смысл и вещи, а сами являются и смыслом и вещью (кинематографической вещью, заявляющей о себе «здесь и сейчас», в кинокадре).

Второй сценарий преодоления семиотического подхода в теории кино предложили еще в 20-е гг. 20 в. русские «опоязовцы», представители школы «формализма» Ю. Тынянов и В. Шкловский (причем, как это ни парадоксально, их отход от семиотики кино произошел «до» ее расцвета и бурного развития, датируемого 50-60-ми гг. 20 в.). По мнению М. Ямпольского, не-семиотичность концепций В. Шкловского и Ю. Тынянова можно заметить в намерении подменить концепт «знака» концептом «смысловой вещи» (чем-то напоминающей «кинему» Пазолини, «изобретенную» 40 лет спустя): «Тынянов принимает термин Балаша «видимая вещь», «видимый человек» для обозначения *дознаковой* стадии киноизображения. Но затем «видимые вещи» подвергаются стилистической обработке через ракурс, освещение, перспективу и композицию кадра. <...> «Видимая вещь» превращается в «смысловую вещь», включаясь в эти разнообразные соотношения» [10, с. 113].

В третьем сценарии описывается движение от семиотики к феноменологии кино, в которой «фильм ни на минуту не становится языковой системой, областью выражения, но остается феноменологическим объектом, данным в созерцании» [10, с. 13]. В феноменологии кино, по мнению М. Ямпольского, основной оппозиционной парой становится не означаемое/означающее, а видимое/видящий [10, с. 8]. Очевидна идейная преемственность между формализмом и феноменологией кино: феноменолог, созерцая «видимую/смысловую

вещь», изображенную в кинокадре, пытается понять ее глубинные и поверхностные значения, ввести ее в мифический диалог с другими «смысловыми вещами» фильма.

К феноменологической парадигме близки В. Беньямин, А. Базен и З. Кракауэр. Каждый из них, усматривая феноменологическую сущность кино в его «фотографичности», пытался нащупать те смысловые особенности кинокадра, фона, монтажа, в которых проявляется фото-специфика. По мнению В. Беньямина, одной из существенных особенностей кинокадра (как и фотокадра) является утрата ауры, атмосферы уникальности и эксклюзивности, которая присуща игре живого актера на театральной сцене: «аура, окружающая на сцене фигуру Макбета, неотделима от ауры, которая для сопереживающей публики существует вокруг актера, его играющего. Особенность же съемки в кинопавильоне заключается в том, что на месте публики оказывается аппарат. Поэтому пропадает аура вокруг играющего – и одновременно с этим и вокруг того, кого он играет» [2, с. 136].

Четвертый сценарий развития философии кино можно условно назвать «пост-феноменологическим», «пост-семиологическим» или нео-бергсонизмом, автором которого является Ж. Делез (близок к этому направлению и московский философ О. Аронсон). По мнению Ж. Делеза, в основе кинематографа находится не знак, не «знако-образ» и не феноменологическая «смысловая вещь», а – движение («образ-движение»), располагающееся между кадрами и планами. Именно поэтому семиологическая и феноменологическая парадигмы рассматриваются Ж. Делезом как не вполне адекватные в контексте кино-дискурса: семиология и лингвистика, структурируя фильм, разбивая его на цепочки означаемых-означающих, получают в итоге *сумму* сем, фигур, фотограмм и киноформ, упуская из виду движение. Феноменология же, поскольку в ее основе находится практика тщательного и пролонгированного во времени созерцания смысловой сущности, также не поспевает за фильмическим движением, застревая в отдельных кадрах, задерживаясь на изучении отдельных «смысловых вещей»: «феноменология в некоторых отношениях застряла на докинематографической стадии, чем и объясняется ее неуклюжая позиция: феноменология ставит естественную перцепцию в привилегированное положение, отчего движение соотносится еще и с *позами*. А следовательно, кинематографическое движение сразу же изобличается как не соблюдающее верность условиям перцепции» [3, с. 107]. Восприятие кинематографического образа-движения (которое распадается на образ-действие, образ-эмоцию и образ-перцепцию) и образа-времени (проявляющегося в виде образа-воспоминания, образа-грезы, образа-кристалла) требуют усиленной внутренней работы зрителя (работы интеллектуальной, душевной, эмоциональной), погружая его *внутрь* кино-плоти, «в» изображаемое.

Философию кино Ж. Делеза мы обозначили как *пост-семиологическую*, но не *пост-семиотическую*, имея в виду делезовское различие семиологии и семиотики: «семиология лингвистического типа стремится замкнуть «означающее» на себе и отсечь язык-*langage* от образов и знаков, составляющих первоматерию этого «означающего». Семиотикой же называют, напротив, такую дисциплину, которая рассматривает язык-*langage* не иначе, как по отношению к этой специфической материи, к образам и знакам... Нам представляется, что кино является системой *предъязыковых* образов и знаков и что оно возобновляет высказывание в свойственных этой системе образах и знаках» [3, с. 593-594]. Если основываться на понимании Ж. Делеза, то классическую семиотику кино правильнее было бы назвать *семиологией* кино (в духе Ф. де Соссюра), а философию самого Ж. Делеза – как до- или вне-лингвистическую *семиотику* (в духе Ч. Пирса), основной терминологической единицей которой становится не «высказываемое», а «выразимое»; при этом используемый Ж. Делезом термин «знак» наделяется не-заместительной и не-лингвистической, а *образно-вещевой* природой.

*Выводы.* Кино-дискурс (речь о кино) как один из жанров современной философии визуальных форм, развивается в нескольких контекстах: семиотическом, феноменологическом и пост-семиологическом. Если семиотическое направление в философии кино является наиболее развитым и авторитетным, то феноменологическое и пост-семиологическое направления имеют на данный момент небольшое количество сторонников и занимают несколько маргинальные позиции. Тем не менее, можно предположить, что, поскольку семиотика претерпела кризис еще в 70-е гг. 20 в., то будущее – за пост-семиологическим направлением, сориентированным не столько на знак, сколько на образ, «смысловую вещь».

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Аронсон О. Метакино / Олег Аронсон. – М.: Ад Маргинем, 2003. – 262 с.
2. Беньямин В. Озарения / Вальтер Беньямин; [пер. с нем. Н.М. Берновской, Ю.А. Данилова, С.А. Ромашко]. – М.: Матис, 2000. – 376 с.
3. Делез Ж. Кино / Жиль Делез; [пер. с фр. Б. Скуратова]. – М.: Ад Маргинем, 2004. – 622 с.
4. Кракауэр З. Природа фильма. Реабилитация физической реальности / Зигфрид Кракауэр; [пер. с англ. Д.Ф. Соколовой]. – М.: Искусство, 1974. – 388 с.
5. Метц К. Воображаемое означающее. Психоанализ и кино / Кристиан Метц; [пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной; науч. ред. А. Черноглазов]. – СПб.: Изд-во Европ. ун-та, 2010. – 336 с. – (Территория взгляда; Вып. I).
6. Митри Ж. Визуальные структуры и семиология фильма / Жан Митри // Структура фильма: [сборник статей]; [пер. на русский]. – М.: Радуга, 1985. – С. 33-44.
7. Тынянов Ю. Об основах кино / Юрий Тынянов // Поэтика. История литературы. Кино: [электронный ресурс]. – М.: Наука, 1977. – Режим доступа: [http://webreading.ru/nonf\\_/design/yuriy-tinyanov-poetika.html#](http://webreading.ru/nonf_/design/yuriy-tinyanov-poetika.html#).
8. Уорт Д. Разработка семиотики кино / Д. Уорт // Структура фильма: [сборник статей]; [пер. на русский]. – М.: Радуга, 1985. – С. 134-175.
9. Эко У. О членениях кинематографического кода / Умберто Эко // Структура фильма: [сборник статей]; [пер. на русский]. – М.: Радуга, 1985. – С. 79-101.
10. Ямпольский М. Язык – тело – случай: кинематограф и поиски смысла / М. Ямпольский. – М.: НЛО, 2004. – 376 с.

УДК 1(091)

*Завгородній Р. О.*

*Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна*

#### МЕТОД ТРАНСКРИТИКИ

Дана стаття присвячена аналізу трансцендентального виміру ніщо суб'єкта в його взаємодії зі світом, який детермінований капіталізмом. Паралакс, який відкривається на межі того, що Кант назвав „рiч-у-собі”, паралакс між суб'єктивною позицією та позицією інших – є одним з основних моментів для розуміння специфіки методу транскритики. Суб'єкт, включений в капіталістичні відносини, потрапляє в поле підозри, яке можна назвати „тотальною домінацією ще непізнаного”. Через це в статті стверджується необхідність пропедевтичного рефлексивного акту, який дозволить виявити поле підозри, вплив якого блокує практичні потуги людини до зміни світу.

**Ключові слова:** транскритика, метод, паралакс, трансцендентальний вимір.

Эта статья посвящена анализу трансцендентального измерения ничто субъекта в его взаимодействии с миром, который определен капитализмом. Параллакс, который открывается на грани того, что Кант назвал «вещь-в-себе», параллакс между субъективной позицией и позицией других является одним из основных моментов для понимания специфики метода транскритики. Субъект, который включен в капиталистические отношения, попадает в поле подозрения, которое можно назвать «тотальным доминированием еще непознанного». Поэтому, в статье утверждается необходимость пропедевтического рефлексивного акта, который позволит выявить поле подозрения, влияние которого блокирует практические усилия человека по изменению мира.

**Ключевые слова:** транскритика, метод, параллакс, трансцендентальное измерение.

This article analyzes the transcendental dimension of the subject is nothing in its interaction with the world, which is defined by capitalism. Parallax, which opens on the verge of what Kant called the "thing-in-itself", the parallax between the subjective position and that of others is one of the main points for understanding the specificity of the method of transcritique. The subject, which is included in the capitalist relations, comes into the suspicion that might be called "total domination still unknown". Therefore, the paper argues the need for

propaedeutic reflexive act, which will reveal the suspected field, whose influence is blocking the practical man's efforts to change the world.

**Key words: transcritique, method, parallax, transcendental dimension.**

Мислення – це спалахи пустоти (ніщо), які виникають довільно у межах (як нам здається) нашої черепної коробки. Такий висновок виникає внаслідок неякісної інтроспекції підлітка, який намагається позбутись негативного впливу нещасного кохання, що, як він вважає, надходить від *обоженюваного* об'єкта. Проте мана аутичної позиції-панацеї по відношенню до оточуючого світу перетворюється на жах неможливості усвідомити те, що криза, антиномія, парадокс, *паралакс*, врешті-решт, є результатом не божественного провидіння, а являє собою недостатню рефлексивність суб'єкт-об'єктних *відносин*. Мова йде про розрив між теоретичною пізнавальною позицією та досвідом, який можна назвати „перебування в світі”; розрив між тим, *як* ми бачимо цей світ, і тим, *як* недоступне нашому розумові цього світу детермінує нас. Зіткнення з трансцендентальним виміром нашого існування спонукає нас до „марень”, які відкривають єдину перспективу аутономії – аутизм. Але така аутистська позиція – це завжди пропагандистська позиція, яка є частковою позицією, що підтримує претензії капіталізму на універсальність. Але, чи можливо визначитись із трансцендентальним виміром капіталістичних відносин, щоб не прийняти сторону обвинувачення? Чи можлива критика капіталізму, яка вкаже не стільки на його вади, скільки на його межі? Натяк достатньо прозорий і це натяк на трансцендентальну критику капіталізму.

Як відомо, проект такої транскритики пропонує японський літературний критик та американський філософ Кодзін Каратані. І, якщо цей проект можливий, якщо він має претензії щодо практичної зміни світу, то він повинен мати і методологію. У „Замітках перекладача” до роботи Каратані „Архітектура як метафора” Сабу Кошо пише, що Каратані працює там, де в кінцевому результаті свідомість проявляє себе як ефект чи агент дії для чиеїсь мети [5, р. xix]. У 2003 році Каратані виступив в Університеті „Баухаус” з доповіддю „Архітектура і асоціація”, де пояснив цю думку. Він працює з „природнім (natural)” нашого світу. Слідом за Полем Валері Каратані розуміє під природнім не об'єкти природи (як морська раковина, наприклад), а об'єкти зроблені людиною, але структура (те, як вони були виготовлені) яких залишається розмитою. Яскравим прикладом такого природного об'єкта для Каратані є гроші (як він говорить „природні (натуральні) гроші”): „Гроші, звичайно, зроблені людиною. <...> Це спонтанний суспільний продукт. Гроші – не лише символ, що виражає вартість інших продуктів. Гроші, як золото, можуть стати товаром будь-якої миті. Монетарна система – це система ціннісних відносин товарів, що включають самі гроші; значить – це щось на зразок самореферентної системи” [4, р. 24]. Подібна *підозра* спонукає Каратані до філософської діяльності. Але, на відміну від підозри, про яку говорить Фуко у своїй доповіді „Ніцше, Фрейд, Маркс”, Каратані віддаляється від герменевтики, вважаючи її мовною грою. Коли Фуко говорить: „Що знаходить Фрейд за симптомами? Не „травматизми”, як заведено вважати, а фантазми, які несуть навантаження тривожності, тобто таке ядро, яке за самою своєю суттю вже є інтерпретацією” [3], то орієнтується на приховані смисли. Коли ж Каратані пише про топіку свідомості Фрейда як про трансцендентальний поворот, то орієнтується на виміри, які не можуть бути схильними до мовних ігор – у цьому випадку *мови не існує*. Якщо узагальнити вищесказане, то метод транскритики Каратані починається з сумніву, але з урахуванням того моменту, що суб'єкт, який сумнівається, не один, а включений в паралаксну пару „суб'єкт, який пізнає/сумнівається – інші (otherness), що теж пізнають/сумніваються”. Ось чому Каратані не читає Маркса через Декарта. Каратані працює в царині трансцендентальних кодів етики (я – інші - свобода) та політичної економії (я/інші - свобода); в царині, де моя позиція – це завжди продукт суспільних відносин, які являють собою ілюзорність об'єктивної позиції інших.

Каратані починає свою „Транскритику” саме з твердження, що теза та антитеза – це оптичні ілюзії (він використовує слово „delusion”, щоб акцентувати на негативному аспекті цього явища) [6, р. 3]. Він ілюструє це за допомогою паралаксу дзеркала та фотографії. Ця ілюстрація відображає важливий аспект бачення історико-філософського процесу автором „Транскритики”. Дзеркало відображає те, як бачать нас інші. Але воно зберігає суб'єктивний момент спостерігача. Позиція фотографа безжально об'єктивна. Через це паралакс між відображенням у дзеркалі та на фотографії нас жахає. Філософія завжди рефлексувала себе лише з позиції відображення в дзеркалі (славнозвісний діалог в філософії). Потрібно віднайти

позицію фотографа, щоб побачити історико-філософський паралакс [6, р. 2]. Маркс зіштовхнувся з паралаксом між німецьким дзеркалом духу та англійською безжальною об'єктивністю капіталістичних відносин. Обидві позиції були рефлексіями суспільства, які стали ілюзіями, бо стійко тримались позиції об'єктивно-інших відносно одне одного. Марксова транскритика існує на усвідомленні розриву між тим, що хтось *розуміє*, і тим, що хтось *відчуває* [6, р. 141].

Щоб до кінця прояснити позицію Каратані, треба відмітити його специфічне відношення до діалектики. Каратані вважає, що теза та антитеза – це кінцевий результат взаємодії певних символічних форм [6, р. 188-189]. Синтез у цьому випадку буде можливий не через зняття, а завдяки „стрибку віри”. Синтез буде ефектом. Але це й насторожує Каратані. Очевидно, що кожна символічна форма повинна мати своє ядро. Послідовна марксистська позиція відмітила б навіть наявність певного *первинного (негативного) субстанційного ядра*. Але Каратані доводить, що таке ядро функціонує як ніщо, як власна відсутність. Отже, теза та антитеза – це не лише трансцендентальні фікції, а й внутрішньо несамостійні процеси. Теза та антитеза існують не завдяки навантаженням ствердження та негачі, а завдяки розриву, що їх формує.

Кант у „Мареннях духовидця” вказує на паралакс між суб'єктивною позицією та позицією інших: „Колись я дивився на увесь людський розум з точки зору мого власного розуму, тепер я стаю на точку зору чужого розуму, який знаходиться поза мною, та розглядаю свої судження і їх найпотемніші спонукання з точки зору інших людей. Порівняння обох спостережень приводить до сильних паралаксів, але це єдиний засіб запобігти оптичному обманові й поставити поняття на те місце, яке вони дійсно займають по відношенню до пізнавальної здатності людської природи” [2, с. 328-329]. Даний фрагмент наштовхує на наступні роздуми: паралакс – це негативний ефект, що виникає при зміні позиції спостерігача; паралакс – це єдиний спосіб запобігти оптичній ілюзії, яка народжується в результаті позиційної боротьби. І хоча Кант не приділяє уваги поняттю „паралакс” у інших своїх роботах, саме це поняття робить філософію Канта можливою. Адже, який сенс у коперніканському повороті Канта, якщо пізнаваний світ – це зміщена перспектива, яка не корелює з пізнавальними здатностями суб'єкта? Саме паралакс робить взаємодію суб'єкта та об'єкта релевантними. Такий паралакс довершується за урахування того, що суб'єкт – це продукт суспільних відносин. Тобто, суб'єкт завжди виступає представником інших. А це значить, що *суб'єктивної позиції не існує*. Вона можлива лише, якщо закрити очі на паралакс.

Каратані відмічає, що Его функціонує як ілюзія. Кантова трансцендентальна апперцепція – це Х, необхідна ілюзія. Але цей Х не є субстанціальним [6, р. 5-6]. Такою ж трансцендентальною ілюзією є гроші – не як субстанція золото чи срібло, а як загальний еквівалент. В „Архітектурі та метафорі” Каратані пише, що у фазі відносної форми вартості кожен товар може зайняти мета-рівень, у той час як трансцендентальний центр, який їх консолідує, відсутній. Реверсивність взаємовідносин товарів льону та пальто робить неможливим визначення того, який із цих товарів є позитивним, а який негативним. Гроші можуть займати мета-рівень, стаючи загальним еквівалентом, а можуть зійти на суб'єктивний рівень товару [див.: 5, р. 69-71]. Експансія Розуму, його бажання вийти за власні межі робить світ *не егоцентричним, а его-мережєвим*. Оскільки трансцендентальний центр, який консолідує пізнавальні здатності суб'єкта, є Х, трансцендентальною функцією, суб'єкт не прив'язується до єдиного пізнавального рівня, а розривається між трьома типами суджень – пізнавальними («істина» – «неістина»), етичними («добре» – «погано»), а в кінцевому рахунку – «свобода») та естетичними («насолода» – «огида»). Це підтверджує інтуїцію на рахунок того, що пост-модерн – це проект незавершеного модерну. Розум виходить на новий якісний рівень – рівень трансцендентальної ілюзії. Жак Дерріда відмічає, що „<...> негативність – це ресурс” [1, с. 522]. Антиномічність претензій Розуму та кризовість претензій капіталу використовують негативність ілюзій у якості ресурсу.

У „Транскритиці” Каратані пише, що трансцендентальна апперцепція виконує функцію ніщо. Наприклад, Фрейдіві „id, ego, superego” – це безумовно ніщо в емпіричному вимірі. Але це ніщо виконує певну функцію саме для емпіричного виміру. Отже, трансцендентальне дослідження можна вважати онтологічним (як у Хайдегера) в тому сенсі, що воно відкривається як функція Ніщо у якості Буття [6, р. 34]. Але, незважаючи на свою несубстанційність, трансцендентальна апперцепція є субстантивною, тобто самостійною.

Каратані вважає, що трансцендентальну позицію не можна звести до методу чи структури Кантових здатностей. Трансцендентальна позиція проявляється у вигляді паралаксу [6, р. 49]. І, якщо Кант не використовує поняття „паралакс” у своїх текстах, то це не значить, що цей паралакс зникає. Паралакс приймає форму антиномії. Більше того, відкриття паралаксу – це завжди радикальний поворот. Після такого повороту будь-яка філософія змінюється і рухається в оптиці цього паралаксу. Метод транскритики, який віднаходить паралакси, *задає парадигму філософування*.

Трансцендентальна позиція (у даному випадку мається на увазі мова, дискурсивна спільнота зі своєю системою цінностей) відповідає певному типові суб’єктивності [6, р. 82]. Декарт вказує на це, наполягаючи на сумніві, як одному з аспектів методу. Коли Декарт стверджує множинність культурних систем, їх неоднорідність, то має на увазі саме існування *об’єктивного* світу [6, р. 92]. Сумнів – це не різновид інтелектуальних пазлів.

Каратані пише, що незважаючи на гегелівський дескриптивний стиль, „Капітал” Маркса відрізняється від філософії Гегеля за *мотивацією*. Кінець капіталу – це не абсолютний Дух. „Капітал” показує, що капітал, не зважаючи на те, що він структурує світ, не відривається від своїх меж [6, р. 9]. Капітал отримує додану вартість із різниці в системах цінностей. Чи отримує подібну додану вартість гегелівський Дух? Адже, якщо інвертувати логіку пов’язування Маркса з Гегелем і спробувати побачити Гегеля з Марксом, то вийде, що межею духу є не Абсолютний Дух, а сам принцип отримання символічної доданої вартості з розрізненням протилежностей, з різниці дискурсів у межах духу. Незважаючи на гегелівську критику Канта, ми все одно не можемо спростувати той факт, що не маємо можливості пізнавати *за межами* Духу. Зрозуміло, що для Гегеля подібна проблема – це не загадка речі-в-собі, а лише розрізнення між пізнаним та ще непізнаним. Але для Каратані – це проблема того, як ще непізнане детермінує наш світ. У випадку з одиничним об’єктом – пізнання ще непізнаного не входить в сферу історичної небезпеки. Та такий спосіб пізнання – це модерний „дерев’яний” спосіб. Коли ж мова заходить про мережу, то виникає небезпека *тотальної домінації* ще непізнаного. Ось чому з методологічної точки зору доречно внести ще непізнане в суб’єкта, що пізнає, зробити його самого трансцендентальною ілюзією.

Та „<...> трансцендентальна редукція в філософії не може бути лише методологією” [6, р. 94]. Трансцендентальна редукція – це пізнавальна позиція, яка схожа на сумнів у Декарта. Сумнів, як трансцендентальна редукція, – це не гра, а конструктор реальності. Як було зазначено вище, коли ми зіштовхуємось (confront) зі світом, ми одночасно отримуємо три типи суджень – пізнавальні, етичні та естетичні [6, р. 114]. Науковий об’єкт пізнання з’являється, коли ми вносимо в дужки (bracketing) етику та естетику. Мистецтво з’являється, коли в дужках наука та етика і т.д. Звісно, що мова йде не про сфери взаємовпливу політики, етики та естетики. Мова скоріше йде про їх основи, про те, що робить їх політикою, етикою та естетикою. Коли Дюшан вносить свій пісуар до царини мистецтва, то проводить саме трансцендентальну редукцію. Внесення в дужки – це не те ж саме, що і негация [6, р. 115]. Трансцендентальна позиція містить „забутий” (неусвідомлений) імператив „будь вільним!” Вона „пришпорена” існуванням інших. Трансцендентальна позиція – етична [6, р. 119]. Трансцендентальна позиція – кантівська публічна позиція.

Кант радикально трансформує поняття „публічний”. Всередині спільноти бути публічним значить бути індивідуальним, значить виступити проти загального публічного консенсусу [6, р. 101]. Тобто стати на трансцендентальну космополітичну позицію. Ці ознаки публічності, „можності користуватись власним розумом” стверджують Каратані в думці, що „<...> комунізм без економічного базису – *порожній*, у той час як комунізм без морального базису – *сліпий*” [6, р. 130].

Каратані проводить ревізію історії філософії, намагаючись виявити її підсвідоме (невидимі трансцендентальні функції) та викривлення свідомого, на розриві між Кантовим та Марксовим відсутнім суб’єктом = трансцендентальна апперцепція Х. Відсутність у цьому випадку вказує на трансцендентальний вимір, вимір функції, яка задає параметри самостійності суб’єкта. А це значить, що, не дивлячись на цілий ряд ілюзій та паралаксів, Каратані реанімує суб’єкта, який може бути автономним актором у сучасному світі. Пропедевтична специфіка методу транскритики Каратані дозволяє стверджувати практичний потенціал автономії суб’єкта. Цей суб’єкт може бути реально кращим в ситуації *поліпозиційної* боротьби. Коли Каратані пише про трансцендентальну позицію, він має на увазі суб’єкта, який з’являється з



паралаксу між моєю позицією та позицією інших. Суб'єкт – це не субстанційний центр, а продукт структури відносин.

Все сказане про метод транскритики спонукає поставити питання до Маркса, а точніше до його одинадцятої тези про Фейербаха. Чому світ потрібно змінювати? Адже, складається враження, що світ функціонує за принципами Фрейдових механізмів супротиву. Кожен світозмінний порив (революційний чи квазі-революційний лобістський) зіштовхується з перепонами, які ставлять межу вільній дії суб'єкта. Ми маємо діалектику Раба та Пана, кінець історії, недостатність ресурсів для реалізації всезагального процесу визволення... Ми маємо ряд теоретичних табу, які унеможливають практику. Більше того, ми прийшли до межового пункту, за яким може бути хто завгодно – навіть бог – до межового пункту трансцендентальної ілюзії суб'єкта. Кожна лобова атака з існуючим світовим ладом (частіше за все з капіталізмом) приводить до поразки та відкриття нових ринків збуту. Транскритичний проект Каратані дозволяє по-новому поглянути на взаємодію філософії та капіталістичного світу. Чому в філософію вкладають так мало ресурсів? Бо, як було показано, претензії Розуму на вихід за власні межі ідентичні претензіям капіталу до самореволюціонування. Філософія потребує не просто ресурсу, а всього того ресурсу, яким є капітал. Ось чому кожен світозмінний акт з інтелектуальним підтекстом приречений на невдачу. Мені здається, що у даному випадку потрібно застосувати транскритичну методологію у повному її обсязі. Не для створення сумнівних асоціацій, як те робить Каратані, а для того, щоб піймати світ у його ж капкани. Нажаль, транскритика не може відповісти марксистському революційному запалу у повній мірі. Це пов'язано з постановкою завдання – читати Канта через Маркса та навпаки. Адже, якщо мова йде про трансцендентальну критику капіталізму, то, з розумінням того, що останній неможливо подолати через негачію негачії, приходить розуміння того, що транскритика не дає реальних основин і для ствердження ствердження. В основі транскритики лежить чиста негативність, розрив, який може вказати лише на межу і аж ніяк не на можливість революційного подолання цієї межі. Транскритика необхідна не як різновид „автоеротизму”, а як пропедевтика нового суб'єкта, який пережив занадто багато смертей та криз у ХХ столітті. Транскритика – це певний „перепочинок” для революціонера, який тоне в своїх інтелектуальних комплексах, табу та антиноміях.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Дерида Ж. Письмо та відмінність / Ж. Дерида; [пер. з фр. В. Шовкун; наук. ред. пер. О. Шевченко]. – К.: Вид-во Соломії Павличко „Основи”, 2004. – 602 с.
2. Кант И. Сочинения в шести томах. Т. 2 / И. Кант; [под общ. ред. В. Ф. Асмуса, А. В. Гулыги, Т. И. Ойзермана]. – М.: Мысль, 1964. – 511 с. – (Философ. наследие. Акад. Наук СССР. Ин-т философии).
3. Фуко М. Ницше, Фрейд, Маркс: [електронний ресурс] / М. Фуко. – Режим доступу: <http://lib.kharkov.ua/CULTURE/FUKO/nfm.txt>.
4. Karatani K. Architecture and association: [електронний ресурс] / K. Karatani. – Режим доступу: <http://e-pub.uni-weimar.de/volltexte/2008/1319/pdf/karatani.pdf>.
5. Karatani K. Architecture as metaphor. Language, Number, Money / K. Karatani; [trans. Sabu Koshu]. – MIT, 1995. – p. 246.
6. Karatani K. Transcritique: On Kant and Marx / K. Karatani; [trans. Sabu Koshu]. – MIT, 2003. – 336 p.

### ДИГРЕСІЯ (ТА ПОВЕРНЕННЯ) «АРТИСТИЧНОЇ КРИТИКИ»

У статті здійснюється спроба теоретичної фіксації «механіки» системних трансформацій, які призвели до того, що в актуальних умовах сучасності «артистична» варіація критики втратила свій голос. На тлі розгортання такої пошукової роботи окреслюються контури дигресивних способів «оживлення» загубленого звучання, а також пропонуються ескізні прорисовки темпоральних та «топографічних» ознак можливого «ґрунту» сьогоденної «артистичної критики», який був би здатен стати внутрішнім змістом нових (дигресивних) форм останньої, а отже – і метою артикульованих нею вимог.

**Ключові слова:** дигресія, артистична критика, зміщення, інкорпорація, темпоральність.

В статье осуществляется попытка теоретической фиксации «механики» системных трансформаций, которые привели к тому, что в актуальных условиях современности «артистическая» вариация критики потеряла свой голос. На фоне развёртывания такой поисковой работы очерчиваются контуры дигрессивных способов «оживления» утерянного звучания, а также предлагаются эскизные прорисовки темпоральных и «топографических» признаков возможного «основания» сегодняшней «артистической критики», которое было бы способно стать внутренним содержанием новых (дигрессивных) форм последней, а следовательно – и целью артикулируемых ею требований.

**Ключевые слова:** дигрессия, артистическая критика, смещение, инкорпорация, темпоральность.

The article contains an attempt of theoretical fixation of «mechanics» of systemic transformations, which led to the fact that in actual (modern) conditions «artistic» variation of criticism has lost its voice. We outline the contours of the degressive ways to «recovery» this lost sounding against the background of the deployment of our search. Also in article offers «rough drafts» of temporal and «topographic» attributes of possible «base» for nowadays «artistic criticism». And this ground perhaps can be an inner contents and purpose of claims of new (degressive) forms of this kind of criticism.

**Keywords:** digression, artistic criticism, displacement, incorporation, temporality.

Не буде, вочевидь, ані проблемою, ані якоюсь «некрасивістю», якщо запропонована стаття, яка являє собою компактне висвітлення окремого аспекту пошуково-результативної цілісності дещо іншого масштабу, почнеться наразі з певної згоди – згоди з тією думкою, що «ставити під сумнів, здавалося б, незаперечні умови нашого способу життя – це, мабуть, найнеобхідніша послуга, що її ми можемо зробити нашим ближнім і самим собі» [1, с. 9]. Але з прийняттям цього міркування як, загалом, вірного, влучного та навіть дуже й дуже корисного ми переконаємось у його доречності ще раз, коли відчуємо певну «стимулюючу» неповноту, незрозумілість, неясність та притаманний їм питальний неспокій, який знаходить для себе наступну артикуляцію: як бути у тій ситуації, коли ми самі буквально застрягли у наслідках послуги, подібної до тої, про яку говорить нам обрана «стартова» цитата? Послуги, котра, лишивши екстремум своєї критичної (та) розхитуючої потужності десь позаду, перетворилась на послугу «залапковану», тобто на щось радикально інше щодо послуги дійсної, на рух із протилежним напрямком відносно її первинної спрямованості, на перешкоду, ваду й ускладнення, в яких, немов у драговині, в'язнуть всі можливі кроки і рухатися кудись стає вкрай важко.

Ця інверсія, до того ж, не подає себе для сприймання у якості якоїсь навмисної протидії з боку тих, хто робив цю «послугу» до нас і для нас; не виказує вона себе і як відвертий відхід, зрада чи забуття. Її своєрідний «образ» – це, радше, ситуація, коли на ваші невгамовні прохання вам відповіли згодою, коли вам дали те, чого, ви так просили, але замість задоволення у вас (або ж «всередині» вас) при цьому лишилася якась недвижна порожнеча, заціпенілість та нестихаюче відчуття ошуканості. Ця порожнеча, заціпенілість та ошуканість найповніше входять у наші буттєві терени симптомом «критичної німоти», коли німотна сила (а точніше – безсилля) нової позиції лишає нас здатності одночасного «говоріння-про» та «говоріння-проти» (разом із артикуляцією відповідних «альтернативних вимог»).

Отже, йдеться про те, що відгомін «критичної нестримності» визначеного типу (а також місця й часу) у певному розумінні краде голос і скрадає шлях: *голос* тих, хто гостро відчуває необхідність, настійність та значущість *о-голошення* критичних запитів особливого («не-соціального») типу, які, виявляється, навіть зараз не втратили себе між ілюзією власного примарного задоволення, і *шлях*, на яким цей вкрадений голос міг би спричинити відповідний соціальний «відгук» та набути хоч якоїсь міри втілення у плетеві життєвих стратегій. Тож – краде і скрадає. Але чи остаточно?

Принаймні, до останнього часу було вкрай важко сказати, на чому б мали ґрунтуватися критичні запити, які виходять за межі «суто соціальної» критики. Це зовсім не означає того, що вони при цьому були зовсім відсутні, але якщо хтось і формулював їх у той чи інший спосіб, то це було саме *формулювання*, тобто – формування як надання форми та відданість їй. Зміст останньої, втім, був надзвичайно розмитим, невизначеним та зовнішньо – вкрай «неактуальним». Тож і запити ці (чи, скоріше, їх квота подоба) розчинилися безслідно, не набуваючи жодної результативності, та й взагалі – не маючи місця, у яке б вони повинні були влучати.

Тому, пам'ятаючи про те, що «відмова від деяких запитань приховує в собі більшу небезпеку, аніж нездатність відповісти на запитання, які вже стоять на порядку денному» [1, с. 9], дозволимо собі поставити за *мету* здобуття відповіді на таке питання: якщо із критикою як такою (поки що про останню говоримо «взагалі», залишаючи «поза кадром» уточнення щодо способів визначення та розуміння специфіки її варіацій) відбулися зазначені метаморфози, то чому (і як) у якості певного «корегуючого чинника» щодо можливих у сучасності критичних стратегій, а також у якості загальної форми, яку б вони мали в ідеалі набувати для досягнення максимуму своєї ефективності, актуалізується саме дигресія [див.: 7], беручи на себе роль чи не єдиного способу повернення втраченої «критичної компоненти», яка ще не так давно становила із «суто соціальною» критикою досить цілісну комбінацію?

У поставленому питанні одразу ж заявляє про себе необхідність певного уточнення: таке «повернення» у якості зміни напрямку, реактуалізації (у нових формах), переорієнтації не свідчить тут про щось на кшталт вже наявного факту свого беззаперечного повноцінного втілення або ж про потужність власного голосу, виразно чутного звідусіль. Про це йтися поки не може: голос онімілої «критичної варіації» ще тільки має віднайти свою втрачену силу. Проте характер лише своєрідної «відвологи», що ледь починає власне розгортання (без жодних гарантій щодо остаточного успіху), не тільки не знецінює спроб зафіксувати та пояснити цей процес, але й забезпечує їм необхідний ступінь *новизни* та робить їх вкрай *актуальними*. Це зумовлюється тим, що як сама фіксація, так і акцентування передумов, особливостей і можливих наслідків зафіксованого можуть відкривати певне бачення того, яким чином і за якими траєкторіями буде найближчим часом здійснюватися рух у найрізноманітніших соціокультурних площинах, якщо ті, хто має його уособлювати, не втратять свій шанс «не захлинутися». Водночас експлікативна робота у цьому напрямку може надати також і певну «допомогу», виступивши одним із можливих чинників того, аби своєрідні «втрата шансу» та «зів'янення літорості» все ж таки не відбулися. Але, звичайно ж, тільки у своїй єдності з іншими подібними фіксаціями, артикуляціями, а також (і це обов'язково) – разом із належною чутливістю сприймаючих голос вух.

Тепер же дещо повторимось стосовно наступного моменту: так, масштаб і охоплення саме цього розшуку характеризуються вибірковістю і деякою «локальністю», які полягають у фокусуванні, здебільшого, на певних аспектах *соціальної контекстуалізації феномену дигресії*. Але й тут це «сходження» від загального/глибинного до конкретного/поверхневого відбувається так, що ми подекуди перестрибуємо не через одну й навіть не через дві сходинки, адже запропонований огляд являє собою пунктир характеристичних ознак, прикмет та проявів, які несуть максимум ілюстративної функції за даних формальних умов викладення матеріалу: *пунктир* – а отже неповний і уривчастий, *пунктир* – а отже той, що дає загальний обрис і натяк на внутрішню сутність.

Отже, наше просування відштовхуватиметься наразі від того, для чого маркером виступає наступне словосполучення: «Le nouvel esprit du capitalisme». Це – назва роботи, яка була видана у 1999 році в Парижі. Її авторами є французькі вчені Люк Болтанські (Boltanski) та Ев К'япелло (Chiapello). Стилий виклад результатів цієї праці у вигляді статті був надрукований у 2005 році (у журналі «International Journal of Politics, Culture, and Society» [22]),

із російськомовним варіантом якого вже можна ознайомитись в одному з останніх номерів журналу «Логос» [4]. У цьому, загалом, соціологічному дослідженні робиться спроба відслідкувати трансформаційні процеси у певній ідеологічній системі, для позначення якої використовується досить знайоме поняття «духу капіталізму». Вибір методики дослідження при цьому є досить цікавим (хоча й далеко не новим): замість вивчення окремих практик, які, на думку вчених, завжди перебувають у стані мінливості, неспіврозмірності та розсіяння, пошукові зусилля фокусуються на аналітиці текстів, які містять «моральні» (у певному розумінні) настанови щодо цих практик.

Якщо говорити більш конкретно, то методика полягає у вивченні текстів, які присвячені способам організації праці, новим корпоративним формам установ, фірм та підприємств, умовам та особливостям діяльності менеджерів тощо. Аналітична робота ведеться із двома корпусами таких текстів (переважно, це французькі підручники та «професійні» статті з менеджменту): тими, що датуються 1960-ми роками, і, відповідно, 1990-ми. У такий спосіб Болтанські та К'япелло намагаються зафіксувати і описати те, яким чином на даному хронологічному відрізку змінюється той самий «дух капіталізму» (нехай і у формі своєї локальної французької «проекції»), трансформації якого у дещо схожий спосіб вже відслідковували у свій час Вебер та Зомбарт [див.: 6; 7]. Методика виглядає досить переконливою навіть не зважаючи на те, що ступінь входження аналізованих настанов у конкретність відповідних практик, які реалізуються агентами ринку, може зовнішньо виглядати не таким вже й значним. З цього приводу вчені зазначають, що «історична важливість практик, які диктуються подібного роду текстами, набагато більша за їх статистичну розповсюдженість, яку ми могли б зафіксувати у той же період часу» [4, с. 77]. Саме так, адже реалізовані настанови можна розглядати як певні «зразкові практики», тобто «практики, що реалізуються найбільшими транснаціональними корпораціями, вплив яких на економіку значно вищий, аніж можна собі уявити, виходячи з пропорційної кількості робітників приватного сектору (проти загальної кількості робітників), що безпосередньо наймаються ними» [4, с. 77].

Отже, такий підхід має право на життя. І однією з провідних задач, розв'язанню якої він покликаний допомогти, є підтвердження наступного положення: «Якщо ми припускаємо, що критика зазвичай ведеться заради цінностей, які вважаються зневаженими капіталістичним процесом, то будь-яка значна трансформація ціннісної системи, що виправдовує капіталістичний світ, здатна, принаймні тимчасово, дезорієнтувати критичну активність» [4, с. 77]. Саме ця «дезорієнтація критики» і викликає у нас в контексті запропонованого розшуку особливу зацікавленість, тож зупинимось як на особливостях зазначених ціннісних трансформацій, так і способах їх теоретичного «проявлення» більш детально.

Насамперед, відзначимо, що під «духом капіталізму» Болтанські та К'япелло розуміють «ідеологію, котра виправдовує прихильність людей до капіталізму, роблячи його чимось привабливим» [4, с. 77]. Таке розуміння виходить з того уявлення, що капіталізм, у певному сенсі, є «абсурдною системою»: як з погляду робітника (через втрату права власності на результати своєї праці, неможливість роботи поза межами підпорядкування комусь тощо), так і з погляду «капіталістів» (внаслідок залученості до нескінченного, виснажливого, нестабільного процесу накопичення та неможливості вийти з нього). Тож капіталізм має хоча б у якійсь мірі відзначатися своєрідною «спрямованістю на благо», адже саме ця (нехай би якою примарною вона не була) орієнтація надає необхідний мінімум «мотиваційного забезпечення» для учасників капіталістичного процесу.

Але це, власне, означає серед іншого і те, що капіталізм не може (само)визначатися через свою власну («нескінченно-кумулятивну») сутність. Він потребує певної опозиційності, протистояння, опору, тобто – людей, які б завдяки такій своїй (о)позиційності забезпечували перманентне «надання морального ґрунту», якого капіталізму апіорі завжди бракує. Цю постійну «інкорпорацію справедливості» можна розглядати і як специфічну «(не)чутливість» капіталістичної системи, коли остання начебто демонструє «чутливе» сприйняття власної критики у якості каталізатора змін, *але* – змін у рамках того ж таки «духу капіталізму», що означає одночасний прояв ознак «нечутливості» та вибіркості у процесі взаємодії із власним «критичним навантаженням» [див., приміром: 3; 15; 16]. Ці функціональні особливості і зумовлюють собою те, що постає як «дивовижна здатність капіталізму виживати, перетравлюючи частину критики, з якою він стикається» [4, с. 78].

Болтанські та К'япелло також зауважують: «Дух капіталізму міцнішатиме, якщо запропоновані ним виправдання будуть конкретизованими, тобто якщо він робитиме людей, до яких звертається, більш обізнаними у тому, що саме є поставленим на карту, та пропонуватиме їм моделі дій, якими вони реально можуть скористатися» [4, с. 79]. Така конкретизація має завжди відбуватися у трьох взаємопов'язаних вимірах: «надихаючому» (зазвичай пов'язаному із тими чи іншими формами обіцяної свободи); «захищаючому» (що поєднує можливі форми захищеності тих, хто залучається до капіталістичного процесу) та у вимірі «справедливості» (він являє собою актуальний набір аргументів, які апелюють до відповідності пануючої системи почуттю справедливості та демонструють орієнтацію капіталізму на «загальне благо»). У свою чергу, ця «тривимірна» модель є динамічною, адже вона дає змогу побачити певний еволюційний шлях духу капіталізму, коли останній зазнає декількох докорінних трансформацій, які утворюють різні історичні варіації його внутрішньої сутності. [3; 4]

Перша з таких варіацій постає у так званій «родинній» формі капіталізму (XIX – поч. XX ст.; найдокладніше вона описана Зомбартом [див.: 17]). Її «надихаючий» вимір характеризують дух підприємництва, прогрес, свобода від місцевих співтовариств тощо; захищеність забезпечується тут повагою до буржуазної моралі та приватною власністю, а справедливість обґрунтовується за рахунок наявності благодійницької діяльності та особистої допомоги. Уособленням, символічною фігурою, головною «дійовою одиницею» на цій першій капіталістичній «сцені» виступає буржуа. Другий «дух» (30-60-ті роки XX ст.; був, зокрема, глибоко досліджений Гелбрейтом [див.: 10]) втілює себе у формі (та під керівництвом ідеї) великої консолідованої фірми. Натхнення та захищеність для учасників капіталістичного процесу на цьому етапі забезпечуються можливістю кар'єрного просування, довгострокового планування, тісним зв'язком між приватним капіталом та становленням держави загального добробуту тощо; відчуття справедливості підтримується мерітократичним оцінюванням ефективності праці (тобто можливістю отримувати адекватну винагороду за підтвержені дипломом чи ліцензією вміння та навички), а також зрозумілістю та ефективністю цілеорієнтованого керування. Головними дійовими особами цього періоду є компетентні управлінці (*cadres*) та керівники (*directeurs*), ретельно відібрані за результатами особистих показників, продемонстрованих протягом всієї кар'єрної дистанції (що розгортається лише на одній фірмі). [3; 4; 10; 17]

Порівняння другої варіації духу капіталізму із новим етапом розвитку останнього (відповідні трансформаційні процеси починають входити у соціальну дійсність приблизно з середини 80-х років XX ст.) дозволяє французьким дослідникам окреслити обриси нової ключової фігури капіталістичного процесу, а також і особливості вже дещо інших умов, за яких вона реалізує свої (відповідним чином трансформовані) набори стратегій; саме це й допомагає прояснити «картину “нового” світу, де ми живемо, разом із характеристиками нового корпоративного героя, якого зараз всюди називають “менеджером”» [4, с. 81]. Отже, три історичні сцени, три виходи на сцену, три герої: буржуа, директор, менеджер. Що ж найрельєфніше характеризує останнього героя та його специфічну «сцену»? А головне – які зміни всередині системи цінностей відповідають цьому третьому «виходу»?

Обрана Болтанські та К'япелло аналітична стратегія уможливорює чітку фіксацію того факту, що на певному етапі «капіталістичної еволюції» з'явилося та розвинулося «нове уявлення про фірму, яку відрізняє дуже гнучка організація; яка організована навколо проектів; вбудована у мережу; має небагато ієрархічних шаблів; логіка наскрізних потоків заміщає у ній більш ієрархічну логіку тощо» [4, с. 82], але для виявлення глибинних ціннісних зрушень потрібен, вочевидь, спеціальний та більш тонкий інструментарій. У якості останнього автори звертаються до теоретичного конструкту, який Болтанські розробив ще раніше з іншим французьким вченим Лораном Тевено (Thévenot) [див.: 21]. Йдеться про так звану модель «режимів виправдання», яка дозволила виявити шість типів «легітимних порядків» (або «градів»), які, являючи собою набори певних «технік» впорядкування реальності, одночасно задають способи як досягнення соціальної згоди, так і здійснення різноманітних типів критики. Отже, їх шість: град натхнення, домашній град, град слави, громадянській град, ринковий та індустріальний. Втім, наголошуючи на тому, що «у складних сучасних суспільствах, всередині одного соціального простору можуть співіснувати декілька режимів виправдання» [4, с. 84], Болтанські та К'япелло в ході свого дослідження діагностують і те, що на етапі третього духу

капіталізму «виникає нова, все більш впливова логіка виправдання, яка виводить на передній план мобільність, доступність та різноманіття зв'язків, якими володіє людина» [4, с. 86].

Цей новий режим виправдання (французькі вчені пропонують називати його «Проектно-орієнтованим градом») «відсилає до форми справедливості, що властива світу, який складається з мереж (із високим ступенем зв'язності та складності)» [4, с. 86]. Відповідно і базисна фігура, ідеальний актор різноманітних полів та сфер цього нового світу буде володіти своїм специфічним набором якостей, до яких, перш за все, належать активність, високий рівень адаптивності, гнучкість, багатогранність, здатність до ініціювання проектів, відкритість, талант інспірації та мобілізації інших, комунікативність, готовність пожертвувати всім, що може знизити власну мобільність, відмова від довгострокових життєвих планів, а також вміння швидкого та ефективного «міжпроектного перемикавання». Отже, зміни відбулися, вочевидь, не тільки в організаційних формах тих чи інших фірм та підприємств, але й у наявних спектрах поведінкових норм та у способах оцінювання людських вчинків у масштабах всього суспільства. Застосовуючи теоретичну модель «градів», Болтанські та К'япелло розглядають такі зміни у якості трансформацій систем стандартних випробувань. Серед останніх можна виокремити два базисних типи: *випробування сили* та *легітимні випробування*. Відрізняються вони тим, що перше з них не знає обмежень щодо можливих засобів та стратегій, користуючись якими агент соціальної дії буде долати/витримувати це випробування, натомість друге не дає тотального дозволу на боротьбу без правил та «перемогу за будь-яку ціну». [3; 4; 21]

У відповідності з цим, можливий спосіб дії в умовах необхідності долання/витримування таких випробувань також буде мати два варіанти. Перший з них французькі вчені називають «*способом категоризації*», коли дії індивідів проходять крізь системи оцінювання із чітко визначеною та юридично закріпленою «механікою», що завжди відсилає до тих чи інших соціальних конвенцій, а отже має певний «надситуативний» характер. Інший тип позначається як «*спосіб зміщення*». Саме з його масштабною реалізацією і пов'язаний трансформаційний «злам», що дозволив, змінивши умови гри (але не змінивши при цьому ані кінцеві цілі, ані глибинні основи та закони простору розгортання останньої), вступити у неї гравцям нового типу. Ці «стратегічні лінії» актуалізуються тоді, коли якійсь частині агентів не вдається досягти своїх цілей у «реєстрі» легітимних випробувань (попри всі свої намагання, або ж коли ці намагання із самого початку кваліфікуються як приречені на невдачу та просто ігноруються).

Такий спосіб дії «завжди є локальним, фактичним та ситуативним» [4, с. 92]. Ці зміщення, таким чином, при намаганнях свого рефлексування та опису задовольняються відсиланням лише до однієї площини. Болтанські та К'япелло відмічають, що це є саме та площина, яку, приміром, Жиль Дельоз називав «площиною іманентного» [див.: 12; 14]. Саме тому зміщення як таке «позбавлене від будь-якого виправдовувального обмеження, яке припускало б необхідність відсилання до іншого рівня – до того, який, у логіці категоризації, втілює конвенцію еквівалентності» [4, с. 92].

Логічно припустити, що в ситуації, коли такі дії будуть успішними, неодмінно відбуватимуться внутрішньосистемні зміни, які призведуть до певного переформатування поля соціальної гри. Тобто «нові переможці» у такому випадку отримають змогу формувати цінності, що відповідатимуть новій ситуації (надаючи останній статусу самостійного «морального виміру», наче підтверджуючи незмінність варіанта руху до свободи від незмінного початкового пункту *несвободи*, або ж до демократії крізь неодмінно насильницький акт її встановлення [див.: 9]), а також визначати відповідні нормативні критерії розмежування морально припустимого і неприпустимого («справедливо/несправедливо»), що, у свою чергу, і свідчитиме про становлення нової (трансформованої) соціальної системи. Проте інституціональна фіксація змін всередині «апарату випробувань» є справою складною та поступовою, для якої саме *критика* відіграє вирішальну роль. Принаймні, як вважають Болтанські та К'япелло, саме аналітика, що здійснюється із орієнтацією на виявлення специфіки «критичної роботи» в межах соціального «механізму», дозволяє отримати найчіткіше зображення особливостей досліджуваних трансформаційних процесів. [3; 4]

Отже, «ідея критики має сенс лише тоді, коли існує розходження між бажаною та реальною ситуацією» [4, с. 93]. Оскільки ж такий «розрив» є принципово нездоланим, то й критика має *завжди* виконувати свої функції; виконувати, а отже – звучати, аби у своєму звучанні озвучувати дві мети: «корегуючу» та «радикальну». Наслідками ж прагнення з боку

певних соціальних агентів щодо реалізації останніх є дві можливі реакції з боку системи: *інкорпорація* та (знову ж таки) *зміщення*. Інкорпорація у даному випадку означає ніщо інше, аніж включення відповідей системи на критику (якими б ці відповіді не були) до «механіки» інституціолізованих систем випробувань, а отже такий варіант реагування на критичні запити, власне, і означає безпосереднє легітимуючо-легітимне «контактування» системи із критикою (без будь-яких обхідних маневрів). Останні ж, повторимось, реалізуються тільки у формі партикулярних, локальних, часто завуальованих, неявних зміщень, вибір яких зумовлюється надто складним, недешевим, клопітким, тобто у багатьох сенсах *невигідним* для системи способом інкорпорууючої взаємодії з «критичним навантаженням».

Таким чином, очевидним є факт наявності певної «точки перетину» стратегічних ліній найрізноманітніших соціальних агентів (системних чи контр-системних), яка розташовується у площині позаінституціонального «поля гри». Наявність такого спільного місця маркує собою, серед іншого, можливість раптового, до пори незримого й нечутного, але докорінного перетворення у найглибніших засадах функціонування соціальної системи. І саме реалізований варіант «оживлення» такої можливості, (причому – у досить своєрідній формі, яка поєднує обидва способи системної реакції, тобто виступає у якості особливого «інкорпорууючого зміщення») ми маємо змогу спостерігати на прикладі як суспільних процесів у Франції, так і у загальноєвропейському масштабі, адже специфіка досліджуваних Болтанські та К'япелло трансформацій добре проектується (тим самим підтверджуючи влучність своєї фіксууючої роботи) на різні випадки тих чи інших західних (пост)індустріальних суспільств, хоч це, звісно ж, і потребує врахування особливостей останніх та відповідного коректування.

Але у будь-якому випадку жодні локальні нюанси не відмінюють факт того, що подібне «інкорпорууюче зміщення» – яку б конкретну варіацію втілення воно не отримало – завжди у якості одного з головних своїх наслідків має «тимчасове обеззброювання критики» [4, с. 95]. При цьому вирішальним для нашого сучасного стану є нерівнозначність такого обеззброювання щодо двох її типів. Нагадаємо, що починаючи з XIX століття ми маємо змогу спостерігати саме за двома лініями розвитку критики. Перша з них (що цілком природно позначається як «соціальна») характеризується фокусуванням на різного гатунку «стражданнях», які зумовлюються чинниками на зразок експлуататорської сутності капіталістичної системи, загальної, всепоглинаючої корисливості, перманентного пригнічення, нерівності тощо, тобто на всьому тому, що заохочує (свідомо чи ні) індивідуалізм та руйнує солідарність.

Інша форма критики (Болтанські та К'япелло пропонують називати її «артистичною») у якості своєї мішені обирає всі ті фактори (а точніше – їх системне підґрунтя), які сприяють масифікації, уніфікації та загальному «усередненню»; фактори, які, замикаючи у жорстких межах варіаційні можливості самоідентифікації, ведуть до «знебарвлення» індивідуального плану людського буття. Цей критичний «голос» спершу лунав, здебільшого, у нечисленних інтелектуальних колах, але протягом XX століття набув власної вагомості у якості повноцінної критичної компоненти, залучившись до процесуальності загальної «роботи критики»: саме він і мав озвучувати «ідеал визволення та/або особистої незалежності, оригінальності та справжності» [4, с. 96]. По-справжньому ж рівноцінну роль відносно критики соціальної артистична критика відігравала під час «французької кризи» 1968 року. Рівень загального «критичного навантаження» був тоді екстремальним, а перші спроби його подолання у формі ігнорування артистичної критики із збереженням уваги до суто соціальної не принесли бажаних результатів, тож єдиною можливим способом виходу з тогочасної дестабілізованої ситуації було реальне врахування «артистичних» потреб: саме «цей “другий вихід” передбачав відмову від попередньої системи звичних випробувань <...> на користь ряду *зміщень*» [4, с. 99].

Останні, втілюючись здебільшого у впровадженні нових форм організації праці (форм, які вдало інтерпретуються мовою мереж), і вивели на передній план вже згадувану вище фігуру нового «корпоративного героя» – менеджера, у руках якого опинилися нові способи контролю за робітниками. Більш того: «Зміни природи випробувань та мовчання спантелічених критиків дозволили капіталізму знову розповсюдитись, звільнившись від багатьох обмежень, з якими він зіштовхувався раніше» [4, с. 100]. Але критики не могли не замовчати, оскільки їх усталені методи завжди ґрунтуються на цілком визначеному розумінні специфіки дій типових соціальних фігур, сутності базисних системних структур, інституціолізованих випробувань тощо (тобто – на чіткому уявленні про актуальну соціальну дійсність), а отже перебіг процесів,

які вони вже не здатні були пояснити, середовище некодифікованих вимог та грані активності нових дійових осіб стали нерозбірливими для їхнього розфокусованого критичного погляду.

Варто також відзначити, що таке мовчання було результатом зміщень на двох рівнях, адже якщо втрата мішені у вигляді звичного капіталістичного середовища віднімала голос у соціальної критики, то артистична критика фактично захлинулася у (позірному) задоволенні своїх вимог: «Інкорпорація багатьох елементів артистичної критики до нового духу капіталізму позбавила попередніх критиків підстав для невдоволення та зробила їх нечутливими до легковагості досягнень так званого визвольного руху» [4, с. 99-100]. Підтвердженням та водночас цікавим ефектом такої інкорпорації є своєрідна «зміна статусу» певних теоретичних побудов і, так би мовити, «практично-текстуальних» спроб їх втілення [див., приміром: 12; 13], які спочатку виступали у ролі підґрунтя для критики та слугували конструкціями бажаної альтернативної (соціальної) дійсності з відповідними типами (квазі)суб'єктивності та притаманними їм наборами стратегій, але на даний час фактично перетворилися на вдалі діагностування сучасних форм соціального буття. Тобто, говорячи простіше, цей ефект полягає у тому, що **критика стала описом**: колишня критика стала *теперішнім* описом сучасності.

Зумовленість процесів «обеззброювання» критики також зумовлюється специфічною грою на змішуванні двох сенсів поняття «визволення», що здійснює капіталістична система, відтворюючи власну циклічну структуру, коли періоди звільнення *завдяки* капіталізму чергуються із періодами (умовного) звільнення *від* нього. Дійсно, звільнення можна розуміти і як нівелювання тих чи інших форм пригніченого положення певної частини соціуму, і як позбавлення від будь-яких (наперед встановлених) форм визначеності та обумовленості взагалі. Але ці два типи визволення завжди реалізуються системою у нерівнозначний спосіб [див.: 3], хоча зовні все може виглядати зовсім навпаки.

Звичайно, ніщо не заважає стверджувати, що вимоги поліпшення ситуації по цих двох аспектах свободи є принципово нездійсненними, адже виробництво будь-яких матеріальних цінностей потребує хоча б якогось мінімуму дисципліни (а отже – (само)обмеження) та завжди веде до нерівномірного розподілу капіталу. Тож навіть за умови вписаності вимог справедливості та свободи до самої системи (про що ми вже згадували вище), капіталізміві у певні моменти треба вдаватися до їх обмеження заради підтримання свого існування. Проте проблема тут полягає у тому, що сучасна ситуація виступає не наслідком домовленості системи з критикою та діяльністю стабілізації співвідношення потреб та їх задоволення, а результатом прихованого нав'язування свого порядку обхідним шляхом структурного зміщення, яке імітує надання свободи обох типів, насправді ж досить жорстко обмежуючи свободу у другому розумінні при її розширенні (незначним чином і для обмеженої частини соціуму) у розумінні першому. [3]

При цьому варто відзначити, що всі «демаскування» сучасності на зразок тих, які робить, скажімо, Зигмунт Бауман [1], при всіх своїх перевагах все ж таки не враховують певної деталі, адже у картині, яку вони змальовують, присутній соціальний шар, «топос», який *реально* є місцем творчості та свободи (мається на увазі екстериторіальна «каста» сучасної еліти), але не йдеться про те, що й там ця свобода може піддаватися небезпеці, нищитися, або ж просто – бути уявною. Так, «дехто одержує свободу сенсотворчості, а для інших безглуздя перетворюється на місце прописки» [1, с. 19], але і цей «сенса» може бути нав'язаним (навіть для мешканців «вищого», «мобілізованого до мобільності», глобалізованого світового полюсу), і творчість – відносною, «вимушеною» та порожньою, і тотальне внутрішнє безглуздя (разом із його експлуатацією за потребою дня) видається таким, що є приналежним всім вимірам сучасного світу [див., приміром: 20].

Отже, критична робота, вочевидь, потрібна і зараз. Більш того, у наш час вона, можливо, як ніколи вимагає свого відродження із новою силою, але вердикт для актуального стану справ серед іншого містить і таке твердження: «Теперішнє поновлення найпомітніше у соціальній критиці, тоді як артистична критика зберігає мовчання або набуває клішованої (а тому неефективної) форми» [4, с. 100]. Але ж це мовчання означає *нашу безмовну згоду із черговим поневоленням*, причому тепер ще й з перспективою втрати здатності до дійсно творчого способу власного буття та відповідного типу «контактування» із культурним спадком, з перспективою у цьому безголосі не тільки більше не сказати нічого дійсно вагомого, але й вже нічого по-справжньому не почути. І ці загрози не виглядають примарними в умовах, коли розглянутий нами «новий дух капіталізму» лишає без змісту старі форми артистичного



«говоріння-проти» (і ми у загальних контурах вже з'ясували – як саме), а те, чого раніше вимагала критика цього типу, зараз – принаймні зовні – вимагає сама система.

Нехай нам і не уникнути співзвучності із міркуваннями тих чи інших теоретиків з приводу «рефлексивності» як провідної ознаки сучасних соціальних процесів [див., наприклад: 2; 18], але у намаганні уявити собі, якими могли би бути шляхи виходу з окресленої ситуації, першим подає себе наступне розуміння: їх обриси мають проступати на фоні усвідомлення того, що вимога якомога щільніше заповнювати власні – начебто звільнені – життєві горизонти є нічим іншим, аніж зовнішнім примушенням, і це примушення саме тепер з особливою силою «підпорядковує собі *внутрішній світ суб'єкта*» [11, с. 110]. Це є вкрай важливим для артистичної критики, яка для свого порятунку має реалізувати, так би мовити, «повернення без повернення» (тобто поновлення свого звучання без використання його старих форм). Іншими словами, у своєрідному *дигресивному «самовідході»*, який повинен у даному випадку починатися з розриваючої процесуальності конкурентного змагання «паузи», артистична критика має здійснити специфічний «крок убік», але – як по відношенню до своїх «вже-відіграних» модуляцій, так і по відношенню до експансії того, що інші французькі автори П'єр Дардо та Крістіан Лаваль називають «ринком без товарів» або ж «квазіринком» (із своїми «квазіагентами» та «квазігрошима») [див.: 11].

Мова йде про необхідність долання своєрідного «фетишизму кількості» [11], який, виявляючи абсолютну *«байдужість»* до специфічного характеру конкретних видів діяльності» [11, с. 110], замикає у тотальності вимірювання будь-який аспект людської продуктивності. Власне, така тотальність, виступаючи базисною складовою конструкції квазіринків, і мається на увазі у межах останніх як «спосіб, що змусить індивідів встановити контроль над самими собою та перетворитися на суб'єкт кількісних розрахунків, влаштованих таким чином, що всі ті цілі, які були їм нав'язані, видавались би їм власним бажанням» [11, с. 111]. «Механіка залучення» працює тут як підпорядкування кожного «новій менеджеріальній настанові (*dispositif managérial*)» [11, с. 113], що невідворотно відтворює квазіринкові структури майже на кожному рівні соціального буття, доходючи іноді до абсурду, але у цьому абсурдному підрахунку не втрачаючи ефективності кількісної індексації, необхідної для функціонування ринкової економіки. Всеваддя *змагання* (кожного з кожним) та *страху* (бути «неефективним») – ось основні ознаки того, що нова «контрольована автономія» (або ж «інтеріоризоване примушення») розгортає свої стимулюючі до активності тенета, реалізуючи перенесення конкурентних норм на життєві стратегії тих, хто безпосередньо не займається ринковою діяльністю. Але якщо ми і можемо визнати притаманність/необхідність конкуренції (або ж, якщо завгодно, певних форм «агоністичності» [див.: 19]) у межах тих чи інших соціальних сфер та приналежних їм практик, то було б великою помилкою стверджувати цю необхідність відносно абсолютно всіх вимірів людського буття. Отже, все виглядає так, ніби «конкурентно-забарвлені» експансіоністські техніки, не продукуючи нічого матеріального, «виготовляють дещо більше: нову суб'єктивність – бухгалтерську суб'єктивність, приречену на самовиснаження» [11, с. 115].

Таке самовиснаження (яке резонує із внутрішнім «трансгресивним самовиснаженням»), що є характеристичною ознакою найрізноманітніших вимірів сучасного буття [див.: 7]) деформує способи «чутливої» інтерсуб'єктивної взаємодії, нівелюючи як темпоральність події культурно-трансляційного «отримання», так і внутрішню сутність творчого акту, який також завжди відбувається у власному часі: часі події *Розуміння* [8], часі події *зустрічі*, часі *порушення континуальності*, часі *дигресивної паузи само-від-ступу*. Але варто розуміти, що всі ознаки, співзвучні із вимогами часової «контр-цілісності», які вже входили до складу онімілої артистичної критики [див.: 12; 13; 15], мають наразі бути чітко усвідомленими у своїй специфіці. Аби слугувати ґрунтом (і водночас метою) відновлення сили втраченого критичного голосу, *темпоральні «зони» творчого акту не мають ототожнюватися із короткими протяжностями «проектно-роздробленого» часу невпинної конкурентної діяльності*.

Так, саме кількісно вимірювана *діяльність* є наразі чи не основним мірилом величчя/успішності людини, але тепер це поняття вже не дорівнює поняттю «робота» (як оплачуваному виконанню своїх функцій на якійсь посаді), адже «діяльність долає опозицію між роботою та не-роботою, стабільністю та не-стабільністю, оплачуваним та неоплачуваним, <...> між тим, що може бути вимірним у показниках продуктивності, і тим, що неможна оцінити у звітних показниках про виконану роботу» [4, с. 87]. Із набутою особливістю

не виносити «прілий запах кінця шляху» [1, с. 69], сучасна людина змушена «постійно чимось займатися, ніколи не бути поза проектом, без ідей, завжди перебувати у передчутті, готовності робити щось разом з іншими людьми» [4, с. 88], а також – невпинно споживати та насолоджуватися споживанням, адже «звільнення» через споживання це і є, власне, єдиний тип «звільнення», здійсненню якого капіталістична система абсолютно ніяким чином не перешкоджає [див.: 1; 3].

Повертаючись до проблеми (дис)балансу двох аспектів свободи, про які йшлося вище, слід зауважити, що всепоглинаюче розширення «професійної сфери» та збільшення числа реалізованих проектів не тільки не сприяють, а навпаки – перешкоджають можливості «прожити безліч життів», забезпеченій відповідними організаційними формами праці (до реалізації чого, здебільшого, завжди й прагнули носії артистичної критики). Адже якщо всі соціальні відносини становлять лише допоміжний елемент серед інструментарію для вирішення питань працевлаштування та реалізації тих чи інших проектів, то всі життєві простори перетворюються на одноманітну плоску мережу, жорстко орієнтовану на ті види діяльності, які необхідні для економічного виживання людини. [3]

Можна озвучити це становище і завдяки співвідношенню «Freiheit-Sicherheit», у якому свободі протиставляється триєдина комбінація «безпека + захищеність + визначеність» [див.: 1, с. 91-102]. Але після згоди із тією думкою, що у той час, як «результатом прагнення до порядку <...> у період нової й новітньої історії стала вразливість поняття Freiheit, то Sicherheit – головна жертва розширення індивідуальної свободи в “пізньосучасну” епоху» [1, с. 93], треба вчергове дещо додати. Цим уточненням буде акцентування «композиційності» самого поняття Freiheit, яке, розколюючи свою сутність на дві частини, полишає сучасну людину із одним своїм уламком у руках (уламком часткового «родового звільнення», якщо говорити у термінах Болтанскі та К'япелло [3]) разом із ілюзією надання іншого («видового звільнення»). Тобто для сучасної людини втрата твердої ходи відбулася без реальної заміни на танцюючий, «легкокрилий» варіант останньої. Причому крах Sicherheit видається тісно пов'язаним із такою подвійною ошуканістю, а отже він може виступати якраз таки наслідком нерозширення індивідуальної свободи (попри всі бутафорські ознаки реальності цього «дарунку сучасності»).

Таким чином, тотальність моноспрямованих траєкторій невпинного бігу споживаючо-продукуючої діяльності – яка без жодних проблем поглинула вимоги «темпоральної дискретизації», не втративши при цьому своєї нерозривної цілісності – затирає до повної невидимості можливі способи вивільненого буття у творчо наповнених дигресивних уповільненнях (наповнених подіями культурно-трансляційного «резонансу», самоідентифікаційною «роботою», чутливим «зондуванням» іншості тощо). При цьому слід розуміти, що такі уповільнення не тотожні ані вимушеним «життєвим зупинкам» всіх виснажених у нав'язаному бігові індивідів, ані застиганню часу на «задвірках» та «узбіччях» глобалізованого світу [див.: 1], ані в'язким порожнечам задурно отриманої «свободи-ні-для-чого», ані іншим подібним «викривленням часу». Тому повторимо наше застережене зауваження ще раз (але вже з певним корегуючим доповненням): ***аби слугувати ґрунтом, метою та змістом втраченого критичного голосу, вільні темпоральні «зони» (само)творчих актів мають триматися у стані відкритості та у такому триманні відокремлюватись як від коротких протяжностей «проектно-роздробленого» часу невпинної конкурентної діяльності, так і від розтягнутих миттєвостей «мертвого часу», приналежного різним формам та осередкам «буттєвого знесилення».***

Самореалізація, що ґрунтується на такому усвідомленні і є тим, чого має вимагати артистична критика сьогодні, адже будь-які види творчості, свободи, гнучкої самоідентифікації та всього подібного, що відстоюється нею, *мають бути засвідченими цією ознакою*. Окрім надання для них відповідного темпорального виміру, окреслене вивільнення забезпечує вписаність отриманих у такий спосіб результативних форм до простору колективного «сенсотворення». У цьому світлі дуже вдалою видається фіксація того факту, що якими б різноманітними не були горизонти, до яких прямують шляхи самореалізації, остання все ж таки має залежати від цілей, промаркованих певною «внутрішньою цінністю», тобто цілей, які є *гідними* того, аби їх прагнули досягти. Такі практичні орієнтири повинні бути обов'язково співвіднесені із «площиною колективності», а отже перманентна вимога самореалізації у черзі численних різнопланових проектів дійсно вкрай ускладнює формування вільного

співтовариства, яке б мало змогу гармонійно та ефективно об'єднувати окремі життєві стратегії своїх учасників [див.: 3].

Отже, дещо з'ясувавши стосовно необхідності корекції часової передумови втілення «артистичності», треба сказати декілька слів і відносно специфічної «топографії» та форм її приналежного «руху», прагнення до яких також має озвучувати відповідний тип критики. Насамперед, дигресивний (само)відхід має, як видається, нарешті обійти тенета постмодерністських «забобонів» та «фінтів», хоч і не без певного врахування цього типу досвіду (адже він є історично зумовленою актуалізацією у глобальному масштабі певної «буттєвої риси»; риси, яка хоч і має нарешті трохи стишити свою гостроту, але все одно є конститутивним елементом людської «основобудови»). Важко не погодитися із тим, що «гібридизація й поразка «сутності», проголошені в постмодерністських апологіях «глобалізованого» світу, жодною мірою не передають усю складність і гостроту суперечностей, які роздирають цей світ» [1, с. 82]. Тому постійне репродукування постмодерністської «риторики» (особливо у її примітивному, поверхневому варіанті) нічого не дає, а навпаки – нескінченно продовжує тривання епохи «практично повного розриву контакту між освіченими елітами й народом», коли «в еліти немає таких слів, які відбилися б у свідомості народу луною власного життєвого досвіду й життєвих перспектив» [1, с. 82]. Це нескінченне повторення відсуває фактично у нікуди здійснення «рефлексивних», «самокритичних» кроків дигресивним шляхом, який веде до (тепер вже *дійсно*) космополітичного світу, вільного як від «експансії універсалізму», так і від «тиску постмодернізму» [див.: 2].

Втім, сучасні теоретичні діагностування цієї проблематики не дають жодних чітких вказівок, як саме мали б виглядати форми дій у вже розглянутих нами умовах, коли всі можливі прямі «ні» щодо системи у будь-якому випадку належатимуть до «форм опору, які допомагають системі відтворювати себе» [16, с. 463]; в умовах, коли «підтримання дистанції по відношенню до прямої гегемоністичної інтерпеляції <...> лежить в основі роботи сьогоднішньої ідеології» [16, с. 464]. Якись «ескапістські» спроби виходу з цієї ситуації тут теж нічого, вочевидь, не дають. Більш того, «фундаментальний парадокс», який відзначає Жижек у відповідь на всі протиставлення європейської мобільності відстороненій «східності», полягає саме у тому, що «стихійною ідеологією капіталістичної мобілізації сьогодні *вже* стала ідеологія «євродаосизму», участі у грі із внутрішньою відстороненістю, усвідомлення, що це просто гра видимостей, які, у кінцевому підсумку, не мають значення» [16, с. 497]. Наслідком цього, власне, і є горезвісне сучасне перетворення будь-яких дійсно потужних імпульсів до реальних змін на всього лише «компенсаторну роботу поліпшення» [5, с. 158], а отже дійсна «Відмова», за Жижеком, мала б бути відмовою «грати у західну буддистську гру “соціальна реальність – це просто ілюзорна гра”» [16, с. 464].

Але ж така відмова є, радше, певною *передумовою*, але ніяк не готовим «планом дій». Єдиною тактикою, яку достатньо розбірливо озвучує той таки Жижек, є дотримання позиції «я б хотів утриматися» [див.: 16], що означає реалізацію специфічної «не не-дії», тобто подвійної негації, яка, втім, не дорівнює позитивному твердженню. Такий варіант (не)дії (який певним чином перекликається із міркуваннями Ульріха Бека стосовно того, що невибір захисту навколишнього середовища свідчить саме про необхідність захисту навколишнього середовища, а ліквідація демократії – про необхідність її порятунку [2]) веде до перетворення індивідів, які його обирають, на своєрідні внутрішньосистемні «сліпі плями». Або ж, іншими словами, – на вкрай незручне, інертне «тупе буття», яке у своїй настирливій присутності має без слів і дій випромінювати нестерпну для системи мовчазну загрозу.

Але якщо у рамках капіталізму наявність зовнішнього обмеження провокує та легітимує сам процес [3], то фокусування уваги на тій обставині, що «*відсутність явних обмежень зіштовхує нас із Межею як такою*» [16, с. 427], веде до розуміння наступного: інкорпорована до системи та втілена у різноманітних життєвих аспектах трансгресивність (у формі контрольованої псевдосвободи та перманентної вимоги «товарно-продуктивної» самореалізації) при своїй тривалій інтенсифікації оголює внутрішню межу актуальної системи. Чому б, таким чином, не припустити, що це оголення потребує наступного кроку, що мав би привести «закадрове» відчуття роз'їдаючої порожнечі (яке й спричиняється мимовільним контактуванням із цією «Межею») до свідомих артикуляцій ситуації втрати вищезгадуваних «темпоральних зон позасистемної (само)творчості», прагнення до відвоювання яких мало б замайоріти на знаменах оновленого критичного руху?

При цьому варто розуміти: якщо на даному етапі почати апелювати до якоїсь «локальності» напроти вагу нестримній всепоглинаючій «глобальності», тобто актуалізувати регресивність у тих чи інших її варіантах, то вона, ймовірно, також буде особливим чином «врахованою» та залученою до системи (скажімо, у якихось формах «особливої дбайливості» щодо національної специфіки, самобутності етнічних груп, охорони історичних пам'яток, поваги до «музеїфікованої» культурної спадщини тощо). Тому пам'ятаючи про те, що прямі вимоги абсолютної свободи по двох її вищерозглянутих аспектах закінчилися лише погіршенням становища, треба спробувати «прозондувати» перспективи реалізації, так би мовити, «індивідуалізованого балансу свобод», який має розгортатися в особливих «контамінаціях життєвих світів»: вільно сформованих та жорстко «врізаних» до загального простору капіталістичного світу.

Така стратегія, повторимось, має не відтворювати регресивний шлях сліпої прив'язки до «місцевості» чи замкнення у національному, релігійному, фаховому тощо (адже оживлення та *перевстановлення* якихось субстанціональних форм саме таким чином виглядає у наш час комічно). Сенс полягає у тому, аби виводити із системної експлуатації вже посірілі оспівування «номадичності», «сингулярності» та всіх подібних ознак шляхом нового «освоєння» ретеренизованих «життєвих просторів», де цінність *своєї* ролі, цінність *свого* світу (нехай і у вигляді гнучко обмежених «буттєвих конгломератів») вже не розчинятиметься у нав'язаній міжпроектній роздробленості та всерозвиваючому конформізмі, але реалізуватиме вільну роботу позаконкурентного (само)творення. Дигресивний «відступ-від-самої-себе» – як один з останніх шансів для артистичної критики – має, отже, шліфувати свій особливий «артистизм», що полягає наразі у вдумливому, уважному, відповідальному (або ж *Відповід(аль)ному* [див.: 7]) монтуванні своєї рольової перспективи; а його «художність» має означати продукування та відстоювання найголовнішого «твору» – свого життя, свого простору, свого дигресивно позиціонованого «контамінаційного світу». Тотальність останніх у масштабах загального соціального простору має бути, у свою чергу, творчо відкритою та орієнтованою на жорстке обмеження виру конкурентного змагання на користь розширення просторів «чутливого контактування», «зустрічності» та «нетривіального», «уважного» розуміння.

Таким чином, у завершальному акцентуванні найсуттєвіших щодо розглянутого проблемного поля моментів повторимо у якості *висновку* наступне. Найважливішим для повернення втраченого голосу артистичної критики, як ми з'ясували, є усвідомлення того, що «новий дух капіталізму» виявляє себе як спосіб досягнення індивідуальної самореалізації *завдяки* залученості до капіталістичного конкурентного змагання, а також і як шлях *звільнення від* капіталізму, що дозволяє добре маскувати у зовнішньо непідробних вимогах звільнення певні механізми, за допомогою яких капіталізм, обіцяючи (і навіть нав'язуючи) підіграну під себе (недо)свободу, у той же самий час розгортає нові форми ще більш «витонченої» експлуатації. Відбувається таке розгортання завдяки поліаспектному системному *зміщенню* у відповідь на «незручність» надмірного критичного навантаження. Але якщо на певному етапі система трансформується завдяки зміщенню, то чи не настав час для того, аби онімла *артистична варіація критики* також продемонструвала певне зміщення та трансформативний «(само)-від-хід»?

Якщо це дійсно так (а яка ще форма критики мала б озвучувати потреби «не-соціального» типу?), то її сутністю, скоріше за все, повинно стати озвучене усвідомлення необхідності збалансованих (у плані аспектів звільнення) форм «самознаходження», які базуються на дигресивних життєвих стратегіях, а також відзначаються реальним відстоюванням свободи (само)творчості, специфічним типом темпоральності та відповідною («контамінаційною») топографією життєвого світу. Так зрозумілий дигресивний «рух» потенційно здатен, як видається, стати чимось таким, що зможе якомога повніше втілити у життя зміст ошуканих «артистичних» потреб, виступивши також одним із проявів того розуму, який набуває вагомості після кінця розуму [див.: 2].

Отже, ми ще раз отримали змогу переконатись у влучності обраної «стартової» цитати, а також у вірному рішенні відштовхнутися саме від останньої. Тож і закінчити цей компактний «огляд справ» ми дозволимо собі тим, з чого починали, а саме – зі згоди: так, «ставити під сумнів, здавалося б, незаперечні умови нашого способу життя – це, мабуть, найнеобхідніша послуга, що її ми можемо зробити нашим ближнім і самим собі» [1, с. 9]. Але тепер на тлі цього

прийняття ми відчуваємо не початкові інтонації незрозумілості та неповноти (разом із характерним для них питальним неспокоєм). Зовсім навпаки – ми сприймаємо чіткі обриси відповіді, яка знаходить для себе наступну застережну артикуляцію: у своїх намаганнях критично «говорити-про(ти)» і цим самим – продовжувати тривання «фундаментальної послуги» (послуги коливання та розхитування основ, котра *не має припинятися ніколи*) ми повинні бути впевненими та нестримними навіть у найзаспокійливіших умовах сучасності з усіма її ілюзіями, котрі проступають навколо нас у формі стоголосих породжень примарної «всеможливості вже зараз».

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бауман З. Глобалізація. Наслідки для людини і суспільства / Зигмунт Бауман; [пер. з англ. І. Андрущенко]. – Київ: Києво-Могилянська академія, 2008. – 109 с.
2. Бек У. Влада і контрвлада у добу глобалізації. Нова світова політична економія / Ульріх Бек; [пер. з нім. О. Юдіна]. – Київ: Ніка-Центр, 2011. – 408 с.
3. Болтански Л. Новый дух капитализма / Люк Болтански, Эв Кьяпелло; [пер. с фр. под общей редакцией С. Фокина]. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 976 с.
4. Болтански Л. Новый дух капитализма / Люк Болтански, Эв Кьяпелло; [пер. с англ. Н. Савельевой, О. Журавлёва] // Логос. – 2011. – № 1(80). – С. 76-102.
5. Вальденфельс Б. Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого / Бернгард Вальденфельс; [пер. з нім. В. І. Кебуладзе]. – Київ: ППС, 2004. – 206 с.
6. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Макс Вебер; [пер. с нем.] // Вебер Макс. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 61-284.
7. Голубенко О. В. Між тиском нормалізації та «вибухом порядків»: трансгресія меж і дигресія «на межі» / О. В. Голубенко // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Філософські перипетії. – Харків, 2011. – № 952. – С. 68-81.
8. Голубенко О. В. Розуміння: екзистенціально-феноменологічний погляд (стаття друга) / О. В. Голубенко // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Філософські перипетії. – Харків, 2008. – № 830. – С. 100-106.
9. Гройс Б. Политика инсталляции / Борис Гройс // Логос. – 2010. – № 4(77). – С. 109-121.
10. Гэлбрейт Дж. Новое индустриальное общество / Джон Кеннет Гэлбрейт; [пер. с англ.]. – М.: АСТ, Транзиткнига; СПб.: Terra Fantastica, 2004. – 602 с. – (Philosophy).
11. Дардо П. Неoliberalизм и капиталистическая субъективация / Пьер Дардо, Кристиан Лаваль; [пер. с фр. А. Маркова] // Логос. – 2011. – № 1(80). – С. 103-117.
12. Делёз Ж. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари; [пер. с фр. Д. Кралечкина]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с. – (Philosophy).
13. Делёз Ж. Тысяча плато. Капитализм и шизофрения / Жиль Делез, Феликс Гваттари; [пер. с фр. Я. И. Свирского]. – Екатеринбург: У-Фактория; М.: Астрель, 2010. – 895 с. – (Philosophy).
14. Дьяков А. В. Феликс Гваттари: Шизоанализ и производство субъективности: [монография] / А. В. Дьяков. – Курск: Изд-во Курск. гос. ун-та, 2006. – 246 с.
15. Жижек С. Дразливый субъект: відсутній центр політичної онтології / [пер. з англ. Димерець Р. Й.]. – Київ: ППС, 2008. – 510 с. – («Сучасна гуманітарна бібліотека»).
16. Жижек С. Устройство разрыва. Параллаксное видение / Славой Жижек; [пер. с англ.]. – Москва: Европа, 2008. – 516 с.
17. Зомбарт В. Буржуа / Вернер Зомбарт; [пер. с нем.]. – М.: Наука, 2009. – 443 с.
18. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии / Ален Турен; [пер. с фр. Е.А. Самарской]. – М.: Научный мир, 1998. – 204 с.
19. Муфф Ш. К агонистической модели демократии / Шанталь Муфф; [пер. с англ. А. Смирнова] // Логос. – 2004. – № 2(42). – С. 180-197.
20. Хюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Бенно Хюбнер; [пер. с нем. А. Б. Демидова]. – Минск: Экономпресс, 2006. – 384 с.
21. Boltanski L. On Justification: Economies of Worth / Luc Boltanski, Laurent Thevenot; [translated by C. Porter]. – Princeton: Princeton University Press, 2006. – 400 p.
22. Boltanski L. The New Spirit of Capitalism / Luc Boltanski, Eve Chiapello // International Journal of Politics, Culture, and Society. – Vol. 18, № 3/4, Spring-Summer, 2005. – pp. 161-188.

УДК 264-76:330

Фунтусов Е. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

## ПРОБЛЕМАТИКА ДАРА В КОНТЕКСТЕ КОГНИТИВНОГО КАПИТАЛИЗМА

В статье проводится анализ проблематики дара в контексте современного капиталистического производства. В научной литературе его называют когнитивным капитализмом. Его в полной мере уже сложно называть способом производства, поскольку источником прибавочной стоимости здесь является не столько прибавочное время, сколько время, отпущенное на жизнь как таковую. Знания, которые рождаются в межличностных отношениях, выходят на первое место в стоимостной иерархии, поэтому когнитивный капитализм уместно называть производством способов производства. Поэтому осмысление природы эксплуатации при когнитивном капитализме возможно именно в качестве присвоенного дара.

**Ключевые слова:** дар, знания, эксплуатация, множество.

У статті проводиться аналіз проблематики дару у контексті сучасного капіталістичного виробництва. У науковій літературі його називають когнітивним капіталізмом. Його в повній мірі вже важко називати способом виробництва, оскільки джерелом додаткової вартості тут виступає, власне, не додатковий час, але час, відпущений на життя як таке. Знання, народжені у міжособистісних відносинах, виходять на перше місце в ієрархії вартостей, тому когнітивний капіталізм краще називати виробництвом способів виробництва. Тому осмислення природи експлуатації при когнітивному капіталізмі можливе саме у якості привласненого дару.

**Ключові слова:** дар, знання, експлуатація, множинність.

In the article the analysis of gift problematics in the context of modern capitalistic production is being held. In the scientific literature it is also called cognitive analysis. It is hard to name it a way of production in the whole sence already, because the source of extra cost is already not actually the extra time, but the time which is allotted for life itself. The knowledge, which is produced in the interpersonal relationship, is in the first place, in the hierarchy of costs, so that it's appropriate to call cognitive capitalism the production of the ways of production. That's why the analysis of nature of exploitation in cognitive capitalism is possible only in the quality of the assigned gift.

**Key words:** gift, knowledge, exploitation, multtudo.

*Мы сами исключены из истинной собственности, так как наша собственность исключает другого человека*

*Карл Маркс*

[6, с. 35]

В своей предыдущей статье мною было выдвинуто предположение о том, что проблематика дара находит свое воплощение в теории прибавочной стоимости Карла Маркса. Как известно, по утверждению Жака Деррида, стихия дара расположена по ту сторону осознания акта дарения. Ни дарящий, ни принимающий дар не могут осознавать самого этого действия. И только тогда можно говорить о даре, в противном случае мы всегда будем иметь обмен (читай экономию), даже если даритель принципиально стремится избежать материальной компенсации или же некоей общественной благодарности. Подобная ситуация дарения возможна лишь в том случае, если сам этот акт уже-ускользнул от участников как некая осознаваемая операция, как будто эта ситуация уже свершилась за спиной еще до того, как о ней вообще стала возможна хоть какая-то мысль. Именно это и обнаруживается в классической трудовой теории стоимости. Именно потому, что необходимое время – величина предельно условная, в самом акте производства невозможно было обнаружить того мгновения, когда бы заканчивалось время необходимое и начиналось время прибавочное. Как бы это парадоксально не казалось, но до тех пор, пока Маркс не описал природу образования стоимости, между пролетарием и капиталистом в буквальном смысле этого слова выстраивались отношения дарения. Не понимая этого, классическая политическая экономия так и не смогла раскрыть тайну образования стоимости, поскольку для нее любые экономические отношения не могут и близко предполагать безвозмездность и выстраиваются исключительно на эквивалентных отношениях. Именно за этой, на первый взгляд,

экономической безвозмездностью, Маркс и увидел историческое преимущество пролетариата. Сама природа его деятельности и есть источник не столько образования стоимости (это уже постфактум), сколько самой возможности эксплуатации, присвоения общественного в форме частного. И открывая эту даровую первичность труда, Маркс, тем самым, по моему убеждению, сделал неоценимый вклад в понимание природы эксплуатации, подготовив почву для перехода локального момента дарения во всеобщее пространство. И сегодня мы с полной уверенностью можем говорить уже не о тенденции, а о практической универсальности эксплуатации, об угнетении капиталом вообще пролетариата вообще.

Об этой реальности на теоретическом уровне уже идут разговоры, особенно радикальную позицию здесь занимают критики так называемого когнитивного капитализма. Среди них Майкл Хардт, Антонио Негри, Паоло Вирно, Карло Верчеллоне, Роберт Курц, Кристиан Марацци, Маурицио Лаццарто и др. По их убеждению, начиная с семидесятых годов, наступает исторический перелом в отношении капитала и труда. Известная трихотомия Маркса, включающая в себя необходимое время, прибавочное время и свободное время, в наиболее развитых экономиках сливаются в единый континуум. На арену выходит а/нематериальный труд. Сама идея наемного рабочего, собственная жизнь которого начинается после работы, еще сохраняется в значительных масштабах. Однако, в трудах многих экономистов, да и не только, эта идея объявляется исторически отжившей. «Оказание услуг, нематериальный труд становятся господствующими видами труда, а материальный труд, напротив, оттесняется на обочину производственного процесса или просто перемещается в страны с более дешевой рабочей силой. И хотя без этого труда по-прежнему не обойдешься, а в количественном отношении он продолжает составлять львиную долю, он тем не менее становится “подчиненным моментом” производственного процесса. Сердцем создания стоимости становится нематериальный труд» [2, с. 13].

Главной характеристикой труда для наемного рабочего выступала внешняя необходимость, сам труд, будучи чуждым, оставался эмоционально безразличным. Понимая свою профессию, рабочий развивал лишь необходимые для этой работы навыки, становясь, тем самым, придатком машины. Развитые экономики этого не приемлют. И естественно, что это неприятие объясняется не этическими категориями, напротив, если бы подобная ситуация приносила больше денег, чем прочая эксплуатация, ситуация никогда бы не изменилась. Поэтому был открыт новый ресурс созидания прибавочной стоимости – это самосозидание рабочим самого себя как личности. Именно это самосозидание и есть источник современной прибыли. Капитал требует уже не части жизни, а самую жизнь, и не в качестве внешней эксплуатации, а именно в качестве самоэксплуатации. «Человек должен вкладывать в свой труд не профессионализм, а всего себя <...>. На место наемного рабочего, получающего зарплату, приходит трудящийся-предприниматель, который сам заботится о своем образовании, повышении квалификации, медицинском страховании и т. д. Возникает «человек-предприятие». Место эксплуатации заступают самоэксплуатация и самосбыт <...>» [2, с. 5-6]. В итоге, главной производственной мощью становятся не станки, не машины, но знания, причем не знания в строго профессиональном смысле, но знания, «приобретаемые в обиходном общении, принадлежащие к повседневной культуре», как говорит Андре Горц. Результат этого общения превосходит сугубо научные открытия. Результат этого общения – это мотивация, это эмоциональное состояние рабочего. Это состояние не прогнозируемо, но его итогом оказываются спонтанные идеи, которые никогда бы не были произведены в лабораторных условиях. Возникает новая атмосфера, атмосфера «креатива», атмосфера «позитива», атмосфера «драйва». Одним словом – атмосфера бесконечного производства новых миров. Поэтому отмечается переход от обществ дисциплинарных к обществам контроля. «В обществах контроля конечная цель состоит уже не в том, чтобы *изымать* (как в обществах суверенитета) или *комбинировать и повышать мощь* (как в обществах дисциплинарных), а в *создании миров*. Обращение капитала отныне подчиняется этому условию. Переворачивая марксово определение, можно сказать: капитализм является не способом производства, но производством способов» [4, с. 169-170]. Здесь, вслед за М. Лаццарто, следует продолжить: «производством способов производства».

Логика производства миров, образов жизни, становится главной живительной силой современного капитала и его служанки – цинической идеологии. Теперь не покупатель ищет товар, – покупатель производится. В системе символических отношений всегда остается

событийный остаток для нового мира, поэтому достаточно создать идею товара и образ того, кто им владеет... и, конечно же, запустить это на рынок. И сегодня, это 60-70 % бюджета передовых компаний, занимающихся производством досуга. Вручение «символических мандатов» олицетворяет мечту всего как бы гуманизованного человечества – все способы проживания жизни равны. Но мы-то знаем, что свинья более равное, чем остальные животные, так и более равными остаются только привилегированные миры. Поэтому «потребление не сводится к акту приобретения и «разрушения» услуги или продукта, как нас учат политэкономия и ее критика, но служит прежде всего знаком принадлежности к некоторому миру, клятвой верности некоторому универсуму» [4, с. 170]. *Отличаюсь! – следовательно, я существую.*

Маурицио Лаццарто отметил то, что сегодня капитал эксплуатирует уже само «<...> социальное производство возможного и его реализацию» [4, с. 183-184]. Очевидно, что сегодня мы имеем колоссальный феномен. Поскольку уже вся жизнь и даже сон рабочего целиком вовлечены в процесс образования стоимости, то вычленив здесь момент прибавочной стоимости попросту невозможно. И именно поэтому уместно говорить, что *сама практика проживания, не труд где-то на кого-то, но сама жизнь рабочего как труд на капитал вообще и есть новая стихия дара.* Интересно отметить тот факт, что историю эксплуатации можно интерпретировать как постепенное смягчение оков творческого потенциала человека вообще. В предисловии ко второму изданию «Восемнадцатого Брюмера Луи Бонапарта» Маркс говорил: «<...> в древнем Риме классовая борьба протекала лишь внутри привилегированного меньшинства, между свободными богачами и свободными бедняками, тогда как огромная производительная масса населения, рабы, служила лишь пассивным пьедесталом для борцов» [5, с. 209]. То есть были эпохи, среди которых и наша, в которых понятие общества еще не достигло тождества с самим собою. Ведь, абстрактно говоря, *в предельный объем понятия общества включен абсолютно каждый индивид.* Следовательно, если мы говорим о включенности в полном смысле этого слова каждого человека, то это реальность для общества без и вне эксплуатации. Критики когнитивного капитализма как раз так и говорят о том, что уже каждый включен в процесс эксплуатации, что уже нет никого, кто бы мог находиться в стороне от капитала и труда. И все те, кто уже попал в ее клешни, современная левая теория называет множеством. Понятие множества (*multitudo*) здесь, конечно же, употребляется в том значении, которое ему придали Майкл Хардт и Антонио Негри. Иные значения здесь не рассматриваются. Не рассматриваются уже хотя бы потому, что Хардт и Негри обнаружили этот концепт не в лабораторных условиях, а в самой практике, причем, не столько практики сопротивления капиталу, все это как бы после, сколько в процессе самореволюционирования капитала за последние полвека, продуктом которого и стало уже не понятие, а реальная коллективность, – множество.

История эксплуатации на сегодняшнем этапе истории достигла своего апогея, сбросив с себя ярмо эксплуатации в различных областях и став реальной универсалией, что и характеризует когнитивный капитализм. Поэтому можно с полной уверенностью говорить о том, что понятие множества, включающее в себя абсолютно всех угнетенных, (в том числе и тех, кто как бы психологически себя к таковым и не причисляет, а это целое поколение информационных и финансовых работников: программисты, брокеры, риэлторы, менеджеры и т. д.) и есть новый субъект дарения. Этот субъект уже не есть некая покалеченная личность, жизнь которого начинается после труда. В современном капитализме на первые места выходят трудоголики. День, ночь, утро и вечер слиты в единый континуум трудового процесса. Сегодня попросту нет необходимости принуждать к труду. Иными словами, происходит присвоение свободного развития личности, современный рабочий – это уже продукт сплетения множества элементов всей культуры в целом. *Такого человека невозможно создать, его можно лишь пустить в свободное плавание самопроизводства,* постоянно присваивая его достижения. Именно это множество во всей своей совокупности и производит общественное благо или позитивные экстерналии. Андре Горц в своей статье дал этому понятию следующее определение. «Позитивные экстерналии – это общепользные результаты человеческого общежития, общения, свободного обмена и спонтанной кооперации большого числа индивидов. Совокупная практическая ценность этих результатов намного превосходит сумму практических ценностей, которые получает каждый индивид от своего вклада» [2, с. 43]. И это понятие превосходит в своем потенциале любое экономическое понятие. Теоретически,



понятие общепольный не может быть включено в экономический словарь. Во-первых, никогда не просчитать, кто сколько сил и времени вкладывает в рост позитивных экстерналий. Целая группа людей сутками работают над каким-нибудь проектом, а случайно брошенная фраза мимо проходящего сантехника может послужить кульминацией всего труда. Поэтому все, от уборщицы до совета директоров, живут одной жизнью, – жизнью компании. Этот способ и называют тойотизмом. Во-вторых, никогда не просчитать, сколько и что необходимо тому или иному рабочему. Поэтому, вот тебе в распоряжение вся твоя жизнь, все твое время, бери, что тебе необходимо. Вот именно здесь и рождается *совокупный дар всех всем*.

Именно об этом и говорит Антонелла Корсани, показывая относительно знаний то, «<...> их ценность возрастает по мере того, как они распространяются и усваиваются другими. Понятие обмена не выражает поэтому в полной мере смысла передачи знаний. Строго говоря, знание не может потребляться, т.к. его “потребление” не деструктивно. Напротив, оно приводит к созданию других знаний, которые могут, в свою очередь, распространяться в большем или меньшем масштабе: обращение становится основным моментом процесса производства» [3, с. 141].

Следует обратить внимание на мысль относительно того, что обмен не выражает в полном смысле передачи знаний. В самом этом слове есть что-то, дышащее необходимостью, нуждой. Есть в нем что-то, что не приемлет подлинное свободное общение. Ведь как, согласно Ж. Деррида, не может быть намек на обмен между Богом и Авраамом, так и, по определению, не может быть никакого намека на обмен между творческой личностью и *general intellect*. Я никогда не знаю, сколько мною было «взято» из некоего архива знаний и, уж тем более, никогда не будет прояснено, сколько мною будет вложено в общее достояние. Именно потому, что общественное благо неделимо чисто теоретически, иначе оно только будет стремиться к тождеству с собою, но таковым не будет, практически же, оно является главным источником капитала. Именно разделение неделимого, его присвоение и локализация, делает общественное благо выразимым в стоимостном отношении. Очень характерными здесь являются слова другого, итальянского исследователя К. Верчеллоне о том, что «<...> можно истолковать текущий процесс глобализации как возобновление обширного процесса первоначального накопления» [1, с. 153]. Начиная от «традиционных методов первичной экспроприации» и до «новых знаний когнитивной экономики» накопление капитала прошло многие формы разделения труда, остановив свое шествие на «когнитивном разделении труда». На этом этапе происходит сжатие общественного блага, которое производится множеством до пределов стоимости, благодаря чему капитал получает очередной ресурс для своего существования.

Вспоминая тезис об эволюции эксплуатации, можно сказать, что эксплуатация есть присвоение дара. Иными словами, при когнитивном капитализме множество одаривает самое себя лишь косвенно, через искривленную траекторию, сначала одаривая паразитов на своем теле, и лишь потом, получает результат своей деятельности в урезанной, фрагментированной форме, то есть форме стоимостной. Дабы иметь возможность общения с собственным результатом собственной деятельности, этот результат необходимо купить. И разве Маркс еще в юности не стремился помыслить общество без этого посредника, без этого бессмысленного элемента в цепи экстерналий, называя это искривление отчуждением. Он учил об обществе, в котором общественное богатство находится в непосредственном, имманентном общении с самим собою. И напротив, подвергал критике то общество, в котором частная собственность на доступ к общественному богатству знает лишь одного субъекта, с которым бы можно было вступить в отношения – иную частную собственность.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Верчеллоне К. Вопрос о развитии в век когнитивного капитализма / Верчеллоне Карло; [пер. с фр. Е. Собенниковой-Гигахс] // Логос. – М., 2007. – № 4 (61). – С. 144-167.
2. Горц А. Знание, стоимость и капитал. К критике экономики знаний / Горц Андрэ; [пер. с фр. М. Сокольской] // Логос. – М., 2007. – № 4 (61). – С. 5-63.
3. Корсани А. Капитализм, биотехнонаука и неолиберализм Информация к размышлению об отношениях между капиталом, знанием и жизнью в когнитивном капитализме / Корсани Антонелла; [пер. с ит. Л. Фирсовой] // Логос. – М., 2007. – № 4 (61). – С. 123-143.
4. Лаццарто М. Предприятие и неомонадология / Лаццарто Маурицио; [пер. с ит. Л. Фирсовой] // Логос. – М., 2007. – № 4 (61). – С. 168-198.

5. Маркс К. Восемнадцатое Брюмера Луи Бонапарта // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: в 2-х т. / Маркс Карл; [пер. с нем.]. – М.: Госполитиздат, 1948. – Т. 1. – 636 с.
6. Маркс К. Конспект книги Джемса Милля «Основы политической экономии» / Маркс Карл; [пер. с нем.] // Маркс К., Энгельс Ф.: [собр. соч.]. – М.: Госполитиздат, 1974. – Т. 42 – 536 с.

УДК 17.021.4

Евдошенко А. Л.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

## СООБЩЕСТВО ПОД ПОДОЗРЕНИЕМ

В статье рассматривается идея сообщества. Дан краткий обзор возникновения социологических представлений о сообществе, проведены разграничения между различными типами сообществ. Идея сообщества представлена отдельно, в качестве общего принципа, лишённого полного воплощения. Сообщество, как философский концепт, социологическими методами не фиксируемо. Рассмотрена связь между сообществом и медиа, прослежены параллели между медиа-теоретическими идеями Б. Гройса и теорией сообщества. Разработано употребление категории подозрения в дискурсе сообщества.

**Ключевые слова:** сообщество, подозрение, коммуникация, революция.

У статті розглядається ідея спільноти. Представлений короткий огляд виникнення соціологічних уявлень про спільноту, проведені розрізнення між окремими типами спільнот. Ідея спільноти уявлена окремо, в якості загального принципу, що не має конкретного втілення. Спільнота як філософський концепт, соціологічними методами не фіксується. Розглянуто зв'язок між спільнотою та медіа, простежені паралелі між медіа-теоретичними ідеями Б.Гройса та теорією спільноти. Розроблено використання категорії підозри у дискурсі спільноти.

**Ключові слова:** спільнота, підозра, комунікація, революція.

This article discusses the idea of community. A brief review of the sociological concepts of community, made distinctions between the different types of communities. The idea of community is presented separately, as a general principle, devoid of full implementation. Community, as a philosophical concept, sociological methods are not fixable. The relationship between the community and media, traced the parallels between the media-theoretical ideas Boris Groys and the theory of community. Developed by the use of categories suspect in the discourse community.

**Key words:** community, suspicion, communication, revolution.

Мысль о сообществе возникает всякий раз, как только мы слышим призыв к тому, чтобы «быть вместе» (или же констатацию того, что мы «уже вместе»). Не всегда понятно, что именно это может означать. Несомненно, подобные призывы и лозунги раздаются сегодня не реже, а то и чаще, чем когда-либо. *Актуальность* и сложность постановки вопроса о сообществе для нас заключается в том, что мы не можем воспользоваться ни одним из существующих его определений. С одной стороны, мы не хотим ограничивать себя рассмотрением только лишь идеи сообщества в наиболее абстрактном её смысле, с другой стороны, мы не можем также воспользоваться без известных оговорок и изменений и разработанным социологическим дискурсом сообщества.

*Задача*, которую мы ставим перед собой в данной работе, – это прояснение философского концепта сообщества, исходя из категории подозрения. *Целью* статьи является разбор негативной природы сообщества, доказательство его не-событийности и не-присутствия. *Новизной* нашего подхода можно считать соотнесение вопроса о сообществе и медиа-теории.

Жан-Люк Нанси определяет сообщество как «безусловное требование бытия-вместе» [14, с. 147]. Попробуем проследить историю этого требования. В самом общем виде идея сообщества опирается на ту простую интуицию, скорее религиозную, нежели философскую, что мир человечества является единым. Начиная, по крайней мере, с осевого времени, данная идея, в том или ином виде имела место. Онтологически для общности

достаточно того, что бытие едино, и этот онтологический аргумент вряд ли может потерять свою значимость. Единство бытия есть гарантия абсолютно виртуального (в том смысле, в котором этот термин употребляет Жиль Делёз [10]) существования сообщества. Проблему для нас составляет выяснение условий актуализации сообщества. То, что очевидно онтологически, на уровне социальной и нравственной теории оказывается нереализуемой утопией, хотя бы и постоянно актуализуемой со стороны практики.

В данной работе мы предполагаем ограничиться рассмотрением той традиции мышления сообщества, которая *была разработана* в работах ряда мыслителей XX века (Ж. Батай [3; 4], М. Бланшо [6], Ж.-Л. Нанси [14], Дж. Агамбен [1], О. Аронсон).

Но прежде, чем обратиться к данному предмету, представляется уместным сделать два кратких отступления: в первом из них, историческом, мы кратко рассмотрим связь идеи сообщества с идеей Просвещения, во втором же попробуем расположить выделяемый нами концепт сообщества относительно сформировавшихся в социологии терминов, во избежание путаницы.

1) Проект Просвещения дал нам то концептуальное поле для размышления о сообществе, в котором мы находимся и сейчас. Подробная разработка этой проблемы в рамках данной работы невозможна, поэтому мы остановимся на двух моментах. Во-первых, это проект вечного мира Иммануила Канта, во-вторых, – идея сообщества ученых как основной направляющей силы прогресса.

Проект вечного мира И. Канта [12] представляет собой первую ясную попытку помыслить единое сообщество в мировом масштабе в контексте более или менее современных политических понятий. Кант делает один очень важный для нас шаг: в работе «Религия в пределах только разума» он отмечает, что общество в перспективе своего развития можно мыслить только как нравственное единство подобное церкви, но при этом не зависящее от любых религиозных догматов. Тем самым он выводит идею сообщества, которое не зависит от конкретной социальной принадлежности, будь то христианство или что-то ещё. В эпоху Просвещения идея христианского сообщества как церкви духа переживает глубокий кризис, в качестве ответа на него появляется огромное количество разнообразных социальных образований, которые претендуют на то, чтобы перенять его роль. Количество «тайных обществ» с духовным или мистическим уклоном появившихся в этот период поражает. Мы не будем здесь исследовать социологию этих социальных образований, которая весьма разнообразна, для нас достаточно того, что в интеллектуальном климате эпохи явственно присутствовала идея «сообщества разума» («республика учёных», «невидимый колледж»). Кант – в своих рассуждениях о Просвещении – выразил эту идею в максимально чистом виде, избавив её от всякой мистики и от всякой иерархичности. Как мы попытаемся показать ниже, идея тайного общества, объединяемого принципом разума, в том виде, в котором она сформировалась в эпоху Просвещения, позволяет прояснить многое в наших сегодняшних проблемах с сообществом.

2) Что касается социологической традиции употребления термина «сообщество», то его обычно начинают с работы Фердинанда Тённиса «Gemeinschaft und Gesellschaft» [16] (Сообщество и общество). Gemeinschaft обычно переводят как сообщество (англ. – community). Мы будем использовать для данного понятия термин «община», поскольку под сообществом в данной работе мы подразумеваем нечто кардинально отличающееся от Gemeinschaft Тённиса. Общину и общество Тённис вводит как два принципиально отличающихся способа социального объединения. Община, с одной стороны, это нечто органическое, кровно-почвенное, родственное и способно реализоваться скорее в сельской местности. С другой стороны, общество это механическое и искусственное отчужденное образование, связанное с городской жизнью, капитализмом и отчуждением. Выделение этих двух идеальных типов общественного объединения, вплоть до описания свойственной каждому из них антропологии, оказало значительное влияние на общее развитие социологии и продолжает оказывать до сих пор. Дальнейшее развитие понятия общины (особенно в англоязычной традиции) двигалось в направлении выделения общинных форм не только в до-модерном, «деревенском» виде. Имеется огромное количество исследований, посвященных локальным племенным общинам и разнообразным формам городских общин (круг соседства, субкультуры, религиозные общины, общества по интересам, корпоративная культура). Всё это привело к тому, что в англоязычной социологической и публичной традиции термин community (который

обычно переводят как сообщество) приобрёл весьма расплывчатые очертания. Следует заметить, что сам термин община у Тённиса имеет явственные ностальгические, пасторально-утопические и романтические коннотации. Разговоры о естественности общины начинаются тогда, когда её самой уже не существует, когда она уже разрушена общественными процессами модернизации. Именно поэтому мы и можем утверждать, что само понятие общины (сообщества) это порождение современного времени, одержимость современа возвращением утраченной общности. Те тайные общества, которые мы упоминали выше, рассматриваются нами как частное проявление этой тенденции.

Однако, начиная с середины XX века всё больше исследователей отмечают ограниченность дуальной оппозиции община/общество и предпочитают описывать новые возникающие формы общности при помощи термина сеть или сетевое сообщество (network community) [2; 7, с. 102]. Сетевое сообщество явно отличается как от традиционного сообщества, так и от общества в целом. Согласно классическому определению, это форма социальной общности, функционирующая благодаря «слабым» эмоциональным и социальным связям, в противовес «сильным» связям традиционного сообщества. Теория сетей тесно связана с развитием средств коммуникации и с выяснением того, каким образом люди не являющиеся тесно связанными (часто вообще не являющиеся связанными) между собой могут действовать сообща.

Всё это социологическое отступление понадобилось нам для того, чтобы определить искомое понятие сообщества негативным образом. Сообщество для нас не является ни общиной, ни обществом, ни сетью. Любое из этих социальных образований может быть, если можно так выразиться, материалом, на котором проявляется принцип сообщества, но с тем же успехом оно может и не быть таковым. [6] Принцип сообщества, как мы отметили в начале, является вселенским, поэтому любое конкретное социальное объединение может считаться его проявлением в той мере, в которой оно в онтологическом смысле открыто. С точки зрения чистой и строгой социологии никакого сообщества не существует, поскольку социологическими методами оно не фиксируется – с нашей точки зрения, это входит в его определение. В дальнейшем тексте работы мы будем употреблять термин Сообщество (с большой буквы), когда речь будет идти о некоем абстрактно мыслимом горизонте общности, сообществом же (с маленькой буквы) мы будем именовать любое конкретное социальное объединение людей (независимо от того, является ли оно социологически общиной, сетевым сообществом или же чем-то ещё).

Переходя к основной идее статьи, выдвинем тезис: сообщество всегда находится под подозрением. В своей работе «Под подозрением: феноменология медиа» [8] Борис Гройс вводит подозрительность как определяющую характеристику субъекта. («Субъективность принадлежит темному, принципиально недоступному, недостижимому пространству подозрения», субъект подозрителен по определению). Мы можем со своей стороны, совершить параллельный жест и сказать, что всякое конкретно существующее сообщество подозрительно по определению. Оно является подозрительным в нескольких смыслах.

1) Во-первых, подозрение проистекает из изолированности индивида. Мы можем назвать этот вид подозрения «подозрением о неполной искренности». Попробуем объяснить, о чём идёт речь. М. Бланшо начинает рассуждение о сообществе с констатации того факта, что каждый индивид сам по себе недостаточен, несёт в себе некую неполноценность. [6, с. 15] Этим обусловлена сама возможность существования сообщества. Он замечает также, что «сообщество может разрешиться в причастность» (оставим пока в стороне тот факт, что подобный вариант развития кажется Бланшо тупиковым). Нетрудно заметить, что причастность никогда не может быть абсолютной, это всегда некоторая конкретная и ограниченная причастность, тогда как желание индивида к восполнению своей недостаточности не может не быть абсолютным. Это желание и является созидательной силой Сообщества. И с этим желанием всегда связано подозрение, что существует более глубокая степень причастности, нечто более искреннее, более совершенное сообщество и более полное с ним слияние. Можно сказать, что любое конкретное сообщество существует благодаря этому подозрению. (Нетрудно заметить прямую аналогию между нашей идеей о способе существования сообществ и способом существования знаков на медиальной поверхности по Гройсу. Ниже мы попытаемся объяснить это совпадение).

2) Во-вторых, само представление о возможности Сообщества имеет свойство порождать у индивида параноидальные идеи. Как мы уже отметили, индивид не способен добиться полного слияния с сообществом, но всегда оказывается изолирован. Если добавить к этому переживанию собственной отчужденности мысль о том, что весь остальной мир пребывает в некоей общности, то мы получаем идею заговора. (см. «Культура заговора» [13]). Не следует пытаться отвести подобные представления как легкомысленные или же ненаучные – хотя конкретные осуществления идеи заговора (например, вера во всеобщий масонский заговор или в инопланетян) являются очевидным бредом, сама модель конспирологического подозрения заслуживает более пристального рассмотрения. В основе её лежит представление о некоем сообществе, которое «управляет миром». (Это может быть как группа банкиров иудейского происхождения, так и архонты из гностической мифологии, детали здесь не важны). В наиболее распространённом варианте это сообщество является злокозненным и враждебным по отношению к миру вообще и к субъекту в частности. Эта злонамеренность чаще всего не получает объяснений. Нам будет сложно понять внутреннюю логику данной, на первый взгляд абсурдной, идеи, если мы не рассмотрим другой, реже встречающийся вариант представления о «тайном сообществе», как о собрании праведников или просветлённых. В этом случае параноический бред может принять форму утверждения, что субъект действует от имени данного сообщества. Как мы видим, дело снова упирается в вопрос о причастности.

То, что в патологических случаях принимает форму бреда, даже в случае здоровой психики, остаётся одним из шаблонов нашего мышления о сообществе. Субъект в любой момент может подозревать, что сообщество актуализировалось в сообщничество всех окружающих против него. Поэтому пребывание в сообществе, открытость ему, всегда является риском для субъекта.

Таким образом, субъект оказывается зажат в тиски двойного подозрения: с одной стороны, он стремится к большей искренности и вовлечённости в надежде, что это избавит его от недостаточности (строго говоря, от смерти), с другой стороны, он не может не опасаться, что всё это является тотальным обманом, симуляцией сообщества, созданной с неизвестными ему, но явно враждебными целями. (Часто цели, впрочем, являются вполне очевидными – спекуляция на чувстве причастности является весьма успешной стратегией ведения бизнеса).

3) В-третьих, сообщество подозрительно не только с точки зрения субъекта. Всякое сообщество подозрительно с точки зрения власти. Этот тезис можно сформулировать абстрактно в том смысле, что принципом всякой власти есть разделение и превосходство. Сообщество же как принцип в этом отношении анархично. Конкретные исторические формы власти и конкретные исторические формы сообщества связаны друг с другом, что можно было бы проследить, используя типологию форм власти подобную тому, что обрисовывал Фуко. Сообщество ориентировано на ускользание от власти, поэтому его формы развиваются параллельно развитию институтов дисциплины и контроля. Как мы уже упоминали выше, сама идея сообщества, как мы сегодня её знаем, является порождением Модерна, иными словами порождением дисциплинарного общества и реакцией на него. Этим же объяснимы коннотации с преступлением и безумием, столь часто возникающие, когда речь идёт о сообществе. Сообщество подозрительно, поскольку подозрительно всякое со-общение вне институтов власти. Если бы это было не так, какой смысл имел бы закон о свободе собраний и как бы иначе мы могли объяснить постоянные попытки любой власти ограничить это «фундаментальное право человека».

Крайним выражением этой точки зрения можно считать высказывание Хаким Бея с его «онтологическим анархизмом» [5] о том, что любое собрание уже представляет собой вызов власти и революционное действие. Данное утверждение весьма сложно доказать в столь категоричной формулировке, но мы всё же можем сказать, что идея Сообщества в самом общем виде связана с идеей революции как радикального изменения порядка вещей. Естественно, речь не идёт о революции в понимании конкретной (марксистской или любой другой) исследовательской традиции. Стоит отметить, что именно сообщества сетевого типа исторически и являлись активной движущей силой большинства революций. С другой стороны, история знает немало примеров, когда при наличии аналогичных сетевых сообществ революции не происходило. Мы не можем здесь подробно исследовать, в каком смысле сообщество является необходимым но не достаточным условием революции в обществе, нам

следует лишь подчеркнуть, что Сообщество революционно в том смысле, что оно неизбежно порождает утопию, очередное видение общности, хотя само таковым и не является.

Ко всему вышеизложенному можно добавить, что есть и сугубо исторические причины считать сообщество подозрительным. Нанси в своей работе «Непроизводимое сообщество» [14], являющейся для нас фундаментальной, прямо говорит что сегодня опыт сообщества дискредитировал себя. Имеется ввиду конкретный исторический опыт XX века (немецкий нацизм и сталинизм являются наиболее явными примерами, но не единственными). В связи с недоверием к идее Сообщества можно вспомнить размышление Делёза о том, что каждая революция заканчивается реакцией [9, с. 45]. Невозможно проследить, отмечает Делёз в другом месте, тот момент, когда революционное движение становится реакционным. [9, с. 210] В наших терминах этот вопрос звучит как то, когда революционность идеи Сообщества приводит к построению закрытых форм общности. По выражению Бланшо, «всякое сообщество может разрешиться в причастности». Таково действие подозрения. Однако, требование сообщества остаётся. И Делёз, и Нанси признают это. [14, с. 140; 9, с. 235] В работах Деррида мы также можем найти отсылки к подобному пониманию требования общности («новый интернационал», см. фрагмент о совместности в «Призраках Маркса» [11]). Во всех случаях мы наблюдаем призыв к некоторому фундаментальному доверию по отношению к миру, которое было бы способно противостоять любым подозрениям. Это доверие следует отличать от обычного требования доверительности при коммуникации.

Нельзя сказать, что мыслимо некоторое идеальное сообщество доверия в противовес к сообществам подозрения. Идеальное сообщество вызывает подозрение ещё больше, когда оно лишено всякого конкретного образа. Мы говорим о некоем *странном* доверии (сочетающемся с обычной подозрительностью) которое может быть проиллюстрировано притчей о путешествии в Эрнаум, когда двое путников оказывают доверие третьему, не зная, что он есть Христос. Характерно, что после момента узнавания Христос исчезает.

Попробуем разобраться со связью Сообщества и коммуникации. (community and communication). С одной стороны, сообщества существуют благодаря коммуникации и посредством коммуникации. Именно поэтому нам удалось достаточно органично перенести представленную Гройсом схему функционирования медиа-среды на сообщества [8, с. 189-197]. С другой стороны, мы хотим выдвинуть тезис о том, что сообщество существует вопреки коммуникации. Тезис этот можно понимать в двояком смысле.

1) Можно сказать, что любое конкретное сообщество существует потому, что коммуникация несовершенна и связи, формируемые ею, ограничены. Это, несомненно, верно. Проблема лишь в том, что идея совершенной коммуникации является столь же абстрактной, сколь и идея Сообщества. Эти две абстракции связаны исторически и логически, но, на наш взгляд, их смешение может привести к заблуждению. Ниже мы попробуем прояснить, как именно на наш взгляд они связаны.

2) Второй способ прочтения менее очевиден. Мы можем здесь отталкиваться от тезиса Нанси о том, что Сообщество существует благодаря прерыванию мифа [14, с. 78] или прерыванию коммуникации (письма) [14, с. 114]. Именно конкретная коммуникация, понимаемая как *требование подтверждения* общности, и приводит Сообщество к подозрению. Обратимся к крайне интересной работе Д. Питерса «Слова на ветер: история идеи коммуникации» [15]. Коммуникация, если верить Питерсу, обречена на провал, что несколько не противоречит нашей постановке вопроса. Но этот провал, однако, не может быть воспринят как трагедия. Исходя из двух выделяемых Питерсом базовых парадигм коммуникации – диалог и рассеивание – именно неограниченное рассеивание («бросание слов на ветер»), которое трактуется Питерсом, исходя из модели евангельской проповеди, соответствует тому, что мы называем требованием Сообщества. Что для нас важно в работе Питерса, так это его критика идеала успешной обоюдной коммуникации, в которой достигается абсолютное взаимопонимание. Сообщество не рассчитано на взаимность и не нуждается в подтверждении искренности. Или, выражаясь иначе, Сообщество не требует подтверждения присутствия, в каком бы смысле присутствие не интерпретировалось.

Развивая тему, хотелось бы также отметить момент не-событийности Сообщества. Ничего значимого не происходит с точки зрения Сообщества, никаких «моментов истины» или «моментов подлинности». То, что может казаться таковым, требует разоблачения. Возможно, наиболее чуждой Сообществу является идея величия или свершения, а также подвиг, как

принесение в жертву индивидуального ради общего. (Бланшо: «Сообщество это не обиталище власти» [6, с. 34]). Сообщество скорее можно назвать циническим, поскольку оно отвергает любую претензию на великое Событие, противопоставляя торжественности и пафосу традиционных сообществ ницшеанскую насмешку. Сообщество не разделяет особое и выдающееся (то, что могло бы стать основой События), но претендует на принятие *любого, как важного* – подробному обоснованию данного тезиса посвящена книга Агамбена «Грядущее сообщество» [1].

Сообщество не является каким-то пред-заданным единством вне нашего сознания, в которое мы экстатически погружаемся, выходя за собственные пределы. Напротив, сообщество в некотором смысле и является нашим сознанием. Имеется в виду не «планетарное сознание», как единая высшая система, но сознание как условие понимания общности.

*Выводы.* Итак, идея Сообщества есть итог того распада общественных объединений, который мы связываем с проектом Модерна. Сообщество может представляться способом интеграции вне-разумного (мифа, веры, почвы, крови, любви, священного) в систему разума. Сообщество в этом смысле всегда разрушительно для общества (революционно). Общество здесь можно понимать как утопию всеобщей равномерной и абсолютной коммуникации, сообщество разрушает его, постулируя ограниченность нашего со-общения. Однако, если допустить, что не существует никаких «сообществ без разума», то конкретное сообщество предстает лишь способом работы с этим разделением разумного/неразумного, актуализацией самого разума.

Мы видим Сообщество как проявление права на отсутствие, ускользание. Если сообщество подозрительно согласно самой своей форме и при соприкосновении с ним неизбежно возникает складка причастности и складка конспирологии, не говоря уже о складках власти, то одновременно Сообщество может открыть для нас новый способ доверия. Парадоксальным образом Сообщество использует подозрение как инструмент доверия. Не имея решительно никаких рациональных причин принимать окружающую действительность и окружающих людей, мы всё же принимаем это.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Д. Грядущее сообщество / Джорджио Агамбен; [пер. с ит. Дм. Новикова]. – М.: Три квадрата, 2008. – 144 с.
2. Арквілла Д. Мережі і мережеві війни / Джон Арквіла, Девід Ронфельдт; [пер. з англ. А.Ю. Іщенко]. – К.: Видавничий дім “Києво-Могилянська академія”, 2005. – 348 с.
3. Батай Ж. Проклятая часть: сакральная социология / Жорж Батай; [пер.с франц. С. Зенкин]. – М.: Научно-издательский центр “Ладомир”, 2006. – 523 с.
4. Батай Ж. Сакральная социология современного мира / Колледж социологии: тексты Ж. Батая, Р. Кайуа, П. Клоссовски и др.; [составлено Д. Олье; пер. с франц. под ред. В.Ю. Быстрова]. – СПб.: Наука, 2004. – 588 с.
5. Бей Х. Хаос и анархия: революционная сотериология / Хаким Бей; [пер. с англ. О. Бараш]. – М.: Гилея, 2002. – 172 с.
6. Бланшо М. Неопишемое сообщество / Морис Бланшо, [пер. с фр. Ю. Стефанова]. – М.: МФФ, 1998. – 180 с.
7. Больц Н. Азбука медиа / Норбер Больц; [пер. с нем. Л. Ионина]. – М.: Европа, 2011. – 136 с.
8. Гройс Б. Под подозрением: феноменология медиа / Борис Гройс; [пер. с нем. А. Фоменко]. – М.: Художественный журнал, 2006. – 199 с.
9. Делёз Ж. Анти-Эдип: капитализм и шизофрения / Жиль Делёз, Феликс Гваттари; [пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов]. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – 672 с.
10. Делёз Ж. Актуальное и виртуальное: [электронный ресурс] / Жиль Делёз; [пер. с франц. Ф. Подорога]. – Режим доступа: [http://www.situation.ru/app/j\\_art\\_1124.htm](http://www.situation.ru/app/j_art_1124.htm).
11. Деррида Ж. Привиди Маркса / Жак Деррида, [пер. з франц. І. Донченка]. – Х.: Око, 2000. – 272 с.
12. Кант И. Сочинения в шести томах / Иммануил Кант; [пер. с нем. под ред. Гулыги А.В.]. – М.: Мысль. – Т. 4, Ч. 1. – 1963. – 450 с.
13. Найт П. Культура заговора / Питер Найт; [пер. с англ. Т. Давыдовой]. – М.: Ультракультура 2.0, 2010. – 432 с.

14. Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество [новое издание, пересмотренное и дополненное] / Жан-Люк Нанси; [пер. с франц. Ж. Горбылевой и Е. Троицкого]. – М.: Водолей, 2009. – 208 с.
15. Пітерс Дж. Д. Слова на вітрі / Джон Дарем Пітерс; [пер. з англ. А.Ю. Іщенко]. – К.: Видавничий дім "Києво-Могилянська академія", 2004. – 302 с.
16. Тьонніс Ф. Спільнота та суспільство / Фердинанд Тьонніс; [переклад з німецької]. – Київ: Дух і літера, 2005. – 262 с.

УДК 130.2+167

Голованов Б. Д.

*Национальный технический университет «Харьковский Политехнический Институт»*

## ДИСКУРС КАК КОНСТРУКТИВНЫЙ ПРИНЦИП ПОСТМОДЕРНИЗМА

Статья посвящена одной из ключевых категорий постмодернизма «дискурсу». Эта категория в структуре современного мировоззрения замещает понятие «идеология» и претендует на роль конструктивного принципа философии постмодернизма. На сколько обоснованы притязания новой категории, и как с ее помощью можно задать новые мировоззренческие ориентиры? Исследуются различные интерпретации понятия дискурс, характерные для представителей философии постмодернизма.

**Ключевые слова:** дискурс, идеология, постмодернизм, эпистемологическая ситуация, дискурсивные практики.

Стаття присвячена одній з ключових категорій постмодернізму «дискурсу». Ця категорія в структурі сучасного світогляду заміщає поняття «ідеологія» і претендує на роль конструктивного принципу філософії постмодернізму. На скільки обґрунтовані претензії нової категорії, і як з її допомогою можна задати нові світоглядні орієнтири? Досліджуються різні інтерпретації поняття дискурс, характерні для представників філософії постмодернізму.

**Ключові слова:** дискурс, ідеологія, постмодернізм, епістемологічна ситуація, дискурсивні практики.

Article is devoted to one of the key categories of postmodern "discourse." This category in the structure of the modern worldview replaces the notion of "ideology" and claim the role of the constructive principle of the philosophy of postmodernism. As far as justified by claims of a new category, and how it can help to set new benchmarks worldview? Explores different interpretations of the concept of discourse is typical for members of the philosophy of postmodernism.

**Keywords:** discourse, ideology, postmodernism, epistemological situation, discursive practices.

*Актуальность* предлагаемой темы основана на том, что какими бы разными не были содержания, вкладываемые в понятие постмодерна, все они отрываются «от горизонта основных понятий, в котором формировалось самосознание и самопонимание европейского модерна» [6, с. 10]. Не нужно быть особенно проницательным, чтобы предсказать крушение в эпоху постмодерна концепта идеологии, соединявшего содержание исторической эпохи революционных модернизаций с категориальным строем европейского мышления.

Постмодернизм как мировоззренческое течение представляет принципиальную трудность для научного познания, поскольку не приемлет точных определений, соглашаясь лишь на описание и интерпретации. Повсеместное присутствие признаков новой эпохи, как полагают постмодернисты, указывает на универсальность нового философского течения, на многозначность и трудноуловимость его природы.

Постмодерн заявляет о себе как об альтернативной эпохе, упраздняющей само стремление быть современным. Под радикальную критику постмодернизма попадают не только политические идеологии, но и образующая мыслительную почву для разнообразных модернизационных проектов вся «современная» наука. *Цель* предстоящей работы в ответе на



важнейший вопрос современности: можно ли вообще использовать в отношении нового общества методы и язык современной науки?

*Степень разработанности* поставленной темы определяется тем, что постмодернисты исходят из того, что новая эпоха задает новую эпистемологическую ситуацию. Все возрастающие объемы информации создают новые проблемы в социальной организации знания. Все новые типы социальной организации знания сталкиваются с фактом стремительного распространения «вторичного» знания, своего рода когнитивного “second hand”-а. Ученые, занимающиеся разработкой исследовательских программ, говорят об увеличении рисков утраты объективности не только в пылу политической борьбы, но и при осуществлении технических проектов, содержание которых далеко от политики. В современном информационном пространстве происходит утрата точек соприкосновения с «объективной реальностью», на которых держится достоверность научного знания. Вторичное знание означает такую эпистемологическую ситуацию, в которой нарастает отчуждение между различными направлениями научных исследований, между разными отраслями научного знания. Одновременно увеличивается социальная дистанция между теми, кто проводит исследования и теми, кто пытается использовать результаты этих исследований в общественном производстве. Совершенно катастрофической становится пропасть между передовым краем науки и массовым сознанием, потеря «первичного» знания здесь зашла настолько далеко, что речь идет «не об опыте из вторых рук», а о невозможности получения опыта даже из вторых рук [1, с. 88].

Поскольку общественное сознание все больше теряет соприкосновение с объективной действительностью и замыкается в рамках массового восприятия, постольку в этих условиях становится бессмысленной эссенциалистская методология науки, которая предполагает поиск скрытых сущностных законов общественной жизни. Постмодернисты выступают против привычного для науки сведения наблюдаемых в обществе изменений к каким-то рациональным основаниям. Единственное спасение от эссенциалистской иллюзии заключается в решительном разрыве с 300-летней традицией культивирования научной мысли.

Постмодернизм порывает с традициями Просвещения, в русле которых родился модернизационный стиль мышления, он отрицает саму идею построения «хорошего общества» на основе постулатов разума. Философы-модернисты были уверены, что у исторических изменений есть рациональные причины, как бы мы их не называли – национальными интересами, классовой борьбой, стремлением к чистоте расы или научно-техническим прогрессом. Обнаруживая политическую заангажированность различных социологических теорий, постмодернисты объявляют «войну тотальным учениям» и культивируют Стратегию Великого отказа [7, р. 89]. С их точки зрения, любые попытки установить движущие силы истории «не заслуживают доверия вне зависимости от того, являются ли они чисто спекулятивными или рассказывают историю эмансипации» [7, р. 37]. Постмодернисты указывают на тщетность усилий современной науки создать всеобщую теорию общества и предлагают от них решительно отказаться. Они полагают, что подозрительны любые попытки объяснить развитие общества из какого-либо одного основания, вообще подозрителен поиск оснований как принцип научного познания.

В работах постмодернистов понятие дискурса становится подходящей заменой понятию идеология, но это, как мы увидим позже, не освобождает реальную жизнь от идеологических явлений. Необходимость такой замены объясняется тем, что дискурс как понятие точнее выражает специфику информационной эпохи, с его помощью лучше понимать конкретные манипулятивные практики. Новое исходное понятие подталкивает исследователей к разработке самых разнообразных вариантов методологии дискурсивного анализа, с помощью которых они пытаются переосмыслить глобальные идеологии эпохи модерна.

Наиболее полно методология дискурс-анализа представлена в работах известного французского ученого Ж.-Ф. Лиотара, который проделал путь от левых убеждений и марксистской методологии до постмодернизма и дискурсивного анализа в духе неовитгенштейнианства. Исходный тезис его позиции заключается в утверждении, что в современном обществе информация все в большей степени выступает в качестве товара. В информационной сфере шлифуются механизмы, которые позволяют все точнее и точнее оценивать степень практической полезности той или иной информации. Способность информации выступать в качестве практически полезной он обозначил термином «перформативность». Слабо перформативные отрасли знания, такие как философия, теология и

подобные, оказываются не востребованными и вытесняются на периферию общественных коммуникаций.

В перформативно ориентированном обществе истина определяется через понимание полезности. В эпоху доминирования полезности место истины занимает множество истин и отсутствует общепринятый способ выбора среди элементов этого множества. Поскольку групповые истины несоизмеримы гносеологически, постольку отношение между ними как ценностями устанавливается в конкуренции языковых игр. Всю динамику общественной жизни можно и следует рассматривать как ситуацию социального отбора языковых игр, характерных для той или иной социальной группы.

Все пространство дискурсивного мышления Ж.-Ф. Лиотар изучает с точки зрения принципа эффективности, реализуемого в ходе конкуренции языковых игр. В конкурентной борьбе каждая языковая игра стремится к утверждению собственной правоты и потенциальной действительности. Высокая конкурентноспособность достигается с помощью корпуса высказываний (метаправил), уточняющих и совершенствующих правила игры. Дискурсивные метаправила проясняют и уточняют такие аспекты игры, как потребность в повествовании, внутренняя стройность и непротиворечивость повествования, экспериментальная верифицируемость и др. Эти правила касаются не только построения денотативных высказываний и разделения их на ложные и истинные, они регулируют сам процесс коммуникации. Достижимый с помощью этих правил консенсус между участниками языковой игры позволяет им идентифицировать друг друга как собеседников, отличать свою игру от других игр и определять ее возможность.

Каждое высказывание, сделанное в ходе игры, можно рассматривать как действие «за» или «против» собственной языковой игры. Эта особенность делает такую игру проводником отношений власти в игровое сообщество. Участвуя в языковой игре, каждый из акторов либо конфликтует с другими участниками игры, либо солидаризируется с ними, и тем самым формирует социальное силовое пространство. Этот властный (силовой) аспект вводит дискурсивную деятельность в контекст социальных практик. Как полагает Ж.-Ф. Лиотар, «...сам акт высказывания означает участие в производстве, воспроизводстве и преобразовании общественной жизни» [5, с. 33].

Появление властного аспекта в языковых играх вызывает противодействие господствующему языку, которое может быть усилено идеологически. Предшествующие постмодернизму социальные формации организовывались вокруг господствующей языковой игры, которая скрепляла формации и представляла себя как «естественную» форму социальной связи. Историческая миссия постмодернизма заключается в том, чтобы признать абсолютность разнообразия социального и научиться жить в мире такого разнообразия. Необходимо оставить попытки свести разнообразие к единому основанию и тем самым создать единый для всех языковых игр метадискурс. В решении этой задачи следует прежде всего отказаться от идеологии, от стремления организовать дискурсивное пространство в соответствии с большими нарративами. В переплетении языковых игр идеология может быть рассмотрена как разновидность господствующей языковой игры, которая маскирует условия своего порождения, а также стремится к упразднению плюрализма языковых игр методами социально-политического воздействия.

Идеологическими являются те языковые игры, которые претендуют на всеобщее принятие их самих в качестве выразителей всеобщих интересов, в качестве чего-то несомненного и априорно универсального. Такие претензии подкрепляются требованиями исключения, подавления, «терроризирования» любых других языковых игр, которые объявляются частными. Следует отметить, что Ж.-Ф. Лиотар воздерживается от провозглашения «конца идеологии» и установления технократического консенсуса. Его критика идеологии лишь возвращает нас к «логике контекстуально обусловленного политеизма» [4, с. 370]. Согласно этой логике общество, полностью свободное от идеологического давления, невозможно, поскольку невозможна коммуникативная деятельность без стремления играть по правилам. Однако это стремление можно не доводить до кристаллизации тотальных идеологий, если последовательно утверждать когнитивно-этический релятивизм и противодействовать усилению господствующего дискурса через социально-политические механизмы демократии. Всем тоталитарным стремлениям необходимо

противопоставить практику незавершенности консенсуса и препятствовать попыткам соизмерить нетождественные языковые игры.

Как полагает британский исследователь Дж. Кин, «В практическом смысле это означает, что постмодернизм ставит перед собой задачу покончить с господствующими языковыми играми, которые до сих пор цементировали общество и выдавали за «естественную» одну из многих форм социальных связей – форму, присущую модерну» [4, с. 367]. В содержательном смысле последовательный постмодернизм доводит деонтологизацию политики до логического конца. Он призывает покончить с языковыми играми, которые натурализуют формы социальной связи, характерные для эпохи модерна.

Выступая против натурализации социальных связей, Ж.-Ф. Лиотар движется в сторону релятивизации научного знания. Господство «вторичного» и «третичного» знания в условиях информационного взрыва делает научные знания все более безликими. Безликость научной информации обусловлена тем, что мотивы и условия первичных исследований становятся все более недоступными. Они теряются под слоем мотивов и условий тех, кто использует информацию о первичном опыте в собственных целях. В условиях господства вторичного знания критика идеологических установок политических противников не ведет к установлению истины, она не выявляет первичных интересов, стоящих за корпусом высказываний. Философский анализ политического дискурса попадает в ловушку собственной значимости, он начинает поиск того, что реально не существует в ситуации, порождающей эти высказывания. Ученый, совершающий подобный анализ, зачастую приписывает человеку из толпы более высокий уровень сознательности лишь потому, что последний воспроизводит чужие мысли.

В ситуации отчужденного знания главная задача дискурсивного анализа заключается в выяснении количественной стороны информационного сообщения, правильности или неправильности его дискурсионной структуры. Максимум, о чем заботится такой анализ заключается в ответе на вопрос: может ли знание-“second hand” обеспечить нормальное функционирование общественных институтов?

Если признать что в условиях господства вторичного знания объективное знание реальности становится практически невозможным, тогда становятся бессмысленными все концепции, истолковывающие идеологию как «ложное», «частичное», «мистифицированное» знание. Но одновременно теряют смысл и рассуждения об объективности научного знания. В условиях, когда индивидуальное сознание тонет в море вторичного и третичного знания, можно говорить лишь о различных процедурах верификации, устанавливающих оптимальность этого знания социокультурному контексту.

Широкую известность получила методология дискурс-анализа, представленная в работах Э. Лаклау и Ш. Муфф. Эти авторы определяют дискурс как область, где формируются смыслы и значения. С их точки зрения дискурс – это процесс политически содержательный, в нем происходит изменение идей и символов, а также циркулирующих в обществе политических представлений, которые задают смысловой горизонт дискурсивного мышления. Упомянутые авторы акцентируют внимание на мировоззренческой функции дискурсивного процесса. В их видении дискурс становится исходной реальностью, доступной научному исследованию и осмыслению. Социальная реальность создается посредством дискурсов, которые представляют собой процессы, в рамках которых социальное взаимодействие приобретает определенное значение. Принятие дискурса как первичной реальности, с которой имеет дело научное исследование, очерчивает пределы эссенциалистской методологии и редукции социальных процессов к закономерностям экономического, этнического и расового характера.

Э. Лаклау и Ш. Муфф стараются избегать лингвистически описательной интерпретации дискурсивного мышления и максимально сближают дискурсивные и недискурсивные практики. Они полагают, что подобные интерпретации в значительной мере изолируют дискурс-анализ от исследования мотивационной сферы социальных акторов. В отличие от Ф. Лиотара, эти авторы стараются ввести дискурсивное мышление в широкий социально-политический контекст. Следует отметить, что переход от теории дискурса к эмпирическому анализу политической реальности представляет серьезную проблему для новой методологии.

Путеводной звездой для методологической позиции указанных авторов становится концепция культурной гегемонии, предложенная в 1930-е годы итальянским коммунистом Антонио Грамши. Э. Лаклау и Ш. Муфф дают интерпретацию культурной гегемонии как

ключевой дискурсивной практики, в их трактовке гегемония предстает как процесс расширения определенного политического дискурса, его превращения в доминирующий горизонт социальных установок. В дискурсивном пространстве важнейшими актами установления гегемонии являются артикуляции. Артикуляции выделяют доминирующие моменты дискурса и противопоставляют их остальным элементам дискурса – неартикулируемым означающим.

Дискурсивная гегемония создает реальность, которая не определяется окончательно и находится в постоянной динамике; доминирующий дискурс постоянно оспаривается контргегемонистскими дискурсами. В механизме установления дискурсивной гегемонии, согласно Э. Лаклау, ключевую роль играет так называемое «пустое означающее», которое освобождает пространство для порождения доминирующих смыслов. Поясняя смысл понятия «пустое означающее», Э. Лаклау прибегает к примеру, предложенному Блезом Паскалем и позднее использованному Бертраном Расселом. По мнению этих ученых, в математических системах, основанных на множестве натуральных чисел, исходный элемент системы определяется как 0, что буквально означает отсутствие даже самого маленького натурального числа 1. По факту отсутствия любого натурального числа 0 противопоставляется всему множеству натуральных чисел. Данное противопоставление наглядно видно на примере свойств нуля в математических операциях (имеются ввиду правила деления и умножения на ноль).

Превращение содержательного означающего в пустое означающее, освобождение его от первоначального смысла и наполнение новым смыслом, активирующим новую систему смыслопорождения, Э. Лаклау определяет как основной механизм дискурсивной практики. Опустошение и наполнение узловых точек (*point de captation* – точка пристежки, термин, предложенный французским психоаналитиком Жаком Лаканом) происходит в условиях наличия Другого, по отношению к которому выстраивается данная система смыслов. Это отношение Э. Лаклау рассматривает как отношение антагонизма, в котором наличие конфликта мешает доминирующей смысловой системе добиться состояния завершенности. В условиях антагонистического противостояния системе необходимо представить себя не только как имеющую значение по отношению к Другому, но и как позитивное безотносительное содержание своих собственных элементов. В противном случае она утратит статус системы и превратится в элемент другой системы, описывающей ее.

Формирование позитивного содержания дискурсивной системы, безотносительное к Другому, происходит как переход отличительного сегмента системы в позицию узловой точки, сопровождающийся опустошением содержания и переосмыслением идентичности этого сегмента. Дальнейшую трансформацию смыслов системы Э. Лаклау определяет как механизм дислокации, т. е. артикуляцию новых значений и установление новых смысловых связей в системе.

Большое внимание постмодернисты уделяют роли дискурса во внутренней динамике человеческой ментальности. Одним из инициаторов такого рода исследований является словенский философ С. Жижек. Рассматривая идентичность конкретных ментальных конструкций, С. Жижек применяет характерные для дискурсивного анализа понятия «плавающие означающие» (*floating significance*) и «идеологическая пристежка» (*point de captation*). Он дает собственную интерпретацию этих понятий в духе психоаналитической теории. С. Жижек подчеркивает, что когда мы говорим о «точке пристежки» как узловом пункте идеологических смыслов, то не следует иметь ввиду, что слово, выступающее в этом качестве, концентрирует в себе всю полноту значений идеологического поля. Точка пристежки, – пишет С. Жижек, – «это скорее такое слово, которое именно как слово, на уровне самого означающего, унифицирует данное поле, задает его идентичность. Это такое слово, к которому сами «вещи» обращаются, чтобы уяснить себя в своей целостности» [3, с. 102].

Точка пристежки может задавать целостность идеологического видения, потому что ее значение не исчерпывается содержанием тех объектов, которые она обозначает. В этом качестве она обладает прибавочным значением и выступает как символ, возвышающийся над плоскостью означаемого. Парадокс критики той или иной идеологии заключается не в том, чтобы «обнаружить некий действительный объект, референт, поддерживающий единство и идентичность определенного идеологического опыта, – напротив, само это подведение под «чистое» означающее только и придает единство и идентичность нашему восприятию исторической действительности» [3, с. 103]. Главное в анализе той или иной идеологической

доктрины – выявить за бесконечностью универсалий, скрепляющих данное идеологическое поле, «самореференциальную, тавтологическую, перформативную процедуру» [3, с. 105].

Таким образом, С. Жижек не ограничивает свое понимание идеологии традиционным для постмодернизма дискурс-анализом. Он считает, что демистификация идеологии должна идти дальше и указать на бессознательное содержание, стоящее за лингвистическими инверсиями. Анализ логики дискурса он дополняет анализом логики наслаждения, которая показывает тот способ, каким идеология включает в свою структуру и использует предидеологическое содержание.

Обобщая наш обзор современных стратегий в изучении идеологии и идеологических явлений, можно сделать следующие *выводы*. «Постмодерн» есть новое качество европейской цивилизации, когда основные возможности модерна Нового времени представляются исчерпанными.

Проект модерна основан на разложении традиционного общества, на «героической борьбе с традиционным обществом» [2, с. 467]. В этой борьбе представители модернизма выработали систему критериев, среди которых ведущую роль играют рационализм, и вера в бесконечный социальный прогресс. Реализация модерна – это победа рациональной отрицательности, окончательное разложение традиционной социальности и деонтологизация коллективных представлений.

Как полагают постмодернисты, после завершения проекта модерна трактовка идеологии как ложного сознания полностью теряет смысл, поскольку этому сознанию не противостоит какая-либо реальность, а движущая его рефлексия, не порождает какую-либо онтологию. Последовательная десакрализация политики, характерная для модерна, приводит к тому, что индивидуальное сознание лишено сакральных идентификаций, перестает быть свидетелем подлинного, «божественного» бытия и обрекается на бесконечное «феноменологическое» блуждание. Это блуждание поддерживается тотальной виртуализацией общественной жизни, начиная с виртуальной эстетизации и виртуального наслаждения и заканчивая появлением виртуальной экономики. В виртуальной жизни идеологии нет нужды формировать ложные представления о реальности, она оставлена лишь для того, чтобы скрывать отсутствие реальности, непрерывно создавая ее видимость.

Деонтологизация коллективных представлений получает адекватную основу в средствах массовой коммуникации. В пространстве СМИ политика становится виртуально существующей, то, что не показано на экране, не существует как общественное событие. С этого момента наука уже не решает, что есть факт, а что таковым не является, ибо последнее слово принадлежит медиократии.

В плоскости экрана нивелируется дистанция между означаемым и означающим. Ряды означающих и означаемых перемешиваются, виртуализированная политика становится договоренностью, подобно торговой сделке, условия которой можно пересмотреть. Такая политика все более смещается в сторону автономизации знака и трансформируется в постполитику.

В условиях господства медиократии многие технологии, появившиеся ради экономических целей, массово начинают использоваться для интенсификации коммуникационных игр. Все идеологические явления постмодернизма рассматривает с точки зрения теории игр и взаимодействия политических дискурсов. В постполитике любая ценность произвольна, она постулируется сингулярностью в спонтанном режиме и таким же образом аннулируется. Ценность по своей природе не коммуникативна, а попытки придать ей онтологический статус и коммуницировать ее Другому есть не что иное, как проявление воли к власти.

Тем не менее, исследователи духовной ситуации постмодерна оставили идеологии шанс выжить даже после провозглашения ее смерти, поскольку в мире гиперреальности сама смерть превращается в симулякр. Устойчивость гиперреальности предполагает определенное невежество в отношении процедуры замыкания символического ряда со стороны участников совместной деятельности. Идеология в качестве симулякра не только замыкает пространство политических дискурсов, но делает это так, что само замыкание ускользает от «зрителя». Ему кажется, что он открыт для нового, тогда как эта новизна – всего лишь бесконечное *déjà vu*, гарантированное короткой памятью обывателя.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бек У. Общество риска: На пути к другому модерну / У. Бек; [пер. с нем.]. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
2. Дугин А. Г. Философия политики / А. Г. Дугин. – М.: Арктогея, 2004. – 616 с.
3. Жижек С. Возвышенный объект идеологии / С. Жижек; [пер. с англ.]. – М.: Художественный журнал, 1999. – 234 с.
4. Кин Дж. Демократия и гражданское общество / Дж. Кин; [пер. с англ.]. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 400 с.
5. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар; [пер. с англ.]. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
6. Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Ю. Хабермас; [пер. с нем.]. – М.: Весь мир, 2003. – 416 с.
7. Lyotar J.-F. The Postmodern Condition: A Report on Knowledge / J.-F. Lyotar. – Manchester University Press, 1984. – 154 p.

УДК 122/129

*Семикозов Г. Е.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

#### **СИНГУЛЯРНЫЙ МОДЕРН Ф. ДЖЕЙМИСОНА: В ПОИСКАХ НАСТОЯЩЕГО**

Данная статья представляет собой попытку специального анализа концепции «сингулярного модерна» Ф. Джеймисона. Подчеркивается, что модерн как «сингулярный модерн» является определенным тропом к постижению современности, и выступает одной из определяющих характеристик – наряду с понятием «археологии будущего», – онтологии настоящего Джеймисона. Кроме того, «сингулярный модерн» в виду своей «сингулярности» объединяет принцип текущего настоящего и принцип фиксации определенной современности посредством выявления ее Утопических импульсов. Таким образом, проект онтологии настоящего Джеймисона – это диалектика разрывов и периодов, получающая свое выражение в концепте «сингулярного модерна», призванного соединить археологии прошлого с археологиями будущего для выявления сущности настоящего.

**Ключевые слова:** модерн, постмодерн, «сингулярный модерн», онтология настоящего, Ф. Джеймисон.

Дана стаття являє собою спробу спеціального аналізу концепції «сингулярного модерна» Ф. Джеймисона. Підкреслюється, що модерн як «сингулярний модерн» є певним тропом до досягнення сучасності, і виступає однією з визначальних характеристик – поряд з поняттям «археології майбутнього», – онтології теперішнього Джеймисона. Крім того, «сингулярний модерн» завдяки своїй «сингулярності» об'єднує принцип поточного сьогодення і принцип фіксації певної сучасності за допомогою виявлення її Утопічних імпульсів. Таким чином, проект онтології теперішнього Джеймисона – це діалектика розривів і періодів, що отримує своє вираження в концепті «сингулярного модерна», покликаною з'єднати археології минулого з археологіями майбутнього для виявлення сутності теперішнього.

**Ключові слова:** модерн, постмодерн, «сингулярний модерн», онтологія теперішнього, Ф. Джеймисон.

This article is an attempt to analyze F. Jameson's concept of a «singular modernity». Emphasizes, that the modern as «a singular modernity» is a particular trope to understanding the present, and acts as one of the defining characteristics – along with the notion of «archeology of the future» – Jameson's ontology of the present. Besides, «singular modernity», thanks to own «singularity», involves a principle of the current present and a principle of fixing of the certain present by means of revealing of its Utopian impulses. Thus, Jameson's project of an ontology of the present is a dialectics of ruptures and the periods, receiving its expression in concept of a «singular modernity», called to unite archeology of the past with archeologies of the future for revealing of essence of the present.

**Key words:** modern, postmodernism, «singular modernity», the ontology of the present, F. Jameson.

*Актуальность* темы усматривается в том, что концепт «сингулярного модерна», весьма влиятельный на Западе, малоизвестен в постсоветском философском пространстве. Если на Западе к исследованиям Ф. Джеймисона обращаются такие известные современные мыслители, как Т. Иглтон, С. Жижек, П. Андерсон и Д. Келлнер (анализ интерпретативных методов, различных аспектов теории постмодернизма, роли марксизма и неомарксизма в теоретических построениях), В. Вельш (анализируется учение Джеймисона в контексте развития постмодернистской парадигмы), а также проводится исследовательская работа по изучению его трудов, или концептов, помимо вышеназванных авторов, У. Даулингом, П. Парриндером, Д. ЛаКапра, Ф. Рональдсом, Р. Скоулзом, Дж. Ситоном, И. Бьюкененом и К. Ирр, М. Кларком, Ш. Хомером совместно с Д. Келлнером, Г. Канаваном, К. Вестом и многими другими авторами, то в постсоветском философском пространстве Ф. Джеймисон и его идеи остаются, на наш взгляд, недооцененными. Переведено всего лишь одна книга, из прочтения которой составить целостное представление о философской системе Джеймисона не представляется возможным, и несколько статей. Защищены две кандидатские диссертации Т. М. Заваженко «Культурно-философский постмодерн Ф. Джеймисона: неомарксистский проект» (Киев, 2005), и О. Ю. Назаровой «Эволюция философских взглядов Ф. Джеймисона» (Санкт-Петербург, 2010). Отдельные стороны учения Ф. Джеймисона исследовались И. П. Ильиным, Ф. Урузбакиевой, Н. Маньковской, М. Горных, Н. Автономовой, В. Берковым.

Всеми указанными исследователями отмечается, что теория Джеймисона весьма оригинальна и значима для изучения тех процессов, которые характеризуют нашу непосредственную современность, а также для ее познания на базе определенной методологии, которая призвана раскрыть сущность настоящего наиболее полным образом. В свою очередь, обращаясь к предмету данной работы, отметим, что концепция модерна Джеймисона также исключительна, и, будучи не схожей ни с одной из существующих теорий модерна, имеет важное значение для онтологии настоящего.

В связи с этим, *цель* данной работы заключается в попытке определить специфику и значение концепта «сингулярного модерна» в интерпретации Ф. Джеймисона.

Прежде всего, необходимо отметить несколько пропедевтических моментов.

В своей книге «Сингулярный модерн» [8] Джеймисон обозначает следующие параметры концептуального поля модерна: во-первых, история рассматривается им как диалектика разрывов и периодов (в более широком виде – как диалектика разрывов и непрерывности), в совокупном пространстве которой выделяется четыре блока, пласта, или макронарратива: античность, Средневековье, Новое время и наступающая постсовременность (именно «наступающая», поскольку мы еще не в силах сказать, станет ли постмодерн новой эпохой в истории, или будет лишь переходным периодом к этой новой эпохе); во-вторых, сам модерн понимается трояко: как идеология (Нового времени); как этос западноевропейской культуры (понятие модерна (*modernus*) появляется уже в поздней античности); и, наконец, как базовый концепт онтологии настоящего вообще, позволяющий объяснять характер исторических переходов.

Так, сначала модерн возник как отличительная черта зарождающегося христианского мировоззрения, мессианского или линейного мировоззрения (из которого, кстати, по М. Хайдеггеру, и рождается идеология модерна) в противоположность греческому, циклическому [\* 1]. Затем – как собственно мировоззрение эпохи Нового времени. Именно Новое время рождает проекты современности, связанные с историческим сознанием. И, в конце концов, уже в конце XIX – XX вв. появляются «теории современности» К. Маркса, М. Хайдеггера, М. Фуко и других великих мыслителей, которые – можно сказать, – пытались ответить на вопрос: «каков модерн?», чтобы, на самом деле, выяснить, какова та современность, в который мы пребываем и вокруг которой ведутся ожесточенные философские, культурологические, социально-политические споры.

В данной работе мы сосредоточимся на двух моментах, или *задачах*: 1. «Сингулярный модерн» как концепт онтологии настоящего Ф. Джеймисона; 2. Современность постмодерна как логики культуры позднего капитализма в свете теории «Сингулярного модерна».

Целостная философская система Джеймисона формируется из переосмысления различного множества социально-политических, литературных, философских теорий и теорий искусства, сопряженных с непосредственной практикой жизни. Он указывает на то, что

современная ситуация характеризуется наличием множества дискурсов, не сводимых друг к другу и описывающих действительность лишь фрагментарно. Задачу современной философии мыслитель видит в методологической структурной тотализации, или диалектическом схватывании настоящего, что предполагает использование различных подходов к анализу современности (марксистского, структуралистского и постструктуралистского, психоанализа, философской герменевтики) [\* 2].

Свой анализ современности Джеймисон называет «онтологией настоящего» (что следует и из самого подзаголовка книги – «*assay on the ontology of the present*»), одним из основополагающих методологических концептов которой выступает концепт «сингулярного модерна». Онтология настоящего – по его мнению, – должна соединять в себе не только реконструкцию прошлого, но и извлечение Утопических импульсов из современности (и действительно – как иначе выделить ту или иную структуру, период или эпоху с учетом многообразия непрерывных изменений и текучести настоящего?). Онтология настоящего представляет собой анализ из-меняющихся в истории нарративов (об этом более подробно – ниже), и требует археологии будущего [\* 3] [8, с. 215]. А поскольку наша собственная современность есть современность постмодерна, возникающая на рубеже 50-х – 60-х годов XX века после Второй мировой войны на руинах идеалов модерна как мировоззренческой установки, проекта или идеологии, постольку для Джеймисона важно было проследить истоки самого модерна, и далее – осмыслив фундаментальные предпосылки постмодерна – выяснить, каково наше настоящее, и в чем его специфика [\* 4].

В первой части «Сингулярного модерна» – «Четыре принципа современности» – Джеймисон предпринимает историко-философский анализ для обоснования собственной теории модерна, изучая различные концепции онтологии настоящего, или археологии современности, именуемые «теориями современности» (*theories of modernity*). При этом американский философ обращается к таким авторам «теорий современности», или философам настоящего, как К. Маркс, М. Хайдеггер, Г. Лукач, М. Фуко, Э. Балибар, Ю. Хабермас, Ж. Делез и др. Так, он последовательно формулирует «*the four maxims of modernity*», или «*четыре принципа современности*» [см.: 8, с. 94], которые и определяют специфику концепта «сингулярного модерна»:

1. Невозможно не периодизировать (не историзировать) [\* 5];
2. Современность – это не понятие, философское или какое-либо другое, но категория нарративного повествования [\* 6].
3. Рассказ современности не может быть организован вокруг категорий субъективности; сознание и субъективность – нерепрезентируемы; только ситуация современности может быть рассказана [\* 7].
4. Никакая теория современности не имеет смысла сегодня, если она не в состоянии достигнуть соглашения с гипотезой постсовременного разрыва с современным.

Опираясь на эти принципы, Джеймисон лишает понятие модерна, во-первых, идеологической заряженности, присущей модерну как идеологии [см. Принцип 2], тем самым полагая его – как нарративную категорию – неким «тропом для создания чередующихся исторических нарративов», применимым только лишь для прошлого, и, во-вторых, – лишает модерн измерения историчности или будущности, что, в свою очередь, делает его действительным универсальным концептом онтологии настоящего вообще [\* 8]. Иначе говоря, модерн – это не обозначение эпохи, или сознания эпохи, но неисторичный и неидеологичный концепт, или троп, к постижению настоящего.

Философ поясняет это тем, что необходимо отказаться от безрезультатных попыток пересмотра «дискурса модерна и о модерне», настаивая на продолжении проекта онтологии настоящего [\* 9].

Данное понимание черпает свои истоки в философской системе Джеймисона в целом, и аналогичные выводы, взаимодополняющие друг друга, мы можем обнаружить во всех произведениях американского мыслителя.

Так, в «Политическом бессознательном» (1981) утверждается, что мир всегда предстает нам в виде историй о нем, в виде «повествований» или нарративов. Так же и история доступна нам лишь в текстуальной форме, а любой текст непременно социально детерминирован символическим актом и принадлежит сфере «политического бессознательного». Реконструкция или репрезентация социальной тотальности возможна благодаря предлагаемому



інтерпретативному методу, який состоит в том, чтобы обнаружить «следы» присутствия власти «политического бессознательного». Поскольку тексты понимаются как идеологически закодированные, то их интерпретация может производиться в трех аспектах, или, иными словами, власть «политического бессознательного» обнаруживается на трех уровнях или «смысловых горизонтах» (данное понятие заимствовано у Г. Гадамера). В первом из них отдельное высказывание понимается как текст или символический акт, направленный на воображаемое разрешение определенного противоречия или конфликта, наличествующего в реальности данного исторического контекста. Во втором – каждое такое высказывание рассматривается в контексте определенного дискурса, являющего собой ту или иную позицию в классовый борьбе. Наконец, третий горизонт – это горизонт доминантного символического кода – метанарратива, который включает в себя классовые противоречия и выступает в качестве истории как динамики способов производства [6, с. 75]. Кроме того, Джеймисон использует в этой работе и рикеровскую герменевтику, соединяя принцип «позитивной» и «негативной» герменевтики для разоблачения и критики идеологии – с одной стороны, и выявления Утопических импульсов и «значения» текстов, подвергаемых критике, – с другой [3].

Теория постмодернизма, изложенная в книге «Постмодернизм или логика культуры позднего капитализма» (1991), только развивает данное понимание истории и настоящего. В этой работе (как, собственно, и во всех остальных) Джеймисон выходит за пределы дискурса о модерне, и предлагает свою собственную концепцию и методологию к пониманию истории и постижению настоящего, которое в качестве непосредственной современности предстает в виде постмодерна.

Возвращаясь к контексту книги «Сингулярный модерн» (2002), следует отметить, что Джеймисон развивает свои философские взгляды и конкретизирует свое учение в специальных исследованиях, посвященных изучению и анализу различных сторон онтологии настоящего, требующих тщательной разработки и аргументации.

Скажем, обозначенные нами в начале основной части данной работы «принципы современности» не только соответствуют основным положениям «Политического бессознательного» и «Постмодернизма», но и рождают новый специфический и методологический концепт, который мог бы по-новому представить историю и настоящее (концепт «сингулярного модерна»).

Рассматривая археологическую методологию Фуко в «Словах и вещах», Джеймисон констатирует, что, не смотря на ряд положений, полезных для выявления специфики исследуемых исторических структур, Фуко не объяснил исторических переходов. Впрочем, это же относится и к Хайдеггеру, и к Балибару, и к Альтюссеру. Рассматривая теории указанных авторов, Джеймисон отмечает, что в них срабатывает прежде всего логика разрыва и дистанции [8, с. 43-81]. Однако анализируя книгу Альтюссера и Балибара «Читать “Капитал”», Джеймисон делает один важный для его теории вывод: «Жесткость различия базиса и надстройки, смягченная оппозицией «детерминанты» (всегда производства как такового) и «доминанты», которая может принимать такие формы как религия, политика, родство и др., таким образом, показывает, что каждый способ производства, если и не говорить об уникальности его внутренней динамики, то по крайней мере имеет свою собственную культурную и идеологическую специфику» [8, с. 77]. Сам же способ производства у Альтюссера и Балибара – это «универсальный набор элементов и отношений, исторические преобразования которых могут быть описаны» безотносительно конкретно-исторических терминологических и концептуальных проблем [8, с. 76-77]. Так, по словам Джеймисона, данное понимание исторических переходов как смены способов производства (а способа производства как структуры, в которой нет ничего внешнего ее элементам), достаточно близко его собственному пониманию истории, с той лишь разницей, что теории Альтюссера и Балибара все еще не могут объяснить характера исторических переходов в их динамике и постоянной новизне наступающих эпох (способы производства оказываются как бы вложенными и предзаданными в истории). Кроме того, в их формулировке еще нет той непосредственной «уместности» для перечисленных «теорий современности» (Хайдеггера, Фуко, самих Балибара и Альтюссера), которая была открыта К. Марксом для, собственно, его современности, и которую он обозначил капитализмом [8, с. 79-80]. Таким образом, история понимается Джеймисоном как последовательная смена способов производства (и

соответствующих им формаций), каждый из которых является смысловым измерением определенного настоящего, горизонтом мышления определенной эпохи. История выступает имманентной своим следствиям (как последовательность структурных элементов определенных способов производства, всегда имманентных по отношению к обуславливающей их структуре), а значит, вопрос о «конце истории» закрывается: история не имеет ни начала, ни конца, и является бесконечным порождением себя самой. Это сочетается с понятием «сингулярности» модерна.

Кроме того, что касается общего для современности модерна и нашей собственной современности – современности постмодерна, – то это современность капитализма. Именно капитализм как способ производства и форма организации социальных отношений, есть та структура, или социальная тотальность, которая обуславливает характер материальных отношений и отношений культуры Запада – и не только его – вот уже пятый век.

Событие капитализма, ведущее свой отсчет от эпохи Нового времени, является реальным основанием модерна как идеологии, а, вместе с тем, как это было показано Джеймисоном, и постмодерна, который является «логикой культуры позднего капитализма». Культура постмодерна насквозь пропитана логикой рынка и денег; она характеризуется такими явлениями, как потребительский гедонизм, фрагментация и шизофренизация сознания, опространствление «глубины» и визуализация культуры, коммодификация и товарный фетишизм, пастиш, финансиализация и реификация всех сфер жизни [\*10].

Если до этого мы отмечали, что диалектика используется Джеймисоном для объяснения характера исторических переходов (диалектика разрывов и периодов), то стоит сказать, что, кроме того, диалектика выступает и методом анализа и структуризации непосредственно социальных отношений (в их базисно-надстроечном единстве), в данном случае, отношений капитализма.

В своих недавних рецензиях Джеймисон пишет: «Мне хотелось сделать акцент на репрезентации капитализма как тотальности, как inferнального механизма, который может быть описан только диалектически. <...> Описать такой необычный – на самом деле, уникальный — феномен [капитализма], представить его перед нашим мысленным взором, на мой взгляд возможно только благодаря не менее уникальной и особенной силе диалектической мысли, которую в свою очередь можно определить как новый тип мышления, специально придуманный для того, чтобы преодолевать дилеммы репрезентации, порождаемые этой уникальной и специфической тотальностью, называемой капиталом» [\*11], и: «Я лично прихожу к выводу, что если автономное философствование, равно как и иллюзия того, что критика ложной идеи может изменить структуру, ее порождающую, должны быть отвергнуты, то альтернативу лучше формулировать не в духе Хеннинга (меньше философствования и больше «теории»), но, скажем так, в следующем ключе: нужно больше философствования, но меньше немарксистского философствования и больше диалектики как таковой» [\*12]. Такое же понимание обнаруживается и в «Сингулярном модерне» [\*13].

Теперь, подходя к итоговым размышлениям, обратимся еще к одному моменту, который необходимо отметить в данной статье в отношении «сингулярного модерна» и который проиллюстрирует логику связи и разработки философской теории Джеймисоном – это момент, связанный непосредственно с понятием «сингулярности».

Называя «свой» модерн «сингулярным», Джеймисон, очевидно, ссылается на Ж. Делеза [\*14]. С одной стороны, мы можем провести параллель между делезовским понятием События и вехами исторического развития человечества, характеризуемыми определенным способом производства. Подлинное событие то, которое преобразует символические отношения и не впадает в бесконечную вариацию элементов и событий одного и того же порядка. Именно таким выступает и событие капитализма, а постмодерн в этом смысле – есть лишь одна из возможных актуализаций его символических связей. Иными словами, как модерн есть событие национального и монополистического капитализма, так постмодерн есть событие позднего капитализма в пределах События капитализма как такового.

Другая сторона связана с понятием «сингулярности». Сингулярность – это такая точка фиксации определенных серий (например, символических серий базиса и надстройки), которая выражает конкретно-историческую актуализацию социально-экономических и культурно-политических отношений. Это точка фиксации определенной исторической ситуации – она надындивидуальна и носит характер бессознательного (данное понимание сингулярности, как

видно, соотносится с концептом «политического бессознательного» Джеймисона). Сингулярность модерна – концепт, соединяющий в себе марксистское понимание истории как единого диалектического процесса (метод системного мышления и тотализации), – с одной стороны, и понятие сингулярности, разомкнутости (подчеркивающее текучесть настоящего) – с другой; сингулярный модерн – это непрерывное движение истории, бесконечная череда смен идеологий и позиций, из которых устанавливается, обнаруживается или просто констатируется конкретная современность. Поэтому любая конкретная периодизация, фиксирующая историю здесь и сейчас (или любая прошлая объективация, замыкание) – обречена на то, чтобы отойти в прошлое, обречена на свою относительность касательно новых точек фиксации современности в истории. Проект такого модерна – по определению обрекает самого себя на то, чтобы всегда быть пост- и недо-модерном; проект онтологии настоящего принципиально не завершим, а троп к постижению истории, или упорядочиванию исторических нарративов, сам лишенный историчности, в свою очередь применим к каждой конкретной современности того или иного исторического времени, – в этом и заключается его универсальность. Однако, при этом, сама онтология настоящего, несомненно, как методология познания, обладающая универсальным принципом познания (концепт «сингулярного модерна»), позволяет определить специфику настоящего в бытии здесь и сейчас наиболее полным образом, безотносительно контекстуальной обусловленности нашего собственного времени.

*Подводя итог*, можем сказать, что в данной статье была предпринята попытка анализа концепта «сингулярного модерна» американского философа Ф. Джеймисона.

Было установлено, что специфика данного концепта раскрывается Джеймисоном с помощью определения «четырех принципов современности», при этом мы подчеркнули, что модерн как «сингулярный модерн», модерн, очищенный от идеологического заряда и лишенный историчности, выступает универсальным тропом к постижению современности, и является одной из определяющих характеристик онтологии настоящего Джеймисона. Кроме того, «сингулярный модерн» в виду своей «сингулярности» объединяет в себе принцип текущего настоящего и принцип фиксации определенной современности посредством выявления ее Утопических импульсов. Иными словами, два понятия данного концепта – «сингулярность» и «модерн» – подчеркивают его дуальную структуру, или диалектическое единство двух сторон познания настоящего.

Таким образом, можно сказать, что онтология настоящего Джеймисона – это диалектика разрывов и периодов, основанная на таких методологических принципах, как историзация, тотализация и систематизация, и получающая свое выражение в концепте «сингулярного модерна», призванного соединить археологии прошлого с археологиями будущего для выявления сущности настоящего.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Ф. Джеймисон в первой части «Сингулярного модерна», исследуя истоки понятия модерна, ссылается на книгу Х.-Р. Юсса «Спор между старым и новым», и отмечает, что данное понятие – *modernus* – возникло еще в 5 в. н.э. и было употреблено в трудах Кассиодора. Здесь модерн определялся через свою антитезу – *antiquas*, и означал современность, которая существенно отличается от времени «отцов церкви» более раннего периода, и, в то же самое время, обращена всецело назад, в «золотой век» «первого пришествия». [8, с. 17-18]

\* 2. См. краткие, но ставшие классическими, замечания Д. Келлнера по поводу эволюции взглядов Джеймисона и особенностях его теории: [9].

\* 3. Размышления по поводу положения и значения Утопии и «археологии будущего» для настоящего см. в книге «Археологии будущего» [4], а также в разделе «Utopianism after the End of Utopia» книги «Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism» [5, с. 154-181].

\* 4. В отношении периодизации модерна и постмодерна до сих пор ведутся споры, однако в теории постмодерна Джеймисона утверждается, что постмодерн зародился в США в конце 50-х годов, а в Европе – в 60-х, наряду с массовыми протестами молодежи. [см., напр.: 5, с. 1].

\* 5. «Периодизация – не некоторое формально-функциональное рассмотрение нарратива, когда каждый добавляет или вычитает то, что соотносится с его собственными вкусами и склонностями, но скорее фундаментальное свойство процесса повествования как такового» [8, с. 81].

\* 6. Ф. Джеймисон утверждает, что так называемая «“правильная” [или универсальная] теория современности никогда не может быть получена» [8, с. 32], поскольку любые научные понятия, а также понятия, с помощью которых мы познаем социальную тотальность – конкретно-историчны и изменчивы. В связи с этим, американский философ делает значительный и определяющий вывод для своей теории относительно модерна как «современности»: *Джеймисон предлагает понимать «современность» как вспомогательный, вторичный, объяснительный концепт, а не как предмет исследования сам по себе (то есть, не как эпоху или идеологию модерна)*. Это четко выражается в его диалектике разрыва и непрерывности в виде некоего «Гештальта колебания между восприятием современности как случая и его предчувствием как культурной логикой целого периода истории (того, который является по определению – по крайней мере, до начала теорий постсовременности – все еще нашим)» [8, с. 33]. Таким образом, «современность» превращается из структурированной и синхронизированной формы событий истории в самостоятельный троп к постижению настоящего. Кроме того, «современность» как троп является «признаком современности», конструкцией, которая задает единство последовательности исторических нарративов. Такое понимание, по мнению Джеймисона, призвано вывести нас на другой уровень понимания «современности», или модерна, а именно – «как систематического переписывания настоящего в терминах культурного прошлого» [8, с. 38]. Выделенная тропологическая фундаментальная структура современности в качестве тропа «современности» и позволяет Джеймисону сформулировать свой *второй принцип современности*.

\* 7. Важность Хайдеггера для онтологии настоящего Джеймисона заключена в извлечении его методологических приемов. И прежде всего это мысль о том, что *любая теория современности должна подтвердить свою абсолютную новизну как разрыв, и в то же самое время должна быть вписана в контекст, из которого и можно обнаружить этот разрыв*. Для обозначения понятия такой структуры Джеймисон использует понятие «ситуации» К. Ясперса и Ж.-П. Сартра, которое призвано выразить принцип того, что *«рассказ о современности необходимо выстраивать в терминах его Ситуации»* [8, с. 57].

\* 8 – \* 9. Рассуждения по этому поводу в первоисточнике см.: [8, с. 32-38, 213-215].

\* 10. Симптоматика сложных базисно-надстроечных отношений современности постмодерна, или поздней стадии капитализма, проанализирована Джеймисоном в книгах «Постмодернизм, или логика культуры позднего капитализма» и «Репрезентация “Капитала”», а также в статье «Реально существующий марксизм», и заслуживает специального исследования.

\* 11. Из рецензии Джеймисона на собственную книгу «Репрезентация “Капитала”», которая вышла в 2011 году [2].

\* 12. Из рецензии Джеймисона на книгу К. Хеннинга: Henning C. Philosophie nach Marx: 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik. – Bielefeld: Transcript, 2005. [см.: 7]

\* 13. См., напр., рассуждения Джеймисона о концепциях К. Маркса, М. Вебера, Н. Лумана (в свете диалектической проблематики): [8, с. 82-93].

\* 14. О делезовском понимании сингулярности и события, на которые мы здесь ссылаемся, см.: [1, с. 75-86, 141-152].

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Делез Ж. Логика смысла / Жиль Делез; [пер. с фр.]. – М.: Раритет, 1998. – 480 с.
2. Джеймисон Ф. Новое прочтение «Капитала». Взгляд из Утопии: [электронный ресурс] / Фредерик Джеймисон; [пер. с англ.]. – Режим доступа: <http://www.newleftreview.org/?page=fl;pdflang=ru>.
3. Урузбакиева Ф. Новая герменевтика Фредерика Джеймисона: [электронный ресурс] / Фатима Урузбакиева. – Режим доступа: [http://anthropology.ru/ru/texts/uzurbakieva/russia\\_14.html](http://anthropology.ru/ru/texts/uzurbakieva/russia_14.html).
4. Jameson F. Archaeologies of the Future / Fredric Jameson. – L.; N.-Y.: Verso Books, 2005. – 431 p.
5. Jameson F. Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism / Fredric Jameson. – Durham, NC: Duke University Press, 1991. – 438 p.
6. Jameson F. Political unconscious / Fredric Jameson. – N.-Y.: Ithaca, 1981. – 305 p.

7. Jameson F. Sandblasting Marx: [электронный ресурс] / Fredric Jameson // New Left Review. – January-February 2009. – № 55. – р. 134-142. – Режим доступа: <http://www.newleftreview.org/?view=2766>.
8. Jameson F. Singular modernity / Fredric Jameson. – L.; N.-Y.: Verso Books, 2002. – 250 p.
9. Kellner D. F. Jameson: [электронный ресурс] / Douglas Kellner. – Режим доступа: <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html>.

УДК 140 (410)

*Сокуренько Е. В.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

### **АНАЛИЗ ЯЗЫКА МОРАЛИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ: РОЖДЕНИЕ МЕТАЭТИКИ**

Начало разработке моральной проблематики в английской аналитической философии положила «Principia Ethica» Дж. Э. Мура. Обращение к анализу языка морали ознаменовало рождение метаэтики, цель которой совершенствование языка этики, выявление логического смысла моральных высказываний, прояснение этических терминов, уточнение основных вопросов науки о морали и систематизации рассматриваемых ею проблем. В рамках метаэтических исследований этические проблемы переводятся в языковое пространство, проводится их логико-лингвистический анализ, в результате которого эти проблемы обретают корректную, ясную формулировку. Главная задача метаэтики – сделать этику строгой наукой, «очистить» ее от псевдопроблем, возникающих вследствие неверного употребления терминов и нарушения правил логики.

**Ключевые слова:** аналитическая философия, анализ языка, метаэтика, этика.

Розробку моральної проблематики в англійській аналітичній філософії започаткувала «Principia Ethica» Дж. Е. Мура. Вдавання до аналізу мови моралі проголосило народження метаетики, мета якої вдосконалення мови етики, виявлення логічного сенсу моральних висловлювань, прояснення етичних термінів, уточнення основних питань науки про мораль та систематизація проблем. В межах метаетичних досліджень етичні проблеми переводяться у мовний простір, проводиться логіко-лінгвістичний аналіз, в результаті якого вони набувають коректного, чіткого формулювання. Головна задача метаетики – зробити етику строгою наукою, звільнити її від псевдопроблем, що виникають внаслідок хибного використання термінів та порушень правил логіки.

**Ключові слова:** аналітична філософія, аналіз мови, метаэтика, етика.

“Principia Ethica” by G. E. Moore has laid the foundation for designing of moral problematics in English analytical philosophy. Addressing to language of morality analysis heralded the birth of metaethics the aim of which is to enhance language of ethics, to detect logical sense of moral statements, to clarify ethical terms, to specify main questions of moral science and to systematize the problems it investigates. Within the framework of methaethical research the ethical problems are transferred to language area, the logical-linguistic analysis is made and as a result these problems take proper and clear shape. The main object of methaethic is to make ethic an exact science, to “purify” it of pseudoproblems arising due to false terms exploitation and logical rules violation.

**Keywords:** analytical philosophy, analysis of language, metaethics, ethics.

Язык – один из самых уникальных феноменов человечества, который в то же время остается естественным и повседневным атрибутом человеческой жизни. Это в значительной мере объясняет интерес философии к языку как объекту исследования. Та исключительная роль, которая принадлежит языку в интеллектуальном освоении и осмыслении мира, и в первую очередь в мире моральных отношений, делает особенно *актуальным* анализ языка этики. Главный инструмент философии – слово, через него она действует, вопрошает, живет; отточить слово, привести этот инструмент в идеальное состояние – такую задачу пытаются решить аналитические философы. Представители аналитической философии стремятся сделать язык прозрачным и ясным, открыть первый смысл наиболее значимых, ключевых понятий, снять с них терминологический «налет», накопившийся за многовековую историю философии.

Они ставят своей целью уточнить значения слов, но не оторванно и абстрактно, а в контексте того дискурса (этического, политического, онтологического), в котором они используются.

Для аналитиков логические и гносеологические проблемы тесно связаны с проблемами моральной философии, под которой английские аналитики понимали также и то, что в континентальной философии называют «философской антропологией» и «социальной философией». [см.: 1, с. 7] Для аналитических философов моральная проблематика никогда не была «периферийным» разделом философии, уступающим в значимости логике и эпистемологии» [6, с. 13]. Именно в пространстве морального дискурса аналитический метод нашел наиболее яркое применение и приобрел ряд новых свойств, присущих исключительно этике. Анализ языка этики должен дать ключ к строгому, научному, а значит, ясному и точному пониманию моральных суждений, поступков и мотивов, их породивших. Этика имеет свой особый язык, отличный от любых других, в пространстве морали человек не только пользуется языком, создавая моральные суждения, но и действует им, совершает поступки через речь, путем высказывания. В основе языка морали лежат оценочные, прескриптивные суждения, в состав которых входят такие понятия как «добро», «справедливость», «долг», «зло» и т.п., которые понимаются в специфическом, этическом смысле и выполняют две функции: дескриптивную и нормативную, т.е. описывают те или иные этические действия человека и дают им нравственную оценку. [см.: 3, с. 508] Большинство этических терминов полисемантчны, их значение часто зависит от контекста, что и заставило философов-аналитиков, провести анализ этических понятий, пересмотреть корректность их употребления в философии морали.

Начало разработке моральной проблематики в английской аналитической философии положила этическая теория Дж. Мура, впервые представленная им в работе «Принципы этики» (а позже и в ряде других работ), которая приобрела широкую известность в университетских кругах Англии. С появлением этой книги открывается «эпоха анализа», начинается «ревизия» всего, сказанного философией. [см.: 5, с. 5-6] Уже в этой работе Мур применяет аналитический метод для критики этических проблем, хотя написана она была еще до постулирования основных положений здравого смысла и собственно теории анализа.

По словам самого Мура, он стремился «написать «Пролегомены ко всякой будущей этике, которая может претендовать на звание научной <...> и отыскать фундаментальные принципы этического рассуждения» [4, с. 39]. Прежде всего Мур формулирует главные вопросы, на которые этика должна отыскать ответы: «во-первых, какой род вещей должен существовать ради своего собственного блага?, и во-вторых, какого рода поступки мы должны совершать?» [4, с. 38].

В ходе анализа Мур устанавливает, что общим для всех этических суждений, и одновременно присущим только таким суждениям, является использование предиката «добро», который приписывается как поведению человека, при оценке его поступков, так и предметам. Следовательно, всякому анализу этических суждений должен предшествовать анализ самого понятия «добро», его определение. Для Мура определение понятия «добро» не просто терминологическая проблема, поскольку необходимо установить как значение этого понятия, так и выявить саму природу добра. Тщательность, с которой Мур приступает к решению данного вопроса, объясняется исключительной важностью поставленной задачи: ошибка в дефиниции этого понятия недопустима, так как ведет к ошибочным моральным суждениям. Только то, что определяется нами как «добро», является единственным простым предметом мышления, относящимся только к этике. Трудность состоит в том, что дать четкое определение понятию «добро» невозможно, поскольку это простое понятие, не имеющее составляющих и принадлежащее к таким объектам мышления, которые являются неразложимыми терминами и сами служат основаниями для других дефиниций. Вывод, к которому приходит Мур в своем исследовании, заключается в том, что единственным определением добра можно считать «добро это добро» [4, с. 63].

В отличие от многих позднейших аналитиков, например, Рассела, Мур был убежден в возможности построения этики как науки. Наука о морали, согласно Муру, должна оценивать, подвергать этической верификации языковые выражения, содержащие такие этические термины как «долг», «добро», «добродетель» и т.п. Однако каждое конкретное суждение такого рода основывается на более общем суждении, и в конце этой цепочки всегда лежит суждение о добре как таковом, т.е. определение понятия «добро». Дефиниция этого понятия лежит в основе

любого етичного дискурса времен Аристотеля, Канта или сегодняшнего. Определение добра суть основоположение любой этической концепции. Значительная часть «Принципов этики» посвящена тщательному критическому анализу дефиниций добра, предложенных философами на протяжении истории этики. В результате этого анализа Мур заключает, что ни одна из предложенных дефиниций не является правильной, поскольку в каждой содержится «натуралистическая ошибка», так как добро отождествляется с теми или иными свойствами или сущностями, но не раскрывает природу добра самого по себе. Мур объявляет о принципиальной неопределимости добра, что, впрочем, не является препятствием для построения этики как науки: значение понятия «добро» постигается нами интуитивно, что и дает нам возможность (и способность) определять нечто как доброе. Такое интуитивное понимание добра позволяет, согласно Муру, выяснить, что «наибольшими ценностями, какие мы знаем или можем себе представить, являются определенные состояния сознания, которые в общих чертах можно определить как удовольствие общения с людьми и наслаждение прекрасным» [4, с. 281], т.е. могут считаться добром, если существовали бы изолированно, сами по себе. [см.: 4, с. 54]

Для Мура интуиция не является противоположной альтернативой понимания, она необходима в моральном пространстве, так как дает основание «считать какое-то суждение истинным и должна это сделать, когда суждение является самоочевидным, когда фактически не существует никаких причин, подтверждающих его истинность» [4, с. 229]. Этическая концепция Мура нашла живой отклик в университетской среде Англии и вызвала споры среди аналитиков. Так, Рассел указывал, что открытие Муром «натуралистической ошибки» и несводимости добра к другим качествам, фактически сводит добро к действиям, одобряемым здравым смыслом, что, таким образом, приводит к подмене добра вместо природного качества неприродным – здравым смыслом, интуицией. Рассел сомневался в возможности построения этики как науки, поскольку «ее основные данные – чувства и эмоции, а не восприятия» [цит. по 6, с. 116]. Это дало Расселу основания утверждать, что этические суждения субъективны и несут не факты, а информацию об отношении говорящего, его оценке того или иного морального события. Следовательно, нельзя говорить о ложности или истинности моральных суждений, а только том или ином моральном отношении. Таким образом, «истинность и моральная правильность для Рассела – предикаты, не сводимые ни друг к другу, ни к общему знаменателю» [6, с. 116-117]. Рассел считает, что анализ моральных суждений необходимо должен учитывать антропологический фактор и основное внимание обращать на человеческие отношения, а также подчеркивал, что в сферу морального анализа должно включать и последствия этических действий.

Проведя критический анализ целого ряда этических концепций, Мур поставил под сомнение традиционные этические воззрения. Обращение к анализу языка морали, к выявлению логического смысла моральных высказываний, прояснению этических терминов ознаменовала собой рождение метаэтики, основателем которой является Мур. Под метаэтикой понимают теорию этики, научную философию морали, цель которой совершенствования языка этики, что должно способствовать более точной постановке основных вопросов науки о морали и систематизации рассматриваемых ею проблем. [см.: 2, с. 549] В рамках метаэтических исследований этические проблемы переводятся в языковое пространство, проводится их логико-лингвистический анализ, в результате которого эти проблемы обретают корректную, ясную формулировку. Главная задача метаэтики – сделать этику строгой наукой, «очистить» ее от псевдопроблем, возникающих вследствие неверного употребления терминов и нарушения правил логики. Новая – аналитическая философия морали, метаэтика, зарождалась в ходе критической полемики, включающую все большее число участников. Заметим, что дискуссионность, готовность к открытому обсуждению проблемы, можно назвать визитной карточкой аналитической философии в целом. Аналитический дискурс не приемлет голословных, необоснованных мнений и метафорично изложенных концепций, но в то же время «аналитики враждебны всякому догматизму; их системы открыты для совершенствования и развития» [6, с. 14], они готовы принять конструктивную, аргументированную критику.

В аналитической философии развитие метаэтики осуществлялось по трем основным путям: интуиционизме, эмотивизме и прескриптивизме. Мур, а также его последователи Г. А. Причард и В. Д. Росс, являются наиболее авторитетными представителями

интуиционизма в аналитической традиции. [см.: 7, с. 480-481] Им по праву принадлежит заслуга развенчания парадигмы традиционной европейской моральной философии, где отвергалось интуитивное понимание языка морали и имела место «натуралистическая ошибка». Цель метаэтики – не создание каких-либо этических теорий и не поиск ответа на традиционные вопросы этики, а анализ самих этих вопросов, прояснение смысла этических понятий, в определенном этическом контексте, установление правил использования языка морали. Только так, по мнению аналитиков, можно избежать тупиковых дискуссий и беспочвенных споров, которыми полна история моральной философии, источником которых зачастую являются логические ошибки, неверное использование терминов, смешение понятий. Однако метаэтика не замкнулась в мире слов, ее нельзя обвинить в утрате интереса к человеку, к реальному. Язык содержит в себе весь опыт человечества, в том числе и нравственный опыт, и опыт (философский, этический, эстетический, литературный, исторический) осмысления всего нравственного. Метаэтика стремится через разграничение обыденного и этического языка сделать речь моральной философии более внятной, научной, чистой. Однако исходным материалом для любого этического дискурса неизменно остается естественный язык, с помощью которого мы и создаем моральные суждения, и совершаем моральные действия. Поэтому, исследуя язык морали, метаэтика обращается к самой реальности, к самому человеческому. Реальные обстоятельства, причины и последствия, окружающие моральный поступок, вызвавшие моральные суждения, являются определяющими для этического анализа и всегда учитываются аналитиками. Аналитическими философами морали этика понимается не только как чисто теоретическая дисциплина, но и как наука, призванная давать руководство к практическим действиям.

Многочисленные исследования языка морали, предпринятые аналитическими философами XX века, сыграли важную роль в философском осмыслении человека нравственного и во многом определили облик современной моральной философии. Метаэтика, используя аналитический метод, способствовала прояснению важнейших этических понятий и уточнению ключевых терминов моральной философии, что позволило открыть чистую природу морали.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Йосипенко О. Діалог без примирення. Аналітична та континентальна традиції в сучасній Франції / О. Йосипенко // Філософська думка. – 2010. – № 1. – С. 5-22.
2. Максимов Л. В. Метаэтика / Л. В. Максимов // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, Т. 2. – 2001. – С. 549-550.
3. Максимов Л. В. Язык морали / Л. В. Максимов // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – М.: Мысль, Т. 2. – 2001. – С. 508-509.
4. Мур Дж. Э. Принципы этики // Дж. Э. Мур; [пер. с англ. Коноваловой Л. В.; общ. ред. Нарского И. С]. – Москва: Прогресс, 1984. – 326 с.
5. Нарский И. С. Дж. Мур как философ и основоположник новейшей английской этики / И. С. Нарский, Л. В. Коновалова // Дж. Мур. Принципы этики. – Москва: Прогресс, 1984. – С. 5-36.
6. Никоненко С. В. Аналитическая философия. Основные концепции. / С. В. Никоненко. – СПб.: Издательство СПб Университета, 2007. – 546 с.
7. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. / Дж. Реале, Д. Антисери; [пер. с ит. С. Мальцевой; науч. ред. Ю. А. Кимелев]. – СПб.: Петрополис, Т. 4: От романтизма до наших дней. – 1997. – 880 с.



УДК 130.3+141

Горулько А. В.  
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

## **ЯЗЫК КАК ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ КАТЕГОРИЯ В НЕМЕЦКОЙ РОМАНТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

В статье освещается взгляд на формирование новой для европейской философии онтологической категории – «язык», которая положила начало ключевым направлениям философской мысли XX в. Онтологический статус язык получает в единстве с основным понятием немецкого романтизма и классики – Духом. Особое значение это соотношение приобретает в работах В. Гумбольдта и Г.В.Ф. Гегеля. Здесь Дух обращается к познанию мира, используя набор категорий, который предлагает ему мышление, а язык определяется через тождество бытия и мышления.

**Ключевые слова:** немецкий романтизм, Дух, язык, категория, бытие, мышление.

У статті висвітлюється погляд на формування нової для європейської філософії онтологічної категорії – «мова», яка поклала початок ключовим напрямкам філософської думки XX ст. Онтологічний статус мова отримує в єдності з основним поняттям німецького романтизму і класики – Духом. Особливе значення це співвідношення набуває в роботах В. Гумбольдта і Г.В.Ф. Гегеля. Тут Дух звертається до пізнання світу, використовуючи набір категорій, який пропонує йому мислення, а мова визначається через тотожність буття і мислення.

**Ключові слова:** німецький романтизм, Дух, мова, категорія, буття, мислення.

The article highlights the view of the formation of a new ontological category of European philosophy – the "language", which marked the beginning of the key areas of philosophical thought of the XX century. Language gets an ontological status in unity with the fundamental concept of German Romanticism and the classics – the Spirit. This relationship is particularly important in the works of W. Humboldt and G.V.F. Hegel. Spirit here refers to the knowledge of the world, using a set of categories, which offers him a way of thinking, and the language is determined by the identity of being and thinking.

**Keywords:** German romanticism, the spirit, language, category, being, thinking.

На сегодняшний день практически ни одно философское исследование не обходится без обращения к понятию «язык», его месту и содержанию в философских школах и других направлениях гуманитарной мысли. Язык оказывается универсальным и общим для всех современных направлений элементом философской системы, который позволяет нам не только осуществить путешествие по ее структурам, охватить ее категории во всей полноте и единстве, но проводить параллели и связи между взглядами различных философов. От того, как определяется и понимается язык, во многом зависит не только предмет и задачи, которые ставит перед собой мыслитель, но и применяемый им методологический аппарат. Определив особое место языка в философской системе того или иного автора, мы имеем возможность настроить актуальный для современного исследования угол зрения, особый фокус на философию в целом.

*Цель* данной статьи – сформулировать проблематику нового *актуального* взгляда на место категории «язык» в философской мысли конца XVIII – начала XIX века, в частности – в философии немецкого романтизма. Интерес к языку красной нитью проходит через всю историю философии, но актуализируется он в преддверии современности, в философии немецких классиков и романтиков. Язык оказался тем понятием, которое всегда найдет себе пару и будет актуальным в любом дискурсивном поле. Сегодня такое место языка представляется совершенно очевидным, о чем нельзя с уверенностью утверждать по поводу романтического периода в силу малой *разработанности проблемы* и отсутствия русскоязычных критических материалов.

Первые методические обращения к языку, как отдельному объекту осмысления, которые и положили начала современному лингвоцентризму, были предприняты в конце XVIII – первой половине XIX столетия в трудах немецких романтиков и представителей классической немецкой философии. Язык становится понятием, требующим исследований и аналитической работы в рамках истории, антропологии, сравнительного языкознания,

психології. Но почему особое значение он приобретает в философии? Если в вышеперечисленных дисциплинах язык становился предметом рассмотрения, как некоторый ключ к осмыслению интересующих их вопросов, почему в философии он выделился в отдельную категорию, и можем ли мы с уверенностью утверждать, что уже тогда язык приобрел свой онтологический статус, который имеет сегодня? Таким образом, в данной статье мы ставим перед собой *задачу* в философских системах и концепциях представителей немецкой романтической философии подвергнуть язык критике с точки зрения онтологичности, что потребует формулировки соответствующих критериев.

В античную эпоху о языке говорили в рамках теории идей, средневековые поднимало спор об универсалиях, новоевропейская традиция заговорила о явлениях, немецкие классики и романтики – о Духе. Современность видит язык носителем особых онтологических структур, сопричастных или даже тождественных не только миру индивидуальному – моему Я, а миру природы, социума, даже тому, что в абстрактности своей охватывает все эти категории – самому бытию. Онтологическое – это то, что характеризует бытие. Бытие выражает себя в мире и сознании человека в самых общих понятиях – категориях, которые в свою очередь дают начала конкретным вещам. Т.е. через категории человеку открывается возможность постигать бытие.

Такую возможность для немецкого романтизма и классики предоставило понятие Дух (Geist), которое стало ключевым для всей философии. Не смотря на то, что Германия увлекалась и возрождала античность словом и мыслью И. Винкельмана, И. Гёте, братьев Шлегелей, Ф. Гёльдерлина, данное понятие не возникло из заимствований греческой традиции, как многие другие философские понятия, а было навеяно спецификой самого немецкого языка и немецкой философии. И.Г. Гердер ставил задачу пробудить немецкий язык, а В. Гумбольдт считал его особенностью одной из причин того, что понятие «дух» стало употребляться в философском смысле, т.к. оно сохранило в себе понятие силы и подлинной сущности. Понятие Дух не создавалось И. Гёте, романтиками или классиками. Оно уже существовало в интеллектуальной среде того времени, действовало, устанавливало новые отношения в литературных и поэтических произведениях, воплощалось в театральных постановках и только оформлялось в философских текстах.

Приобретая самостоятельное, в чем-то мистическое значение, Дух становится абсолютной, действующей и движущей ход истории силой. В таком понимании он вступает в новые отношения. Внимание философов приковывает не соотношение Духа и Материи, а его связь с народом, государством, природой. А также возникает новое и характерное именно для этой эпохи, породившей такие области научных и философских интересов, как история и языкознание, соотношение Духа и языка. Таким образом, онтологический статус категории языка обнаруживается из соотношения его с Духом. Пара Дух – Язык образует собой не бинарную оппозицию духовного и материального начала, суть их соотношения вырастает не в противопоставлении, а в единстве, выражении и зависимости одного от другого. Данное слияние было вполне закономерным в рамках немецкой философской традиции того времени, в которой онтологическое и гносеологическое отождествлялись. В онтологической категории мышление обнаруживает свое равенство с бытием или бытие совпадает с мышлением, к чему в результате, например, приходит Г.В.Ф. Гегель.

Итак, Дух оказывается той категорией для немецкой философии, которая становится звучанием бытия. Что же тогда представлял собой язык?

Фридриха Гёльдерлина можно назвать настоящим певцом Духа. Он не построил самостоятельную систему, на что, по мнению исследователя Рудольфа Гайма, у него не хватило сил и методической ясности. Но Р. Гайм отмечает возникновение «фантастической философии» о «великом хозяине миров», изложенной в переписке с Г.В.Ф. Гегелем [1, с. 269-273]. Воззрения на язык выражаются Ф. Гёрдерлином в единстве философии и поэзии, ведь язык он видит как поэтическое выражение духа индивидуального и всеобщего.

Иоганн Готфрид Гердер был сторонником романтического кружка «Бури и натиска», другом И. Гёте. К его заслугам относят новое понимание истории и, главным образом, создание новой для своего времени теории языка. Его выступление против воззрений на язык П.Л. Мопертюи и И.П. Зюсьмильха можно считать началом нового языкознания, которое было продолжено В. Гумбольдтом и послужило основанием современной лингвистики. Живую, деятельную силу природы И.Г. Гердер называет духом, который овладевает телом и от

которого берет свое начало душа человека. Он особое значение придавал чувственному восприятию. В результате восприятия внешнего предмета в душе человека складывается образ. Этот образ и мысль отличаются от действительного предмета или явления, на которые направлены органы чувств. Таким образом, душа образует свои понятия, а язык является «духовным средством образования идей». Дух человека принимает не слова, которые только напоминают нам об идее, а сами идеи, мысли. Получая такую «пищу», дух растет [2, с. 127]. Дух занят своей внутренней жизнью и «в нас складывается внутренний духовный человек», сознание которого образовано благодаря «духу гуманности» [2, с. 128]. На метафизическую природу языка указывает сравнение его И.Г. Гердером с духовной «пружиной», которую, как божественный дар, вложил в человека Создатель и которая приводит все в человеке в движение. Однако божественный дар способности к языку не означает божественного происхождения языка, именно против этого выступал И.Г. Гердер. Язык имеет корни в человеке, в его мысли. Сознание И.Г. Гердер называет свойством человека, а язык – его изобретением.

Мы видим, что для романтических философов язык, в первую очередь, представлял собой не звуковое или буквенное выражение мысли, а некоторое отображение духовного начала мира. Индивидуальное самосознание, сознание и духовные искания народа, целой эпохи – все это, по мнению романтиков, находило выражение и в то же время движущую силу в языке. Для романтического философа не представлялось сомнительным, то, что Дух является непосредственным выражением чистого бытия. Эта мысль усиливается в дальнейшем в философской системе Г.В.Ф. Гегеля. Однако, не смотря на всю глубокую связь с Духом, Язык через свою функцию выражения запятнан в опосредованности. Мысль в своем постижении опирается на категории, носителем которых является язык, и с помощью этих инструментов мышление образует понятия – образы действительных вещей, выражения идей. Дух формирует идею, а язык – понятие. Таким образом, Дух является категорией бытия, а Язык – категорией сущего. Напрямую такое различие можно встретить разве что в философской системе Г.В.Ф. Гегеля, однако оно же в ней и снимается.

Наиболее наглядно схема взаимоотношения Духа и Языка через категориальность представлена в работах философа, антрополога и лингвиста Вильгельма Гумбольдта. В. Гумбольдт говорит о том, что человеку необходимо искать «конечную цель, единый и абсолютный масштаб» [4, с. 337], с которым он может все соразмерить. Это можно обнаружить в себе самом, оно должно быть близко к человеческой природе, его внутренней сущности. Такое нечто имеет, с одной стороны, индивидуальный характер, оно присуще каждому отдельному человеку. Но в то же время оно оказывается и чем-то общим. Оно, «будучи всегда одним и тем же, должно обладать способностью реализоваться разнообразными способами» [4, с. 339], оно принадлежит каждому отдельному индивиду и реализуется в нем. Эта цель общая и индивидуальная одновременно. Данная характеристика подходит одновременно и Духу Человечества, и языку, неразрывная связь которых подчеркивается тем, что центральное в философской антропологии В. Гумбольдта понятие Дух (Geist) встречается в основном в его лингвистических работах. С помощью духа он объясняет существование и различие языков, употребление конкретного языка, речи, письма и др. Мышление народа, в философско-лингвистической концепции В. Гумбольдта, формируется на основании категорий, которые дает ему язык.

Уже в работах В. Гумбольдта, посвященных исследованию связи языка с духом и мышлением, язык приобретает метафизический статус. В. Гумбольдт считал, что мышление и язык представляют собой неразрывное единство, так же, как дух народа и язык. Дух здесь приобретает индивидуальное проявление. Мысль – это чувственные формы, движения духа. Хотя понятия у всех одинаковые, язык у каждого человека свой. В. Гумбольдт устанавливает особенную связь между понятием и словом, выражаемым речевым актом, с помощью звука. Здесь язык играет важную роль, как «орган, образующий мысль», «обязательная предпосылка мышления» [3, с. 75-77]. В. Гумбольдт выделяет материю и форму языка. Материя языка противостоит форме, но не отделима от нее. Очень сложно выявить чистую материю, т.к. некоторый элемент может представлять собой и материю для одного отношения, и форму для другого. В. Гумбольдт определяет «действительную материю языка», которая представлена совокупностью чувственных впечатлений и произвольных движений духа, а также самим звуком, которые предшествуют образованию понятия в языке [см.: 3, с. 73]. Таким образом,

множество форм, подчиняющих себе материю, образуют единый духовный порыв – деятельность духа, а следовательно – язык. Язык есть сама деятельность духа и сила, приводящая дух в деятельность. Он представляет собой отдельный мир, возникающий между действительностью и мыслью, связывающий и отождествляющий их.

Если у В. Гумбольдта мышление еще неразрывно связано со сферой чувственного, областью сущего, и язык рассматривается им больше как выражение духа каждого конкретного народа, то появляется мыслитель, которого сложно однозначно отнести и к классикам, и к романтикам, и который возводит Дух и Язык на новый уровень абстракции. Применяя по-своему уникальный метод диалектики Г.В.Ф. Гегель снимает сферу чувственного, обращая нас в область чистой метафизики.

Дух Г.В.Ф. Гегель понимает как субстанцию, ставшую субъектом. Субстанция различает себя в себе и направляет на себя свою деятельность, т.е. становится самостоятельным, самосознающим субъектом. Гегелевский субъект совпадает со своим объектом, в этом дух стремится прийти к своей действительности. Понятие Дух Г.В.Ф. Гегель возводит до наивысшей абстракции, в отличие от романтиков, у которых дух еще индивидуален, хотя они уже говорят о «духе времени», «духе народа», «духе человечества». Но, не смотря на такое понимание, Дух в своем развитии проходит стадии индивидуального сознания, осуществляет модель, по которой следует личность в своем становлении. В «Философии духа» Г.В.Ф. Гегель наглядно показал, как дух, реализуясь в человечестве, обществе, развивается по пути, который проходит каждый отдельный человек: от ребенка в утробе матери до самостоятельного индивида, способного реализовываться в труде, искусстве, политике. Подобно тому, как гётевский Мастер проходит путь духовного становления, так мировой дух проходит ряд этапов самопознания в «Феноменологии духа», которая стала прелюдией и основанием его философской системы. Представления о языке вплетены в гегелевское учение, их не возможно вырвать, вычленив из канвы его системы. О языке нельзя говорить в отрыве от общего контекста, т. к. он еще больше, чем у романтиков привязан к Духу.

Дух у Г.В.Ф. Гегеля реализуется через самосознание, которое повторяет стадии самопознания мирового духа. Его «Феноменология духа» – это история самосознания, опыт сознания на пути к абсолютному знанию самого себя. Сознание здесь понимается как в узком, гносеологическом смысле, так и в значении проявления и самоопределения Духа. На пути к абсолютному знанию о самом себе самосознание проходит ряд этапов, изложенных Г.В.Ф. Гегелем в трехчастной модели: сознание, самосознание и абсолютный субъект. Через самосознание дух воплощается в мышлении, а оно обнаруживает себя в языке. Деятельность духа, абсолютное мышление реализуется в языке, религии, искусстве, науке, морали, философии. Язык у Г.В.Ф. Гегеля возникает как сфера отчуждения, объективации духа и воплощения мышления. Поэтому Г.В.Ф. Гегель чаще подразумевает язык, чем прямо говорит о нем. Именно на этапе самосознания Духа, когда и происходит различие бытия и сущего, формируется понятие, образ бытия – слово. Здесь Дух сталкивается с областью конкретного, сущего и стремится преодолеть его, вернувшись в тождество бытия и мышления. На последней стадии абсолютный субъект – это совпадение в духе объективного и субъективного, а в языке – бытия и мышления.

С полной уверенностью можно сказать, что Г.В.Ф. Гегель дал все основания к дальнейшему рассмотрению языка, как того, что составляет пару мышлению. Это, возможно, и послужило дальнейшему угасанию интереса к соотношению языка с духом, актуального в рамках романтической традиции. Но именно оно составило платформу для построения спекулятивной модели, где возникает триада: дух – мышление – язык. Во второй половине XIX века и в веке XX эта триада лишается своего первого элемента, послужившего связующим звеном между двумя направлениями в немецкой философии конца XVIII – первой половине XIX столетия: классикой и романтизмом. Понятие Дух уходит из философских исследований, но оставляет язык в качестве новой философской онтологической категории, формирующей особые области знания и их методы.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Гайм Р. Романтическая школа: Вклад в историю немецкого ума / Р. Гайм; [пер. с нем. В. Неведомский]. – М.: Солдатенков, 1891. – 774 с.

2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель; [пер. с нем.] // Сочинения. – М., 1959. – Т. 4. – 438 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия духа / Г.В.Ф. Гегель; [пер. с нем. Б. А. Фохт] // Энциклопедия философских наук. – М., 1977. – Т. 3. – 371 с.
4. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества / И. Г. Гердер; [пер. с нем. А.В. Михайлов]. – М.: Наука, 1977. – 703 с.
5. Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию / В. Гумбольдт; [пер. с нем.]. – М.: Прогресс, 1984. – 397 с.
6. Гумбольдт В. Язык и философия культуры / В. Гумбольдт; [пер. с нем.]. – М.: Прогресс, 1985. – 448 с.

УДК 130.2:172.4

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

### **РИТОРИЧНІ СТРАТЕГЕМИ В ДИСКУРСІ ІДЕНТИЧНОСТІ**

Стаття присвячена вивченню сучасної риторики, яка дозволяє не лише впливати на людину, переконуючи її, але і є способом формування та існування ідентичності (позитивно сприйнятому комплексу ідей, за допомогою яких суб'єкт засвідчує себе). Відсутність у вітчизняних дослідженнях з філософії та риторики адекватного понятійного апарату спонукала авторів до розробки й осмислення нових категорій: риторична стратегема, риторична диверсія, риторичний гамбіт. Впровадження цих нових понять до наукового обігу – перша спроба за допомогою риторики з'ясувати механізми конструювання і трансформації ідентичності.

**Ключові слова:** ідентичність, риторичні стратеги, риторичні диверсії.

Статья посвящена изучению современной риторики, которая позволяет не только воздействовать на человека, убеждая его, но и становится способом формирования и существования идентичности как комплекса идей, посредством которых субъект удостоверяет себя. Отсутствие в отечественных исследованиях по философии и риторике адекватного понятийного аппарата побудило авторов к разработке и осмыслению новых категорий: риторическая стратегема, риторическая диверсия, риторический гамбит. Введение этих понятий в научный оборот – первая попытка посредством риторики прояснить механизмы конструирования и трансформации идентичности.

**Ключевые слова:** идентичность, риторические стратеги, риторические диверсии.

The article is dedicated to the study of modern rhetoric. Rhetoric makes possible not only to affect a person by persuading but also becomes a method of forming and existence of identity as a complex of ideas, by means of which an individual certifies himself. The absence in native philosophical and rhetorical researches of adequate concept set has induced authors to develop and comprehend the new categories. They contain such categories as rhetorical strategy, rhetorical diversion, rhetorical gambit. The introduction of these concepts into the scientific circulation is a first attempt to make clear the mechanisms of constructing and transformation of identity by means of rhetoric.

**Keywords:** identity, rhetorical strategists, rhetorical diversions.

Характерною особливістю *актуальних* гуманітарних досліджень початку ХХІ століття є зростання інтересу до проблеми ідентичності. Сьогодні під ідентичністю переважно мається на увазі результат *наративізації самототожності* (П. Рікер). В цій якості ідентичність можна ухопити лише опосередковано – в різного роду повідомленнях суб'єкта «про себе» та «від себе». Стрімка динаміка життя та його економізація вимагає від людини зосередження на інструментальних навичках самоствердження. Своє «Я» сучасна людина позиціонує не через онтологічне включення у світ (хто я?), а, як вважав Г. Тернборн, через його захоплення (чим я займаюсь, які мої цілі і як я можу їх досягнути?). І, оскільки формування, проявлення та трансформації ідентичності розгортаються в глобально інформатизованому символічному

просторі, дохідливість та переконливість авторських посилів часто заступає місце їх істинності та змістовності. Риторика, таким чином перестає бути мистецтвом красномовства чи наукою про таке мистецтво. Вона поступово перетворюється на спосіб існування ідентичності, яка *промовляє себе-для-Іншого*.

На рівні колективної *ми-ідентичності* [\* 1] також відбуваються схожі процеси. Руйнація гомогенності регіональних культур, так само як і принципова неможливість збереження однорідності глобальної культури, актуалізує проблему єдності різноманіття в ситуації діалогу-суперечки. Утворення *ми-ідентичності* навколо конвенціонального символічного «ядра», що є квінтесенцією колективної історії, знімає питання про достовірність фактичного підґрунтя єдності. Важливим аспектом існування такої ідентичності постає техніка оповіді та промови, здатної не тільки донести ідею єдності до інших, але й переконати в її дієвості та вагомості. Бути для *ми-ідентичності* означає вволікати у коло свого символічного впливу якомога більше Інших, і або перетворювати їх на *Своїх*, або для відбиття межі *своєї* території остаточно маркувати у якості *Чужинців*.

Усвідомлення можливості впливати та принциповим образом контролювати культурні та соціальні зміни змушує поставитись до риторичних практик ідентичності як до інструменту соціального впливу. Такий прагматичний підхід до розуміння ідентичності надав особливої актуальності дослідженню проблем вербально-знакових стратегій та технік, які «створюють» та позиціонують ідентичності.

Ще одним значущим моментом актуальності проблеми дискурсу ідентичності як риторично орієнтованої стратегії є її недостатня розробленість. І, в той час як сам концепт ідентичності всебічно аналізується у вітчизняних гуманітарних дослідженнях, українська наука про риторику здебільшого обмежується описами прийомів красномовства, ігноруючи соціальний, антропологічний, екзистенціальний та герменевтичний аспекти проблеми. Звідси випливає і недосконалість поняттєвого апарату вітчизняної науки про риторику, що вимушена вдаватися до мовних калькувань та необґрунтованих запозичень.

Необхідність заявленого дослідження відповідає не тільки кон'юнктурній ситуації сучасного суспільства і наукового співтовариства, але й співзвучна одвічному прагненню філософії адекватно пізнати людину, зрозуміти себе і/через Іншого. Адже у сучасному світі нам все частіше доводиться стикатись з стрімкими змінами комунікаційної, мовної, ментальної ситуації. Екстремальна швидкість розповсюдження інформації висуває до учасників комунікації принципово нові вимоги. Серед таких вимог не останніми виступають вміння миттєво приймати рішення, ємно та адекватно висловлювати власну думку, переконливо здійснювати захист своєї позиції, знаходити для неї підтримку та розуміння. Такі практичні навички мають широкий спектр наслідків – від екзистенціальних та моральних до правових, політичних, економічних і, навіть, екологічних. Крім того, ситуація діалогу-суперечки (спору) – це завжди «агресивне» середовище, в якому кожен може зіткнутися із волею кожного, оформленою у вигляді звернення, заклику, декларації прав, пропозиції. Тому важливим завданням для будь-якої ідентичності (як індивідуальної, так і колективної) є не тільки технічне відпрацювання риторичних конструкцій і стратегем, але й вміння виявляти і протистояти риторичним диверсіям, дотримуючись мовних етико-психологічних правил поведінки.

Ідея мовного штучного походження ідентичності настільки укорінилась у сучасній дослідницькій літературі, що сприймається як аксіоматичне положення. Історично склалося, що концепція авторської природи ідентичності належить традиції німецького романтизму XIX століття (Ф.В. Шеллінг, Ф. Шиллер, а особливо – І.В. Гете), який започаткував і обґрунтував ідею формування і пропаганди загальногерманського національного духу. Проблемі конструювання ідентичності як розгортання тези М. Фуко про тотальність державного контролю (від освіти до тюрем) в теоретичному плані відбулось роботах Б. Андерсона, Е. Гобсбаума, С. Холла, М. Гроха, які обґрунтували штучне утворення колективної ідентичності, її «конструювання» та «перереформатування» в залежності від потреб сьогодення.

Своєрідною проекцією пошуків коріння і природи сучасних моделей ідентичності в соціальної філософії XX-XXI століття культури можна вважати дослідження проблем У. Бек, С. Гантінгтон, Е. Гіденс, А. Неклеса, П. Рікера, Р. Шпорлюка. Саме криза класичної моделі ідентичності як визначеної та сталої єдності призвела до появи нового концепту. Сукупність різних (культурної, національної чи релігійної) ідентичностей була визначена С. Гантінгтоном як *цивілізаційна*. Цивілізаційна ідентичність як універсальна форма, своєрідна матриця, що

узагальнює прояви протиріч, була прийнята у 90-х роках ХХ століття в якості базового поняття для проведення соціокультурного аналізу світових трансформаційних процесів.

Ідея єдності цивілізаційної ідентичності стимулювала звернення до проблем відмінності, що, у свою чергу, призвело поворот дослідницького інтересу у бік національної ідентичності та природи націоналізму, що позиціонує себе як ідеологія відмінності (Дж. Армстронг, Е. Сміт, Е. Гелнер, К. Дойч), мультикультуралізму (Ч. Тейлор, Н. Глейзер, А. Шлезінгер, Е. Шилз), гібридизації культур (Р. Грілло, Я. Пітерзе, Р. Робертсон, Е. Саїд). Зрештою на початку 2000-х років дослідники проблеми ідентичності дійшли висновку, що будь-яка форма ідентичності є конструктором, що моделюється згідно з потребою часу і, відповідно, можуть позиціонувати себе у якості автономних ціннісних систем, що конкурують.

Таким чином, можна побачити, що обертання диспутів про ідентичність навколо питань універсалізації/зіткнення інтересів «уявних спільнот» (Б. Андерсон), побуджає вивести дослідження на рівень аналізу стратегій, технології та практик, що застосовуються для виокремлення, проголошення та захисту в ситуації мовного змагання.

В літературі з риторики та ораторського мистецтва накопичено певний досвід, що може стати в нагоді для розв'язання задач цієї статті. З особливою вдячністю слід відзначити праці Г.Г. Хазагерова, а також книги з загальної риторики А.А. Волкова, Е.Н. Зарецької, К. Бредемайера, з мистецтва спору праці С. Поварніна, В.А. Винокура. Як вже було зауважено, в даних роботах розглянуті лише загальні аспекти риторики. Але виявлення нового проблемного поля в самій риторичній (в зв'язку з проблемою ідентичності) актуалізує необхідність подальших досліджень у цій галузі.

Основною *ціллю* даної роботи є осмислення риторичних стратегем та вивчення впливу риторичних моделей і засобів на конструювання і трансформації ідентичності.

Досягнення поставлених цілей реалізується в процесі розв'язання наступних *задач*:

- опрацювання нових понять «риторичні стратегем», «риторичні диверсії», «риторичний гамбіт», «риторичні лабеті», «риторичні сліпи» і введення їх в науковий обіг;
- дослідити особливості застосування «риторичних стратегем» і «диверсій»;
- з'ясувати можливості та особливості риторичних засобів впливу на конструювання і трансформації ідентичності.

Запропонований концептуальний підхід до проблеми осягнення проблеми конструювання ідентичності за допомогою «риторичних стратегем» і «риторичних диверсій» в парадигмальному аспекті дає можливість опрацювання нових комунікативних стратегій в умовах «конфлікту інтерпретацій».

У дослідницькій літературі останніх років ідентичність інтерпретується як позитивне сприйняття комплексу ідей, через які суб'єкт визначає себе [5, с. 57]. Такий комплекс ідей може утворюватись із різноманітних складових: культурних і соціальних цінностей, елементів традицій і новацій, локальних особливостей і глобальних спільностей. Набір складових може змінюватись, але більш важливим є питання щодо походження цього комплексу: чи це стихійний процес, чи спрямоване, навіть, авторське/мовне конструювання?

Концепція народження мовної, авторської моделі колективної ідентичності як конструкта є стрижнем робіт доволі широкого кола дослідників, серед яких С. Хантінгтон, Б. Андерсон, Е. Гобсбаум, Р. Шпорлюк. Так, за С. Хантінгтоном, питання ідентичності є ключовим в умовах демократії, але «народ не може вирішити, хто він такий, поки за нього хтось це не вирішить» [10, с. 179]. В той же час, Б. Андерсон відніс колективну ідентичність до «уявлених спільнот», «винаходу націй там, де їх немає». Винахід цих спільнот має вербальну форму і ґрунтується на широкому арсеналі риторичних конструкцій, які спрямовані на пояснення, переконання, формування сприйняття реальності в особливий спосіб.

Сучасні моделі ідентичності складнішають, оскільки носій ідентичності прагне ділити з іншими глобальні цінності та стилі життя, що вмонтовані в ширші «шафти». Отже, будь-яке сучасне суспільство, що знаходиться у стані чергової соціально-політичної трансформації, переживає керований процес формування колективної ідентичності через «винаходження традицій», «культивацію чуття національної ідентичності», або акультурацію чи контркультурацію. В умовах глобалізації конструювання ідентичності відбувається за принципом наративної ідентичності (за визначенням П. Рікера), яка мінлива в просторі і часі. Ідентичності в цьому значенні не містить у собі жодного твердження, яке б стосувалось так званого незмінного ядра особи, а є артикуляцією особистої ідентичності в темпоральному

вимірі людського існування [8, с. 139]. Наративна ідентичність підсилює і прояснює значення культурно-соціальної функції, ролі в суспільстві, формує образ дієвця, тим самим закладаючи певний механізм реакції на оточення і алгоритм поведінки.

З огляду на це можна підтримати тезу про штучне мовне утворення колективної ідентичності, її «конструювання» та «переформатування» в залежності від потреб сьогодення. Щодо авторства, то ситуація постмодерну взагалі передбачає «смерть автора», «розпорошення суб'єкту», «не важливість того, хто сказав». Залишається єдине – технологія створення колективної ідентичності як безособовий, суто інструментальний процес, який значною мірою залежить від риторичних прийомів і методів, що спрямовані на переконання.

Мовні засоби необхідні для переконання надаються риторикою, яка і розробляє технологію «зовнішніх ефектів». Так, наприклад, «агітація» і «пропаганда» застосовує насильницьке нав'язування думки під виглядом корисних відомостей: країни-члени НАТО мають високий рівень життя, а тому вступ до НАТО призведе до підвищення рівня життя в нашій країні. Хоча зворотна кореляція цих двох тез відсутня, але «зовнішній ефект» переконливості цієї інформації має вплив.

Колективна ідентичність постає як результат впливу соціальних та інформаційних технологій на образ сьогоденного суспільства, що ґрунтуються на риторичному механізмі переконання. Медіа-ландшафт змінює соціальне життя, національні інституції, форми і наповнення культури. Символічний, в тому числі і мовний ряд, що створюється засобами мас-медіа, відображає соціальні, політичні, культурні цінності, які культивуються у суспільстві, що, у свою чергу, визначає колективну ідентичність. Змістовне наповнення символічного ряду конструюється засобами масової культури. Цей процес був проаналізований наприкінці в середині ХХ століття Р. Бартом в книзі «Міфології». Штучний знак, який може навіть суперечити історичній достовірності, як зачіска римлянина в кіно чи піт на чолі, формує сприйняття (за Р. Бартом, «миттєве переживання») дійсності, «привласнюючи ім'я «природного»» [1, с. 75]. Але нас цікавить не дотримання відповідності деталей історичної епохи, а певний ефект переконання, *cheap trick*, який сприяє певному очікуваному сприйняттю інформації, що повідомляється. Якщо скористатися термінологією Р. Барта, то медіа-ландшафт подає світ як сукупність «знакових фактів», яка об'єднана заздалегідь визначеним сенсом.

Невербальний знак слугує для створення певного психологічного фону, звички приймати соціальну реальність за запропонованою системою пояснення вербальних і невербальних знаків. Всі помітні відхилення «психологічного фону», що здатні трансформувати модель ідентичності фіксуються мовою. Словник будь-якої мови є повним «каталогом» феноменів доступних сприйняттю цієї культури.

Зміна лексики призводить до зміни «нашого світу» і навпаки: мовні засоби створюють «можливий» або «прийнятний новий світ», який, у свою чергу, модифікує ідентичність людини. «Технологічні складності» формування ідентичності пов'язані з тим, що робляться спроби трансляції глобальної культури сучасного світу і глобального суспільства за допомогою мовних, риторичних моделей. Принципове призначення цих моделей зняти головне протиріччя глобальної і локальної культури, відкритості і самоізоляції культурних світів. Але без спеціального «механізму переконання», який здатен не вирішати, а приховати, зламати ці гострі і принципово нездоланні протиріччя. Штучні ідеологічні конструкції, що виникали в останні двадцять років, так намагались приховати конфлікт ідентичностей, який виникав в багатьох Західних і Східних суспільствах. В наукових дискусіях це проявилось у широкому спектрі концепцій щодо конфлікту цивілізацій, соціально-політичного транзиту суспільства, мультикультуралізму і повернення до проблем національного суспільства і держави, постколоніалізму і глобалізації. Вирішення проблем «технологічних складностей» формування ідентичності значною мірою було побудовано на риторичних конструкціях переконання.

Риторичні прийоми завжди мають обоюдне значення для того, хто говорить, і для того, кому адресовано повідомлення. З одного боку, вони дозволяють досягти перемоги в спорі (є необхідним елементом переконання або навіювання), а з іншого – формують [\* 2] образ автора повідомлення та задають нормативні принципи ведення діалогу, допомагають винаходити прийоми для захисту та контратаки.

Риторичний канон як система подачі інформації відповідає завданню не тільки простої трансляції, а й побудові тексту і його промові з метою переконання і примушення до певного розуміння предмету обговорення. Класичний риторичний канон має п'ять етапів: інтенція –



винахід, диспозиція – розташування відповідного матеріалу, елокуція – прикрашання, меморіо – запам'ятовування, акція – промова. Цей канон ґрунтується на принципових схемах Аристотеля (етос, пафос, логос) та Квінтіліана (винайдення, розташування, виконання). Якщо друга схема доречна для методики промови, демонстрації авторства, то перша призначена для суспільного впливу, прояснення смислів. Схема Аристотеля в елліністичну добу активно використовувалась інститутом логографів – фахівців, які створювали тексти на замовлення і які симулювали мовну практику замовника. Такий витвір мав суто практичне призначення – промову в суді чи народному зібранні, що мала б створити вплив на слухача і вирішити спір на користь промовця. Таким чином, логограф створював певний сценарій, модель мовної дії, яка мала сконструювати бажану психологічну і, врешті, соціальну реальність. Фактично конструювання ідентичності нагадує роботу логографа, який використовує риторичні технології для побудови соціальної реальності.

Використання риторичної конструкції для активного, наступального ведення дискусії, спору, метою якого є нав'язування власного погляду і переконань, що в свою чергу змушують до наслідування певної моделі соціальної поведінки, ми пропонуємо визначити як *риторичну стратегему*.

Риторична стратегема – це система наступальних комунікативних прийомів, які змушують нас потрапляти до «лабіринту віддзеркалень» думки Іншого з метою «уловити» та попередити його наступні кроки. Оскільки ми завідомо ставимось до Іншого як до Чужинця, то у своїй риторичній практиці ми створюємо пастки, вербальні форми, так би мовити, зрозумілі Чужинцеві. Разом з тим, ця уявна зрозумілість може маскувати наші справжні мотиви щодо діалогу.

Риторична стратегема, яка ґрунтується на використанні класичних риторичних конструкцій, задля покращення ефективності переконання може вдаватись маніпулювання фактами і аргументами в спорі. Це дає можливість виділити з загальних риторичних стратегем особливий вид – *диверсії*. Термін «диверсія» використовується у даному випадку в значенні: метод, за допомогою якого досягається відхилення від ключової проблеми спору. Спір є зіткненням поглядів, позицій, точок зору, в якому учасники наводять доводи, обґрунтування своєї думки. Таке зіткнення передбачає розробку моделі узгодження позицій, побудову і слідування правилам співвіднесення доводів. У тому випадку, коли доводів не вистачає, або вони не досягають бажаного результату, можуть бути застосовані риторичні диверсії як спосіб відхилення від розв'язання теми спору.

Характер і спрямованість риторичних диверсій різноманітні і потребують окремих термінологічних визначень. Слід зауважити, що в українському термінологічному апараті риторики відсутній адекватний еквівалент російськомовного терміна «уловки», оскільки його переклад як «пастка» дещо змінює сенс терміна. За визначенням словника Д.Н. Ушакова, «уловка» – це хитрий спосіб, прийом, який застосовується з метою досягнути або уникнути чогось. Тому риторична колізія зав'язується як змагання і боротьба одночасно: в ній присутні прийоми переконання. Зрозуміло, де відбувається нав'язування, маніпулювання як засіб переконання, адже майже завжди відчутна нестача аргументів і доводів, а тому у полеміці вдаються до риторичної диверсії: риторичних *гамбітів*, створення *лабетів* (*пасток*, «*слінів*»). Розглянемо ці види риторичних стратегем більш докладно.

*Гамбіт* (від італійського «зробити підніжку») – початок шахової партії, в якій жертвують фігуру заради досягнення активної позиції. Риторичний гамбіт можна визначити як умовне погодження з опонентом, перейняття його доводів і термінології, формальне перехід/залучення до символічного і мовного поля, що надають можливість створення ілюзії перемоги супротивника. Але цим досягається активна позиція в спорі і можливість рекомбінування поняттєвого поля опонента, що у кінцевому результаті призводить до нав'язування йому власного сприйняття реальності. До риторичних гамбітів, які проявляються як «привласнення імені» можна віднести елемент у телевізійних зверненнях Президента України до співвітчизників на фоні національного прапора та прапора Європейського Союзу; наявність прапорів України та ЄС на будинку Міністерства закордонних справ. Те, що природно для країн Євросоюзу, де національний прапор поруч з прапором ЄС символізує спільність політичної волі нації з волею Союзу, штучно прищеплюється вітчизняному споживачу політичної інформації. Присутність синьо-зіркового прапора створює «миттєве переживання» «знакових фактів», що читаються як «європейськість». Україна подається як

європейська країна, хоча культурно, історично і ментально вона «конфліктує» з тим образом європейськості, який був закладений як ідеологема ЄС.

В давньогрецькій мові аналогом російського «уловка» може виступати слово «лабе» (λαβη), що означає: слабе місце за яке можна схопитись під час рукопашного бою, привід, вдала позиція для перемоги, труднощі, що штучно створюються для супротивника. Для сучасного читача це слово більше знайоме завдяки похідному від нього поняттю «лабіринт». В українській мові є співзвучне слово і близьке за змістом – «лабети», – яке, на нашу думку, може стати терміном риторики, що адекватно позначає специфічний вид диверсії.

Як риторичний засіб лабети – це створення штучного поняттєвого апарату для змалювання реальності, що вимагає вирішення спору в парадигмі одного з опонентів. Технологічно це виглядає як пропозиція створення синонімічного ряду поняттям, якими оперує співбесідник, що дає змогу втягнути його до власного символічного і мовного поля з чітким смисловим спрямуванням. Такий засіб яскраво простежується в політичній полеміці, наприклад, представників лівих і правих сил. Бо головна риса мови лівих політиків – збиткове уявлення про час і відсутність сучасного. Є «кляте минуле» і «світле майбутнє». Минуле викорінюється, а майбутнє твориться. Ліві не живуть сучасністю, а прагнуть здійснити стрибок у майбутнє, яке є «світлим і прекрасним».

Образ думки правих акцентує увагу на «споконвічному», яке віддзеркалює сучасність. Всі відхилення сучасності від «споконвічного» сприймаються як псування, руйнація, втрата. Для правих має цінність не минуле, як таке, а старовина, старожитність, тобто те, що є тривалим, стійким, протяжним, через що «вічне» проголошує себе.

На рівні риторичної технології створюється просторово-часовий образ соціальної реальності, в якій явища набувають чіткого оціночного визначення. На такому риторичному співставленні З. Бауман створив образ глобалізації як протиставлення туристів і бродяг [2]. За подібною моделлю Р. Робертсон аналізує феномен часопростору, вимальовуючи присутність в сучасній цивілізації різночасових об'єктів, що мають територіальну локацію [7].

Утворення риторичних лабетів відбувається через визнання тотожними понять, які мають різні смислові нюанси, що змінюють акцент відображення соціальної реальності. Наприклад, в правій лексиці «приватний будинок», а в лівій – «місце проживання», для правих – «задоволення кулінарних потреб», для лівих – «виробництво продуктів харчування» і т.д. Але справа не в бідності чи багатстві опонентів. Змалювання соціальних контрастів змушує до оціночного судження, яке є виразом ставлення до соціальної реальності, що моделює також соціальну поведінку людини. Мова лівих тяжіє до слів з абстрактною семантикою: «життєві умови», які поліпшуються чи погіршуються з часом, «старий чи новий лад», які маркують час. Ця мова вибудовує риторичний лабіринт, в якому губиться конкретизація предмета обговорення у вигинах історичної спіралі, де головне – це формування уявлення про необхідність і неминучість оточуючих нас явищ. Часткове тільки посилює тотальне.

Мова правих спрямована на виокремлення та просторову локалізацію образів: «Західний і Східний світи», «азійська дикість», «європейська цивілізованість». За думкою Л. Вульфа, навіть в Європі відбуваються географічні відкриття на кшталт відкриття Східної Європи [3]. Винаходи правої риторики: «лінія Керзона», «залізна завіса», «імперія зла», «країни першої, другої і третьої хвилі ЄС». Якщо для лівих географічні кордони змінюються часовими, то праві підсилюють просторове розмежування, надаючи йому оціночного значення, що відображає цінність і меншовартість. «Центр – периферія», «колонія – метрополія», «Захід та інші» – риторичні лабети, що змушують опонента до «вписування» в образ світу, виправдання і доведення власної повноцінності, а раз так, то визнання і меншовартості.

Залучений до дискусії в такий риторичний засіб, Е. Саїд був змушений спростовувати образ Сходу, який нав'язала цьому регіону європейська колоніальна система, підмінюючи самовизначення західною класифікацією [9]. Культура та імперіалізм – поняття, які Е. Саїд намагається відокремити, пояснити хибність оцінки культурного спадку з точки зору колоніалізму. Так само Р. Шпорлюк мусив з'ясовувати поняття «імперія» та «нація». Лабети спрацювали, і перш ніж говорити про національну чи регіональну ідентичність, цим авторам і їх прихильникам слід погодитись з тезою про власний меншовартий, підлеглий чи підкорений статус, колоніальне минуле, пограбовану культурну спадщину і втрату еліт.

Риторичні лабети лівих використовуються, коли слід переконати суспільство у неминучості і необхідності змін, що пов'язані з великим ризиком. Це мова «прогресу»,

«розвитку», «нових обривів». Лабети правих доречні для збереження сталої ментально-поведінкової моделі: зберегти чи повернути людський вид (націю – національний, суспільство – суспільний, державу – державний). Але принципове політичне протиріччя не означає комбінації риторичних засобів для перемоги в дискусії і нав'язуванні власної точки зору.

Той, хто заманює до риторичного «лабіринту» Іншого, намагається полегшити полеміку для себе і створити труднощі для противника. Тим самим не вдосконалення логіки і аргументації спору (класичної стратегією в риторичці), а намагання змусити опонента замовкнути, відійти від власної структури і напрямку доведення є метою *пасток*. Тут проявляється адискурсивність спору, а формальне запрошення до діалогу підмінюється фактичним прагненням самоствердження («обґрунтування себе *через і у слові*»).

Названі види диверсій апелюють до свідомого прийняття опонентом правил гри, залучають його до запропонованого символічного поля із готовими варіантами відповідей на всі його посили. І, хоча за характером більшість диверсій є комунікативними провокаціями, що побудовані на принципі динамічної *асиметрії впливу* [\* 3], їх можна віднести до числа *дозволених хитрощів* (С. Поварнін), оскільки кожен з учасників такої риторичної колізії має шанс на перемогу. Але існує й інший вид диверсії, для якої характерна абсолютна нерівноправність опонентів та асиметрія впливу сягає абсолютного ступеню. Такий вид прийомів межує із аморальністю і, залишаючись риторичною зброєю, об'єднує *недозволені* випадки, які можна розцінити як антикомунікативні. До недозволених риторичних диверсій можна віднести різноманітні пастки типу «*неслова*» – незвичні слухачеві поєднання букв або звуків, які «дірявлять» зручний «психологічний фон» опонента, в той же час заміщуючи його елементи (аббревіатури, неологізми, іншомовні запозичення).

Наразі вимальовуються два варіанти риторичної диверсії: риторичні конструкції, які можна вважати дозволеною «вербальною зброєю» (гамбіти, лабети) та недозволені і навіть аморальні прийоми. Обидва варіанти риторичних конструкцій працюють на кшталт вірусу, тобто вживлюючись в лексику опонента рекомбінують модель розуміння і аргументації, змушуючи зосередити увагу на адаптації нових понятійних конструкцій до власного вербального поля. Такий «вірус» вимагає переходу на мову супротивника, залишення власної звичної системи символічного позначення, переходу на розуміння в статусі Іншого. Але, якщо гамбіти і лабети розраховані на відповідь з боку опонентів, риторичні пастки типу «*неслів*» орієнтовані на руйнацію не тільки позиції супротивника, але й самого діалогу.

Риторичні засоби здійснюють редагування інформації, розставляють смислові наголоси, що врешті-решт формує певне сприйняття реальності і спонукає до позначеної моделі соціальних дій. Якщо риторичні диверсії (гамбіт і лабети) працюють на «готовому мовному матеріалі», то прийом «*неслова*» орієнтован на введення нових лексичних позначень у вигляді скорочень, злиття слів, аббревіатур, іноді, навіть, на застосування простих шумових ефектів. Фактично така пастка відображає проблему «новоязу» як засобу руйнації сталих ментальних утворень. Нова мова пролетарської культури в 20-х роках минулого століття продемонструвала всю силу подібних поняттєвих замінів. Вчитель перетворився на шкільного працівника «шкілпра» чи «шкраба» в російськомовній версії. Якщо так, то в «шкілпра» немає вже зобов'язань перед званням «вчитель», що має велике етичне навантаження, його функція визначена посадовими інструкціями. Носій мови відчуває такі нюанси перейменування «лікаря» на «медпрацівника», «музиканта» на «музпрацівника», а «книги» на «друковану продукцію».

Сучасність теж демонструє застосування «слів» в системі політичної дискусії і ідеологічного переконання, наприклад, у процесі європеїзації Центральної та Східної Європи. Неологізми та іншомовні запозичення створили поняттєву основу соціальної філософії, політології, соціології, а також засобів масової інформації, що значною мірою трансформують відображення соціальної реальності у свідомості людей. Так в українському законодавстві про місцеве самоврядування немає посади «мер міста». Є міський голова, що очолює міську раду і її виконавчий комітет. Так само в Україні немає «спікера парламенту», а є голова Верховної ради. «Слів» з іншомовного слова створює переконання у причетності до європейської чи Західної соціальної практики, провокує певну поведінку, але таке поняттєве наслідування лише загострює протиріччя між локальною соціальною практикою і її поняттєвим визначенням. У вступі до збірника статей «Європеїзація Центральної та Східної Європи» Ф. Шіммельфеннінг та У. Зедельмаєр стверджують, що таке наслідування приводить до зміни ідентичності

соціальних гравців [13]. Але у такий спосіб, як і в будь-якому виді риторичної диверсії, досягається лише зовнішній ефект переконання, відхилення, відступ від гострої проблеми реформування соціальної практики відповідально до потреб сьогодення. Реформування набуває ознак неприродної модернізації, своєрідної «позолоти по дереву», що змінює вигляд, але не змінює природу основи.

За твердженням Оруела, «хто контролює мову, той контролює свідомість». «Новояз» посилює функціональне навантаження «неслова» чи «неслова», орієнтуючись на дію і призначення того об'єкту, який воно позначає. А. Турен запропонував ідею повернення дієвця в сучасний соціальний світ, але її реалізація пов'язана з визнанням «спільної хиби усіх образів індивіда» і «деструкцією «Я», «розпадом всіх персонажів гуманітарної сфери» [10, с. 155, с. 151]. Використання риторичної диверсії в процесі формування ідентичності орієнтовано на «деструкцію «Я», нав'язування визначення, яке буде вимагати відповідної соціальної дії. Разом з прийняттям нового «імені», навіть якщо індивід вважає, що ним рухають його бажання, то все одно він стає заручником певної системи і її цілей. Риторична стратегема диверсії як структура переконання сприяє створенню певного образу ідентичності, що вимагає реалізації певної соціальної функції. Риторична диверсія уможливорює процес, про який говорить А. Турен: відокремлення діяльного «Я» від «самості».

Таким чином, використання засобів і прийомів риторики відповідає завданню не стільки трансляції інформації, як надання їй потрібної змістовної форми з метою переконання і примушення до певного розуміння предмету обговорення. Активне нав'язування власної позиції було визначено в статті як *риторична стратегема*. Класичні риторичні конструкції доведення, спростування, працюють на єдину психологічну мету – переконання опонента. Задля її досягнення в риторичній практиці можуть бути використані засоби, які відхиляються від правильних логічних схем, але і не мають форму софізмів чи помилок. Саме цей метод ведення дискусій, пояснення і переконання в цій статті був визначений як *риторична диверсія*. Риторична диверсія як елемент риторичної практики не завжди має негативне навантаження, оскільки здебільшого має вкорінені в науковій і загальноживаній мовній практиці традиції (посилання на авторитети, використання порівнянь, застосування синонімів і т.д.). В статті були виокремлені такі види риторичних диверсій як *риторичний гамбіт*, *риторичні лабетти (пастки, неслова)*. Введення в науковий обіг цих понять – перша спроба аналізу риторичного механізму пояснення і переконання, яка безумовно вимагає подальшого опрацювання.

Риторика – наука і мистецтво впливу на людину за допомогою мови. Сучасний світовий комунікативний простір трансформувалася традиційні часові і просторові межі культур. Територіальні культурні локальності в умовах сьогодення позбавлені свого історичного і географічного обмеження завдяки включенню у мережі інформаційного простору. Разом з цим під'єднанням вони перетворюються на організаторів інформаційних потоків. Локальні культури залучаються у функціональні мережі і створюють знакові та ціннісні колажі. Відбувається руйнація гомогенної ідентичності. Сучасна людина не бажає обмежувати себе вибором «або-або», скоріше це вибір «і-і». Структура цього процесу сама по собі носить елемент диверсій, примусового відхилення. Прийняття знакового і ціннісного колажу передбачає залучення до світу Іншого.

Простір комунікативного потоку вимагає від учасників бути зрозумілими, що досягається завдяки застосуванню риторичних прийомів пояснення і переконання. Мас-медіа формують уявлення, ставлення і «алгоритм» соціальної дії, що «підштовхують» учасників комунікативного простору до самовизначення, прийняття певної моделі ідентичності. В статті були окреслені можливості і особливості риторичних засобів впливу на конструювання і трансформації ідентичності.

#### ПРИМІТКИ

\* 1. Під *ми-ідентичністю* тут розуміється певна модель множинної самототожності, що визначає себе через *відмінність-від-інших*. Такою моделлю можна вважати національну, мовну, релігійну, політичну, культурну, навіть цивілізаційну (С. Гантінгтон) ідентичність.

\* 2. В даному випадку доречно було би використати слово «форматують», оскільки Інший, котрому готуються трюки та пастки, сприймає нас на хвилі афекту в редукованому вигляді – як суму знаків-паролей, які ще належить проінтерпретувати.

\* 3. Концептом «асиметрія впливу» можна визначити таку диспозицію сил у спорі, за якої автор повідомлення заздалегідь має інформативні, технічні, психологічні переваги. В процесі рівноправного діалогу «центр впливу» може зміститися у бік будь-кого з учасників комунікації.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Барт Р. Мифологии / Р. Барт – М.: Издательство им. Сабашниковых, 2000. – 320 с.
2. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман. – М.: Изд-во «Весь Мир», 2004. – 320 с.
3. Вульф Л. Винайдення Східної Європи / Л. Вульф. – К.: Часопис «Критика», 2009. – 594 с.
4. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Ю. Габермас. – Львів: Астролябія, 2006. – 416 с.
5. Гидденс Э. Устройство общества / Э. Гидденс. – М.: Академический проект, 2003. – 528 с.
6. Гнатюк О. Прощання з імперією: українські дискусії про ідентичність / О. Гнатюк. – К.: Критика, 2005. – 542 с.
7. Робертсон Р. Глобалізація: часопростір і гомогенність – гетерогенність / Р. Робертсон // Глобальні модерності. – К.: Ніка-Центр, 2008. – С. 48-72.
8. Рікер П. Сам як інший / П. Рікер. – К.: Дух і Літера, 2002. – 458 с.
9. Саїд Е. Культура й імперіалізм / Е. Саїд. – К.: Критика, 2007. – 608 с.
10. Турен А. Повернення дієвця / А. Турен; [пер. з фр.]. – К.: Альтерпрес, 2003. – 320 с.
11. Хантингтон С. Глобальний кризис идентичности / С. Хантингтон // Глобализация и идентичность. – Х.: Ексклюзив, 2007. – 354 с.
12. Хардт М. Империя / М. Хардт, А. Негри; [пер. с англ. Г. В. Каменской, М. С. Фетисова]. – М.: Праксис, 2004. – 440 с.
13. Шіммельфеннінг Ф. Європеїзація Центральної та Східної Європи / Ф. Шіммельфеннінг, У. Зедельмаєр. – К.: Юніверс, 2010. – 288 с.
14. Шпорлюк Р. Формирование современной Украины: западное измерение. / Р. Шпорлюк // Перекрестки. – 2006. – № 1-2 – С. 5-37.

УДК 130.2

*Худенко А. В.*

*Институт социальных наук Одесского национального университета имени И. И. Мечникова*

#### ТЕХНЕ: КОВАРНОЕ ИСКУССТВО ТВОРЕНИЯ

В статье техне рассматривается как путь ведения дела, в котором и которым творение идет. Проводится различие между «искусством творения» и «искусством присвоения». Особенности пути ведения дела рассматриваются в макро- и микроскопической перспективах. Акцентируется внимание на месте, где путь совершает поворот, сдвиг. Место поворотного сдвига определяется как место диалога.

**Ключевые слова:** техне, путь, сдвиг, диалог.

У статті техне розглядається як шлях ведення справи, в якій і яким творіння йде. Проводиться відмінність між «мистецтвом творіння» і «мистецтвом присвоєння». Особливості шляху ведення справи розглядаються в макро-і мікроскопічною перспективах. Акцентується увага на місці, де шлях робить поворот, зсув. Місце поворотного зрушення визначається як місце діалогу.

**Ключові слова:** техне, шлях, зсув, діалог.

Article tehne is examine as a path of doing creature. Distinctions of “creation art” and “art of appropriation” are taken in article. Some features of path are handled in the macro-and microscopic perspectives. Attention is drawn to the place where the road makes a turn, shift. The turning shift place is defined as a place of dialogue.

**Keywords:** tehne, path, shift, dialogue.

Читая *Тезета*, Ахутин обратил внимание на сходство современных политтехнологов с греческими софистами: «Есть люди и целые города, – отмечает Ахутин, – просто *знающие*, как оно есть, в соответствии с тем, каково им сейчас и *пока* оно таково, – и есть *мудрецы* (софисты), знающие как-то иначе, умеющие разными способами *изменять* состояния сущего (растений, людей, городов) к *лучшему*, т.е. знающие к тому же, *что* лучше. Софист же отличается от других умельцев тем, что он умеет изменять состояния душ с помощью *логосов*, – речей, рассуждений... Своего рода *психотерапевты* или *проповедники*. Они не просто убеждают или доказывают, они буквально позволяют *увидеть, услышать, ощутить* то, о чем говорят» [5, с. 229-230]. Не следует, вероятно, древнегреческих софистов и современных технологов порицать за их воображение, позволяющее им «знать как-то иначе», хулить за многословие, упрекать за красноречие, в котором видимое и слышимое предстает как живое. В конце концов, коли нечто есть живым, то и представляться оно должно таким: показывать себя и красиво, и иначе. Однако то, что «украшает» софист, только представляется как доподлинно существующее. В самом деле, можно говорить и рассуждать об убранстве дома (или устройстве города) и возможностях сделать его краше, но вначале дом должен стать годном к тому, чтобы быть украшенным. Рассуждать же о том, что мнится, бесполезно. Софист же норовит пуститься в рассуждения об уже использовании чего-то, и не намерен задаваться вопросом, а есть ли оно; есть ли оно таким образом, что годно к использованию и может использоваться. Говорение софиста не озабочено позитивным отношением с миром: необходимостью прикоснуться и понять то, что имеется, чтобы эффективно и с пользой пользоваться это. Его рассуждения заняты восхвалением (или низвержением) той инстанции, которая уже признает нечто существующим; и печется он о строгом соблюдении уже сформулированных правил, в пределах которых можно воображать и суесловить.

Конечно, в софистике есть резон. В самом деле, строительство, или процесс произведения чего-либо к его существованию как годного для того, чтобы быть использованным, не безопасен и протекает в хлопотах и заботе. Дабы сбросить заботу обращаются за помощью, в которой гарантируется достижение скорого результата. Скорость и результат безопасат: терзания и хлопоты рассеиваются, и позволяется беззаботно пользоваться тем, что уже поставлено. Но, вероятно, прав был Гераклит, когда говорил, что «не к добру людям исполнение их желаний» [20, фр. 110]. При этом в уже поставленном результате, не зависимость от «мудрого» совета к добру не ведет (подвластность не всегда является помехой для использования чего бы то ни было), но перспективы использования нечто закрываются. Ведь, имея под рукой только результат, возможности, например, и обустройства дома, и его украшения скудны. В этой связи, если и вести речь о перспективах использования нечто, то возможности таковых необходимо искать в самом деле, в котором то, что потом будет использоваться, обнаруживается как подлинное и годное. Софистику же, по всей видимости, отличает не только угодливость, но и леность быть при деле: скоро получить в распоряжение удел, чтобы беззаботно его пользоваться.

Быть при деле (заниматься, вести, иметь дело) – это пребывать в пути, в котором нечто осуществляется как годное для того, чтобы быть использованным. Этот путь не прямой и ровный, но испещрен перипетиями, поворотами и заставляет блуждать – коварен. И если ставишь задачу добраться до цели, в которой нечто обнаруживает себя годным и готовым к использованию, то необходимо держаться пути: быть внимательным, чтобы самим следованием гарантировать достижение результата. При этом осмотрительность необходима вдвойне. Ведь, когда идешь, спотыкаешься, и внимания требует и то, обо что споткнулся (вдруг сгодится!), и чтобы не споткнуться еще раз. Таким образом, следует обратить внимание на этот путь и перипетии следования по нему.

Путь ведения дела, как говорит Платон, – это «искусство творения» (*τέχνη ποιητική*) [24, 319b, 12]. Ведь, «все, чего не было прежде, после рождения оживляется как рождающееся творением, сказываясь так, что вот это рожденное творимо» [24, 319b, 4].

Обращаясь к Платону, мы ставим задачу не столько разгадать значение слов отвечающего, сколько приобщиться к ходу его следования и стать ему спутником. Вообще, как нам представляется, обращение совершается не для того, чтобы понять чью-либо точку зрения и не для того чтобы прийти к консенсусу, который определит общность вместе-идущих – все это возможно произойдет потом. Вначале же – обращение, которое как приобщение идет. В этом совместном (но не вместе) шествии в пути и горизонт видения широк, и глаз зорче глядит,

позволяя высматривать и рассматривать то, что годно к использованию. Именно такое совместное шествие в пути единит спутников, разрешая им потом стать вместе-идушими.

Итак, наше обращение к Платону позволило услышать, что путь ведения дела (τέχνη) – произведение, творение (ποίησις); и является таким процессом творения, который и в котором то, что есть, приходит к своему существованию как годное к использованию – *оживляется* (ἄγειν εἰς οὐσίαν). Οὐσία, как отмечает Хайдеггер, – значит годное к использованию [19, p.186]. Собственно οὐσία характеризует то ладное положение дел, которое ведется ладно. *Оживлении*, которое идет как складывание лада, мир мируется – живет и живым есть.

Оживляется что? «То, чего раньше не было (ὄπτερ ἄν μὴ πρότερόν)», – вначале говорит Платон. Обратим внимание, что речь идет не о том, чего не было и быть не может (οὐκ πρότερόν), но об уже бывшем. А было Все: вселенский хаос. Древнегреческим словом χάος зовется и неопределенная множественность, и открытость – зияющий просвет, который отправляет в путь и ведет исхождение. «Прежде все, – сказывает Гесиод, – во вселенной Хаос зародился, а следом // Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный» [6, 117-118]. Все, таким образом, есть как зияние: им поставляется то, что видимым и доступным *оживлению*. Очевидно, не Все *оживляется*, но только то, что поставлено зиянием и пребывает в пути исхода. Потому Платон и говорит: τίς ὄν ὄστερον εἰς ἄγῃ – то, что после рождения, *оживляется*.

Каков результат *оживления*? «Τὸ δὲ ἀγόμενον, вот это рожденное». «Вот это рожденное» – οὐσία, или такое состояние чего бы то ни было, когда оно есть живым, существующим, годным к использованию. Раз рождено **вот это**, то оно уже есть как определенное нечто и потому «сказывается так» (ποῦ φαμεν), а не иначе. Т.е. фактически результатом *оживления* является вот это и не более чем это нечто.

Далее о τέχνη ποιητική речь не идет. «По другую сторону этого (т.е. «искусства творения») целостного вида (εἶδος) <...> некогда существующее оказывается определенно захваченным словами и делами, и притом захваченным так, что оно недоступно» [24, 219с, 5-7]. Таковая недоступность существующего в захвате (τὰ δὲ τοῖς χειρομένοις οὐκ ἐπιτρέλει) и характеризует εἶδος, который назван Платоном τέχνη κτητική, «искусством присвоения» [24, 219с, 7]. Собственно τέχνη κτητική лежит уже по другую сторону *оживления*: на стороне умирания. Вот Гесиод так и говорит о сторожевом псе, который «повадку коварную имеет» (τέχνην δὲ κακὴν ἔχει) и сидит перед входом в царство Аида и Персефонеи: «Встречает он всех проходящих, // Мягко виляя хвостом, шевеля добродушно ушами. // Выйти ж назад никому не дает, но, наметясь хватает // И пожирает, кто только попробует царство покинуть // Мощного бога Аида и Персефонеи ужасной» [6, 770]. Однако перейти на сторону умирания не значит уже умереть. Да и Платон не спешит помещать сразу уже годное к использованию «на другую сторону». Конечно, «вот это рожденное» «определенно захватывается словами и делами» (τὰ μὲν χειροῦται λόγος καὶ πράξεις). Но далее следует пауза и происходит своеобразное уточнение этой «определенности»: она состоит в οὐκ ἐπιτρέλει, недоступности. Т.е. вот это нечто, будучи сотворенным, не только прибирается к рукам, но закрывается и недоступно. Как закрытое оно и мертво.

Но что значит «недоступное, закрытое»? Ему противоположное – ἐπιτρέλω, вертеть, оборачивать, передавать по наследству. Таким образом, «закрытое» – это необорачиваемое, невертящееся. В этой связи κτητική – не только и не столько «захват», но отсутствие верчения. Поэтому если κτητική характеризуется отсутствием верчения и εἶδος уже «той стороны», то τέχνη ποιητική – εἶδος «этой стороны» и суть верчение.

Как верчение, τέχνη ποιητική ведется как получение знания, τὸ τῆς γνώρισεως, но не является знанием; суть приращение имущества, τὸ τε χρηματιστικόν, но не богатство; как состязание идет, ἀγωνιστικόν, но не уничтожающей бойней является [24, 219с, 3-4]. С точки зрения и обретенного знания, и скопленного имущества, и одержанной победы, сам процесс произведения – пустое (ἐλεῖδῃ δημιουργεῖ μὲν οὐδὲν τούτων). Таковой результат, отмечает Платон в *Протагоре*, принадлежит уже τὸν ἰδιώτην, частному лицу, но οὐκ ἐπὶ τέχνῃ ἔμαθες, ὡς δημιουργὸς ἐσόμενος, «не получению знания, которое как ведение дела идет» [23, 312b, 3-4].

Таким образом, «искусство творения» идет так, как имеющееся исходит, принимается ведением дела и сказывается рождением вот этого нечто, которое есть, и потом захватывается

словами и делами, становясь недоступным, т.е. присвоенным частным лицом, использующим его уже по своему усмотрению. Такой ритм пути ведения дела созвучен глаголу Парменида о единосказывающем пути (μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο), который лишается своего существа во множестве примет (λείπεται ὡς ἔστιν ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἕασι πολλά μᾶλ') [21, VIII, 1]. Единость сказывающего пути рассеивается на множество примет, которые и являются объектами присвоения. Эти приметы хотя и имеют ценность (πολλοῦ), но замирает в них движение пути (и жизни): топчутся здесь и затаптывают его многие (πολύς). Фактически путь ведения дела идет как лишаящий себя самого своей творческой мощи. В этот состоит коварство пути. Дабы вновь возобновиться, он вновь начинается сначала и вновь приводит к растрате. Именно таковое верчение определяет творческую энергетику ведения дела.

Но и верчение коварно. Чтобы держаться пути и удержаться в нем необходима не только бездрожность, решительность, но и сноровка, что уловкой и хитростью мастерства зовется. Вспомним песнь Демодокла, которому внимал Одиссей. Он сказывал о «многославном художнике» (κλυτοτέχην) Ифесте, который «хитрый окончивши труд» (ἔπει δὴ τεῦξε δόλον), «хитрое дело свершил» (τέχνας), и «посрамителя брака» Арея «хитростью взял» (ἔων τέχνησι) [7, VIII, 286-333]. Действительно, в единосказывающем пути, который как верчение идет, нечто как годное к использованию случается красотой своего лица. Как уже красотой отмеченное, творимое доступно для использования.

Обратим внимание на некоторые подробности пути творения, чтобы зафиксировать те моменты, в которых путь ведения дела лишается своей творческой мощи.

Ведения дела занимает место пограничной межи, которая размыкает и выделяет части длящегося континуума. В месте разомкнутости движение собирается воедино, и сопрягающей мощью собирания вновь и вновь возобновляется жизненное верчение, в котором нечто творится. Уже в словах Пиндара мы встречаем своеобразное определение ведению дела, которое длится как дискретный – границей рассеченный и на части поделенный континуум. Τέχνη δ' ἑτέρων ἕτεραί, τέχνη занимает место иного иного, – говорит античный лирик [22, 25]. Платон в *Софисте* фактически повторяет эту формулу; Хайдеггер в своих лекциях, посвященных разбору *Софиста*, уделяет ей особое внимание [19, § 77, 78].

В макроскопической перспективе граница размыкает путь, который почат множественностью Всего, поставляющей материал для ведения дела, и длится как поставление результата этого дела. Так, исследуя «существо и понятие φύσις», Хайдеггер подчеркивал, что не со Всем миром дело имеется, но только с тем, что возшло и видимо [17; см. также: 4]. Взошедшее – не обходимо. Как подчеркивал Аристотель, ἀρχὴ γὰρ τὸ ὄτι, «вначале то, что дано» [3, 1095b, 6]. Эту данность взошедшего, что в исходе имеется, и нельзя обойти. При этом «то, что дано» есть как необходимое: ведение дела вооружено тем, как Все зияет – исходящим даванием. Хаос фактически гарантирует поставку видимого для ведения дела. Таковое видимое, во-первых, не следует принимать за Все: помимо видимого остается сокрытым и прочее, и прочее. Ведь, как говорит Гераклит, «природа (φύσις) любит прятаться»: Все не показывает свое все [20, фр. 123]. Во-вторых, то, что всходит и видится, не только глазом принимается или слышится, или осязается и т.п. Вот и Эфесец отмечает, что «глаза и уши – дурные свидетели для тех, кто не понимает язык души» [20, фр. 107] [\* 1]. В самом деле, ошибочно признавать только за пятью органами чувств абсолютное право касаться мира. Органом, который прикасается, является живое тело. В каждом его колебании организм живет. Источником такого колебания является исходящее движение мира. Таким образом, мир поставляется для открытия и не заставляет себя долго ждать: он ведением дела принимается.

Результат также отграничен от самого ведения дела: он поставлен как действительное осуществление того, с чем дело ведется. Собственно дело ведется так, что оно, будучи захваченным «тем, что дано», внимает поставленное и, держась его, поставляет для использования. Обращает на себя внимание то место, где процесс имения «того, что дано» как только видимого, поворачивается и сдвигается в направлении того, что оно уже имеется для использования. Как нам представляется, когда Хайдеггер дает определение сущности техники как постава, то он акцентирует именно это место «поворота» (die Kehre): то место, которое является границей направлений движения. Речь идет не о направлениях движения per se и простоте изменения (было так-то, а стало иначе), но о самом «повороте»: том сдвиге, который и которым гарантируется то, что что-то вообще меняется. Вот и Платон в *Государстве* отмечает,



что подлинность, устойчивость, красота всего есть ἡ φύσει ἢ τέχνη ἢ ἀμφοτέροις [12, 381b, 1]. Это тройное ἢ, по всей видимости, не следует передавать как простое «или». Им акцентируется внимание на том, каким образом нечто есть как подлинное и устойчивое: потому что представлено в своем дарственном виде, является следствием τέχνη и благодаря «тому и другому». Это «то и другое» (ἀμφοτέρος) – есть округ разомкнутости (ἀμφὶ ἑτέρους) первого и второго, где собственно и происходит рождение нечто как подлинного и устойчивого. Спор Мира и Земли, о котором говорит Хайдеггер в *Истоке художественного творения*, вероятно, разжигается и ведется в месте разомкнутости, где поворотный сдвиг происходит: здесь истина пребывает и отсюда она творением исходит [16]. Таковой спор – событие стычки сторон – суть единство того единственного пути, где творение идет и творимое рождается. Красноречие Пиндара тому подтверждение: χρῆ δ' ἐν εὐθείαις ὁδοῖς στείχοντα μάρνασθαι φύῳ, «выбор состоит в единственно правильном пути, что сдвигается вперед оспариванием видимого» [22, 25].

Сдвиг (στεῖχω) – начало τέχνη. Как отмечает Лосев, «в природе, в жизни и в бытии вообще ‘стойхейон’ – это есть первоначальное зарождение и сдвиг, который будет продолжаться все дальше и дальше, но тем не менее оказывается уже и в своем первоначальном состоянии чем-то строго определенным, отличным от другого и движущимся с ним в одном ряду. Таким образом, первоначальный сдвиг и даже самое простое проявление, а вместе с тем и закономерное соответствие всему окружающему – вот то, о чем говорит этимология этого греческого слова» [9, кн. 2, с. 174]. Подчеркнем, что *сдвиг*, как начало ведения дела, не есть просто фактом перемещения. Ведь то, к чему и ради чего дело ведется, несет в себе то, от чего оно исходит; а исхождение почато как направленное шествием к. Конечно, *сдвиг* не место беспорядка. Напротив, он обособлен тем и там, где оборачиваются от-ступление и на-ступление. Таким образом, дело ведется как верчение: здесь и так творимое творится. Следовательно, мастером можно признать того, кто причастен верчению. Платон в *Политике* не случайно говорит о ткацком мастерстве политика [14, 310e]. Этот диалог, являясь продолжением *Софиста*, некоторым образом ставит точку в определении софиста: он не обладает мастерством плетения, но лишь «искусен» в захвате и обороне.

В микроскопической перспективе граница повторяется и утверждается мерностью хода ведения дела. Тέχνη, таким образом, – пошаговый ход, в котором в-чем, с-чем, к-чему, ради-чего ведения дела собираются, как отмечает Хайдеггер, отношениями *отсылания* [15, с. 84]. Таковые отношения, отбивая ритм, ведут дело в осмотрительной озабоченности и отдалении предыдущего, обходительной заботой и приближением последующего. При этом граница, где озабоченное отдаление и заботливое приближения сопрягаются, вручает делу творящую мощь и ведет его.

Отношения отдаления и приближения характеризуются не только направлением движение (в процессе ведения дела нечто переносится от ... к), но и взаимопринадлежностью *тут* и *там*. Ведение дела есть такой процесс, в котором лад в пространстве чинится, и потому, мастерством, вероятно, только геометр обладает. Собственно, нечто есть годным к использованию потому, что оно на своем месте обнаруживается: есть здесь и таковым, где уместно. В этой связи τέχνη и вмещает, или внимает облик «того, что дано», и размещает – ведет к месту, где оно красотой своего лика блещет.

При этом вероятность того, что нечто не будет на своем месте, велика. Ведь *отсыланием* сказывается двоякое. С одной стороны, отношения шагов в ведении дела упорядочены. В этой связи ход дела можно заметить как такой, что ведом правилом. Однако, подчиняя ведение дела правилам, не путь творения озабочивает, но адекватность правилам беспокоит. В этой связи нечто не на своем месте находится, но где правило его поставит. С другой стороны, по-ступание имеет свой обособленный порядок. Однако до всякого ступания представление о таком порядке не столько шагать помогает и делу споспешествует, сколько грезами, фантазией о его результате отмечено. Таким образом, следуя правилам и грезя о результате, не столько при деле находишься, сколько удваиваешь его или в тени его суетишься.

Эта деформация ведения дела свой резон имеет: она ориентирована на упразднение случайности. Но является ли подчинение ведения дела правилам или фантазиям утверждением необходимости? Если положительно ответить на этот вопрос, то выигрыш всегда на стороне идеала. Однако это выигрыш не необходим: не им необходимость утверждается. Ведь это выигрыш без игры, когда победа или предрешена «идеальным» правилом, или предположена

призраком идеала. Необходимость же жребием утверждается. «Не вас получит по жребію гений, – записывает Платон, слушая рассказ о путешествии Эра по загробному миру, – а вы его выберете сами» [12, 617e]. Не о силе необходимости здесь ведется речь, но той необходимости, которая в ходе дела содержится. Ведь не «гений», программируя ход, избирает исход, но жребий – случай однократного хода, роковое сочетание – законодательствует и утверждает необходимость жизни достойной и достойной избрания. При этом Платон рассказывает о «жеребьевке» как судебном процессе, в котором сама состязательность сторон считается справедливой. Этой вот состязательностью, которая разворачивается на границе встречи сторон, гарантирована необходимость: необходимость судьбическая, роковая, исключаящая возможность переигрывания, удваивания, но вновь и вновь возвращаемая.

В пути ведения дела некто другой как не обходимый границей встречается. При этом другой не есть в глазении и прислушивании или интуировании уже предположенной общности с ним, но есть прежде всего на пороге. Только потом он или приближается к столу, или отдалается. Изначально же – приближение с отдалением, где, подобно верчению дверных петель [\* 2], состязание идет, и дело тем самым имеет место. В этом верчении и один, и другой – не творцы вовсе, но участники и соучастники творения. Как участники, они озабочены тем, что дано, и соприсутствуют. Как соучастники, они заботливы друг в отношении друга; но не для того, чтобы снять озабоченность, но споспешествовать процессу ведения дела. Дело, таким образом, ведется ни порознь, ни вместе, но вертящимся обращением, когда один с другим, сопутствуя и соревнуя друг другу, путь творения держат. Соучастники потом ход обращения друг к другу размеряют часами и делят уделы. Но, часов не замечая и не грезя о будущих уделах, дело ведется как исходящее ступание в наступление: в разрешении и для разрешения исхода.

Если в деле вершится разрешение исхода, то *что* он разрешает и, следовательно, на *что* необходимо решиться: в чем выбор состоит? Κρίναι δὲ λόγῳ, ас-суживай (критикуй, взвешивай, суди), – говорит Парменид [21, фр. VII, 5]. Рас-суживание – это выбор межи, которая задерживает и требует держаться ее. Быть задержанным и держаться места, которое границей разомкнуто, – выбор, что единицей творения отмечен. Не грезить и не топтаться в беспокойстве о соблюдении правил – таковы требования ведения дела. И таковое возможно, если задержаться и держаться того места, где противостоящее на границе встречи ведет обращение друг к другу. В этом состоит мастерство: оно разрешено и на него необходимо решиться.

Держаться, будучи задержанным [\* 3], – пребывать в пути исхода, шествие по которому ведется так, что не обходимое внимается, и уже как необходимое оно удерживается, споспешествуя продолжению пути. Здесь – на границе встречи дело ведется как сопряжение противостоящего: то, что дано, сказывается рас-суживанием и предстает в своем несокрытом лике. Покой держания, где дело искусно справляется, не является «местом» консервации и экономии достигнутого. Напротив, здесь вспарывание и извлечение идет: рас-суживание – «место» напряженного сопряжения противостоящего. Энергии этого сопряжения все причастно и она все проникает. Пребывание в «месте», которое занято рас-суживанием, мастерством отмечено; здесь таится энергия, которая ведет дело творения.

Диотима в Платоновом *Пире* говорит, что ποιήσις ἐστὶ τι πολὺ, «творчество – это что-то широкое» [25, 205b, 6]. Эта *широта* такова, что сама ширится многообразием, различностью способов, нескончаемостью, интенсивностью. Таковой *широтой* древнегреческий λόγος обладает: он – διὰ-λόγος (родитель всего и всепроницающий [\* 4]), что творение ведет. Как диалог, таким образом, ведение дела следует.

В седьмой книге *Метафизики* Аристотель, рассматривая контрверзы пути оживления, каждый раз употребляет фразу, которую можно счесть за некое дополнение. Только приступая говорить об οὐσία, Аристотель отмечает: «О сущности говорится если не в большом числе значений (λέγεται δ' ἢ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς), то во всяком случае в четырех основных» [2, 1028b, 34]. Далее он пишет, что «об определении, как и на вопрос о существо определяемого предмета, можно говорить несколькими путями (πλεοναχῶς λέγεται)» [2, 1030a, 18]. И, в конце концов, заключается: «Про определения и суть бытия можно говорить в нескольких значениях (ἐλέχθη πολλαχῶς λεκτέον)» [2, 1031a, 9]. Цитируя Аристотеля, мы хотим обратить внимание не на «определение» бытия, но на «место», где

твориться годное к использованию. И таким «местом» является то, что λέγεται πολλαχῶς – «глаголится многими способами». «Многими» не значит, что можно так, а можно иначе; «многими» – суть та *широта*, где то, что дано, вертится и тем самым сказывается так, что есть *вот этим* и годно к использованию.

Что может быть обыденнее разговора, беседы. И древние – поразительно чувствительные к живой пластике повседневной жизни – не могли не заметить величественной простоты разговора. Ведь, здесь и так «все, чего не было прежде, после рождения оживляется как рождающееся творением, сказываясь так, что вот это рожденное творимо» [24, 319b, 4]. И в то же время нет ничего труднее разговора. Сократ, прослушав рассказ об идеальном государственном устройстве, который вели друзья Тимея, делится своими чувствами: «Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но не подвижных: непременно захочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выставляют те силы, о которых позволяет догадываться склад их тела. В точности то же самое испытываю я относительно изображенного вами государства: мне было бы приятно послушать описание того, как это государство ведет себя в борьбе с другими государствами, как оно достойным его образом вступает в войну, как в ходе войны его граждане совершают подвиги сообразно своему обучению и воспитанию, будь то на поле брани или в переговорах с каждым из других государств» [13, 19bc]. Состязания и спора требует Сократ. Действительно, только картина благородных и красивых тел не может удивить. Не удовлетворяют и догадки о том, что таковые могут быть и красивыми, и благородными: грезить о достоинствах – пустое занятие. А вот рас-суживание, что «на поле брани или в переговорах» идет, является тем поворотным сдвигом, где и которым годное творится, что потом можно эффективно и с пользой использовать.

Вот потому Сократ не столько почитал мудрецов и их угодливость, сколько, будучи захваченным миром, в живой беседе проявлял о нем заботу и упражнял творящее изведывание мира: призывал «беседовать, а не спать» и вернуть логосу его первоначальное, исходное место [11, 259d; 10, 99e]. Сократ требовал вновь и вновь возвращать мир и возвращаться к тому «месту», где рас-суживание идет и пронизает все своим сопрягающим началом. Это – «место» диалога. Здесь не правильное слово в чести, но τέχνη ποιητικῆ.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Во фрагменте речь идет не просто о «варварской душе». Ведь, «варвар» – это, прежде всего, тот, кто говорит на непонятном языке. С нашей точки зрения, Гераклит в этих словах различает «язык души» и «язык глаз и ушей». В «Архитектонике идентичности» мы рассматриваем «язык души» как разговор – диалог [18, с.210-216]. В этой связи, в диалоге и из него мир видится-слышится – допускает к себе и доступен.

\* 2. Заметим, что Августин в *О граде Божьем* подтрунивал над наивным отношением язычников к порогу и дверям: «Каждый к своему дому приставляет только одного привратника, и так как он человек, его вполне достаточно; но они поставили трех богов: Форкула к дверям (fores), Кардею к петлям (cardo), Лиментина к порогу (limentum). Таким образом, Форкул не мог в одно и то же время охранять ни петель, ни порога» [1, Кн.4, гл. VIII].

\* 3. Древние греки такую динамику *держания* обозначали как σῆξις (σχεῖν, ἔχω), а римляне переводили это слово как habitus: держаться и держать то, что дано, в его нескрытости.

\* 4. Диоген Лаэртский в своих «Жизнеописаниях...» отмечает: «Бог есть живое существо, бессмертное, совершенное или же умное в счастье, не приемлющее ничего дурного, а промысел его – над миром и над всем, что в мире; однако же он не человекоподобен. Он – творец целокупности и словно бы родитель всего: как вообще, так и в той своей части, что пронизывает все; и по многим своим силам он носит многие имена. Он зовется Дием, потому что через него совершается все, и Зевсом, поскольку он причина жизни и пронизывает всю жизнь; он зовется Афиной, поскольку ведущая часть его души простирается по эфиру; Герой, поскольку по воздуху; Гефестом, поскольку по искусственному огню; Посейдоном, поскольку по воде; Деметрой, поскольку по земле; и другие имена, даваемые ему людьми, точно так же обозначают какие-то свойства» [8, 7, 147].

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин. О Граде Божьем / Августин // Творения; [составление и подготовка текста к печати С.И. Еремеева]. – С.-Пб: Алетейя; К.: УЦМММ-Пресс, 1998. – Т. 3. – Кн. 1-13. – 600 с.
2. Аристотель. Метафизика / Аристотель; [перевод с древнегреч. А.В.Кубицкого ] // Аристотель. Сочинения в 4-х т. –М.: Мысль, 1975. –Т. 1. – С. 50-370.
3. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель; [пер. с древнегреч. Н.В.Брагинской] // Аристотель. Сочинения в 4-х т. –М.: Мысль, 1983. –Т. 4. – С. 53-294.
4. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и Новое время («фюсис» и натура) / Ахутин А.В. – М.: Наука, 1988. – 208 с.
5. Ахутин А.В. Чтение «Теэтета» / А. В. Ахутин // Поворотные времена. Статьи и наброски. 1975-2003. – С.-Пб: Наука, 2005. – 743 с.
6. Гесиод. Теогония / Гесиод // О происхождении богов; [пер. с древнегреч. В.В. Вересаева]. – М.: Советская Россия, 1990. – С. 191-220.
7. Гомер. Одиссея / Гомер; [пер. с древнегреч. В.А. Жуковского]. –М.: Наука, 2000. – 482 с.
8. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский; [пер. с древнегреч. М.Л. Гаспарова под общ.ред. А.Ф. Лосева]. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.
9. Лосев А.Ф. Итоги тысячелетнего развития: в 2-х кн. / А. Ф. Лосев // История античной эстетики. – М.: Искусство, 1992. – Т. VIII. – Кн. 1. – 656 с.; – Кн. 2. – 604 с.
10. Платон. Федон / Платон; [пер. с древнегреч. С.П. Маркиша] // Сочинения: в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. –Т. 2. – С. 11-94.
11. Платон. Федр / Платон; [пер. с древнегреч. А.Н. Егунова] // Сочинения: в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. –Т. 2. – С. 157-222.
12. Платон. Государство / Платон; [пер. с древнегреч. А.Н. Егунова] // Сочинения: в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. –Т. 3(1). – С. 89-454.
13. Платон. Тимей / Платон; [пер. с древнегреч. С.С. Аверинцева] // Сочинения: в 3-х т. – М.: Мысль, 1968. –Т. 3(1). – С. 255-366.
14. Платон. Политик / Платон; [пер. с древнегреч. С.Я.Шейнман-Топштейн] // Сочинения: в 3-х т. – М.: Мысль, 1972. –Т. 3(2). – С. 10-82.
15. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер; [пер. с нем. В.В. Бибихина]. – М: Ad marginem, 1997. – 451 с.
16. Хайдеггер М. Исток художественного творения: [электронный ресурс] / Мартин Хайдеггер. – Режим доступа к ресурсу: [http://heidegger.ru/sobranie\\_new.php](http://heidegger.ru/sobranie_new.php).
17. Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις (Аристотель, «Физика», В 1): [электронный ресурс] / М. Хайдеггер. – Режим доступа к ресурсу: [http://heidegger.ru/sobranie\\_new.php](http://heidegger.ru/sobranie_new.php).
18. Худенко А.В. Архитектоника идентичности: [монография] / А. В. Худенко. – Одесса: Астропринт, 2010. – 240 с.
19. Heidegger M. Platon: Sophistes / M. Heidegger // Gesamtausgabe. Bd. 19. Hrsg. Vittorio Klostermann. – Frankfurt am Main, 1992. – 455 s.
20. Herakleitos: [электронный ресурс] / Herakleitos. – Режим доступа к ресурсу: <http://philoctetes.free.fr/heraclitis.htm>.
21. Parmenides: [электронный ресурс] / Parmenides. – Режим доступа к ресурсу: <http://philoctetes.free.fr/parmenides.htm>.
22. Pindar. Nemean Odes 1: [электронный ресурс] / Pindar. – Режим доступа к ресурсу: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0161%3abook%3dN>.
23. Plato. Protagoras: [электронный ресурс] / Plato. – Режим доступа к ресурсу: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0177%3atext%3dProt>.
24. Plato. Sophist: [электронный ресурс] / Plato. – Режим доступа к ресурсу: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0171%3atext%3dSoph>.
25. Plato. Symposium: [электронный ресурс] / Plato. – Режим доступа к ресурсу: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0173%3atext%3dSym>.

УДК 130.2+167

*Дениско Л. Н., Мошинская Е. Ю.  
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

### **МЕДИАПОВОРОТ: ФИЛОСОФСКОЕ МНОГОГОЛОСЬЕ**

В статье рассматривается медиаповорот как синоним медиареволюции, трансформация медиа в условиях информационного общества. Его анализ базируется на работах таких известных философов как М. Маклюэн, Ж. Бодрийяр, М. Кастельс, Э. Тоффлер, Д. Рашкофф. Представленные в их работах концепции медиаповорота, как показано в статье, не повторяют и не перечеркивают друг друга, а дополняют и обогащают. Медиаповорот свидетельствует о появлении новой медийной реальности.

**Ключевые слова:** медиаповорот, медиа, медиареальность, электронные медиа, медиавирусы, медиапространство.

В статті розглянуто медіаповорот як синонім медіареволюції, трансформації медіа в умовах інформаційного суспільства. Його аналіз базується на працях таких відомих філософів як М. Маклюен, Ж. Бодрійяр, М. Кастельс, Е. Тоффлер, Д. Рашкофф. Означені в їх роботах концепції медіаповороту, що подані в статті, не повторюють і не перекреслюють одна одну, а доповнюють і збагачують. Медіаповорот засвідчив появу нової медійної реальності.

**Ключові слова:** медіаповорот, медіа, медіареальність, електронні медіа, медіавіруси, медіапростір.

The article deals with the media turn as a synonym of the media revolution, transformation of media within the framework of the information society. Its analysis is based on the works of such famous philosophers as M. McLuhan, J. Baudrillard, M. Castells, A. Toffler, D. Rushkoff. The concepts of the media turn described in their works and outlined in this article do not repeat one another, do not overlap but enlarge each other and enrich. The media turn marked the appearance of a new media reality.

**Keywords:** media turn, media, media reality, electronic media, media viruses, media space.

Конец XX начало XXI в. характеризуется кардинальными изменениями в бытии человечества, невиданными раньше темпами и масштабами социальной динамики, которые коснулись всех сфер жизнедеятельности человека. Происходят глобальные трансформации, которые вызвали к жизни новые типы общества и новые реалии. Современные исследователи к ним относят информационное общество, информационную революцию, сетевое общество, текучее общество, общество риска и т.д. В контексте таких характеристик общества появились концепты информационного и медиаповорота как методологических и научных стратегий и направлений, соответствующих нынешней динамике развития. Наступление века динамизации всех процессов действительности, ускорение темпов жизни, появление новых открытых и альтернативно развивающихся систем поставило перед исследователями особо значимую проблему: не столько отвечать на старые вопросы, а генерировать новые, не удовлетворять заинтересованность, а увеличивать и расширять ее. Этому созвучна точка зрения В. Савчука и Ю. Солонина о том, что в постсоветском пространстве современная жизнь не питает существо философии, что в философии этого пространства нет потенциала к оригинальному метафизическому освоению современности, что философская рефлексия актуальных процессов радикально запаздывает.

Одним из направлений преодоления указанной негативной тенденции современные исследователи считают медиаповорот. Медиаповорот это трансформация медиа, скачок в их развитии. Появились такие новообразования как медиареальность, медиасфера, медиалогия, медиавирус, медиакультура, медиаобразование, медиаискусство, медиасубъект. Все они так или иначе апеллируют к медиа как социокультурному феномену. Медиаповорот обращен не столько и не сколько к классическим медиа, к появлению принципиально новых медиа. И хотя понятие медиаповорота уже вводится в философский и культурологический обиход, остается пока не исследованным его философская интерпретация. Этой задаче именно и подчинена статья. В современной отечественной философии нет обобщающих работ по указанной проблеме. В зарубежной философии конца XX начала XXI в. обращение к термину

«медиаповорот» актуалізувалось в контексті інформаційного общества, віртуальної реальності, ролі медіа в житті общества. Разні позиції були представлені М. Маклюэном, Ж. Бодрийяром, Н. Луманом, Д. Рашкоффом, М. Кастельсом, Э. Тоффлером і т.д.

У истоков медиаповорота или медиареволюции (media-turn) стоял М. Маклюэн, который в 60-е годы XX ст. первым заявил об универсальной роли медийных процессов в историческом развитии, о трансформации самих медіа, с одной стороны, а с другой, о том, что изменение масс-медіа приводит к трансформации всех составляющих в обществе. Эту мысль он излагает в работе «Галактика Гуттенберга» и утверждает, что общественное развитие обусловлено не ростом производительных сил, не сменой форм собственности, а средствами связи, медіа, на основе которых осуществляется общение людей [3, с. 33]. В его интерпретации история предстаёт в виде различных типов коммуникации и медіа. По мнению философа не социальные, а коммуникационные революции, революции в медіа, приводят к смене в развитии общества. Основу этих процессов М. Маклюэн видит в появлении электронных масс-медіа. Электронные масс-медіа – это взрыв в коммуникации. Они создают особую медіа-среду, которая определяет судьбу современного человека и общества: «Изменения, вносимые использованием электричества, сопряженные с автоматизацией не имеют ничего общего ни с одной программой общественного устройства» [4, с. 10].

В интерпретации М. Маклюэна масс-медіа – выступают посредником, связывающим фактором общественной жизни и включают в себя устное слово, рукописное слово, печать, радио, телевидение, способствуют генерации информации, смыслов и ценностей в процессе взаимоотношений социальных субъектов. Масс-медіа – это современные средства массовой информации и коммуникации.

Он рассматривал масс-медіа в контексте медіа-среды в рамках определенных социокультурных отношений, определяющим фактором которых является способ коммуникации, точнее – технология, а социальная эволюция выступает как смена, совершенствование, трансформация различных типов масс-медіа. М. Маклюэн прогнозировал решающую роль электронных аудиовизуальных масс-медіа для социокультурного прогресса. Согласно этому прогнозу, господствующее место будет принадлежать не письменно-печатным, а устно-электронным формам общения, которые сокращают пространство, время и отношения, возвращая нас к множественности отношений одновременно, тем самым, приобщая к новым «макромифам», «ритуальности» и «языкам» глобальных радио- и телевизионных связей. Электронные медіа определяют роли, которые выполняет человек и которые навязывают ему аудиовизуальная телекультура, способствуя формированию сходного образа жизни, деятельности и мышления людей, живущих в разных странах, но в одни и те же эпохи. По мнению философа, электронные медіа радикально преобразуют всю сферу межчеловеческой коммуникации в направлении слияния изолированных друг от друга индивидов, наций и рас в единое коммуникативное сообщество, названное им в 1962 г. «электронным сообществом».

Свое понимание трансформации медіа М. Маклюэн обозначил весьма интересным сравнением: «Если телеграф сделал предложение короче, то радио ускорило новость, а телевидение ввело в журналистику вопросительную интонацию». «Ускорение новости», как следует из положения М. Маклюэна, ведет не только к сокращению предложения, но и к сокращению расстояния, к преодолению отдаленности. [4]

Теоретические положения М. Маклюэна позволили М. Кастельсу назвать новый этап трансформации масс-медіа как «Галактику Интернета». Перефразируя тезис М. Маклюэна, М. Кастельс считает, что «сеть есть послание человечеству» [2, с. 194]. По его мнению, системообразующим фактором выступает новое средство коммуникации – сеть Интернета, которая порождает виртуальную реальность.

Новый ракурс медиаповорота вслед за М. Маклюэном представил Ж. Бодрийяр. Он озаглавил свою работу «Реквием по масс-медіа». Что имеет ввиду автор? Философ свою концепцию революционного поворота масс-медіа выстраивает в контексте диалога с Энзенбергером, отстаивающим точку зрения социалистов по поводу масс-медіа. Реквием по масс-медіа – это реквием по социалистической, точнее марксистской концепции медіа.

Революцию медіа, медиаповорот, философ видит в нескольких направлениях. Его основная мысль состоит в том, что современные масс-медіа не носят диалогического характера, что они безответны, безответственны, что обмен между медіа и потребителем масс-медіа носит сугубо символический характер, изменить, трансформировать масс-медіа

возможно только если «восстановит возможность ответа» потребителям масс-медиа, чтобы «слово» вступило в процесс обмена. Это простая возможность, подчеркивает Ж. Бодрийяр, предполагает переворот (подчеркнуто нами) во всей современной структуре масс-медиа [1, с. 205].

Критическому анализу Ж. Бодрийяр подвергает симбиоз масс-медиа и власти. Масс-медиа, отмечает он, в настоящий момент находятся во власти господствующих классов, обращающих их себе на пользу. Но сама структура масс-медиа остается «эгалитарной по своей сути». Вот почему именно революционной практике предстоит высвободить потенциальные возможности, заложенные в масс-медиа, но искаженные капиталистическим строем, – или, скажем так: освободить масс-медиа, вернуть им их социальное предназначение открытой коммуникации и безграничного демократического обмена, их подлинно социалистическое призвание [1, с. 208].

Следующим важным положением является его мысль, что масс-медиа акцентируют внимание на феномене происшествия. Они становятся основой масс-медиа, а под ними следует понимать «все события такого рода, некогда выглядевшие мелкими и аполитичными» [см.: 1]. Благодаря мощи средств распространения получают социальный и исторический размах конфликтуализация события, заполнявшие раньше газетные хроники, они обретают новый смысл; в происшествиях кристаллизируются новые формы политики, которые в значительной степени возникают благодаря масс-медиа. Эти различные факты являются «символическими действиями», но не независимыми, а возвращенными в русло политической значимости. Нет никакого сомнения и в двойственном характере оценки этих событий: если благодаря масс-медиа под внешним покровом происшествий возникает политическое измерение, то точно также благодаря масс-медиа категория происшествия повсюду захватывает политику. Впрочем, благодаря масс-медиа само происшествие изменило свой статус: из второстепенной категории, пришедшей из альманахов и народных хроник, происшествие превратилось во всеобщую систему мифологической интерпретации. Тесную сеть моделей значимости, из которой не может ускользнуть ни одно событие. В этом – суть развития современных масс-медиа. Как считает Ж. Бодрийяр, без преодоления указанной тенденции невозможно их обновление.

Тенденция, которую философ увидел и проанализировал в 70-е годы XX ст., стала глобальной. Не оказались вне этой тенденции масс-медиа Украины. К сожалению, репортажи о том, кто у кого украл, сколько стоит проведение новогодних вечеринок, дом или дача сильных не только мира сего, но и Украины, наряды поп-звезд и т.д. заполняют полосы газет, журналов, радио и телевидение. Это своеобразная маскировка важных событий, затрагивающих реальную жизнь людей. Такая роль масс-медиа – шум вокруг второстепенных происшествий – с иронией обыгрывается в шоу «Вечерний квартал».

Ж. Бодрийяр обосновывает положение о том, что революция медиа предполагает изменение функции социального контроля и солидарности с системой власти. Он убедительно доказывал эту позицию, обратившись к событиям мая 1968 года – студенческому движению во Франции. Скрытую и явную роль масс-медиа в этой ситуации, философ оценивает негативно: масс-медиа не выступили резонатором указанных событий. Они как никогда лучше исполнили свою роль социального контроля и в этой своей функции были на высоте.

Прошедшее время после публикации Ж. Бодрийяра свидетельствует о том, что его голос были услышан. Интернет и компьютер стали теми посредниками, которые разрушают установку безответности медиа. Д. Гиллмор в своей работе «Мы – медиа» отмечает новую тенденцию: появление народной журналистики, веб-страниц, смс-приверженца, блогов, – онлайн изданий. У людей появляется возможность высказаться и это, как подчеркивает журналист, одно из самых здоровых нововведений в мире масс-медиа за долгое время. «Мы слышим новые голоса, тех, кто хочет говорить и быть услышанным пусть даже относительно небольшим количеством людей» [7, с. 1]. Произошла персональная медиа-революция: «Мы больше не отдалены медиа-берьером не позволяющим нам выпустить печатное издание или организовать собственную станцию. Сегодня наши компьютеры – это наша печатная пресса, звукозаписывающая студия, телестудия и киностудия» [7, с. 9]. Под воздействием Интернета, цифровых технологий произошло превращение читателей и зрителей в активных пользователей, рассчитывающих на двусторонний диалог вместо однонаправленной лекции. Появилась новая тенденция, которую отстаивал Ж. Бодрийяр.

Свое видение медиаповорота или медиареволюции представил Д. Рашкофф в работе «Медиавирус». В его концепции обращает внимание несколько новых моментов. Д. Рашкофф не в коем случае не отрицает позиций М. Маклюэна и Ж. Бодрийяра в анализе медиаповорота. Он подвергает критике тех аналитиков медиа и философов дотелевизионной эпохи за нежелание видеть совершенно новые реалии медиа, для которых главной установкой является тезис: «... медиа могут только отображать или комментировать “нечто реальное”» [5, с. 14]. Отмечает, что «они никак не могут признать, что медиа – сами по себе нечто реальное, нечто, существующее независимо и, возможно, обладающее собственными потребностями и интересами» [5, с. 14]. На это положение следует обратить особое внимание, поскольку оно раскрывает сущность медиареальности, которую, к сожалению, М. Маклюэн не увидел, хотя и теоретически обосновал новую конфигурацию и трансформацию медиа.

Д. Рашкофф подчеркивает, что аналитики дотелевизионной эпохи не могут понять, что медиа следует понимать как некое единство. Для них медиа – это всего лишь те каналы, с помощью которых мы обращаемся друг с другом: телевидение, печать, наклейки и т.д. Медиа трактуются ими по-прежнему «навозной кучей культурных отходов», и «за неимением лучшего занятия, просто пережевывают свою же отторгнутую пищу» [5, с. 18].

Исследователь достаточно аргументировано доказывает появление инфосферы, медиа-пространства. Вслед за Э. Тоффлером, Д. Рашкофф считает, что единственная среда, в которой наша цивилизация еще может расширяться, – это эфир, иными словами – медиа. Непрерывно расширяющиеся медиа стали настоящей средой обитания – пространством, таким же реальным и, по всей видимости, незамкнутым, каким был земной шар пятьсот лет назад. Это новое пространство называет инфосферой. Инфосфера, или «медиапространство» – новая территория, открытая для человеческого взаимодействия, расширения экономики и, в особенности, для социальных и политических махинаций [5, с. 26].

В средствах массовой информации Э. Тоффлер увидел те же принципы, что и в фабричном принципе, которые штампуют одинаковые сообщения, точно так же, как фабрика штампует один и тот же товар. Причем, без системы информационного обслуживания индустриальная цивилизация не смогла бы оформиться и надежно функционировать [6, с. 71, 76].

Эту мысль продолжал Д. Рашкофф, подчеркивая, что выросла хорошо разработанная инфосфера – коммуникационные каналы, через которые индивидуальные и массовые сообщения могут распределяться так же эффективно, как товары и сырье. Инфосфера переплелась с техно- и социосферами, которые она обслуживает, помогая интегрировать экономическое производство с поведением отдельных людей.

Философ утверждает, что медиа стали в век информации природной средой. Они стали заявлять те же права, что и природа, утверждать хаос в качестве нормы, они ведут себя подобно океану, погоде или коралловому рифу, если бы они и вправду были живым существом, инфосфера – это кровеносная система, в которой циркулируют информация, идеи и образы. Эти положения перекликаются с позицией М. Маклюэна о возможности рассмотрения развития электронных масс-медиа как расширения нервной системы человека. Оно вызвало многочисленную критику в адрес философа. Его оппоненты считали, что такое утверждение чересчур смелое. Однако в конце XX и начале XXI века прогнозы и утверждения М. Маклюэна подтвердились. В 1987 г. Европейская комиссия выпустила Зеленую книгу по телекоммуникациям, в которой утверждалось, что телекоммуникационные сети составляют нервную систему современной экономической и социальной жизни. Если электронные каналы связи суть расширения нервной системы человека, то именно потому в них, как утверждал Н. Винер, нет ничего такого, что не сложилось бы раньше в человеческой голове.

Д. Рашкофф разделяет точку зрения Ж. Бодрийяра, что растущая автореферентность медиа (и жизни вообще) лишает нас реального опыта и помещает нас в медиатический, опосредованный мир фантазии, называемый «симулякром», что демонстративная искусственность и другие отстраняющие приемы наших медиа разрабатываются (некими лицами либо безличными силами) с тем, чтобы мы считали нашу подлинную, непосредственную реальность более серьезной.

Появившаяся медиареальность уничтожает традиционные границы между образом и его реальным референтом, между прошлым и настоящим, между персонажем и действием, между манерным искусством и стилизованной жизнью. Медиа предстали не как зеркало, а как другой.



И в этом принципиально новая стратегия трансформации медиа, медийной революции. Медиареальность стала символической реальностью, разновидностью симулякра.

Д. Рашкофф не только продолжил концепции медиаповорота, высказанные его предшественниками, но и выдвинул положение о том, что в медиареальность функционируют медиавирусы как «упаковка «послания» наших медиа», как медиасобытия, которые циркулируют в сетях медиaprостранства: «Протеиновой оболочкой» медиавируса может быть событие, изобретение, технология, система идей, музыкальная фраза, визуальный образ, просто умело сконструированный слоган (возможно даже парадоксальный), научная теория, громкий скандал, стиль одежды или даже поп-знаменитость – главное, чтобы она, оболочка, привлекала наше внимание. [5, с. 38]

Не менее интересным является и следующее положение автора: «медиавирусные» оболочки ищут любые способные принять их в щели и лазейки поп-культуры и прилепляются в любом месте, где их смогут заметить. Прикрепившись, медиавирус вводит в инфосферу скрытые в нем концепции в форме идеологического кода – это не гены, но их концептуальный эквивалент, который мы сейчас называем «мемами». Подобно настоящему генетическому материалу, эти мемы воздействуют на то, как мы строим бизнес, обучаемся, взаимодействием друг с другом – даже на то, как мы воспринимаем реальность [5, с. 38].

Интерпретация медиаповорота в работах известных философов М. Маклюэна, М. Кастельса, Ж. Бодрийера, Э. Тоффлера, Д. Рашкоффа позволяют сделать *вывод* о том, что их позиции не исключают друг друга, не противостоят друг другу, а обогащают, взаимодополняют понимание такого сложного феномена как медиаповорот (медиаеволуция, трансформация). Медиаповорот коснулся и сферы философии: появилась медиафилософия, по поводу которой начались дискуссии. Суть этих дискуссий в том, является ли медиафилософия реальностью или это научный миф.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрийер Ж. Реквием по масс-медиа / Жан Бодрийер; [пер. с фр.] // Поэтика и политики: Альманах российско-французского центра социологии и философии и ИС РАН. – М.: Институт экспериментальной социологии. Санкт-Петербург: Алатея, 1999. – С. 193-226.
2. Кастельс М. Информационная эпоха: экономика, общество, культура / Мануель Кастельс; [пер. с англ. под науч. ред. О. И. Шкаратана.]. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. – 608 с.
3. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: сотворение человека печатной культуры / Маршал Маклюэн; [пер. с англ. А. Юдина]. – К.: Ника-Центр, 2003. – 432 с.
4. Маклюэн М. Понимание медиа. Внешнее расширение человека / Маршал Маклюэн; [пер. с англ. В. Николаева]. – М.; Жуковский: КАНОН-Пресс-Ц, Кучково поле, 2003. – 464 с.
5. Рашкофф Д. Медиавирус / Дуглас Рашкофф; [пер. с англ. Д. Борисова]. – М.: Ультра. Культура, 2003. – 368 с.
6. Тоффлер Э. Третья волна / Элвин Тоффлер; [пер. с англ.]. – М.: АСТ, 1999. – 784 с.
7. Гиллмор Д. Мы – медиа / Дан Гиллмор; [пер. с англ.] // Критическая масса. – 2006. – № 3. – С. 1-14.

УДК 111.125:159.923.2

Уханов Е. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

#### ОБЛАЧНАЯ ИДЕНТИФИКАЦИЯ В СЕТЕВЫХ КОММУНИКАЦИЯХ

В статье рассматривается один из ракурсов тенденции становления сетевых коммуникаций, связанный с интенсивным внедрением облачных технологий. В контексте внутренней динамики развития коммуникативного пространства очерчена проблематика идентификации индивида в сети.

**Ключевые слова:** Облако, идентичность, виртуальная реальность, сетевые коммуникации.

В статті розглянуто один з ракурсів тенденції становлення мережевих комунікацій, пов'язаний з інтенсивним впровадженням хмарних технологій. В контексті внутрішньої динаміки розвитку комунікаційного простору окреслена проблема ідентифікації індивіда в мережі.

**Ключові слова:** Хмара, ідентичність, віртуальна реальність, мережеві комунікації.

The article discusses one of the angles tendencies of network communications associated with intensive introduction of cloud technologies. In the context of the internal dynamics of the communicative space reviewed problems identifying the individual in the network.

**Key words:** Cloud, identity, Virtual reality, Network communications.

### О технологичности

Одной из современных характеристик времени можно назвать «динамику». Не взирая на то, что объективно время течет с одинаковой «скоростью», однако субъективное восприятие с каждым годом настойчиво вызывает к сравнению с прошлым, и неизменное ускорение событийности в эпоху возрастающей информатизации всех сфер жизни приводит к физическим характеристикам: «ускорение» и «динамика». Обратим внимание на один из аспектов «динамизации» темпоральности и жизненного пространства индивида – интенсивное развитие и внедрение новых технологий в обыденную реальность. К примеру современные технологии производства процессоров открывают новые возможности к их внедрению – телевизоры, холодильники, микроволновые печи, лампочки, смартфоны, планшеты, ноутбуки, настольные компьютеры, автомобили, пишущие ручки. Перечень можно продолжать и продолжать. Но суть интенсивного внедрения – удешевление и усовершенствование производства, технологические возможности инкапсуляции в самый широкий спектр совершенно обыденных вещей. Казалось бы – зачем нужна ручка, которая умеет текст, который пишут, сразу переводить в электронный вид, и отправлять написанный текст в интернет-блог пользователя, Twitter, Facebook... или ручки сканеры? (Однако мы в этом видим зачатки «нового» способа формирования идентичности в сетевых коммуникациях – в любое время, в любом месте, практически любыми средствами.) Более того, внедрение технологии IPv6 (расширение адресного пространства интернет до 2<sup>56</sup> в шестой степени IP-адресов) ведет уже сейчас к тому, что есть телевизоры, холодильники, дверные замки, лампочки с выходом в интернет. А новые аккумуляторы с практически безграничным запасом энергии и жесткие диски для компьютеров (HDD) с возможностью хранения практически неограниченного объема информации – в ближайшем будущем могут открыть новую веху в мобильности индивида, и объемам хранимой информации. Как тут не вспомнить Борхеса с картой настолько детальной, что она занимает пространство всей страны? Так, пожалуй, в будущем вся жизнь человека будет помещаться на винчестер, и еще вполне останется пару килобайт для смерти.

*Целью и задачей* нашего исследования является не только акцентировать внимание на лампочках и ручках, однако показать тенденцию тотального пересечения сферы обыденной жизнедеятельности человека с виртуальным пространством, где связующим звеном является интернет. Поскольку *степень разработанности* данного вопроса на наш взгляд неполна, поэтому мы видим *новизну и актуальность* в акцентировании внимания на вопросах затрагиваемых в исследовании. Действительно, *интернет* начинает оправдывать свое название, становясь *тем самым* трансцендентным «между», связывая предметы обыденной жизни, сознание индивида с его надеждами на не воплощенные чаяния своего бытия. Машины наделенные искусственным интеллектом, а вскоре и искусственной волей? Японские корпорации уже разработали автомобиль управляемый посредством мысли, или обладающий полной автономной волей, безопасно доставляя в «пункт назначения» [\* 1].

Однако глубокое проникновение виртуальных технологий в обыденную жизнь уже стало общим местом. Обозначенная выше крупными мазками ситуация технологического безумства перфекционистского конформизма в большей мере соответствует духу полета мыслей Хосе Ортега-и-Гассет [см.: 3]. Бездумное принятие человеком массы нарциссических средств самопоглощения в который раз оставляет на задворках смысла интеллектуальное меньшинство. Забегая вперед, мы можем сказать, что *облачность* – это цветение масс, и дальнейший упадок элитарного меньшинства, которому не подвластны «полеты в облаках» в ошеломляющей погоне за новым и сиюминутным (про технологии). В тени молчаливого большинства происходит конституирование реальности утраты СМЫСЛА. Здесь семантическое поле

СМЫСЛА мы видим через призму Бенно Хюбнера [см.: 6], а именно как «жест» направленный на гетерономного ДРУГОГО – государство, социальные институты, семью, БОГА. И говоря о бес-СМЫСЛЕННОСТИ виртуального понимаем утрату связи Я с ДРУГИМ, что обусловлено не в малой степени размыванием, смещением институциональных границ. А это, в свою очередь, приводит нас к мысли о разрыве связи Я с ДРУГИМ, которое определяло СМЫСЛ [\* 2] жизни индивида. Первая аллюзия, в постмодерном духе, которая окрашивает ситуацию в драматические краски – это окончательный разрыв связи означающего и означаемого в виртуальном пространстве. На фоне бес-СМЫСЛЕННОСТИ существования зияющую пустоту трансцендентного активно заполняет виртуальная реальность, социально-технологически воплощенная в сетевых коммуникациях. Несомненно зарождаются новые СМЫСЛЫ, которые реабилитируют ДРУГОГО из небытия. Вместе с тем *актуальным* вопросом остается *вопрос* связанный с Другим (Я-Другого). Фатальная диссоциация [\* 3], дисперсия Другого в Я, в конечном счете ведет к имплозии смысла, где на развалинах Я останется последний герой нашего времени – Нарцисс, об этом более детально мы говорили ранее [см.: 4].

В разрушительном урагане утраты природных свойств социальных институтов, имплозии смысла, забвения Другого, хотелось бы найти уголок спокойствия, и раскрыть внутренние технологические изменения в сетевых коммуникациях, и провести параллель с «внутренними» изменениями индивида.

### Полетаем в Облаках?

Флагманом изменений в формировании сетей стали облачные технологии (Cloud Technologies). Ярким примером внедрения является один из интернет сервисов AWS (Amazon Web Services): Amazon EC2 (Elastic Compute Cloud). Облачные вычисления – объединение вычислительных мощностей в единую вычислительную систему, сюда входят сотни тысяч компьютеров, коммуникационных сетей, программных средств, адресных пространств и технологических решений объединенных воедино, и являющихся вычислительной сетью – единой распределенной вычислительной системой. Интеграция самых разнородных элементов работающих как единый гомогенный организм характеризуется пространственной дисперсией, поскольку элементы системы рассеяны в разных точках мира – Америка, Европа, Азия. Гетерономное облако, в которое включены технические и человеческие ресурсы, программное обеспечение, маркетинг, реклама, капитал, надежды и мечтания лучшего будущего, трансцендентные *заместители* – является иллюзорным прототипом Матрицы. Несомненно, что облачные технологии только на этапе своего становления – интеграции, инкапсуляции или даже «инкрустации» технических средств и технологических ресурсов с предметами повседневной жизни (тем что формирует мир реальности вокруг индивида, с чем Я предметно идентифицирует себя в повседневности, можно сказать элементы базового конституирования обыденной, «домашней» реальности), а самое главное с сознанием индивида, объединенным в единое *облако* жизненного пространства, без пространственных границ, где телесность уже вне континуальности. Пожалуй, в такой ситуации телу тут не место, более того оно становится рудиментом технологичности, тормозящим стремления сознания окончательно выйти за свои границы, в бегстве от себя к неизбежной бес-СМЫСЛЕННОСТИ реальности. Можно было бы спекулятивно утверждать, что это логичное продолжение постмодерна в своем нео-реалистическом антураже. Однако пафос происходящего, на наш взгляд, не заслуживал бы внимания, поскольку тропинки размывания границ и ухода от структур пройдены вдоль и поперек страждущими мыслью [см.: 1, 2].

### Детальнее об облаках

Рассмотрим один из ракурсов становления сетей. В частности Интернет. Распространенным мнением является – интернет как средство коммуникации в самом широком смысле, средство расширения технических «инструментов», ведения бизнеса, идентификации, репрезентации и множества иных коннотаций. Уделим особое внимание, казалось бы, сугубо техническому аспекту – ввиду того, что вычислительных мощностей персональных компьютеров, в том числе и супер-компьютеров, недостаточно для ряда научных задач, в сфере молекулярной биологии, квантовой физики, моделирования математических процессов и пр.,

актуальним стало об'єднання вычислительных ресурсов в единую сеть. Разработанная для этих технологий *распределенных вычислений* позволила успешно решать подобные задачи и многие другие. Ярким примером является платформа разработанная университетом Беркли – BOINC [\* 4], позволяющая включить в себя посредством сети компьютеры в любой точке пространства и задействовать их вычислительные ресурсы для научных расчетов. Особенностью топологии такого рода платформы вычислений является то, что каждый элемент такой сети автономен и выполняет свою часть возложенной на него *работы*, а о результатах вычислений *сообщает* основному серверу. Прародителем технологий распределенных вычислений (т. н. grid-систем) являются *кластерные компьютерные сети*, представляющие группу компьютеров объединенных высокоскоростными каналами связи и работающих как единый аппаратный ресурс. По своей сути они соответствуют виртуальным супер-компьютерам. Появление крупных интернет-проектов таких как Facebook, Vkontakte и тысяч других проектов, интернет-программ под эти проекты (к примеру, только одна программа для ВКонтакте «Коктейль другу» использует более 20 серверов) актуализировало потребность в больших вычислительных ресурсах не только в научных целях, но и в сугубо потребительских. В этом контексте появление сервиса *облачных технологий* в полной мере соответствуют все более возрастающим запросам – *вне пространственной* локализации, использования «вычислительных ресурсов» по запросу, объединение ресурсов во *внутренние облака*, простоте использования. Подобная техническая организация снимает вопрос о сугубо техническом решении – какое оборудование ставить, надежность системы (как надежность самих элементов, так и каналов связи, электропитания, квалифицированных кадров для обеспечения «жизнедеятельности»), потребляемых ресурсов, программных решений. Легкость в управлении и интеграции системы с остальными сервисами интернет все в большей мере оставляют в прошлом классические автономные сервера. Подобная тенденция приводит нас к мысли о процессе становления *гомогенных систем*, ухода от **автономий**.

Переходя от технических решений к программному воплощению облачных технологий можно выделить программные платформы, такие как Java, .NET framework, и Developments Kit – фреймворки (к примеру, в PHP – Zend Framework, Yii и прочие JavaScript – jQuery, Mootools, Prototype) в языках программирования. Также тенденция касается и других языков программирования и технологий. Суть их одна – объединение разнородных элементов (средств языка, API, технического взаимодействия и пр.) в единый гомогенный инструмент для реализации (написания) программных продуктов, максимально упрощенных для использования при минимизации затрат времени (имеет тенденция ухода от творческого подхода к утилитарному, сводя разработку к фабричному конструированию). Воплощение облачных технологий условно можно найти и в т. н. CMS [\* 5]. Они же в свою очередь могут включать в себя элементы других систем, сайтов, сервисов – фотографии, видео, музыку, флеш (то что принято называть медиа-контентом), RSS (новостные ленты), java приложения и многое другое. Все направлено как на упрощение, ускорение процесса разработки, так и на упрощение, ускорение, интуитивно понятного использования программных средств (в частности сайтов), максимально выполняя всю лишнюю работу *вместо* пользователя системы (это же касается разработчиков). Такая интеграция сайтов (включая интернет-технологии) с внешними программными продуктами (теми же сайтами, технологиями) размывают уже установившуюся привычную «границу» сайтов, когда уже трудно определить где сайт *начинается*, а где *заканчивается*, что именно репрезентирует его семантически-концептуальное пространство, а что «инкрустировано», или тотально инкапсулировано извне. Так происходит тотальное пересечение социальных сетей, почтовых сервисов, блогов и прочего. Границы порой размываются настолько, что сетевое представление оказывается гомогенно-детерминированным, невзирая на свою принципиальную гетерономность. В связи с переизбытком информации таких систем возникли «облака тегов», смысло-содержательные сокращения, часто востребованной информации. Прием, который нацелен на собирания технологического облака воедино – *концептуальное облако*.

Это приводит нас к мысли о том, что облачность в сетевых коммуникациях – пересечение, интеграция не только разнородных технических, программных элементов, но и коммуникативных средств. Взаимная аутентификация [\* 6] в разных системах, через свой профиль (к примеру e-mail адрес или профиль социальной сети) во множестве других сервисов, сайтах (блогах, форумах, интернет-играх и пр.), программах (Skype, IM, Jabber, ICQ, MSN

и пр.) – все чаще применяется на практике. Подобная масштабная тенденция ведет к сокращению количества создаваемых аккаунтов, и в конечном результате создания единого профиля (простой пример – возможность оставлять комментарии на форумах используя свой профиль в ВКонтакте). Причем все это успешно можно интегрировать с техническими средствами – синхронизация списка контактов в смартфоне с Друзьями в Facebook. Ярким примером облачной инкапсуляции являются приложения, музыка, фото, видео в социальных сетях. Имея возможность поиграть в любимую игру, послушать почти любую музыку, посмотреть видео, фотографии, и все это в одном месте – отпадает надобность поиска нужной информации (в частности мультимедийной) или ресурса в необъятных просторах сети (причем нет никакой гарантии, что поиск окончится успешно). Следовательно, *облако* – объединение *гетерогенных*, разнородных элементов структуры в *гомогенную* структуру.

Следующий этап развития – инкапсуляция сервисов интернет с языками программирования через API (специальные инструкции для взаимодействия). Это привело к «облачной надстройке», появления «облачных сайтов», построенных на основе облачных технологий. Условно назовем это – *над-облачность*, технически воплощенной в SaaS (Software as a Service). Яркими примерами таких систем являются почтовые сервисы (Yahoo, Gmail, Yandex и прочие), сервисы по конструированию сайтов (Google sites, Ucoz, Medirocket и многие другие). Суть технологии – предоставление программного продукта при базовом функционале по мере надобности (имеются ввиду расширенные функции). Это более высокий уровень абстракции по отношению к облаку техническому, программному, программно-лексическому (подразумеваются языки программирования).

### От конкретики к метафорам

Мы очертили в самых общих чертах становление, формирование «облаков», с различным семантическим смыслом (семантическое облако). Как видно, на базе одних облаков возникает новый уровень абстракции, включая в себя базовую облачную структуру, вместе с тем объединяя в себя облака, которые по своему «духу», или «природе» не могут быть включены в *конкретное* облако. Подобная тенденция настойчиво взывает к *фантазии* о едином облаке, которое совмещает в себе несовместимое (что вполне «в духе» облаков). Однако на данный момент можно говорить только о том, что такая тенденция прослеживается, а сам процесс можно охарактеризовать как «направленность к» тотальной *облачности*.

Пытаясь финализировать тенденцию, мы проблематизируем вопрос о структурах уже в виртуальном контексте. С одной стороны, как было показано ранее в большей мере эта тенденция способствует размыванию структур. Взаимопересечение, взаимопроникновение наводит на мысль о бесструктурности или даже полной утраты виртуальной структуры в сетевых коммуникациях, поскольку размывание границ разнородных структурных элементов в конечном счете образуют новую структурную единицу. Парадокс в том, что с таким разрушением структуры, «размывания» границ, де-идентификации (поскольку уже нельзя говорить о сущности и представлении, только о шизофреничности или аморфности) происходит объединение в новую структуру (очень условно) – на более высоком абстрактном уровне. Процесс чем-то напоминает поглощение одних звезд другими (к примеру черная дыра в Стрелец-A\*, являющейся центром Млечного Пути). Ранее утверждая [см.: 5] о формировании «мозаичных» структур, сейчас в динамике процесс охарактеризуем как образование более четкой структуры с размытыми, меняющимися границами на основе тотальной бесструктурности, *размывания*, *дисперсии*, взаимопроникновения. Причем условием формирования Облаков может служить этап распада (условного распада) структур более низкого уровня (назовем их базовыми для данной структуры). Мы видим в этом иную ситуацию времени, ярко, рельефно проявляющую себя в сетевых коммуникациях, как зеркале обыденной реальности. Хотя облачность подразумевает «размывание» границы реального и включение его в себя в качестве базовой структуры, пожалуй, можно сказать, что «стадия зеркала» уже пройдена, и обыденная, повседневная реальность, виртуальная реальность и множество иных реальностей объединены в единое облако (или облака), с *тенденцией к становлению гомогенности структур*. Промежуточный этап или ситуация времени – вопрос который далеко выходит за темпоральные рамки самого вопроса и темы осмысления

Облачности. Процесс структурирования бесструктурности многогранен, и вызывает к осмыслению социальных изменений, трансформаций индивида в сети.

Важной особенностью облачных технологий является взаимопроникновение не только технологическое, но и репрезентационное. Подразумевается объединение всех репрезентаций индивида в сетевых коммуникациях в некое «единое облако». Облако репрезентации, идентификации. Дабы сузить семантический *диссонанс* назовем выше обозначенное упрощенно – *облачной идентичностью*, а сам процесс идентификации в «облачной реальности» – *облачной идентификацией*.

### Облачная идентификация

Каково же место индивида в облачных тенденциях? Говорить о мозаичной идентичности не приходится, т. к. динамика внутри-сетевых процессов говорит об уходе от осколков идентичности к собиранию некой более целостной «картины» (образования). Это позволяет предположить, что идентичность как облако – с размытыми границами, но структурировано (по «новому», относительно облачного этапа становления сетевых коммуникаций). И этот вопрос *актуален* в ракурсе вышеописанной облачной структуры в сетевых коммуникациях.

Что с идентификационными механизмами индивида? Тотальная интеграция интернет сервисов – социальных сетей, банковских платежных систем, форумов, блогов и пр. (описанное ранее), в конечном итоге ведет к тому, что раньше мы говорили о мозаичной идентичности, которая была своими осколками разбросана по сети. Теперь же, благодаря облачной интеграции сама идентичность обретает *облачные очертания*, уже не осколочные, но более оформленные, однако с теми же размытыми границами и «меняющимися формами».

Имеет место прецессия виртуального, прецессия идентичности. Интеграция, слияние, объединение репрезентаций Я в сети конституирует иные формы идентификации, отличные от автономного формирования границ виртуального, сети. Поскольку смещение границ виртуального коснулось и обыденной реальности, стирая грань между реальным и виртуальным, то так же стирается грань виртуальной и реальной репрезентации, а это уже иной способ идентификации Я-индивида в сети. Согласно принятой терминологии – в облаке. Облачная реальность включает всю совокупность реальностей, образуя единое *облако реальности*.

Мобильность идентификации как в реальном пространстве, так и в виртуальном через «андроидо-фоны» (Android Smartphones), «я-фоны» (iPhones), стала возможна благодаря внедрению все новых технологий, позволяя в любой точке времени и пространства быть включенным в сетевое облако — виртуальной и реальной социальности. Социальные сети теряют сугубо виртуальные очертания, находя свое воплощение в социальном действии в обыденной реальности (события в Тунисе, Египте, Ливии последнего года тому яркие примеры). Мобильность идентификации индивида – иллюзорное избавление от телесной ограниченности и привязанности к определенной точке пространства. Облачная социальность порождает иные социальные институты, включая в себя (в силу специфики облаков) и реальное социальное и сетевое, виртуальное.

Облака из сугубо виртуального уже охватывает своим «пространством» и вполне реальное пространство. Так к примеру синхронизация адресной книги смартфона с социальной сетью – аватарами, номерами телефонов, контактами, «виртуальной жизнью» – умещает на одной ладони репрезентации, представления, воплощения индивида в сети, и легким жестом multi touch позволяет менять свою идентичность, что незамедлительно трансформирует уже единую репрезентацию в сети во всех своих проявлениях в виртуальном – социальные сети, блоги, e-mail, форумы и пр. Банковская сфера, платежные системы, все что можно интегрировать в облако. С облачными технологиями идентичность *централизуется*, тенденция эта все смелее о себе заявляет. Но, как уже отмечалось ранее, формирование *облака идентичности* собирается не в жестко детерминированную стержневую форму, но именно в *облачное* представление. Главная идея – идентичность уже не бесформенна, с отсутствием границ, не мозаична будучи разбросанной осколками по всей сети, но *Облачна*. Можно сказать – обретает некоторое *пространство формы* (в сетевых коммуникациях). В этом контексте пожалуй границы стали определеннее, но по прежнему размыты. Но прецессия идентичности

очевидна, и нас ждут новые удивительные преобразования, ошеломительно-дерзновенно динамичные, и инертность обыденной реальности активно будет включаться в эту динамику, неизбежно сопротивляясь маргинальными элементами, структурами.

Из вышесказанного можно заключить, что сетевые коммуникации имеют тенденцию к уходу от сугубо виртуального, к гомогенизации виртуального и реального. А далее – гомогенный индивид?

### И в заключение

В качестве *выводов* отметим, что в статье были рассмотрены современные тенденции развития сетевых коммуникаций в контексте облачных технологий. Проведена параллель между технологическим воплощением облаков и коммуникативной реализацией. Концептуализировано семантическое поле *облака*, и выдвинута гипотеза о доминировании тенденции *облачных преобразований* как в сетевых коммуникациях, так и в обыденной реальности, сопоставляя преобразования с индивидуальными и социальными. В этом контексте вводится понятие *облачной идентичности*, а процесс идентификации индивида в сети обозначается как *облачная идентификация*. Выдвигается гипотеза о формировании *облачной реальности*, как своего рода над-реальности с иными законами формирования внутренней структуры. Делается предположение, что современная *ситуация времени* окрашена в *облачные цвета*, а сама тенденция набирает динамику развития. В новом ракурсе актуализируется проблематика Другого. Кратко обозначена проблема забвения ДРУГОГО, и нарциссического поглощения Я-Другого. Пафос облачности Другого обозначен как путь к возрождению трансцендентности Другого и реабилитации из забвения осколочности Я в пространстве нарциссической (Нарциссической) реальности. Партикулярно заявляется о том, что пустующую нишу *смысла жизни, целей*, неизменно займут преобразованные социальные институты с новым лицом и старой сущностью, что в свою очередь реабилитирует ДРУГОГО из забвения СМЫСЛА. В виду искусственного ограничения намеренно сужен контекст проблематики Другого, и упущены из внимания вопросы о симуляции социального виртуального, в своей *облачной сущности*, и пафос социальных облаков в *облачной социальности*. Вместе с тем мы уверены, что это требует отдельного исследования, во избежание *профанации смысла*.

### ПРИМЕЧАНИЯ

\* 1. Имеется ввиду одноименный трансцендентно-фаталистический масскультовый фильм, где воплощенный фатум избавляет от трансцендентных ожиданий, что естественно не в пользу этического выбора.

\* 2. Здесь подразумевается СМЫСЛ как ИСТИНА, воплощенная в ДРУГОМ.

\* 3. Здесь подразумевается растворение Другого в своих представлениях Я во вне, и тем самым замещения Другого посредством Я-индивида.

\* 4. Проект можно найти в Интернете по адресу: <http://boinc.berkeley.edu>.

\* 5. Система управления контентом, используются для управления сайтами в интернет.

\* 6. Подразумевается идентификация пользователя в системе посредством технических средств, зачастую через логин и пароль.

### ЛИТЕРАТУРА

1. Бодрияр Ж. Симулякри і симуляція / Ж. Бодрияр; [пер. з фр. В. Ховкун]. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.
2. Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – СПб. : Петрополис, 1998. – 384 с.
3. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс / Х. Ортега-и-Гассет. – М. : АСТ, 2008. – 352 с.
4. Уханов Е. В. Нарцисс как Другой (последний герой виртуальной реальности) / Е. В. Уханов // Вісн. Харк. нац. ун-ту імені В. Н. Каразіна. Філософські перипетії. – 2008. – № 854. – С. 62-72.
5. Уханов Е. В. Скользящая трансгрессия виртуального Другого / Е. В. Уханов // Вісн. Харк. нац. ун-ту імені В. Н. Каразіна. Філософські перипетії. – 2007. – № 778. – С. 179-189.
6. Хьюбнер Б. Смысл в бес-СМЫСЛЕННОЕ время: метафизические расчеты, просчеты и сведение счетов / Б. Хьюбнер. – Мн. : Экономпресс. 2006. – 384 с.

УДК 1(091)

Мазоренко М. О.

*Харьковский национальный технический университет сельского хозяйства имени Петра Василенко*

## КОММУНИКАЦИЯ И ПОНИМАНИЕ: МАСС-МЕДИЙНЫЙ АСПЕКТ

В статье показана взаимосвязь коммуникации и необходимости понимания в условиях информационного общества. Установлено, что природа медиа раскрывается в производстве новой реальности, соучастниками которой становятся коммуниканты, верифицирующие и визуализирующие Слово в процессе общения и приходящие к констатации присутствия/отсутствия понимания.

**Ключевые слова:** медиа, медиареальность, философия, медиафилософия, дискурс, коммуникация.

У статті показаний взаємозв'язок комунікації та необхідності розуміння в умовах інформаційного суспільства. Встановлено, що природа медіа розкривається у виробництві нової реальності, співучасниками якої стають комуніканти, які верифікують та візуалізують Слово у процесі спілкування та приходять до констатації присутності/відсутності розуміння.

**Ключові слова:** медіа, медіареальність, філософія, медіафілософія, дискурс, комунікація.

The article reveals interconnection between communication and necessity of understanding in the information society. It is concluded the nature of mass-media is becoming clearer through production of the new reality whose co-actors are communicators who verify and visualize the Word in the process of communication and come to confirmation of presence/absence of the understanding.

**Keywords:** media, a media reality, philosophy, media philosophy, a discourse, communications.

Масс-медиа – важнейший, определяющий сегмент в структуре информационного, постиндустриального общества, как об этом заявили М. Маклюэн, Э. Тоффлер, У. Мартин, Т. Стоунери др. То, что масс-медиа не только неотъемлемая часть современной жизни, но и философский феномен, свидетельствуют Л. Пэнто, Д. Луман, В. Савчук, Л. Дениско, Д. Ю. Сивков, В. Куренной и др. Нас интересует коммуникативный аспект масс-медиа, его отношение к возможности понимания и преодоления непонимания.

Среди важнейших предпосылок масс-медийной философии следует назвать коммерциализацию, техницизм, массовую культуру. Все они сформировали самостоятельные дискурсы в поле философского анализа, но также способствуют актуализации тех философских смыслов в самой масс-медийности, которые, прежде всего, связаны с коммуникативностью, а значит непосредственно затрагивают проблему человека, с одной стороны, и концепты Слова, Логоса, знания, мудрости, а значит любви к слову, к знанию, к мудрости, с другой. Этому и посвящена данная статья.

Можно сказать, само существование человека как такового уже связано с определенной медийной системой (в первую очередь с языком). Эта система позволяет ему довольно необычным и сложным образом поддерживать свое существование в переменчивом мире. Несомненно, что одним из ключевых моментов медиатизации человека стало возникновение письменности.

В мифе и религиозной практике на протяжении столетий Слово являлось священным, сакральным, подлежащим не верификации, а повторению и комментированию. Во второй половине XX в. после компрометации нескольких важнейших для европейских интеллектуалов и европейских сообществ моноидей наступило время для диалога, полифонии в общественной, литературной, искусствоведческой, собственно философской жизни. О «смерти» субъекта как монополиста на истину, носителя моноидеи свидетельствуют авторитетные в ситуации постмодерна концепции «смерть автора», «смерть Бога». На смену им пришли культурный и политический карнавал, «общество спектакля». Последнее определение, как известно, принадлежит Ги Дебору и обозначает средство репрезентации иерархического общества, откуда «устраняется всякое иное слово», это «непрерывная речь, которую современный строй ведет о самом себе, его хвалебный монолог» [3, с. 28].

Этой монополии на истину общества потребления противостоит многоголосие, которое характеризует историографический дискурс в ситуации постмодерна. В центре внимания



«школы анналов» и попавших под ее влияние направлений и школ гуманитарной мысли оказывается обычный человек – крестьянин, горожанин, рыцарь, клирик и культурные практики повседневности, в том числе связанные с письменностью, грамотностью и, напротив, невежеством и фанатизмом. Интерес вызвало изучение повседневности разных эпох и культур, но в первую очередь европейского средневековья, то есть именно того времени, когда авторитет Слова был непререкаем, при этом те практики, в которых последнее выполняло свою инструментальную роль – богословие и философия, – были достаточно камерным занятием.

Словесная, информационная природа медиа очевидна в том определении, которое дает Л.Н. Землянова в своем словаре терминов: «Медиа (мн. ч. от медиум – средство), в коммуникативистике изучают всевозможные виды информационных средств и их гуманитарных функций – от самых древних (языки жестов, дымов, барабанов, наскальных рисунков и др.) до наисовременнейших информационных супермагистралей» [4, с. 121].

Предпосылки для этих условий возникли ещё до XX века, но только в прошлом столетии вместе с развитием многотиражной прессы, радио, кинематографа и телевидения массовая коммуникация получила все необходимые возможности для глобальных масштабов. Проявился всеохватывающий аспект коммуникации – ее способность к взаимодействию. Человеческое общение так же необходимо сегодня, как и тысячи лет назад, но в эпоху глобализации социальный обмен и культурное пространство, которые образует взаимодействие людей, приобретают радикально другие формы. Сегодня мы живем во все более взаимосвязанном, в глобализованном, оплетенном масс-медиа мире.

В отечественной традиции перевода понятия «communication» возобладал термин «коммуникация» (рус. «сообщение»). В переводе на русский язык это слово может обозначать: 1. а) сообщение (переданное в устной или письменной форме); б) информация (передаваемая в процессе общения); в) средство информации. 2) сообщение, связь; средство сообщения (железная дорога, телеграф, телефон и т. п. 3) общение; знакомства, контакты, связи. В коммуникативистике «коммуникация» понимается как социокультурное взаимодействие людей, групп и организаций, государств и регионов посредством информационных связей. [4, с. 91]

Элементы коммуникации: 1. (т.е. субъекты, которые выступают в роли отправителей и получателей сообщений); 2. сообщения (т.е. соединение смыслов, символов, их кодирование-декодирование, которое передают между участниками коммуникации); 3. каналы коммуникации (т.е. маршрут сообщения, способы и формы его передачи); 4. контекст коммуникации (т.е. физическое, социальное, историческое и культурное окружение, в котором происходит процесс коммуникации).

Массовая коммуникация трактуется как процесс не только связи, но и передачи информации группе людей одновременно при помощи специальных средств – масс-медиа. Именно изучение коммуникаций как технических средств связи выдвигают на первый план сторонники концепции М. Маклюэна. Можно выделить пять основных особенностей этого процесса: 1. массовость аудитории; 2. её гетерогенность; 3. использование высокоскоростных и репродукционных средств связи и информации; 4. быстрое распространение сообщений; 5. относительно небольшая потребительская стоимость получаемой информации.

В американском «Словаре языка средств массовой информации» (1992) массовая коммуникация определяется как «процесс быстрого распространения создаваемых механическим и электрическим способами дубликатных копий информации для гетерогенного и часто большого количества людей» [4, с. 195].

Отсутствие стабильных определений массовой коммуникации, отмечает Землянова, объясняется не только сложностью и динамизмом определяемого понятия, но и тем, что исследования СМИ часто ведутся в русле разных теоретических направлений и практических целей, не объединённых общими методологическими позициями.

А. Князев пишет, что в поисках чёткой атрибутики есть попытки рассматривать массовую коммуникацию как особый процесс, связанный с обычными медиа, существенно отличающимися от интерактивных новых электронных медиа. «Отличие усматривается, прежде всего, в том, что обычные СМИ инициативно осуществляют массовую коммуникацию с помощью профессиональных журналистов, которые совершают сбор информации и её распространение с учётом специфики реципиентов, их потребностей и интересов, главной особенностью этого процесса является плюрализм социально-этнического, политического,

конфессіонально-культурного статусу учасників інформаційного обміну, як отримувачів, так і відправителів» [6]. Цей плюралізм поєднується з тенденціями до консенсусу під егідою масових інформаційних засобів зв'язу, які надають глибоке кумулятивне вплив на масову аудиторію.

С новими електронними медіа деякі прогнозувальники зв'язують свої надії на демасифікацію засобів зв'язу в умовах майбутнього інформаційного суспільства, де різностороння комп'ютеризація всіх життєвих сфер призведе до того, що потреба в звичайних СМІ буде зменшуватися, поступивши місцем більш витонченим інтерактивним засобам.

В сучасних соціально-філософських системах зміст свідомості не зводиться до соціального змісту, звідси воно і суспільство розглядаються як різні аутопоетическі самореферентні системи, а, відповідно, специфіка соціальних відносин при цьому фактично зводиться до комунікації.

Н. Луман представив своє розуміння комунікації: комунікувати може тільки комунікація. По Луману, комунікація має структуру, що складається з трьох елементів: 1) повідомлення; 2) інформації; 3) розуміння. Всі ці елементи обов'язові для комунікації і не можуть існувати самостійно, самі по собі, – ні до, ні після комунікації. Комунікація має місце там, де відбувається розрізнення/розділення повідомлення і інформації, інформація виділяється з повідомлення. Освідомлення цього розрізнення є розуміння. Інформація (комунікація) є розрізнення, породжуюче розрізнення (бескінечна ланка розрізнень). Повіднювач з усього того, про що він міг би повідомити, витягує саме цю інформацію. Для «отримувача» це вже не інформація, а повідомлення, з якого він витягує нову інформацію і т.д. Комунікація є комунікування. Інформація сама по собі в повідомленні ще не міститься. Вона не лежить десь до початку комунікації. Інформацією не є її носії: документи, книги, записи, дискети і т.д. Вона актуалізується миттєво і тільки одночасно з розрізненням в повідомленні. З вищезазначеного випливає, що системи комунікації є замкнутими, закритими.

Комунікація, по Луману, є первинною одиницею системи. Луман виділяє три складові системи мас-медіа: новини/репортажі, реклама, розваги, наявність яких не порушує єдності системи. Система мас-медіа структурно пов'язана з різними системами суспільства – залежно від відповідної програмної області. В області реклами і моди відбувається зв'язок з системою економіки. Справа тут не тільки в тому, що реклама – окремий ринок, але й в тому, що реклама може здійснюватися тільки через мас-медіа. Інакше кажучи, структурне зв'язок двосторонній: мас-медіа і економіка рівно необхідні одна одній. В області розваги мова йде про зв'язок з системою мистецтва. В області новин і повідомлень система мас-медіа структурно пов'язана з системою політики. Політикам вигідно згадувати про них в засобах масової інформації, а ті в свою чергу прагнуть викликати своїми повідомленнями реакцію в політичній сфері.

Але як взагалі суспільство допускає обособлення системи мас-медіа? Для справжньої автономності їй, як і іншим функціональним системам, потрібен свій бінарний код. Коды існують і в інших системах (наприклад, «істина/не істина» в системі науки). В науці тільки до істинного висловлювання можна приєднати наступне істинне висловлювання: ми досліджуємо істину, а не неістину. В системі мас-медіа теж є бінарний код: «інформація/не інформація». Тільки якщо щось позначається як інформація, можна починати операції системи мас-медіа. Одна з найважливіших особливостей цього коду – його відношення до часу. Інформація застаріває дуже швидко, її неможливо повторити. Інформація, втілюючись в подіях, перетворюється в «неінформативні дані». Тому інформацію зовсім не обов'язково отримувати від первинного відправителя: після того як вона отримана, наступним отримувачем може бути той, хто отримає її від першого отримувача. Поки технічних засобів розповсюдження немає, цей момент ще не настільки важливий. Але для мас-медіа він стає визначальним: в перший раз інформація проходить через радіо, телебачення і т.д., а в наступному взагалі не потрібно користуватися тим же джерелом, достатньо звернутися до одного з багатьох її отримувачів. Тому інформація так швидко втрачає актуальність. Опублікована інформація втрачає власну цінність несподіваності і трансформуються в неінформацію.

Пересечение границы – от одного значения к противоположному – происходит автоматически с помощью одного лишь аутопойезиса системы. Получившие известность факты система непрерывно снова вводит в систему, причем на негативной стороне кода – в качестве неинформативных сведений. И это уже само по себе заставляет постоянно заботиться о новой информации. Отсюда «озабоченность новым» или «невротическая одержимость инновациями» [8, с. 38]. Масс-медиа, производя информацию, одновременно создают горизонт неизвестности, устранению которой должно служить постоянное производство все новой и новой информации. В этом и состоит бесконечный аутопойезис системы.

В этом контексте вполне правомерен вопрос: возможно ли понимание коммуникантами друг друга в процессе их коммуникации, лишеной чувственного измерения и традиционных форм персонального присутствия? Возможно ли также понимание громадного объема информации, который буквально сваливается на каждого, кто попадает в пространство виртуальной реальности? Т. Стоунер считает, что эпоха смысла закончила свое существование, поскольку для информации достаточно быть только в наличии, существовать, а чтобы «существовать, она не нуждается в том, чтобы ее понимали, чтобы существовать, ей не требуется иметь смысл. Она просто существует». [10] Д. А. Беляев также полагает, что «отсутствие центров верифицированного знания наравне с перманентно генерируемой субъективистской информацией нередко вызывает у человека ощущение диссонанса, создает общее настроение гносеологического скептицизма и релятивизма в современном культурном пространстве» [1]. Т. Б. Кудряшова поднимает важную проблему творческой и креативной загруженности медиасреды, пассивного присутствия человека в медиа-пространстве [7].

Н. Луман высказывает мысль о том, что «между отправителем и адресатами не может состояться непосредственная интеракция. Интеракция исключена благодаря посредничеству техники...» [8, с. 9]. «Коммуникация возникает лишь тогда, когда кто-то видит, слышит, читает и постольку понимает, что здесь могла бы последовать дальнейшая коммуникация. Одно только действие, передающее сообщение, следовательно, еще не является коммуникацией. При этом средствами массовой коммуникации (в отличие от интеракции среди присутствующих лиц) трудно определить актуально задействованный круг адресатов. Поэтому явное присутствие должно в значительном объеме компенсироваться гипотезами.» [8, с. 11-12] Проблема состоит в неспособности осуществлять обратную коммуникацию. В сфере масс-медиа «возникает аутопойетическая, самовоспроизводящаяся система, более не зависящая от передачи в процессе интеракций между присутствующими» [8, с. 30]. По итогам массовокоммуникационного обмена может осуществляться межличностная коммуникация и попытки обратной связи. «Но от неё больше не зависит успех планомерной коммуникации», – подчеркивает Луман [8, с. 30]. Исключения возможны, однако они проявляются в форме инсценировки и именно так регулируются в студиях вещания. Все это дает основание автору послесловия к книге Н. Лумана «Реальность масс-медиа» А.Ю. Антоновскому заявить об инсценировании «прямых связей» политиков с «народом». Он, в частности, отметил, что заготовленные вопросы производят впечатление, что власть – устами масс-медиа – разговаривает сама с собой.

Новые возможности, которые открывает перед пользователем Интернет, возможно, заставят средства массовой информации двигаться в направлении максимальной специализации и обратной связи с аудиторией, установления каналов понимания; направлении, очерченном, в частности, журналистами Шейном Бауманом и Крисом Уиллисом. Бауман и Уиллис написали для научно-исследовательской программы доклад «Мы – медиа: как аудитории формируют будущее новостных и информационных программ», в котором рассматривался феномен превращения читателей и зрителей под воздействием Интернета и цифровых технологий в активных пользователей, рассчитывающих на двусторонний диалог вместо однонаправленной лекции. [9, с. 110]

Природа средств коммуникации такова, что они, соединяя дальних, разобщают близких, присутствие подменяют телевидением, радиослушанием, а событие сенсацией. Природа же медиа раскрывается не в опосредовании общения, но в производстве новой реальности. Между собой вступают в борьбу две установки, два дискурса: стремление к верификации, полифонии, многозначности слова, открытости, незавершенности его смыслов, трансформацией от экзегетики к пониманию, с одной стороны; и саморазрушением самого слова вместе с Богом и автором. Слово повисает в воздухе, лишается своей укорененности в социальном, коммуникативном пространстве, а человек – своей субъектной роли в отношениях с культурой.

Слово все больше переходит от вербальных форм к визуальным и интегрированным. От масс-медиа зависит в значительной степени, будет ли это окончательная утрата смыслов или их обрастание визуальной плотью и новая, еще более интересная фаза развития.

Таким образом, роль масс-медиа двойственная: понимание и преодоление непонимания. В первом случае речь идет о выходе за пределы нарратива, письменного слова, отягощенного монологичностью, изменением смыслов и часто искажением мысли; во-вторых, напротив, средством избегания эмоциональности, предубежденности, запальчивости, свойственной устному слову. В обоих случаях разум выступает не инструментальным, а коммуникативным средством.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Беляев Д. А. Современный человек в пространстве IT-культуры начала XXI века / Д. А. Беляев // Медиафилософия VI: необратимость трансформаций; [под редакцией В. В. Савчука и А. И. Иваненко]. – СПб.: Санкт-Петербургское Философское общество, 2010. – 128 с.
2. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла / Жан Бодрийяр; [пер. Л. Любарской, Е. Марковской]. – М.: Добросвет, 2000. – 258 с.
3. Дебор Ги. Общество спектакля / Ги Дебор; [пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович]. – М.: Логос, 2000. – 224 с.
4. Землянова Л. М. Зарубежная коммуникативистика в преддверии информационного общества. Толковый словарь терминов / Л. М. Землянова. – М.: Изд-во МГУ, 1999. – 302 с.
5. Землянова Т. Л. Коммуникативистика и СМИ: англо-русский толковый словарь концепций и терминов / Т. Л. Землянова. – М.: Издательство МГУ, 2004. – 416 с.
6. Князев А. Энциклопедический словарь СМИ: [электронный ресурс] / А. Князев. – Режим доступа: <http://dedovkgu.narod.ru/bib/slovar.htm>.
7. Кудряшова Т. Б. Переживание времени в условиях медиапространства / Т. Б. Кудряшова // Медиафилософия (I). Основные проблемы и понятия: [материалы конференции]; [под редакцией В. В. Савчука]. – СПб.: С.-Петерб. филос. о-во, 2008. – С. 172-185.
8. Луман Н. Реальность масс-медиа / Н. Луман; [пер. с нем. А. Аноновского]. – М.: Праксис, 2005. – 256 с.
9. Поддубная Л. В. Социальная информация и медиа / Л. В. Поддубная // Гуманитарный часопис. – 2009. – № 3. – С. 110.
10. Сидоров А. М. Медиа и проблема достоверности: [электронный ресурс] / А. М. Сидоров. – Режим доступа: <http://www.utoipiva.spb.ru>.
11. Сидорова У. В. Трансформация смысла в пространстве медиа-реальности / У. В. Сидорова // Медиафилософия VI: необратимость трансформаций; [под редакцией В. В. Савчука и А. И. Иваненко]. – СПб.: Санкт-Петербургское Философское общество, 2010. – 128 с.

УДК 1:[32.019.51:654.19:321.7]

*Ершова Т. С.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

#### **МЕДИАТИЗАЦИЯ ПОЛИТИКИ И ДЕМОКРАТИЗАЦИЯ**

В статье анализируется взаимосвязь двух важнейших характеристик современного общества. С точки зрения технологий это общество определяется как информационное, а в сфере политической его отличительной чертой является демократизация. Развитие информационных технологий ведет к медиатизации политики, влияние которой на развитие демократии неоднозначно. Следствием формирования «теледемократии» является упадок роли партий и утрата политической субъектности простыми гражданами, тогда как Интернет способствует активизации социальных движений и демократизации публичной сферы.

**Ключевые слова:** медиатизация политики, демократизация, телевидение, Интернет, социальные движения, политические партии.

У статті аналізується взаємозв'язок двох найважливіших характеристик сучасного суспільства. З точки зору технологій це суспільство визначається як інформаційне, а в політичній сфері його відмінною рисою є демократизація. Розвиток інформаційних технологій призводить до медіатизації політики, вплив котрої на розвиток демократії неоднозначний. Наслідком формування «теледемократії» є занепад ролі партій та втрата політичної суб'єктності звичайними громадянами, тоді як Інтернет сприяє активізації соціальних рухів і демократизації публічної сфери.

**Ключові слова:** медіатизація політики, демократизація, телебачення, Інтернет, соціальні рухи, політичні партії.

The paper presents analysis of the relationship between two important features of contemporary society. It is characterized as information society taking into account the impact of information technology on social development, and as for the political sphere it's distinctive feature is democratization. The development of information technologies leads to mediatization of politics, which influence on the development of democracy is ambiguous. The formation of «teledemocracy» calls forth the decline of political parties and the loss of political subjectivity by ordinary citizens, while the Internet helps to enhance the social movements and democratization of public sphere.

**Keywords:** mediatization of politics, democratization, television, Internet, social movements, political parties.

XXI век проходит под лозунгом демократизации и бурного развития информационных технологий. Демократизация понимается не только как переход от недемократических режимов к демократическим и утверждению демократических институтов, о чем говорил Самюэль Хантингтон [14], но и как совершенствование, углубление уже существующей демократии, усиление влияния граждан на политику, о чем говорит Роберт Даль [5].

Что касается развития технологий, то на сегодняшний день мы имеем дело с нарастающим влиянием средств массовой информации, в частности телевидения, и сети Интернет на все сферы жизни общества, в том числе и на политическую. Это делает актуальным анализ такого неоднозначного и сложного явления, как медиатизация политики, или, другими словами, «процесса перемещения содержания политической деятельности, политических смыслов в символическое пространство средств массовой информации» [12].

*Цель данной статьи:* исследовать положительные и отрицательные стороны медиатизации политики с точки зрения демократизации. Реализация этой цели предполагает решение таких задач:

- определить основные черты воздействия телевидения на политику;
- исследовать влияние Интернета на политическую активность граждан.

*Степень разработанности:* Данная тема исследовалась, в той или иной степени такими авторами как Патрик Шампань, ЖанБодрийяр, Ги Дебор, Норберт Больц, Данило Дзоло, Мануэль Кастельс, Колин Крауч, Джон Кин, Самюэль Хантингтон, Ален Турен, Михаил Безносков и другими. В статье мы опирались на работы названных авторов, которые, однако, рассматривают лишь отдельные аспекты заявленной темы, к примеру, влияние опросов общественного мнения на результаты выборов (П. Шампань), трансформация политических партий под влиянием телевидения (К. Крауч, Дж. Кин). М. Безносков анализирует взаимодействие СМИ и политической сферы, акцентируя внимание в основном на телевидении и его влиянии на политику, и лишь вскользь оговаривая негативное влияние Интернета. Он не рассматривает Сеть как интерактивную среду политического участия и противодействия граждан манипулятивным стратегиям политических партий, а, следовательно, как фактор превращения первых в политических субъектов [1, с. 32-36]. В данной статье на основе анализа работ вышеуказанных авторов сделана попытка более полного осмысления и исследования проблемы медиатизации политики с точки зрения демократизации.

## **1. Взаимодействие политики и телевидения как основного средства массовой информации**

Телевидение начало развиваться с 1920-х годов. На сегодняшний день оно является одним из самых распространенных средств массовой информации и многие уже просто не представляют себе жизнь без него. Хотя роль телевидения заметно падает в XXI веке, когда

бразды правления в мире информации и коммуникации постепенно передаются сети Интернет, всё же для большинства граждан телевидение является основным источником информации, тогда как доступ к Web-ресурсам есть далеко не у всех. В связи с этим большинство людей интересуется телевидением, как окном, которое показывает, что происходит в мире. Телевидение дает возможность быть в курсе событий и экономит наше время.

В основном трансляция информации происходит в формате телевизионных новостей, развлекательных ток-шоу, рекламы. Это представляет собой, как утверждает Н. Больц, «инфотейтмент» [3, с. 35], в котором акцент ставится на зрелищность событий с целью произвести нужный эффект на зрителя, играя его эмоциями. Телевидение в гораздо большей степени, чем радио и газеты влияет на зрителя именно потому, что работает с яркими образами и эмоциями. «В телевидении поэтому решающую роль играет не коммуникативная, а экспрессивная компетенция» [3, с. 28].

Влияние телевидения на зрителей активно используется в политике. Всё чаще телевидение представляет нашему вниманию различные интерактивные ток-шоу, в том числе и политические, чем формирует чувство непосредственной причастности к событиям, происходящим в обществе, что, в свою очередь, побуждает к участию в политической жизни. В результате этого, на первый взгляд, может показаться, что влияние телевидения на политику способствует демократизации. Однако, всё не так просто, ведь если политические деятели хотят успешно использовать телевидение, то им самим приходится играть по его правилам, следовать его внутренней логике. Тем самым меняется облик политики. Последняя превращается в политейтмент – «единство новости, рекламы и развлечения» [3, с. 57]. Так же, как и истории развлекательных передач, ток-шоу, новостей, политические истории должны быть зрелищными, интересными, иметь продолжение, а поэтому в их основании должен быть конфликт. Это те необходимые условия, соблюдая которые можно торговать политикой как хорошим, интересным развлечением.

Телевидение эстетизирует политику. И здесь важно не то, **что** говорится, а **как** это говорится. Как доказывает Ж. Бодрийяр, рассматривая имплозию смысла в средствах массовой информации, в них не важен смысл [2, с. 117-127]. Транслируемая информация не производит смысл, не стимулирует к коммуникации, а просто это всё разыгрывает, инсценирует коммуникацию с помощью телефонов для телезрителей, шоу талантов, где уверяют, что зрителя это касается напрямую, ведь здесь именно от него зависит, кто станет звездой и т.д. Так политика начинает обходиться без содержания, без идеи, а в спорах каждый заранее знает, на какой вопрос ему отвечать. В ней действительно теперь только то, что может быть заснято или сфотографировано. Функциональная логика телевидения требует событийности и зрелищности, отсеивая весь материал, не подходящий под этот формат. В парламенте трудно соблюсти такой формат, поэтому политика перемещается в телестудии, где она вверяется политтехнологам, демоскопическим агентствам и медиа-специалистам по рекламе, имиджу и т.д. Они определяют повестку дня и решают что важно, а что нет. В таких определенных рамках мнение каждого может быть разным, здесь человек может решать, согласен он или не согласен, но не ему решать, что признавать в качестве тематики, а что нет. Такое общественное мнение дрессирует и порабощает собственное мнение индивида тем, что загоняет его в рамки тем, обсуждаемых общественностью. Тем самым простые граждане теряют свою политическую субъектность, превращаясь в пассивных потребителей политической информации, предоставляемой политтехнологами и медиа-специалистами. В связи с этим уместно будет вспомнить слова известного британского социолога К. Крауча: «Демократия процветает тогда, когда простые люди имеют возможности для активного участия – посредством обсуждения и автономных организаций – в формировании повестки дня общественной жизни, когда они активно используют эти возможности» [11, с. 17]. Он не имеет в виду то, что абсолютно все могут принимать активное, серьезное, осознанное, обдуманное участие в рассмотрении, дискуссии и выработке повестки дня вместо того, чтобы быть пассивными респондентами опросов демоскопических агентств. Это идеальная модель, к которой нужно стремиться, и она необходима также для того, чтобы сравнивая с ней то, что сейчас происходит, мы могли реально оценить, в каком положении находится демократия, приближается она или отдаляется от идеала.

Медиа-специалисты определяют темы дебатов и создают образ политика на телеэкране как некую идеализацию ожиданий избирателей. В свою очередь, демоскопические агентства заняты не выявлением общественного мнения, а его формированием и выравниванием путем продуманного и селективного обнародования статистических данных опросов общественного мнения, создавая тем самым самоисполняющиеся по кругу пророчества относительно результатов выборов, где всегда уже известно, кто победит [15]. Реальное голосование не так важно и во многом зависит от того, как «проголосует» метаэлекторат (проекция реальных избирателей), сфабрикованный телевидением. Тем самым реальные граждане оттесняются от электоральных дел. Они пассивные наблюдатели, объекты, которых медиа-специалисты и политтехнологи направляют в нужную сторону.

Таким образом, по словам Н. Больца, можно заключить, что мы имеем дело с медиа-демократией, которая «означает, что политическая общественность организуется согласно постановочным принципам массмедиа» [3, с. 58]. Д. Дзолло говорит о теледемократии, предполагающей, что политика осуществляется с помощью рекламных и демоскопических агентств, медиа-консультантов, вне политического бюрократического аппарата [7, с. 285]. В такой теледемократии трансформируются и политические партии, переходящие к политике лидерского типа. Как отмечает Дж. Кин, «небывалое развитие средств массовой коммуникации, в особенности телевидения, сыграло решающую роль при формировании политики лидерского типа, а в этом случае организационные механизмы партии утрачивают центральное значение в реализации выборной стратегии» [9, с. 219]. Сама партия становится некой абстракцией, не важна ее программа, которая в настоящее время формируется по принципу «угодить всем». Содержание политических программ понимается как тормозящий элемент. Мы можем наблюдать, как отличия в политических программах разных партий, становятся всё менее различимыми, они дерадикализируются.

Уходит в прошлое трудоемкая пропаганда активистов партии, ведь телевидение позволяет напрямую обратиться к избирателям. На первый план выдвигается кандидат от партии, лидер, вернее его образ, который создается телевидением. Происходит персонализация политической коммуникации, что, как отмечает К. Крауч, было ранее характерно для диктаторских режимов, в которых партийная система и дискуссии находились на низком уровне развития, а, следовательно, такое изменение, вернее шаг назад, отнюдь не способствует развитию демократии [11, с. 43].

Создание выигрышного образа требует больших капиталовложений и партии более не представляют интересы рядовых граждан, а действуют в интересах тех, кто в состоянии оплатить расходы на предвыборную телекампанию, которая представляет собой тщательно срежиссированный, красивый, зрелищный спектакль. Согласно Г. Дебору, производятся спектакли под контролем власти, которая только тогда чувствует себя уверенно, когда лишь она одна является субъектом действия и производства ситуаций. Реальность подменяется ее разного рода репрезентациями [6]. Рядовые граждане в таких условиях постепенно теряют интерес к политике, не видят смысла в выборах и походе на избирательные участки. «Активисты и электорат не выказывают выраженного стремления самоидентифицироваться с партией <...> и либо занимают позицию некоего неотчетливого, отстраненного равнодушия, либо ограничиваются тактической поддержкой партии» [9, с. 221]. Налицо кризис партий.

Таким образом, взаимодействие политики и телевидения ведет к ослаблению демократии. Мы всё больше приближаемся к модели демократии, которую К. Крауч назвал постдемократией. «При этой модели, несмотря на проведение выборов и возможность смены правительства, публичные предвыборные дебаты представляют собой тщательно срежиссированный спектакль, управляемый соперничающими командами профессионалов, которые владеют техниками убеждения, и ограниченный небольшим кругом проблем, отобранных этими командами» [11, с. 19]. Здесь граждане играют пассивную, безмолвную роль и реагируют только на передаваемые им сообщения. Этот спектакль избирательной игры прикрывает реальную негласную, закулисную политику, основывающуюся на сотрудничестве, кооперации избранных правительств с элитами, репрезентированными, главным образом, деловыми кругами, лобби, которые представляют интересы бизнеса. О равномерном распределении власти и богатства в постдемократии говорить не приходится. Эта модель демократии, безусловно, является преувеличением, что подчеркивает сам

автор [там же]. На шкале оценки реальной демократии она представляет полюс, противоположный максимально демократической модели.

Но, как мы видим, в медиатизированной политике XXI проявляется достаточное количество ее черт. Однако, как утверждает К. Крауч, еще не всё потеряно. Он видит надежду в том, что «наши политические системы всё еще способны порождать массовые движения, которые, опровергая красивые планы партийных стратегов и медиаконсультантов, тормозят политический класс и привлекают его внимание к своим проблемам» [11, с. 8]. В условиях кризиса партий, падения их роли в качестве посредника между государством и гражданами, активизируются общественные движения. Благодатной средой для последних становится Интернет.

## **2. Интернет как интерактивная среда политического участия граждан**

Интернет является новой коммуникационной средой, которая начала широко распространяться в 1990-х годах и сегодня активно осваивается по всему миру, проникая во все сферы жизни общества, в том числе и политическую. Это Всемирная паутина, которая предоставляет массу новых возможностей: получение и обмен информацией, поддержание старых связей между людьми и создание новых и т.д. Она способна объединить людей, живущих в разных уголках Земли и имеющих общие интересы и цели, решая таким образом проблему географической удаленности и позволяя создавать и мобилизовать социальные движения, повышая уровень политической активности и участия граждан. Однако Интернет не только предоставляет новые возможности, но и создает новые проблемы. Это связано с тем, что Паутина может быть использована для достижения разных целей.

Прежде чем обратиться к механизму взаимодействия Интернета и общественных движений, рассмотрим, что же собой представляют эти движения, и какие цели они перед собой ставят.

Социальные движения А. Турен считает «фундаментальным условием демократической политической жизни» [13, с. 187]. Они являются добровольными объединениями граждан для достижения какой-либо цели и характеризуются подвижностью, динамичностью, как в своих целях, так и в организации. Эти движения действуют в интересах граждан, не только выражая несогласие с существующим положением дел, но и действуя в целях его изменения к лучшему, либо в целях блокирования нежелательных изменений в существующем общественном порядке. Социальные движения извне тормозят политические партии и заставляют их серьезно отнестись к требованиям граждан. Они, с одной стороны, стремятся воздействовать на политические элиты, чтобы последние принимали законы, защищающие права дискриминируемых групп, индивидов и т.д. С другой стороны, они также воздействуют на общественное мнение «с целью изменения укоренившихся норм, коллективных идентичностей и культурных ценностей» [4, с. 303], меняя сложившиеся представления и стереотипы, заставляя общество увидеть ранее игнорировавшиеся им проявления дискриминации. С каждым днем Интернет становится все более популярным средством организации и общения в самых различных сферах. Следовательно, его в своих целях организации, информирования, протеста, действия и противодействия будут использовать как политики, так и социальные движения. Пространство Интернета становится своеобразным полем борьбы.

Социальные движения XXI века объединяются, проявляют себя и функционируют в Интернете, который позволяет им быть гетерогенными и при этом скоординированными, дискутировать и не быть парализованными дискуссией.

Многие движения в 1990-х годах были организованы с помощью Интернета (например, движение Сапастиста в Мексике, китайское духовно-политическое движение Фалун Гонг). В наше время социальные движения характеризуются быстрой реакцией на сложившуюся обстановку, полуспонтанно мобилизуются, реализуя своё влияние на общественное мнение через Интернет, последствия чего позволяют воздействовать на институты и организации. Как говорит М. Кастельс, «это движения, которые захватывают власть над умами, а не государственную власть» [8, с. 140].

Следует также отметить, что Интернет технологически уязвим и это на руку активистам XXI века, желающим протестовать анонимно. «Они – хакеры-активисты, политически мотивированные компьютерные гении со всех уголков света, чей инструментарий варьруется



от банального взлома до информационных бомб и организации массовых электронных беспорядков» [10]. Они проводят акции протеста путем взломов правительственных и военных сайтов и организаций, финансовых кампаний, которые стали объектами всеобщего недовольства.

В последнее время широкую известность получили активисты сетевого движения Anonymous, оказавшее влияние на гражданскую активность в Тунисе. «В знак солидарности с митингующими они провели серию DDoS-атак, в результате которых были выведены из строя 8 государственных сайтов и практически парализована агитационная машина тогдашнего правительства в Интернете» [16]. Они призывали добровольцев к самоорганизации через Интернет и предложили им техническую помощь и рекомендации, чтобы обходить цензуру и фильтры, противостоять блокировке сайтов со стороны режима Бен Али.

Однако неправильно думать, что действия хакеров направлены лишь на разрушения и взломы, ведь с 2000-х годов они начали создавать программы, помогающие пользователям Интернета, проживающим в государствах с авторитарными режимами уклоняться от Интернет-цензуры и бороться за свои права.

Таким образом, хакеры-активисты, используя техническую уязвимость Интернета, выступают против Интернет-цензурирования, проводят акции протеста, а также оказывают посильную помощь общественным движениям.

Нельзя не упомянуть о компьютерных сетях граждан, самой известной из которых является Амстердамский Цифровой город (DDS), экспериментально созданный в 1994 году с целью установить диалог между рядовыми гражданами Амстердама и городскими властями. Сайт предоставлял различные информационные ресурсы и позволял посетителям общаться друг с другом. Здесь можно было найти муниципальную доску объявлений, содержащую самые последние новости, касающиеся дискуссий, решений и документов, принятых местными властями, и граждане могли высказать свое мнение по поводу них, голосовать по поводу каких-либо проблем, устраивать акции протеста. Администрация Амстердама позволила соединить свою сеть с Интернетом в попытках обеспечить контролируруемую прозрачность. Но этот сайт не выдержал конкуренции с коммерческими сайтами. Кроме того, менеджеры увидели возможность заработать и превратили сайт в холдинговую компанию, в результате чего DDS далеко ушел от первоначальных целей сетевого сообщества – электронной свободной коммуны, трансформировавшись в коммерческого Интернет-провайдера, погрузившись в мир бизнеса «dotcom» [8, с. 145-151].

Итак, сетевые сообщества граждан могут контролировать власти, если, конечно, последние соглашаются дать доступ к своей сети. Это повышает прозрачность власти, участие в обсуждении и принятии политических решений гражданами. Однако опыт создания таких сообществ показывает, что они нуждаются в заботе и поддержке, как и любые сообщества в физическом мире, а также в ресурсах, позволяющих это осуществить. Но финансовая поддержка со стороны повлечет зависимость сообществ от источника получения денежных ресурсов. С другой стороны, если предоставить таким сообществам возможность зарабатывать средства самим, то в итоге это приводит к коммерциализации и отходу от первоначальных целей. Возможно, нужно найти разумный компромисс для того, чтобы добывание средств на обеспечение сообществ не превращалось в самоцель, а служило лишь средством для достижения целей, поставленных сетевыми сообществами граждан.

Конечно, возможностями Интернета стремятся воспользоваться не только рядовые граждане, но и правительства, которые хотят быть единственным субъектом действия и с этой целью используют Паутину как новый инструмент господства, создавая технологии, позволяющие контролировать потоки информации в Интернете и отслеживать коммуникацию в нем. К примеру, создаются фильтры, которые способствуют распространению Интернет-цензуры, препятствующей коммуникационным потокам, запрещенным правительствами в границах определенного государства. Это позволяет государству отвоевывать те возможности контроля, которые были ранее отобраны у него первооткрывателями Сети в результате первоначального безразличного отношения бюрократов к появлению Интернета.

Но это не останавливает борцов за свободу в Интернете, противопоставляющих технологиям контроля и слежения технологии свободы и борющихся за свои права, привлекая внимание политиков к своим требованиям и проблемам. Интернет, конечно, не может заменить политические реформы. «Однако, благодаря соответствующему выравниванию основы для

символических манипуляций и расширению источников коммуникации, он таки делает свой вклад в демократизацию» [8, с. 164]. Благодаря Интернету люди могут контактировать на политической агоре, донося до политиков свои проблемы, надежды и ожидания. Таким образом, Паутина позволяет людям выступать в качестве субъектов политической коммуникации.

*Подводя итог*, мы заключаем: налицо двойственное влияние медиатизации на политику с точки зрения демократизации. Телевидение, с одной стороны, приводит к подмене политики ее медийным представлением, усугубляя тем самым кризис партий. Модулирование общественного внимания со стороны телевидения искажает процесс формирования общественного мнения, превращая граждан в пассивных потребителей политической информации, лишая их субъектности. Результатом является не развитие демократии, а сведение ее к чисто формальным процедурам. Однако с другой стороны, Интернет предоставляет не только правительствам, но и простым людям доступ к символическим манипуляциям. Он приводит к активизации и усилению роли социальных движений, которые посредством Паутины демократизируют публичную сферу, превращают граждан в субъектов политики, заявляющих на весь мир о своих проблемах, привлекающих внимание политических партий, что дает возможность влиять на их политику.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Безносков М.А. «Медиатизация» политики и ее опасность для демократии / Михаил Анатольевич Безносков // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. – Харків, 2010. – № 891. – С. 32-36.
2. Бодрияр Ж. Симулякри і симуляція / Жан Бодрияр; [пер. з фр. В. Ховхун]. – К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2004. – 230 с.
3. Больц Н. Азбука медиа / Норберт Больц; [пер. с нем. Л. Ионина и А. Черных]. – М.: Европа, 2011. – 136 с.
4. Бусова Н.А. Модернизация, рациональность и право / Нина Андреевна Бусова. – Харьков: Прометей-Пресс, 2004. – 352 с.
5. Даль Р. О демократии / Роберт Даль; [пер. с англ. А.С. Богдановского; под ред. О.А. Алякринского]. – М.: Аспект Пресс, 2000. – 208 с.
6. Дебор Г. Общество спектакля: [электронный ресурс] / Ги Дебор; [пер. с фр. С. Офертас, М. Якубович; под ред. Б. Скуратова]. – М.: Изд-во Логос, 1999. – 224 с. – Режим доступа: [http://krotov.info/libr\\_min/d/donini/debor\\_0.html](http://krotov.info/libr_min/d/donini/debor_0.html).
7. Дзоло Д. Демократия и сложность. Реалистический подход / Данило Дзоло; [пер. с англ. А.А. Калинина, Н.В. Эдельмана, М.А. Юсима]. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 318 с.
8. Кастельс М. Интернет – галактика. Міркування щодо Інтернету, бізнесу, суспільства / Мануель Кастельс; [пер. з англ. Е.Г. Ганиш, А.Б. Волкова]. – К.: Ваклер, 2007. – 304 с.
9. Кин Дж. Демократия и гражданское общество / Джон Кин; [пер. с англ. Л.Б. Макеева, И.И. Мюрберг; послесл. М.А. Абрамова]. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 400 с.
10. Ключкова М. Мышь прямого действия: [электронный ресурс] / Мария Ключкова // Коммерсантъ Власть. – Москва, 2011. – Вып. 910. – Режим доступа: <http://www.kommersant.ru/doc/1581709/print>.
11. Крауч К. Постдемократия / Колин Крауч; [пер. с англ. Н.В. Эдельмана]. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – 192 с.
12. Лозовский Б.Н. Журналистика: краткий словарь: [электронный ресурс] / Б. Н. Лозовский. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2004. – 116 с. – Режим доступа: [http://www.eunnet.net/metod\\_materials/jdictionary/?xsln=article.xslt&id=a109](http://www.eunnet.net/metod_materials/jdictionary/?xsln=article.xslt&id=a109).
13. Турен А. Возвращение человека действующего. Очерк социологии / Ален Турен; [пер. с фр. Е.А. Самарской]. – М.: Научный мир, 1998. – 204 с.
14. Хантингтон С. Третья волна. Демократизация в конце XX века / Самюэль Хантингтон; [пер. с англ. Л.Ю. Пантиной]. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2003. – 368 с.
15. Шампань П. Делать мнение: новая политическая игра / Патрик Шампань; [Пер. с фр. / Общ. ред. Н.Г. Осиповой]. – М.: Socio-Logos, 1997 – 317 с.
16. Anonymous и революции: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://webdiscover.ru/internet/frame-19846-anonymous-i-revolyucii.html>.

УДК 02.15.99

*Сухоруков И. Е.*

*Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина*

## **ЛЮБИТЕЛЬСКАЯ ВИДЕОАГИТКА В КИБЕРДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ**

В статье тематизируется специфическое образование кибердействительности – «любительская видеоагитка». Осуществляется анализ явления и дана общая его характеристика, определяется его место в кибердействительности сети Интернет. Предпринимается попытка рассмотрения данного феномена в контексте философских концепций Поля Рикера, Пьера Бурдьё, Никласа Лумана и Джанни Ваттимо.

**Ключевые слова:** кибердействительность, любительская видеоагитка, информация, диалог, коммуникация

У статті тематизується специфічне утворення кібердійсності – «аматорська відеоагітка». Здійснюється аналіз явища і надано його загальну характеристику, визначається його місце у кібердійсності мережі Інтернет. Робиться спроба розгляду даного феномену у контексті філософських концепцій Поля Рікера, П'єра Бурд'є, Нікласа Лумана і Джанні Ваттімо.

**Ключові слова:** кібердійсність, любительська відеоагітка, інформація, діалог, комунікація.

In the article the specific formation of the cyberreality – an amateur videoagitprop is thematized. An analysis of the phenomenon is being carried out and its general specification is given, its place in the cyberreality of the Internet is determined. An attempt to accomplish the analysis of this phenomenon from the point of view of philosophical concepts of Paul Ricoeur, Pierre Bourdieu, Niklas Luhmann and Gianni Vattimo.

**Keywords:** cyberreality, amateur videoagitprop, information, dialog, communication.

Поскольку у явления, которое будет рассмотрено в данной статье, нет общепризнанного названия, предлагается условно назвать его любительской видеоагиткой (от агитка – произведение, преследующее агитационные, пропагандистские цели, согласно Большому толковому словарю русского языка), так как подобные файлы создают преимущественно непрофессионалы.

Причина, по которой любительская видеоагитка заслуживает внимания заключается в том, что видеофайл является наиболее интуитивным и близким к живому общению источником информации. Любительская видеоагитка – это относительно новое образование в кибердействительности. Она представляет собой видеофайл, содержащий послание определенной тематики, призывающий зрителя если не изменить, то, по крайней мере, пересмотреть свои взгляды на некоторую тему.

Причина появления любительской видеоагитки, вероятно, кроется в широком распространении сети Интернет, и в частности, таких видеохостингов (сайты, позволяющие загружать и просматривать видео в браузере, например через специальный проигрыватель), как Youtube, социальных сетей Facebook, Вконтакте, а также локальных сетей. То есть появились ничего не стоящие и крайне эффективные каналы распространения. Другими словами, появилась возможность очень быстро создавать и выкладывать в сеть видео, а также, за счет доступности технологии, число людей, осознавших себя если не спасателями то, по крайней мере, просветителями, растет.

Условно такие файлы можно подразделить на видеозаписи лекций или видеообращений известного среди членов маргинальных общественных или религиозных организаций человека; псевдодокументальный любительский фильм, снятый по канонам документальных фильмов для телевидения, с разнообразным видеорядом, взятым из сети Интернет, и комментариями явных неспециалистов, выдающих себя за экспертов; и, наконец, полностью сделанное одним человеком дома видео, которое качеством явно уступает предыдущему виду, но в остальном полностью повторяет его структуру.

Тематика любительских видеоагиток, как правило, ограничена различными теориями заговоров, поиском внешних и внутренних врагов, сверхъестественным в истории и альтернативной историей, эзотерическими учениями и пр.

Можно выделить основные темы видеоагиток:

- Отдельные страны или их объединения как представители мирового зла;
- Информация о тайных обществах, и их влияние на мировую историю;
- Религиозные культы – традиционные и нетрадиционные;
- Внутренние и внешние проблемы отдельных стран (например, противостояние Украина-Россия);
- Политические видеоагитки (например, регулярные волны любительских материалов во время выборов);
- Альтернативная история.

Уместно вспомнить концепцию «прозрачного общества» Джанни Ваттимо. Прозрачность общества – это большое количество интерпретаций. Все вольны в высказывании любых абсурдных мыслей, не испытывая насилия и не причиняя его другим. Такой мир выстраивается через множество интерпретаций (заинтересованных, исправленных, ложных), если не используется насилие, чтобы заставить замолчать другие интерпретации. [1, с. 53]

Выполняя функции, которые до широкого распространения сети Интернет выполняли листовки, плакаты и брошюры, а также приводя на уже состоявшееся собрание новую аудиторию, делая ее новыми зрителями, видеоагитка заполняет своим шумом киберпространство. Подобно навязчивому и нежеланному листу бумаги с призывом, она неожиданно может оказаться в поле зрения человека, который перемещается в киберпространстве, другими словами, занимается веб-серфингом, и быть просмотренной. Это информация, которую не ищут, а на которую наталкиваются случайно. Но которая, тем не менее, привлекает внимание и представляет интерес.

Возможно, здесь работает принцип, озвученный Никласом Луманом: «При помощи других можно гораздо быстрее получить гораздо больше информации, чем полагаясь только на свои органы чувств» [2, с. 9].

Отделение коммуникации от транспортирования означало чудесное появление параллельного мира, в котором существовали личные копии, которые подчинялись другим законам, чем мы – смертные. Медиа всегда становились причиной появления привидений. [5, с. 22] Наши тела знают свою конечность, однако изображения, а с ними и идеи, могут бесконечно циркулировать в медийных системах, преодолевая большие расстояния во времени и пространстве.

Фредерик Майерс еще в начале 19 века использовал выражение «фантазмы живого» для обозначения быстрого размножения видимостей в современной ему спиритуалистской культуре.

Психолог Гордон Олпорт констатирует фантазматические факты мира медиа: «идея личного появления, которая ранее казалась невозможной, намного меньше выглядит такой теперь, в эпоху кино и радио, когда частичное появление, или появление не в себе стали возможными» [4, с. 237].

Слова Олпорта актуальны и сейчас, учитывая, что Интернет соединил в себе все возможные способы появления не в себе.

Важная составляющая этих появлений – цель, идея. Через рассеивание, то есть принцип, противоположный диалогу, как пишет Питерс, зритель должен завершить траекторию послания, подобно всходам, полученным от посева сеятеля из евангельской притчи. [3, с. 95]

Преимущество одностороннего рассеивания, каким представляется принцип распространения видеоагитки, можно увидеть на примере дарения. Тот, кто дает, имеет преимущество перед тем, кто берет. Эти слова имеют отношение к экономике коммуникации. Выгоднее давать рекламу, чем ее получать; учителям платят за обучение, ученикам редко платят за то, что они учатся; в производство фильма вкладывается больше культурного капитала, чем в его просмотр. Как утверждает Пьер Бурдьё, отношения обмена руководствуются двумя измерениями: различием объектов и расхождением во времени. [6, с. 135]

Когда обмениваются идентичные объекты, но операции не совпадают во времени, мы говорим о заимствовании; если объекты различны, а операции одновременные, речь идет о торговле; если идентичные объекты обмениваются одновременно, в конечном счете речь идет об отказе.

Подарок должен вести стратегическую игру с горизонтами отличия и неразличения: он должен в достаточной степени отличаться в своих качествах и быть асинхронным во времени, чтобы казаться более спонтанным актом доброй воли, чем актом оплаты.

Например, многосерийные лекции «Академии глобального регионального управления» и ныне покойного лектора К. Петрова, направлены на популяризацию так называемой Концепции Общественной Безопасности «Мертвая вода», возникшей во время распада СССР. Это попытка подарка, с декламируемыми благами намерениями и предложениями по спасению.

Вместе с тем, широкое распространение таких видеофайлов говорит о том, что есть люди, никак не связанные с создателями видео, но считающие своим долгом передать дальше, подарить «слово истины» другим пользователям.

Рикер утверждает, что любой диалог заранее потерпел неудачу в смысле его текстуальности. Прежде всего, диалог возникает из конфликта. Потребность в разговоре (передаче содержания послания) возникает из некоторой проблемы. Таким образом, черты текстуальности не есть извращением, они проясняют то, что обычно скрывается в коммуникации один на один. Текст – это намного больше, чем отдельный случай межличностной коммуникации: он представляет собой парадигму дистанционности в коммуникации. В результате он проявляет фундаментальную черту самой историчности человеческого опыта, а именно то, что межличностная коммуникация – это коммуникация на расстоянии и через расстояние. [7, с. 202-203]

Например, распространенные лекции профессора Жданова «Алкогольный и наркотический террор против России», «Комитет 300 угрожает планете» и др. Стоит заметить, что лекции, снятые плохой камерой, длящиеся более 3 часов, и адресованные изначально живой аудитории, состоящей из 10-20 подростков, верующих женщин и представителей традиционного религиозного культа, которых можно рассмотреть на видео, превращаются в послание для многомиллионной аудитории, людей различных возрастов и убеждений.

Но теперь, став видеоагиткой, она уже не имеет видимого слушателя.

Вместо того, чтобы быть адресованным только второму лицу, дискурс открывается как дискурс в универсальности его адресации. Он уже не имеет видимого слушателя. Невидимый, неизвестный читатель, а в данном случае, зритель, становится непривилегированным адресатом дискурса.

Важное место в осуществлении коммуникации занимает формирование оптимального ее канала. Канал коммуникации объединяет всех участников процесса коммуникации и носителей информации до момента получения его адресатом. Канал должен в максимальной степени соответствовать идее передаваемой информации. Важнейшей характеристикой канала коммуникации является его доступность и соответствие избранной целевой аудитории.

В локальных сетях они распространяются добавлением в название ключевых слов, чаще всего используемых при поиске – «порно», «секс», и пр. Этим определяется целевая аудитория, на которую они рассчитаны – на тех, кто доверяет информации, распространяющейся подобно спаму (массовая рассылка коммерческой, политической и иной рекламы или иного вида информации лицам, не выразившим желания их получить).

То есть при анализе подобного рода материалов стоит помнить о так называемых фильтрах. Это различного рода ограничения в прохождении послания от отправителя к адресату. Серьезным фильтром для восприятия послания становится уровень доверия адресата к тому или иному источнику информации.

Наличие фильтров может определяться характеристиками отправителя, внешней среды, получателя. Барьерами, связанными с характеристиками отправителя, могут также стать определенные моральные установки (религиозность или арелигиозность, понятия о добре и зле, политические убеждения), материальные и финансовые возможности коммуникатора. Фильтром также вполне может стать образованность целевой аудитории. Наличие фильтра значительно уменьшает возможность достижения видеоагиткой адресата.

*Выводы.* Таким образом, являясь наиболее интуитивным и приемлемым источником получения информации для большого количества пользователей Интернета, любительская агитка представляет собой важное явление киберпространства, которое вскоре, возможно, будет играть одну из ключевых ролей в распространении информации в сети Интернет. Ввиду

всього вищеизложенного, представляется важным продолжать изучение и исследование данного феномена киберпространства.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Ваттимо Дж. Прозрачное общество / Джанни Ваттимо; [пер. с ит. Д. Новикова]. – М.: Логос, 2002. – 128 с.
2. Луман Н. Медиа коммуникации / Никлас Луман; [пер с нем. А. Глухов, О. Никифоров]. – М.: Логос, 2005. – 280 с.
3. Пітерс Д. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації / Джон Дарем Пітерс; [пер. з англ. А. Іщенко]. – Київ: КМ Академія, 2004. – 302 с.
4. Godon W. Allport, Personality: A Psychological Interpretation / Gordon Willard Allport. – New York: Henry Holt, 1951. – 588 p.
5. Kittler Friedrich A. Grammmophon, Film, Typewriter / Friedrich A Kittler. – Stanford: Stanford University press, 1999. – 360 p.
6. Bourdieu P. Outline of a Theory of Practice / Pierre Bourdieu; [translated by R. Nice]. – Cambridge: Cambridge University press, 1977. – 249 p.
7. Ricoeur P. Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action, and Interpretation / Paul Ricoeur; [translated by John B. Thompson]. – Cambridge: Cambridge University Press, 1981. – 320 p.

УДК 17:340

*Хмелевська Н. А.*

*Харківський національний університет внутрішніх справ*

### **ПРОБЛЕМА ПОДОЛАННЯ КРИЗИ РЕГУЛЯТИВНИХ СИСТЕМ СУЧАСНОСТІ: ЗАРУБІЖНІ ДОСЛІДЖЕННЯ**

Метою даної статті є співставлення правової та моральної парадигми як основ подолання кризи соціальних регулятивних систем – моралі та права. Представники правового підходу акцентують увагу на відновленні традиції «природного права» та «справедливості» як головного показника ефективності права та суспільного життя, вони прагнуть очистити право від моральних нашарувань, і тим самим зробити його «справедливим». Моралісти займаються пошуками нової етики майбутнього, що могла б стати гідною відповіддю на глобальні виклики сучасності. Вони ставлять наголос на імпліцитності моралі в праві. Проблемним полем морально-правової регуляції виступає категорія «справедливості», яку, з одного боку, прийнято вважати мірою «справжнього абсолютного» права та критерієм його ефективності, а з іншого, – однією із основних етичних категорій.

**Ключові слова:** мораль, право, справедливість, природне право, дискурсивна етика.

Целью данной статьи является сопоставление правовой и моральной парадигм как оснований преодоления кризиса социальных регулятивных систем – морали и права. Представители правового подхода акцентируют внимание на восстановлении традиции «естественного права» и «справедливости» как основного показателя эффективности права и общественной жизни, они пытаются очистить право от моральных наслоений, тем самым сделать его «справедливым». Моралисты занимаются поисками новой этики будущего, которая могла бы стать достойным ответом на глобальные вызовы современности. Они ставят ударение на имплицитности морали в праве. Проблемным полем морально-правовой регуляции выступает категория «справедливости», которую, с одной стороны, принято считать мерой «настоящего абсолютного права» и критерием его эффективности, а с другой, – одной из основных этических категорий.

**Ключевые слова:** мораль, право, справедливость, естественное право, дискурсивная этика.

This article goal is to compare the law and moral paradigms as foundations of overcoming of crisis in moral and law as two contemporary social regulative systems. Representatives of the legal approach make emphasis on rehabilitation of the “natural law” tradition and “justice” as main indicators of the law and social life effectiveness, they try to clean law from the moral layers and therefore to bring it to justice. Moralists are searching for a new ethic of the future, which will be able to meet up-to-date global challenges. They put

emphasis on morality as implicit to the law. Problem field of moral and legal regulation is notion “justice” which, on the one hand, is considered as a measure of “real absolute law” and a criterion of its effectiveness, but, on the other hand, as a major notion of ethic.

**Key words: moral, law, justice, natural law, discursive ethics.**

Попереднє століття стало пам'ятним не тільки своєю войовничістю та жорстокістю (дві світові війни, десятки революцій, Голокост, депортація народів тощо), але разом з тим це був час великого становлення соціально-правових інституцій (укорінення західної концепції «прав людини», «правової держави», демократії і т.і.) та стрімкого технічного прогресу. Зазначені трансформації не лише докорінно змінили сучасний світ, а й почасти призвели до економічних і політичних асиметрій, втрати культурних та моральних орієнтирів, загального скепсису та зневіри у людей та державу. У зв'язку з цим набувають поширення думки про неминучість краху сучасної цивілізації, у тому числі і морального. Високоіндустріальне сучасне виробництво, науково-технічна революція, колосальні потоки інформації, медіатизація культури, разом з вигодами, несуть і загрозу знеособлення людини, позбавляючи її можливості самостійно оцінювати, мислити, відчувати. «Віра у рятувальну місію суспільства вмирає...», констатує З. Бауман [2, С. 98-100].

Тому перед науковцями *актуальною* постає проблема пошуку можливих шляхів подолання всесвітньої кризи морально-правових регулятивів. Ці пошуки можна розподілити за двома сферами: до першої віднесемо правників-юристів, фахівців з філософії права, що надають перевагу правовій парадигмі соціальної регуляції життєвого простору, котрі акцентують увагу на відновленні традиції «природного права» та справедливості як головного критерію права та суспільного життя (О. Гьофе, Г. Кельзен, Л. Фуллер, Р. Дворкін та ін.), а другу сферу складають філософи, етики, соціологи, котрі займаються пошуками нової етики майбутнього, що має стати адекватною відповіддю на виклики сучасності (Г. Йонас, Дж. Роулз, П. Рікер, К.-О. Апель, Ю. Габермас та ін.).

*Метою* даної статті є спроба співставлення правової та моральної парадигми стосовно подолання кризи моралі та права як суспільних регулятивів епохи постмодерну.

Протягом ХХ ст. основною характеристикою західної науки був раціоналізм. Саме цей «універсальний раціоналізм та воля до економічної та політичної влади», на думку О. Шпенглера, стали причиною «присмерку» тисячолітньої західноєвропейської культури, «раціональна цивілізація ступила на шлях деградації вищих духовних цінностей культури і тому приречена...» [13, с. 12]. Центральними моральними концептами століття стають поняття справедливості, чесності та індивідуальних прав як єдиного знаменника для соціальних феноменів – права, моралі та політики, що охоплюються ліберальною ідеологією. Лібералізм домінує у моральній та правовій філософії, він визнає права і свободи окремої людини правовим базисом суспільства та економічного порядку. У етичному аспекті він стверджує *пріоритет права над добром*: «суспільство, що складається із множини індивідів, кожен з яких має свої власні цілі, інтереси і розуміння добра, найкраще зорганізоване тоді, коли ним керують принципи, які *самі по собі* не припускають ніякої *конкретної* концепції добра» [10, с. 255]. Сенс таких принципів полягає у тому, що вони стверджують концепт права – моральну категорію, котра домінує над добром та незалежна від нього. Маючи незалежний статус, право визначає межі добра. В основу ліберальних поглядів було покладено ідею І. Канта, для якого пріоритет права випливає із поняття свободи у стосунках між людьми, і не має нічого спільного із природною метою людини – досягненням щастя чи загальноприйнятими способами його досягнення. За І. Кантом, основа права, як і моралі, криється у суб'єкті, котрий завдяки автономній волі здатен сам обирати цілі. Сучасний деонтологічний лібералізм заявляє, що «права, котрі забезпечує справедливість, не повинні залежати від <...> суспільних інтересів», а навпаки, перевага повинна надаватися індивідуальним інтересам, які слід захищати від нав'язування «якихось» концепцій добра владою [10, с. 262]. М. Сендел, цитуючи Р. Дворкіна, зауважує на тому, що «громадяни у суспільстві відрізняються своїм розумінням доброго життя...», а, тому влада не може вважати їх рівними, якщо віддасть перевагу одному із таких понять [10, с. 262]. Цінність особистості набагато важливіша, ніж вибір, у цьому полягає сенс концепції добра. Отже норми, що визначають повагу до індивіда, не можна порушувати, і вони абсолютні по відношенню до тих різноманітних цілей, що ми собі обираємо [10, с. 255-339].

На практиці зазначені ліберальні положення було закріплено у конституціях різних держав протягом ХХ ст., що складають сьогодні основоположні принципи цінності людського життя, свободи, рівності прав та ін. Вони ґрунтуються на уявленні про недоторканість людської гідності, котра є критерієм права та людського мірила основного закону. Ідея людської гідності не лише отримала характер меж організаційно-структурних починань, а й стала способом втілення демократичних процедур у західних демократичних суспільствах.

Концепцію природно-правової традиції розглядав Дж. Ролз у широковідомій праці «Теорія справедливості». Його твір – це своєрідне філософське обґрунтування політики «благоденства», котра передбачає інтереси і бідних і багатих. Для Дж. Ролза справедливість – це перша чеснота соціальних інституцій, так само як істина – перша чеснота систем мислення. Закони та інститути, хоч які ефективні та добре організовані, слід відкидати або скасовувати, якщо вони несправедливі. Як перші чесноти людської діяльності, істина і справедливість ніколи не можуть бути об'єктом компромісів, і це положення стає головним, саме його слід приймати до уваги при оцінці базової структури суспільства та загального напрямку соціальних змін. У основу концепції Дж. Ролзом покладено Аристотелеве поняття розподільчої справедливості, він використовує таку його конструкцію, як «первинні блага», до яких відносить свободу, рівні можливості, певний рівень матеріального статку. Ці блага забезпечують людині самоповагу і є умовою реалізації її автономії та самостійності, а також дають можливість самостійного розпорядження такими благами. Під принципами справедливого розподілу автор вважає вимогу, аби кожна особа у однаковій мірі мала права та свободи, та допускає соціально-економічну нерівність, що повинна призводити лише до найбільшої вигоди найменш забезпечених і можливості їх доступу до положень та посад, пов'язаних із владою. Система індивідуальних прав та свобод має співпадати із всезагальною свободою, а її обмеження можливе лише заради кращого захисту, тобто самої ж свободи [10, с. 255-339].

Разом з розвитком «Теорій справедливості» формується неокласична модель правосвідомості як своєрідний протест проти влади формальних норм та принципів, що були перешкодою на шляху реалізації людиною своєї екзистенції. Співвідношення тандему «мораль-право» переосмислює Л. Фуллер у своїй роботі «Мораль права». Він повертається до думки, що чинне право необхідно оцінювати у межах дії моралі та розвиває її глибше. Англійський філософ розглядає феномен моралі та права з позиції їх мети, а не засобу. А коли так, то з його точки зору, *мета у права та моралі буде одна – регулювати та контролювати поведінку людей за допомогою загальних правил*. Так як людина – соціальна істота і потребує постійної комунікації та можливості реалізації власного життєвого плану, то завдання моралі та права зосереджується на створенні розумної загальної основи для взаємодії громадян між собою, а також забезпеченні надійних орієнтирів, у межах яких людина має можливість самореалізуватися. Категорії права та моралі однаковою мірою усвідомлюють людину як розумну істоту, якій властива свобода та воля. Л. Фуллер вважає, що правова норма за своїм змістом не може заперечувати моральним нормам. Саме внутрішня мораль робить можливим право. Він виділяє ряд принципів внутрішньої моралі права, таких як всезагальність (універсальність), відкритість, недопущення зворотної сили закону, зрозумілість, запобігання протиріч у законі та ін. [12, с. 45-93]. Автор також торкається категорій абсолютної (об'єктивної) та відносної відповідальності. Наприклад, за терористичні дії особа має нести у будь-якому випадку відповідальність, незалежно від того, чи усвідомлювала вона спричинені тяжкі наслідки. П. Рікер, навпроти, відкидає позицію щодо об'єктивної відповідальності, бо, на його думку, відповідати «за все» означає відповідати «ні за що конкретно». Звідси можливим виправданням буде фаталізм як воля випадку. Головною проблемою сучасності, на його думку, є саме відповідальність людини перед історією, найважливішу роль у якій виконує політика. Політична діяльність, з точки зору П. Рікера, повинна бути пронизана моральністю. Автор розглядає поняття справедливості у нормативному аспекті, що відповідає послідовності однорідних членів разом із автономією «я» та повагою людського у власній особистості та особистості іншого. Таким чином, зміст справедливості, поставленої на один щабель із поняттями автономії та поваги, підноситься до рівня закону справедливості чи принципів справедливості.

За Л. Фуллером, мета внутрішньої моралі права зводиться до того, що коли усі необхідні принципи дотримані, то будь-яка «розумна» людина може дотримуватись закону.



Дотримання законів обов'язкове для всіх, лише так закон матиме абсолютну силу. Що ближче система наближається до таких принципів, тим ближчою вона стає до ідеалу, хоча на практиці повсякчас виникає необхідність компромісів. Ці загальні положення, зауважує Л. Фуллер, складають «внутрішню мораль права», а їх дотримання веде до більш-менш справедливого права – подалі від права поганого. «Внутрішня мораль» права належить до «моралі прагнення», тобто вимог, дотримання яких не є і не може бути обов'язковим, але яке наближує можливість досягнення ідеалу – на протигагу «моралі обов'язку», сукупності мінімальних вимог до діяльності, порушення яких тягне за собою відповідальність. «Зовнішню мораль права» складають, за Л. Фуллером, вимоги справедливості самих норм права по суті, належності предмета регулювання і т.ін. Правова норма, охоплюючи «обов'язкову» мету та «обов'язковий» засіб, набуває сама по собі моральної цінності [12, с. 77-79].

Також Р. Дворкін у своїй роботі «Серйозний погляд на права» наголошує на необхідності оцінювати позитивне право не лише з інструментальної позиції, але й з моральної точки зору, за критерієм справедливості. Визначальним принципом він вважає право на рівність, тобто «право на рівну повагу та звернення». Автор, підводячи підсумок, наголошує на тому, що позитивне право створює єдність правил та принципів, а їх цілісне обґрунтування забезпечується завдяки дискурсивному обговоренню права [6].

Під дискурсом у праві слід розуміти, у першу чергу, дискурс обґрунтування норм, перевірки їх на ефективність, тобто урахування ними усіх інтересів, котрих вони торкаються. Сьогодні можна вести мову про те, що громадська думка і воля формуються саме внаслідок дискурсу, який ведуть громадяни щодо напрацювання норм співжиття. Загалом термін «дискурс» у перекладі із латини означає якраз «обговорення», хоча почасти йому надають і інші значення.

Дискурсивний напрямок етичної думки представлений «новими кантіанцями» – Ю. Габермасом та К.-О. Апелем. Ю. Габермас розглядає дискурс як рефлексивну форму комунікативної дії, під час аргументованого пошуку шляхів взаєморозуміння щодо актуальних проблем сучасності. Дискурсивна комунікація, на його думку, не повинна залежати ані від владних повноважень, ані від сили, погроз чи підкупу, це свого роду добровільна згода у досягненні раціонального консенсусу. Під час вільного та відповідального обговорення проблем свого самозбереження можна віднайти можливості для їх подолання [3].

Насамперед, Н.А. Бусова, досліджуючи оригінальні роботи Дж. Когена та Ю. Габермаса, зауважує, що принципово важливим у ході публічного обговорення проблеми є трансформація першопочаткових положень його учасників на підставі урахування інших точок зору, чи то навіть взагалі, можна дійти висновку щодо помилковості своїх попередніх положень, які спиралися на упередження або помилки. Переосмислення проблеми з різних її позицій під час дискурсу дає змогу підвищити якість рішень, котрі приймаються, прояснити можливі наслідки та співставити їх позитивні та негативні боки, їх доцільність взагалі. Як підкреслює Дж. Менсбрідж, «обговорення часто робить можливим рішення, що були неможливими до того, як процес почався» [9]. Тому слід вести мову не про просту суму громадських думок, а про «інтерсуб'єктивне новоутворення», що отримало зміст внаслідок комунікативної взаємодії індивідів. На думку ж Ю. Габермаса, моральні та правові норми отримують свою легітимацію саме у процесі дискурсу, бо саме дискурс є місцем формування розумної волі [3].

Комунікативна раціональність стає важливою задля адекватного реагування на зміни та мутації соціальної системи. Адже сучасна ситуація у світі, перш за все глобалізаційні процеси, відрізняється тим, що культурно-виробнича діяльність далеко випереджає репродуктивні потреби. Виникає ефект доміно, коли адаптація до одних параметрів змінює інші параметри підсистеми. Утворюється новий культурний прошарок, у якому традиційні форми саморегуляції суспільства, такі як мораль, право, політика – вже не діють. Такі основні елементи як сім'я, церква та ін. не мають механізмів вирішення проблем глобального рівня. Дискурсивна етика сьогодні веде мову про новий предмет етики – глобальні виклики, що потребують вже не мікроморальних заповідей, а макроморалі, котра буде гідною відповіддю у подоланні глобальних криз. Отже, дискурсивна етика постає перед нами етикою відповідальності, що має на меті *зберегти людині недоторканість її світу та її сутності перед загрозою з боку власної влади.*

К.-О. Апель у своїй роботі «Дискурс і відповідальність» наголошує на відповідальності, яка постає перед людством як фундаментальна етична проблема. Вперше за всю історію, на його думку, склалися обставини, коли люди через спільну небезпеку змушені прийняти на себе спільну моральну відповідальність. Він наголошує на необхідності макроетики, «йдеться про те – якщо винести за дужки моральну відповідальність індивіда за свого ближнього і навіть відповідальність політика, у звичному значенні «державного інтересу», – щоб організувати у планетарному масштабі відповідальність людства за прямі та побічні наслідки колективних дій» [1, с.38]. На думку К.-О. Апеля, рефлексії потребують сьогодні саме межі моральної відповідальності людини та суспільства за прийняті науково-технічні, виробничі рішення та експерименти. Отже, дискурсивна етика постає перед нами етикою відповідальності, що має на меті «зберегти людині недоторканість її світу та її сутності перед загрозою з боку власної влади» [1, с.38-40].

Найгостріші суперечки точаться навколо питання щодо можливості раціонального граничного обґрунтування істинності та загальнозначущості правових норм, а, отже, проблеми взаємозв'язку права, справедливості та істини. Незважаючи на ці аргументи, Ж.-Ф. Ліотар вважає, що державно-правовий примус в «становищі постмодерну» не може бути обґрунтований в будь-якому дискурсі: не існує зв'язку між істинним та справедливим, і вся соціальна несправедливість походить саме з припущення, що справедливість та істину можна поєднати. Наголошуючи на регулятивній природі справедливості та її спорідненості з етичним судженням, автор протиставляє поняття «справедливість» та «право», чим позбавляє перше законодавчого змісту, а друге – легітимізаційної функції щодо політики [4].

Людину взагалі можна назвати істотою, яка створює для себе правові відносини. Наприклад, О. Гьофе, визнаний світовою науковою спільнотою фахівець у царині філософії моралі та права, вважає, що на певному рівні розвитку майже всіх культур спільне життя в них набуває правової або аналогічної до права форми. З одного боку, право обмежує свободу, забороняючи вбивати, красти, погрожувати насиллям тощо, а, з іншого, – за таких умов, захищає свободу дії. За відсутності правових механізмів вирішальними стають виключно потреби та сила; лише право робить речі та послуги причетними до свободи. Право як соціальне явище та частина соціального досвіду представляє собою важливий елемент соціального буття. Розуміння права завжди спиралось на загальне світорозуміння, уявлення про закономірності існування природи і суспільства. Сучасне тлумачення права починає враховувати імпліцитну норму вимогу справедливості та співвідноситися із цінностями існуючого суспільства. О. Гьофе у своїй праці «Розум і право», яка присвячена дослідженням раціоналізації права, висуває гіпотезу про те, що факт організації людьми свого спільного життя у формі права є втіленням практичного або соціального розуму. Тобто право витлумачується, на його думку, як форма осуспільнення, а тому завданням соціального розуму стає оцінювання позитивного права та, якщо потрібно, його критика [5, с. 8-10].

Історико-філософська традиція свідчить, що проблеми розуму взагалі та власне розумності права торкалося чимало мислителів. Наприклад, ще за Аристотелем розум виступав загальною метою всього, символом активності, що знає розумну міру і міру гармонійності у всьому. Божественний розум і його сила були джерелом природного права. Разом з тим, Аристотель наголошує на необхідності супроводження особи законом, бо, на його думку, більшість людей підкоряються скоріш необхідності, а ніж власному розуму та страху перед покаранням. Ідеї розуму у І. Канта – це були ідеали знання. **Природне право**, вважав він, по своєму походженню апіорі існує до всякого досвіду і базується на вимогах розуму. Право упорядковує життя та – на зразок категоричного імперативу – ґрунтується на примусі закону. За Гегелем, вся історія, власне кажучи, історія думки – історія саморозвитку розуму, а розум у вільного народу – це живий дух, у котрому індивід бачить своє призначення та реалізує його. Розум народжується у той момент, коли свідомість знаходить достовірність у реальному бутті.

О. Гьофе, узагальнюючи попередній досвід, пішов далі, він покладає відповідальність за постійне втілення загальнолюдської ідеї, незалежно від культур та епох, на загальнолюдський розум. «Розум, що належить до права як такого, легітимізує правову форму соціальної самоорганізації. Означена здатність є соціальним розумом не тому, що вона є справою суспільства, а тому, що вона існує для суспільства...» [5, с. 22]. Нормативна соціальна філософія О. Гьофе розглядає розум на двох рівнях: на першому досліджується розум самої правової форми, що визначає право, одночасно конституюючи та легітимуючи його; а на

другому – торкається різновидів правової форми, тобто стосується правонормативного розуму, котрий приводить правову форму до іманентного удосконалення. Автор вважає, що у даній ситуації потрібний дискурс, якого прагнув уникнути Дж. Ролз, він вивів би нас на концепцію, придатну для всіх суспільств, незалежно від їх соціальних умов та культурних особливостей. Інтеркультурний та транслокальний дискурс – невід’ємна складова частина глобальної стратегії миру. Те, що люди скрізь підпорядковуються праву, можна пояснити тільки раціональністю, отже, колективною ідеєю. О. Гьофе відкидає скепсис щодо розуму Н. Лумана, який принципово відносить його до семантики; спростовує піднесення-зменшення значущості розуму у німецькому ідеалізмі тощо.

Можна сказати, що право сьогодні постає осердям суспільних відносин, а найважливішими його критеріями є права людини та демократія. Життя кожної особи складається із «букету» правових зобов’язань, які постійно оновлюються. Проте, з іншого боку, надмірне піднесення значення розуму у праві не надає нам цілісної правової картини у державі. Більше того, для українського суспільства зокрема, можна припустити, що існуюче право (чинне законодавство) багато в чому залежить від інтересів правлячої верхівки та мало зважає на всезагальні потреби, тобто нехтує саме «соціальним розумом», а отже у такий спосіб знову виникає загроза повернення суспільства до скепсису щодо розуму в праві.

Інші мислителі пояснюють ріст аморальності у суспільствах «вічною та незмінною егоїстичною природою людини та жагою до руйнації» [11]. Натомість, у теорії справедливості Г. Кельзена моральна філософія носить власне релятивістський характер, хоча, з його точки зору, вона не тотожна нігілізму та «безвідповідальній аморальності». Скоріше, на думку Г. Кельзена, моральний релятивізм вимагає високої відповідальності індивіда, що залишається сам на сам у ситуації незворотного морального вибору, який проходить без підтримки зі сторони суспільства чи божества. Г. Кельзен вважає, що людині неможливо досягнути абсолютної справедливості. Абсолютна справедливість знаходиться за межами раціонального людського мислення, що ґрунтується на причинно-наслідкових зв’язках та аналогії: ми можемо тільки оцінювати те, чи приведуть нас ці засоби до визначеної мети, бо наша раціональність не здатна відкрити абсолютних цілей. Г. Кельзен аналізує ряд основних теоретичних підходів до поняття справедливості (Аристотеля, Канта та ін.) теорії яких, на його думку, здатні виправдати будь-який суспільний порядок, а частіше всього той, у межах якого теорія й створена. Наприклад, згідно І. Канту, право голосу мали лише «незалежні», він позбавив такого права жінок, дітей, та «залежних» працівників (чоловіків, що не мають власності), отже, ідея полягала в тім, що категоричний імператив мав на увазі рівне право голосу чоловіків та жінок незалежно від їх матеріального становища – не більше, ніж спроба видати бажане за необхідне. Г. Кельзен визначає право за допомогою як позитивних, так і негативних суджень. У позитивному значенні право представляє собою різновид соціальних норм. Звідси випливає, що, по-перше, право є соціальним, на відміну від об’єктів природничих наук; по-друге, право – це сукупність норм, котрі спираються на уявлення про «зобов’язкове». Визначаючи поняття права за допомогою негативних суджень, Г. Кельзен стверджує, що право не отожднюється ні з моральністю, а ні з природними фактами. Право не є мораллю, бо воно має особливість: право це примусовий нормативізм, тоді як мораль не має інституціолізованих механізмів примусу [8].

Г. Йонас у своїй роботі «Принцип відповідальності», зазначає, що внаслідок науково-технічної революції було вщент змито те підґрунтя, з якого можна б було виводити норми, і навіть «зруйновна ідея норми як такої» [7, с.75]. Тим самим право сьогодні перестає отримувати в моралі свою легітимність, і проблема (ре)інтерпретації морально-правової регуляції потребує додаткового осмислення. Усі етичні міркування минулого не мали відношення до людського життя у глобальних масштабах. Якщо раніше людські вчинки оцінювалися у відповідності із наочними результатами таких дій, то сьогодні можливості людини стають безмежними, а їх наслідки можуть поставити під загрозу все людське існування. Автор акцентує увагу на необхідності вироблення нової етики, яку можна назвати «етикою відповідальності». Головним її завданням буде встановлення надійного контролю над величезним технологічним потенціалом людини. Г. Йонас у відповідності із новим характером людської діяльності трансформує кантівський категоричний імператив на такий: «Дій так, аби наслідки твоєї діяльності були сумісними з метою підтримання подальшого існування людства на Землі». Це означає, що в ході моральної оцінки наслідків власних вчинків ми вже не можемо зважати лише на відповідальність перед сучасниками, але повинні враховувати й

відповідальність перед майбутніми поколіннями. Якщо традиційна мораль була орієнтована на індивіда, то сучасна етика веде мову про відповідальність людства в цілому. Якщо раніше етика обов'язку керувалася золотим правилом взаємності та симетричною відповідальністю, то сьогодні ми повинні враховувати, як наслідки наших дій відіб'ються на нащадках, природі і т.і. На думку автора, чим більше людська діяльність пов'язана із ризиками, тим нагальнішою стає потреба у моральних регулятивах, а розвиток нових можливостей у діяльності вимагає пошуку й нових етичних правил. Сьогодні ми з вами відповідальні не стільки перед майбутніми поколіннями, стільки перед ідеєю людини взагалі, котра повинна жити [7].

Таким чином, Г. Йонас висуває оригінальну синтетичну теорію моральної відповідальності за майбутнє в умовах тотальної технізації всього людського суспільства. Завдяки цьому можна говорити про перехід від розуміння відповідальності як форми здійснення необхідності до усвідомлення відповідальності як самої необхідності, визначального мотиву людської діяльності.

Прагнення людини до пізнання та розуміння Всесвіту, у якому вона живе, та самої себе як його частини, вічне та невичерпне. І досягнути увесь об'єм накопичених людством знань навряд чи можливо. Незважаючи на це, зрозумівши основні принципи, положення та факти певної «науки», людина знаходить необхідні орієнтири у власних духовних пошуках та організації практичного життя.

При порівнянні морального та правового напрямку трансформації суспільних регуляцій, можна зробити висновок, що якщо правознавці прагнуть очистити право від моральних нашарувань, і тим самим зробити його справедливим, то моралісти навпаки наголошують на імпліцитності моралі в праві. Поведінку «розумної, мислячої» людини неможливо звести до «черствих» узагальнень, нереально прописати усі можливі варіанти поведінки, адже особа під час вибору меж своїх вчинків керується не лише розумом, а внутрішнім осмисленням норми (тобто внутрішньою мораллю, як це називає Л. Фуллер). Дійсно, співставлення моральної та правової парадигми є досить релевантним, адже хоча справедливість і прийнято вважати мірою «справжнього абсолютного» права та критерієм його ефективності, разом з тим справедливість також є однією із основних етичних категорій. Таким чином, парадигмація права як суспільного кореляту за умов кризи морально-правових регулятивів ніяк не може бути домінантною по відношенню до нової макроетики як суспільного регулятора. Якщо право та мораль прагнуть обирати для себе самостійні шляхи розвитку соціального регулювання, то вони однаково не втрачають своєї кореляції: там де право нездатне запропонувати які-небудь приписи, вступає в силу мораль; і навпаки, там де мораль не може стримати силою свого авторитету прояв людського егоїзму, їй на допомогу приходить право зі своїми засобами зовнішнього примусу. Щодо аналізу реалій сьогодення, то можна сказати, що зв'язок права та моралі скоріш зростає, ніж слабшає, і майбутнє із необхідністю прямує до їх поєднання, коли правове регулювання буде враховувати вимоги моральної свідомості і внутрішні відчуття більш повно охоплюватимуть собою зовнішній прояв закону.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність: проблема переходу до постконвенціональної моралі / Карл-Отто Апель; [пер. з нім. В. Купліна]. – Київ: Дух і літера, 2009. – 430 с.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; [пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева]. – М.: Логос, 2002. – 390 с.
3. Бусова Н.А. Проблема легитимации правового порядка / Н.А. Бусова // Практична філософія та правовий порядок: [зб. наук. ст.]: [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://pravoznavec.com.ua/books/letter/320/%CA>.
4. Гарник О.В. Проблема легітиматії правового примусу в сучасній філософії права (постмодерністська та дискурсивно-етична орієнтації) / О.В. Гарник // Практична філософія та правовий порядок: [зб. наук. ст.]: [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://pravoznavec.com.ua/books/letter/320/%CA>.
5. Гьофе О. Розум і право. Складові інтеркультурного правового дискурсу / О. Гьофе; [пер. з нім. Л.А. Ситниченко, М.Д. Култаєвої]. – К.: Альтерпресс, 2003. – 264 с.
6. Дворкін Р. Серйозний погляд на права./ Р. Дворкін. – К.: Основи, 2000. – 519 с.

7. Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Йонас. – М.: Айрис-пресс, 2004. – 408 с.
8. Кельзен Г. Чистое учение о праве: [электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.ex-jure.ru/law/news.php?newsid=1146>
9. Mansbridge J.J. A Deliberative Theory of Interest Representation / J.J. Mansbridge // Pettraca M.P. (ed.) The Politics of Interest. – Boulder, Colo., 1992. – P. 37. Цит. за Бусова Н.А. Проблема легитимации правового порядка / Н.А. Бусова // Практична філософія та правовий порядок: [зб. наук. ст.]: [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://pravoznavec.com.ua/books/letter/320/%CA>.
10. Сендел М. Моральний суб'єкт: лібералізм і межі справедливості / М. Сендел // Лібералізм / [Під ред. О. Проценко, В. Лісовий]. – К.: ВД «Простір», «Смолоскип», 2009. – 1126 с.
11. Фрейд З. Невдоволення культурою: [електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://knigosite.ru/library/books/79703>.
12. Фуллер Л.Л. Мораль права / Л.Л. Фуллер. – К.: Сфера, 1999. – 232 с.
13. Шпенглер О. Закат Европы: [электронный ресурс] / Шпенглер О. – Т. 1. – Образ и действительность. – Режим доступа: <http://www.gumer.info/tags/phptagengine.css?version=1.0>.

УДК 1(075.8)

*Бобловський О. Ю.*

*Харківський національний технічний університет сільського господарства імені Петра Василенка*

## СПІВІСНУВАННЯ КУЛЬТУР В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Стаття присвячена з'ясуванню моделей співіснування культур в умовах глобалізації та пошуку теоретичної моделі міжкультурної взаємодії, яка усуває обмеженість модерністського підходу до пояснення будови соціально-культурних процесів. За цією схемою суспільство, створене за національним принципом, або суперечить, або існує паралельно процесам глобалізації. Глобалізація змінює соціально-політичне та економічне життя народів. В умовах глобалізації культурне різноманіття проявляється у вигляді гібридизації, креолізації, глокалізації, культурного імперіалізму, тощо. Найкраще сучасним умовам відповідає процес глокалізації як рівного діалогу локальних культур, що дає можливість для взаємопроникнення та взаємозбагачення культур.

**Ключові слова:** культури, міжкультурна взаємодія, глобалізація, глокалізація.

Статья посвящена согласованию моделей сосуществования культур в условиях глобализации и поиска теоретической модели межкультурного взаимодействия, которая устраняет ограниченность модернистского подхода к разъяснению строения социально-культурных процессов. По этой схеме общество, созданное по национальному принципу, либо противоречит, либо существует параллельно процессам глобализации. Глобализация изменяет социально-политическую и экономическую жизнь народов. В условиях глобализации культурное разнообразие проявляется в виде гибридизации, креолизации, глокализации, культурного империализма и т.д. Наилучшим образом современным условиям отвечает процесс глокализации как равного диалога локальных культур, что дает возможность для взаимопроникновения и взаимообогащения культур.

**Ключевые слова:** культуры, межкультурное взаимодействие, глобализация, глокализация.

The harmonization of cultures co-existence' models in the terms of globalization are considered in the article. The propositions allows to liquidate the limitations of modernistic approach to explaining of social-cultural processes formation. In accordance to this scheme organized by national principle society follows or unfollows to the current tendencies of globalization. Globalization shifts the social-politics and economic life of nations. The cultural differentiation in the terms of globalization becomes to hybridization, creolization, glocalization, cultural imperialism etc. The glocalization process is the best in the modern terms as the equal dialog of local cultures. It creates conditions for progress of these cultures.

**Key-words:** cultures, trans-cultural interaction, globalization, glocalization.

*Актуальність* теми полягає в осмисленні процесів міжкультурної взаємодії в сучасному світі, що вимагає подолання традиційної для «проекту модерну» лінійної

схеми пояснення соціально-культурних процесів. За цією схемою суспільство, створене за національним принципом, або суперечить, або існує паралельно процесам глобалізації. Така дихотомічність оцінки провокує принципове неприйняття можливості органічного взаємозв'язку національно-культурної локальності та глобалізаційної тотальності. Локальні прагнення створення нових організованих за національним принципом суспільств – складові одиниці в рамках глобального контексту, які не конфліктують, а урізноманітнюють глобальний світ, запобігаючи його гомогенізації.

Пошукам адекватних відповідей на виклики глобалізації присвячені праці Ж. Бодрійяра, І. Валлерстайна, Ю. Габермаса, Р. Робертсона, Б. Рубла, Й. Фрідмана, С. Хантінгтона та інших вчених. Вони намагаються вирішити проблему культурного різноманіття за допомогою її максимального спрощення і зведення до рівня «спільність однакових» та «конфлікт різних», що веде до примітивізації розуміння міжкультурних взаємин. Разом з цим, відчувається повернення до лінійної моделі розвитку культури, але в ускладненій формі «глобальної культури».

*Метою* статті є з'ясування моделей співіснування культур в умовах глобалізації та пошук теоретичної моделі міжкультурної взаємодії, яка усуває обмеженість модерністського підходу до пояснення будови соціально-культурних процесів.

Глобалізація як поняття, що застосовується у значенні об'єктивного історичного процесу, який якісно змінює соціально-політичне та економічне життя народів всього світу, замінює в сучасних теоретичних конструкціях традиційні для минулого поняття «історичний прогрес», «еволюція культури» і т.п.

Для І. Валлерстайна глобалізація починається з капіталізмом і модерністю і рухається у напрямку створення єдиного «глобального світу» [1]. Для Й. Фрідмана і Р. Робертсона глобалізація відповідає загальній природі цивілізації і є своєрідним історико-культурним завданням людства. Обидві концепції глобалізації наштовхують на пряму аналогію з твором, з якого почалась лінійна концепція історії – «Про Град Божий» Августина Аврелія, де весь розвиток людства підкоряється єдиній цілі, а рушій цього розвитку полягає в пошуку духовного возз'єднання людства як відновленої у своїй єдності Душі Адама з Творцем. Тобто в теоретичному плані концепція глобалізації як історичного процесу збудована на традиційній для європейської наукової традиції ідеї розвитку людства як створення єдиної спільноти.

Ж. Бодрійяр, С. Хантінгтон, Й. Фрідман, Ю. Габермас говорять про початок дискусії щодо глобалізації як відбиття процесу боротьби за гегемонію центральних культур і дифузії їх цінностей, що, знову таки, зводить розуміння глобалізаційних процесів до рівня бінарної конструкції. Виокремлюються певні домінуючі типи культури, які узагальнюють різноманіття локальних культур, а їх взаємодія подається як протистояння систем цінностей, соціальних практик, естетичних уподобань. Але в кінцевому результаті такий підхід має встановити «центральну культуру», навколо якої і повинно розпочатись будівництво єдиної глобальної, а, вірніше, глобалізованої культури. Фактично проблема міжкультурної взаємодії зводиться до проблеми гомогенності чи гетерогенності сучасної культури.

Культурне різноманіття є необхідним в умовах глобалізації. Тим самим глобалізація набуває ознак загального фону культур, так само як і локальна культура потребує оточення, «фону» для свого проявлення. Але результат контакту культур вбачається дослідникам у різних варіантах: гібридизація, креолізація, глокалізація, культурний імперіалізм і т.д. Кожен з цих варіантів є своєрідною логізацією складного і динамічного процесу міжкультурної взаємодії. На жаль, здебільшого результатом такої логізації стає статичне поняття, що фіксує результат взаємодії. При цьому цей результат, а не сам процес взаємодії, є метою дослідження більшості робіт, які присвячено дослідженню міжкультурної взаємодії в умовах глобалізації.

Спрощене розуміння результатів міжкультурної взаємодії інтерпретує будь-який з цих варіантів як гомогенізацію культури, конструювання типових ідентичностей та традицій через присвоєння культурних традицій певних домінуючих цивілізацій. Гомогенізація відбувається і через акцентуацію запозичених елементів конкуруючої, або навіть підкореної культури.

Культура, що приймає певний елемент іншого походження, наповнює його своїм

значенням без яких-небудь глибоких змін власної знаково-сенсової системи.

Навіть буквально сприйнята креолізація культури як наслідок зростання кількості інтернаціональних шлюбів, зростання імміграційного потоку, залучення іноземних (тобто носіїв інших культур) фахівців у різні наукові, культурні, економічні і т.п. галузі не змінює «генетичне» походження приймаючої культури.

Культури, які залучають до свого простору «чужий» компонент, креолізуються, але не втрачають своєї домінуючої ідентифікаційної ознаки. Через цей процес, на думку Б. Рубла, вони досягають високих показників соціальної стійкості, розширюючи свій «репертуар» без сторонніх реакцій на розмаїтість [2, с. 29]. Громади, що здатні вбирати і адаптувати інші культури, набувають «капітал розмаїтості», який створює умови не сталості, а історичної живучості культур-реципієнтів. Саме на базі таких культур можуть створюватись глобальні ідентичності. Вони, через свою внутрішню різноманітність, яка об'єднується і структурується навколо певної ціннісної і діяльної моделі, здатні утворити умови дифузного проникнення в інші культурні моделі.

Спроба усвідомити характер і спрямованість процесів культурної взаємодії породила концепцію глобальної мішанини, яка суттєво відрізняється від концепції мультикультуралізму, оскільки визнає можливість узгодження всіх видів культурних практик, а не приєднання їх до певної моделі. Фактично мультикультуралізм як політика креолізації та гібридизації трактувався в дусі культурного імперіалізму, тобто нав'язування єдиного типу культури, який у різний спосіб асимілює інші культури. Зрештою, немає принципової різниці як у змісті, так і у формах існування моделей гібридизації та креолізації, коли локальні культури у різні способи засвоюють «послання з центру».

За висловом одного з провідних фахівців з постколоніальних студій Е. Саїда, «культури подібні до театру, де змагаються різні політичні й ідеологічні цілі» [3, с. 14]. Культура перетворюється на засіб розширення політичного, економічного, соціального впливу і, як стверджує цей представник постколоніальних студій, мультикультуралізм і гібридизація – це ліберальні моделі контролю колись колонізованого світу. Їхня зовнішня толерантність та підкреслена політична коректність більше нагадують психологічне явище позбавлення західного суспільства комплексу провини за відверто агресивну політику в минулому. Але це – «ілюзія доброзичливості», «запаморочлива риторика самовихвалянь», яка тільки підкреслює головну ідею західного світу: «ми – найкращі, ми приречені бути на чолі, ми - за свободу і порядок» [3, с. 19]. Культура як джерело ідентичності водночас виступає і джерелом політичної диференціації. Це поняття само по собі містить елемент ушляхетнення і піднесення, але у парадигмі лінійного підходу до розуміння співвідношення культур воно перетворюється у підґрунтя для політичної диференціації та політичної практики нав'язування певних моделей соціально-культурної практики. Так цю особливість відмітив Е. Саїд, аналізуючи ставлення США до своїх південних сусідів. Саме відчуття причетності до піднесеної західної культури надає право американцям судити і дозволяти форми організації життєдіяльності інших, несхожих на них спільнот: «ми бажаємо їм незалежності, тільки якщо це буде схвалена нами незалежність» [3, с. 21].

Культурний імперіалізм має три аспекти, що притаманні будь-якій системі організації міжкультурної взаємодії. По-перше, це агресивна спроба перенесення західної моделі соціально-культурних практик на систему організації життєдіяльності незахідних спільнот. Але попри всі негативні оцінки цього явища слід зауважити, що подібна модель була викликана західною культурою як середовищем, яке найбільше потребує уніфікації всіх видів життєвих практик.

По-друге, культурний імперіалізм може бути інтерпретований як створення своєрідної єдиної універсальної системи координації міжкультурної взаємодії. Економічна, соціальна, політична царини культурної практики мали отримати певні спільні правила і стандарти. В такому сенсі можна оцінити виникнення як «Зібрання законів Британської імперії», так і «Загальної декларації прав людини». До речі, як перший, так і другий суперечать на практиці соціально-культурним і політико-правовим традиціям локальних культур.

По-третє, культурний імперіалізм має такий же характер впливу на локальні культури, як і вплив транснаціональних мігрантів на культури країн-реципієнтів – створюється імперська інтерпретація образу локальної культури, яка підміняє первинний образ цієї культури. Тим самим процес ідентифікації культури відбувається за загальним визначенням місця і ролі

локальної культури в імперській системі відношення центру і периферії, головної і підлеглої культури.

Таким чином, традиції культурного імперіалізму поставили під сумнів саму можливість створення повноцінної і замкненої системи культури поза межами стосунків «метрополія-колонія». Колоніальний підхід став своєрідною предтечею версії глобалізації, що ґрунтується на принципі розповсюдження єдиного типу культури.

Разом з розквітом постколоніальних студій і критикою культурного імперіалізму намітились зрушення соціально-філософського розуміння міжкультурної взаємодії як прив'язування розвитку локальних культур до цивілізаційних центрів. Я.Н. Пітерзе зауважив, що сучасні західні філософи культури «звикли до теорій, які встановлюють межі і відмінності, а гібридизація говорить про розмитість і мішаницю» [4 с. 87]. Поняття «напівпериферія», «гібридні місця і простори», покликані до життя усвідомленням факту взаємопроникнення різноманітних логік організації життєдіяльності спільнот, так само, як і нездатністю застарілого та розкритикованого лінійного тлумачення міжкультурної взаємодії як взаємин «нижчих» і «вищих». В соціально-філософських системах, що намагаються проаналізувати процеси міжкультурної взаємодії, простежується не просто відхід від принципу моно-центричності культур, а визнання їх багато-центричності. У свою чергу, це змушує відмовитись від ідеї монолітності навіть мультикультурних систем. Тобто прийняти в якості беззаперечної тези той факт, що будь-яка культура в сучасному світі є комбінацією фрагментів різних культур, які узгоджуються з традиційною практикою локальної культури і перетворюють її на частку загальної системи «культури людства». Саме тому наукова дискусія щодо міжкультурної взаємодії перейшла в стадію обговорення характеристик культури як багато-центричних функціональних мереж, що вмонтовані в ширші розгони «шафти».

Наприкінці 80-х років у науковий обіг увійшло поняття «глокалізація», яке активно розроблялось у роботах таких авторів як Р. Робертсон, Я.Н. Пітерзе, У. Бек. За Оксфордським словником неологізмів, «глокалізація» – отриманий у наслідок з'єднання в одному слові двох слів «глобальне» і «локальне». Утворений термін застосовується з метою уникнення агресивного тлумачення міжкультурної взаємодії як нав'язування західної моделі культури, подолання імперіалістичного ставлення до оцінки культурного розмаїття.

Концепція глокалізації передбачає бачення міжкультурної взаємодії як рівного діалогу локальних культур. Регіональні культури набувають універсального змісту і впливають на культури західного світу, які претендують на статус бази для уніфікації соціальних практик. Їхній «базовий» статус не може бути розцінений як домінування. Скоріш це комунікативний імпульс, який провокує до участі у діалозі, своєрідне «звернення», що передбачає відповідь. Якщо повернутись до бахтінівської метафорики, то це – культури, які пропонують тему для обговорення, для бесіди з необмеженою кількістю учасників. В такій ситуації локальне перетворюється на умову глобального, оскільки локальна культура стає частиною полілогу, без якої він не набуває повноцінності і завершеності спілкування.

Навіть на рівні розгляду культури як технології організації процесу виробництва і споживання цивілізаційних благ глокалізація дає можливість побачити діалогічність культури як тотального обміну товарами і послугами. Культурний продукт готується під потреби диференційованого ринку, тобто з урахуванням локального сприйняття, потреби в цьому продукті та можливості одержати еквівалентну відплату за пропонований «товар».

Глокалізація – це наслідок, реакція на інтенсифікацію глобалізаційних процесів, яка проявляється у двобічній зміні як локальних культур, так і тотальних цивілізаційних моделей, які пропонують варіанти універсалізованих соціальних практик і знаково-ціннісних систем. Діалогічність неможлива без участі «різних», так само, як і без наявності спільної мови. Сам процес спілкування передбачає розуміння «Іншого» і набуття статусу «зрозумілий для Іншого». Таким чином, на нашу думку, глокалізація – це термінологічна спроба відобразити стан одночасності двох прагнень учасників діалогу на рівні спілкування культур. З введенням поняття «глокалізація» сучасна соціальна філософія намагається усунути бачення взаємин різних культур як конфлікту чи протистояння, відійти від спрощеного розуміння діалогу. Бачення глобалізації у світлі концепції глокалізації надає можливість відобразити невід'ємний процес взаємопроникнення і взаємозбагачення культур, сформувати уявлення про світ як єдиний простір одночасного різноманіття ідентичностей, історій, цивілізацій і т.п., а не боротьбу за культурну гегемонію і нав'язування єдиного цивілізаційного зразку.



Інтерпретація глобалізації як необхідності розмаїтості способів організації життєдіяльності провокує методологічний ефект – мішанини центрів і країв. Цей ефект часто використовується для штучної підтримки множинності як умов глобалізації – стимулювання регіональної ідентичності, конструювання штучної історичної ідентичності в межах сталої локальності. Багатомірність глобалізації дає змогу для множинності, але разом з природнім різноманіттям, яке склалось історично, в системі ідентичностей сучасної людини все більше з'являється штучно сконструйованих локальностей і тотальностей.

Таким чином, ми можемо зробити *висновки*, що вирішення проблеми множинності/єдності культури в сучасній соціально-філософській філософії відходить від застарілого лінійного сценарію розуміння міжкультурної взаємодії як відношення «вищих і нижчих» культур з метою модернізації чи вестернізації «недорозвинених» культур, що в свою чергу призведе до уніфікації культур у вигляді «глобальної культури». Разом з цим послабив свій вплив на наукову спільноту спрощений підхід до розуміння зустрічі культур як конфлікту і виживання найбільш життєздатної культури. Цей підхід зазнав суттєвих змін через критику інтерпретації міжкультурної взаємодії як контакт «Захід та інші». Спроба відійти від концепції конфлікту культур і цивілізацій породила ідеологію мультикультуралізму, досвід політичної реалізації якої ще раз підтвердив згубність ідеї поєднання різних культурних форм на підставі певної соціально-політичної практики, яка не споріднена з цими формами (принцип центрації культури). В межах критики лінійного підходу до інтерпретації міжкультурної взаємодії та пошуку нових варіантів відображення цього процесу відбулось формування конструкту «культура людства». Він передбачає однорівневий зв'язок (без поділу на вищих і недорозвинених, центральних і периферійних) різноманітних культур, уявлення про «глобальність» як різноманітність і строкатість культурного простору. У свою чергу відбулась констатація щодо ознак культурної глобалізації як рекомбінації культурних форм і практик, які принципово не можуть звести різноманіття типів організації життєдіяльності до єдиної форми, оскільки розмаїття цих типів сприймається як обов'язкова умова глобального світу.

Таким чином, постала проблема пошуку нової системи відображення міжкультурної взаємодії, що водночас зберігає все різноманіття культурних форм і їх взаємодій, та уникає лінійного підпорядкування, гомогенізації культур. Міжкультурна взаємодія в умовах глобалізації потребує концептуально нового відображення системи контактів і впливів, які більш нагадують комунікаційну мережу, ніж механічну чи кібернетичну систему, як це бачилось ще в середині ХХ століття.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Валлерстайн И. Глобализация борьбы и сопротивления / И. Валлерстайн // Грани глобализации: Трудовые вопросы современного развития. – М.: Альбина Паблишер, 2003. – С. 85-108.
2. Рубл Б. Капітал розмаїтості: Транснаціональні мігранти в Монреалі, Вашингтоні, Києві / Б. Рубл; [пер. з англ. Т. Цимбала]. – К.: Часопис «Критика», 2007. – 336 с.
3. Саїд Е. Культура й імперіалізм / Е. Саїд; [пер. з англ. К. Ботанова, Т. Цимбал]. – К.: Критика, 2007. – 608 с.
4. Пітерзе Я.Н. Глобалізація як гібридизація / Я.Н. Пітерзе // Глобальні модерності. – К.: Ніка-Центр, 2008. – С. 73-105.

УДК 165.242.1:13 (315)

Родичева И. С.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

## ДРЕВНЕКИТАЙСКАЯ МОДЕЛЬ «ЦЕЛОСТНОГО ЧЕЛОВЕКА» В ФИЛОСОФИИ КУН-ЦЫ

Статья посвящена рассмотрению концепции «целостного человека» («Совершенномудрого мужа») в учении Конфуция. Автор предпринимает попытку на основе анализа понятий Дао и Жень переосмыслить идею «целостного человека», опираясь на труды ведущих синологов и эпистемологический анализ поля ментальных установок конфуцианства, определяющих формы внутреннего постижения и формирующих стратегии самопознания в древнекитайской философии.

**Ключевые слова:** Дао, Жень, Целостный человек, Совершенномудрый муж, самопознание.

Стаття присвячена розгляду концепції «цілісної людини» («Довершеномудрого чоловіка») у вченні Конфуція. Автор робить спробу на засадах аналізу поняття Дао та Жень переосмислити ідею «цілісної людини», спираючись на праці провідних синологів і епістемологічний аналіз поля ментальних установок конфуціанства, виявляючи форми внутрішнього осягнення та формуючих стратегії самопізнання у давньокитайській філософії.

**Ключові слова:** Дао, Жень, Цілісна людина, Довершеномудрий, самопізнання.

The abstracts are devoted to the consideration of the concept of the “holistic man” (“superior wise man”) in the teaching of Confucius. The author tries to rethink the idea of “the holistic man” on the basis of the analysis of concepts Tao and Zen in the works of leading Sinologists and epistemological analysis of the field of mental directions of Confucianism, which determine the forms of the inner self-comprehension and form the strategies of self-cognition in Ancient Chinese philosophy.

**Keywords:** Tao, Zen, holistic man, superior wise man, self-cognition.

Поиск «целостного человека» – предмет извечной философской рефлексии. Его искал и Диоген, и патриарх чань-буддизма Линь Ци (IX в.), который говорил: «Никто еще не представал передо мной в своем одиночестве, свободе и неповторимости. Уже лет десять я тщетно жду такого человека – говорю вам: нет Будд, нет священных книг. Что вы ищете в доме своего соседа? Слепцы! Вы пытаетесь пришить себе вторую голову. Чего вам не хватает в себе?.. Существует некий истинный человек без титула, что скрывается за вашей бледной плотью. Он все время входит и выходит через ваши органы чувств, те, кто не нашел его в себе, смотрите лучше!» [1, с. 73].

На протяжении двух последних столетий традиционные учения Древнего Китая привлекают внимание ученых, мыслителей, писателей, озабоченных нравственным состоянием общества. Вспомним Л.Н. Толстого, предложившего миру ненасильственную парадигму, смысл которой более доступен нашему, чем его, времени. Мыслитель находил опору в идее Конфуция: «Внутреннее равновесие есть тот корень, из которого вытекают все добрые человеческие деяния... Путь неба и земли может быть выражен в одном изречении: в них нет двойственности, и потому они производят вещи непостижимым образом» [9, с. 952]. При таком взгляде на вещи, когда мир воспринимается как единый, а любое явление – как единичное проявление единого, неповторимое, индивидуальное его выражение, естественно, принцип не-двойственности становится главным формообразующим началом в любой деятельности человека, в том числе и в отношении философии.

Несмотря на то, что вопросы исследования идеи «целостного человека» в конфуцианстве, «Совершенномудрого мужа» (*древнекит. «Шен Жень»*), мудреца, постигающего Дао и воплощающего в себе идеал человеческой жизни «Жень», рассмотрены детально и многоаспектно, эта тема остается открытой для постановки новых проблем и поиска новых ракурсов интерпретации. Без раскрытия эпистем, символов языка и специфики ментальности ее носителей не может осуществляться диалог культур, а, следовательно, не могут быть поняты составляющие философии Древнего Китая. Это подразумевает эпистемологическое описание тех срезов древнекитайской философии, на формирование

которых учение Конфуция оказало наибольшее влияние, а также определение роли конфуцианства в контексте проблемы исследования идеи «целостного человека».

В осмыслении религиозно-философской традиции древнего Китая как составляющей восточной философии лидерство в изучении проблематики стратегии духовного самопознания как тактики жизни в конфуцианском учении обусловили такие исследователи как Н.В. Абаев, В.М. Алексеев, Л.Н. Толстой, Е.А. Торчинов, Ян Хин Шун, Ю.К. Шуцкий. В рамках отечественной традиции осмысление проблематики «целостного человека» происходило преимущественно в контексте востоковедения (Н.И. Абаев, Е.А. Торчинов), китаеведения (Л.С. Васильев, А.Е. Лукьянов, В.В. Малявин, Л.С. Переломов, Ю.К. Шуцкий). Среди междисциплинарных работ, затрагивающих проблематику рецепции древнекитайской философии западной культурой и настаивающих на активном включении конфуцианства в контекст современной философской антропологии и философии культуры, следует выделить исследования профессора-китаеведа, доктора исторических наук А.А. Маслова.

*Целью* данной статьи является попытка переосмысления концепции «целостного человека» на основе анализа понятий Дао и Жень, а также эпистемологический анализ поля ментальных установок конфуцианства, определяющих формы внутреннего постижения и формирующих стратегии самопознания в древнекитайской философии.

Отправная точка традиционного китайского сознания, выраженная в учении Конфуция, исходит из понимания, что окружающий мир совершенен и гармоничен. Единственным элементом, нарушающим гармонию этого мира, является человек и созданное им общество. Следовательно, во избежание катастрофы необходимо все силы приложить для установления гармонии и порядка в человеке и обществе. Традиционное древнекитайское познание, возникшее из практики самосовершенствования и достижения гармонии, отличалось от современного двумя важнейшими чертами: оно было преимущественно *самопознанием* и имело своей главной целью *самосовершенствование*.

Конфуций придал этой эпистемологической установке доктринальный и систематический характер и создал учение о «Совершенномудром муже». По всей вероятности, более ранний период существования практики самосовершенствования был достаточно длительным, поскольку в «Лунь юе» в беседах Конфуция с учениками мы уже находим хорошо разработанную эпистемологическую проблематику и твердое убеждение в том, что «становление» человека происходит через учение «Жень», которое понималось преимущественно как самопознание, направленное на достижение самосовершенствования.

Необходимо отметить, что понятие «Жень» существовало и до Конфуция. Так, в летописи «Цзо чжуань» («Традиция историка Цзо») содержится свидетельство, которое подтверждает актуальность категории «Жень» в китайском общественном сознании во времена, непосредственно предшествовавшие появлению конфуцианского учения. Это высказывание лусской княгини: «Необходимо воплощать в себе «Жень», достаточную для возвращения людей» [5, т. 2, с. 347]. Мы считаем, что при всей неопределенности «Жень» в данном контексте, высказывание лусской княгини является несомненным свидетельством наличия в общественном сознании древнекитайского общества определенного поворота к осознанию человеколюбия. В этой летописи неоднократно можно встретить термин «Жень», иногда даже в абсолютно разных значениях. [4, т. 1, с. 202] Но в учении Конфуция сам статус понятия «Жень» превращается в важнейшую категорию его доктрины, обозначающую различные аспекты созидательного действия и надлежащего поведения, направленные на создание и поддержание общественной гармонии ненасильственными средствами. Иными словами, в учении Конфуция «Жень» становится главным обозначением и важнейшим понятием конфуцианства.

Для того чтобы «Жень» сформулировать как философско-эпистемологическую категорию конфуцианства, приведем наиболее известные точки зрения ведущих специалистов по истории китайской мысли. Так, Го Можо полагал, что определяющим в «Жень» является мотив самопожертвования. Хоу Вайлу видел здесь, прежде всего, характеристику «Совершенномудрого мужа», тогда как Люй Чжень Юй – лишь прирожденные способности, или дар природы. Известный историк Фэн Юлань предложил выделить в «Жень» два значения: этическое и психологическое. Профессор А.А. Маслов акцентирует внимание на том, что понятие «Жень» имеет мало отношения к «человеколюбию», «любви к людям»; это, скорее, «способность к медиативной функции», «способность к сакральному объединению», которая и

характеризует истинного «Совершенномудрого мужа». Под самим же идеалом конфуцианства он подразумевает не столько «Благородного мужа» (*древнекит. «Цзюнь Цзы»*), сколько «медиатора» между сакральными силами Неба и земными делами, т.е. «Совершенномудрого мужа» (*древнекит. «Шен Жень»*).

Обобщая все вышесказанное, мы подходим к пониманию одного из фундаментальных моментов концепции «целостного человека» в учении Конфуция. Идеалом познания целостности человека в конфуцианской традиции является мудрец «Шен Жень». «Совершенномудрый муж» открыт для людей, который откликается на ритм мировой гармонии, воплощает в себе Жень и тем самым проникает в Дао. Но для него главное – не быть односторонним. Целостный человек не ограничивает себя одной функцией, а достигает полного развития, полноты: «Совершенномудрый муж – не орудие», т.е. не может быть использован как средство достижения чего-либо, ибо он «всеобщ» и все его действия служат благу остальных. Мудрость и просветленность, свойственные «Совершенному мужу», приводят к гармонии с миром, гармонии внутреннего и внешнего. Эта гармоническая связь человека и мира была, по мнению китайских Мудрецов, изначально присуща людям древности. В Древнем Китае преобладало стремление сохранить традиции, стабильность, неизменность, следовать обычаям предков.

В современном китайском языке глагол «знать» (*кит. чжи дао*) состоит из двух слов, а в древнекитайском он буквально значил «знать Путь». Так как Дао – это путь «Совершенномудрых мужей», познание истинного пути вводит в сферу совершенной мудрости. Этимологический анализ понятия «Дао» позволяет утверждать, что единственный адекватный перевод иероглифа Дао, в силу его всеобъятности, невозможен. Известный даосский афоризм гласит: «знающий не говорит, а говорящий не знает» [3, с. 56]. Здесь образцом выступает Небо, которое ничего не говорит, но «идут, сменяясь, времена года, рождаются вещи». По учению «Книги перемен» (*древнекит. «И Цзин»*) Дао генерируется вселенскими энергетическими ритмами инь и ян, трансформируется в добро (*древнекит. шань*) и завершается природой-натурой (*древнекит. син*) человека и вещи. Умственный взор усматривает в этой трехступенчатой генерации принципы человеколюбия (*древнекит. Жень*) и знания (*древнекит. чжи*) [10, с. 21]. Профессор А.А. Маслов в своей работе «Загадки, тайны и коды Дао Дэ Цзина» цитирует слова Конфуция: «осуществлять Дао-Путь не трудно, трудно – его познать» [7, с. 33].

Конфуцианское же познание Дао осуществлялось не накоплением информации, а методом постижения, которое, как мы знаем на примере Конфуция, заняло всю его жизнь. Успешность проповеди Конфуция, ее удивительная витальная сила заключены не в том, о чем говорил Конфуций, а, скорее, в том, о чем он молчал. Таким образом, можно сказать, что конфуцианская жизнь – это, прежде всего, жизнь, отданная познанию Дао через следование «желаниям сердца» и добровольное соблюдение норм поведения, которые Конфуций считал священными, «небесными». Длительность этого процесса подчеркивал и Чжу Си, который писал: «Дао – путь – не есть то, что можно постичь сразу» [2, с. 30].

Ключевой концепцией «целостного человека» в конфуцианской философии является учение о «Совершенномудром муже». Древнекитайский Мудрец, достигающий Дао, воплощает в себе идеал человеческой жизни «Жень». Очевидно, что под «Жень» подразумевается и некое «**мистическое переживание**», которое в древнекитайской культуре называется озарением («**мин**», «**у**»), свидетельствующее об изменении сознания «Совершенномудрого мужа». Следовательно «Шень Жень» Конфуция и есть тот человек, который через познание «Жень» пережил «**мистическое озарение**» и начинает заново переосмысливать мир как «**пространство мистического опыта**».

Изменение мира и приспособление его к нуждам человека – так можно определить в самом широком плане главную эпистемологическую установку учения Конфуция. В результате такого подхода к миру человек оказывается в нем зависимой величиной. «Целостный человек» не сможет относиться к миру как к объекту, средству собственного благополучия, хотя бы потому, что истинного благополучия, когда что-то существует за счет чего-то, не получится. В этом убеждает жизнь. Целостный человек и в другом видит целое, и не может посягать на него. «Целое и есть свобода, а свободный ум – гуманен» [6, с. 143].

В древнекитайской философии сердце осмысливается как центр человеческого существования. Стратегия самопознания «Совершенномудрого мужа» в конфуцианстве

опиралась на различные трактовки «образа сердца». Видеть истинный облик вещей – это «Знание сердца». Целое, как известно, доступно не аналитическому разуму, но интуиции, и культивируемый в этой системе мышления метод близок интуитивному проникновению или предполагает развитую интуицию, способность схватывать целое, не расчленяя его на части, и тем самым давать адекватный образ. То, что называется просветлением «*мин*», есть измененное состояние сознания. Цель конфуцианского знания Дао – это трансформация («*хуа*»), или самосовершенствование. С помощью Дао человек достигал «*мин*» – просветления, преобразался, преодолевая себя («*кэ цзи*») и самораскрывался Небу, становясь «Совершенномудрым мужем». Лишь достигнув такой высокой степени внутреннего совершенства, по мнению Конфуция, человек обретал способность «*кэ цзи*» – «*преодоления себя*», тем самым приобретая и *Совершенную Мудрость*.

Таким образом, мы приходим к *выводу*, что «Шень Жень» – это, видимо, и есть тот искомый с древних времен целостный человек, «неделимый» (лат. «индивидуум»), который может быть узан («познай самого себя») и не должен быть потерян; который не может быть чем-то одним, так как «единосущен со всею землею». Конфуций определяет для «Совершенномудрого мужа» пять основных качеств:

1. он прям;
2. он любит справедливость [долг];
3. он прислушивается к речам;
4. он всматривается в лица;
5. он беспокоится о простых людях.

Важно подчеркнуть, что в конфуцианстве «Совершенномудрый муж», говоря словами философа эпохи Сун, образует единое тело со всеми вещами» [8, с. 197].

Постигнув Дао, возвращая его и заключив его в некую философскую систему, «Совершенномудрый муж» реализует его в мире людей, но не только на уровне социального, внешне ориентированного общества, а и на уровне природы людей, в сферах бессознательного, «я» каждого человека в отдельности. Нужно учесть, что обращение «Совершенномудрого мужа» к Поднебесной, то есть к миру людей, имеет свою специфику: ей он посвящает свое собственное сердце (сознание). Соединяя свое сердце с людскими сердцами, он открывает в нем канал, по которому проводит к сердцам людей духовную энергию добра (*древнекит. шань*) и доверия (*древнекит. синь*). «Совершенномудрый муж» обнимает разрозненное человечество Поднебесной единым духом Дао и пытается вовлечь всех в гармоничный пульс Дао. Об этом сказано: «Совершенномудрый не имеет постоянного сердца, его сердце состоит из сердец народа. Добрым я делаю добро и недобрым также делаю добро. Таким образом, и воспитывается добродетель. Искренним я верен и неискренним также верен. Таким образом, и воспитывается искренность. Совершенномудрый живет в мире спокойно и в своем сердце собирает мнения народа. Он смотрит на народ, как на своих детей» [3, с. 41].

Конфуций говорил о непрерывности движения человеческой мысли и о ее неповторимости, так как только то, может быть истинно едино, что не утратило своей неповторимости, и через нее – укорененности в бытии. И это касается всего, всех отношений без исключения: человека с человеком, народа с народом, одной формы знания с другой.

Исследование проблематики, заявленной в статье, а также разработка представленной в ней темы может являться предпосылкой для дальнейшего развития тех областей философии и религиоведения, которые ориентированы на осуществление культурного диалога «Восток-Запад», способствовать актуализации новых подходов к проблеме духовности человека в философской антропологии, а также способна обогатить фонд научных разработок по тематике, являющейся нетрадиционной для украинской философии.

#### ЛИТЕРАТУРА

1. Абаев Н.В. Чань-буддизм и культура психической деятельности в средневековом Китае / Н.В. Абаев. – Новосибирск: Наука, 1983. – 125 с.
2. Го Жо-сюа. Записки о живописи: что видел и слышал / Го Жо-сюа; [пер. со старокит.]. – М.: Наука, 1978. – 240 с.
3. Дао Дэ Цзин. Книга пути и благодати / [пер. с древнекит. Ян Хин Шуна]. – М.: Эксмо, 2007. – 400 с.

4. Древнекитайская философия. Собрание текстов: в 2 т. / АН СССР, Институт философии. – М.: Мысль, 1972. – Т. 1. – 363 с. – (Серия «Философское наследие»).
5. Древнекитайская философия. Собрание текстов: в 2 т. / АН СССР, Институт философии. – М.: Мысль, 1973. – Т. 2. – 384 с. – (Серия «Философское наследие»).
6. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Э. Левинас; [пер. с фр. А.В. Парибка]. – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. – 265 с.
7. Маслов А.А. Загадки, тайны и коды «Дао Дэ Цзина» / А.А. Маслов. – Р. н/Д.: Феникс, 2005. – 288 с.
8. Маслов А.А. Тайный код Конфуция / А.А. Маслов. – Р. н/Д.: Феникс, 2005. – 284 с.
9. Толстой Л.Н. Изложение китайского учения / Л.Н. Толстой // Конфуций. Уроки мудрости. – М.: Эксмо, 2004. – С. 952-955.
10. Шуцкий Ю.К. Вступление к китайской классической Книге Перемен / Ю.К. Шуцкий // Китайская классическая Книга перемен «И-цзин». – М.: Русское книгоиздательское товарищество, 1993. – С. 11-43.

УДК 323.1

Бандурка А. С.

Київський національний університет імені Т.Г. Шевченка

### ЧИ Є ПЕРСПЕКТИВИ В УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛІЗМУ?

Попри висунуті ще у XIX столітті концепції «смерті націоналізму», він дотепер залишається однією з найвпливовіших форм державної ідеології. Однак, у ситуації глобальних міграційних процесів, ідеологія багатоетнічної держави має ґрунтуватися не на етнічному націоналізмі, який утискає права «інородців» і розпалює конфлікти, а на громадянському націоналізмі. Він не протистоїть ані універсальним принципам правової держави, ані особливій місії автохтонів на їх батьківщині, ані зваженим проектам безконфліктного співіснування історично визначеної більшості з легальними меншинами.

**Ключові слова:** національна ідеологія, громадянський націоналізм, етнонаціоналізм.

Несмотря на выдвинутые еще в XIX столетие концепции «смерти национализма», он до сих пор остается одной из наиболее влиятельных форм государственной идеологии. Однако, в ситуации глобальных миграционных процессов, идеология многоэтнического государства должна базироваться не на этническом национализме, который урезает права «иностранцев» и разжигает конфликты, а на гражданском национализме. Он не противостоит ни универсальным принципам правового государства, ни особенной миссии автохтонов на их родине, ни сбалансированным проектам бесконфликтного сосуществования исторически определенного большинства с легальными меньшинствами.

**Ключевые слова:** национальная идеология, гражданский национализм, этнонационализм.

Despite the concepts of “death of nationalism” advanced in the XIX<sup>th</sup> century, it still remains to be one of the most influential forms of the state ideology. However, under situation of global migration processes, ideology of multiethnic state must be based not on ethnic nationalism which discriminates the rights of foreigners and whips up conflicts, but on civil nationalism. This one is neither opposed to universal principles of the constitutional state, nor the special mission of autochthons in their Homeland, nor the well balanced projects of conflict-free coexistence of historically determined majority with legal minorities.

**Key words:** national ideology, civil nationalism, ethnic nationalism.

Ульріх Бек наприкінці XX століття заявив: «...Чи не можна усе-таки з різних вимірів та контроверз глобалізації виділити загальний знаменник цього поняття? <...> Часто-густо анулюється центральна передумова Першого модерну, тобто уявлення про те, що ми *живемо і діємо у закритих, обмежених одне від одного просторах і національних державах та, відповідно, у національних суспільствах...*» (перекл. з [1, с. 79]). Сьогодні, за умов становлення постмодерного – інформаційного – суспільства, відсутні сутнісні підстави для заперечення відкриття кордонів і поступового стирання жорстких меж поміж нормальними державами та націями в процесі поступового їх входження до таємних чи явних міждержавних,

наддержавних і недержавних проектів, асоціацій, союзів, платформ, зон... Та чи тягне цей «загальний знаменник» глобалізації невідворотну перспективу повної гомогенізації людства і уніфікації його активності в економічному, політичному, культурному, релігійному і т.п. вимірах буття? *Мета* моєї статті полягає у дослідженні одного із аспектів цієї загальної проблеми, а її *конкретним предметом* виступає перспектива існування традиційної структурної одиниці людства – нації – та притаманної їй ідеології націоналізму. Серед сучасних знаних у світі науковців, які вивчали цей предмет, виділимо, перш за все, Б. Андерсона, А. Валицького, Е. Гобсбаума, В. Кімлічку, Е.Сміта, Ю. Габермаса. З вітчизняних вчених дану проблематику різнобічно розробляли Є. Бистрицький, Т. Воропай, Г. Касьянов, В. Крисаченко, М. Рябчук, Р. Шпорлюк та ін.

Перш за все, слід відзначити, що відхід у небуття якихось історично визначених елементів організації людства зовсім не веде до його цілковитої гомогенізації та уніфікації. Цю обставину добре відмітив сучасний британський філософ Майкл Дамміт: «...Людським істотам властивий позитивний потяг ідентифікувати себе з групами, відмінними від усіх інших. Здається, коли б усе людство розмовляло однією мовою, трималося однієї релігії, поділяло одну культуру і було соціально гомогенним, все одно існували б такі групи, утворені у штучний спосіб: вболівальники різних футбольних команд є явним прикладом цієї універсальної людської тенденції» (перекл. з [2, р. 16]). Таким чином, поділ на групи різної природи з відмінними цінностями, а, отже, конкуренція чи навіть конфлікти поміж цими групами видається іманентною ознакою людства. Нація є однією з крупних «нештучних» груп – суттєвим елементом структури людства – вже кілька століть. Та чи не вичерпала вона свої потенції буття і розвитку?

Чи не перший висновок про історичну безперспективність націй і, відповідно, націоналізму був проголошений ще у межах одного з найбільш впливових для XIX – XX століть «проектів Модерну», а саме проекту комунізму.

«Робітники не мають батьківщини», – наголосили Карл Маркс і Фрідріх Енгельс у засадничому «Маніфесті Комуністичної Партії». «Національна відособленість і протилежності народів зникають все більше й більше вже з розвитком буржуазії, свободою торгівлі, світовим ринком, одноманітністю промислового виробництва і відповідних до нього життєвих умов. Панування пролетаріату ще більше прискорить їх зникнення. Об'єднана діяльність, принаймні цивілізованих країн, є одна з перших умов його визволення», – проголошували вони щонайменше за століття до розгортання сучасного етапу глобалізації. А підсумкове гасло «Пролетарії усіх країн, єднайтесь!» виглядало як стратегічний вирок національному структуруванню «принаймні цивілізованого» людства.

Володимир Ленін вже у другій декаді XX століття цілком підтримував такий вирок: «Метою соціалізму є не тільки знищення роздробленості людства на дрібні держави і будь-якої відокремленості націй, не тільки зближення націй, а й злиття їх» (перекл. з [3, с. 256]). Правда, на цьому шляху він припускав можливість «повного визволення усіх пригнічених націй, тобто їх свободи відділення» і декларував «право націй на самовизначення» – але лише як тимчасовий чи тактичний хід на шляху до їх «неминучого злиття» та до «перемоги соціалізму». Як насправді «реалізовувалося» це право свідчить хоча б трагічна історія боротьби українців проти інтервенцій більшовиків-ленінців протягом десятиліття після Жовтневої революції 1917 року.

Проте нації і націоналізм пережили не тільки Маркса та Леніна, не тільки побудований за їх звітами «соціалістичний табір», а й саму добу Модерна. На думку Ентоні Сміта, нації не лише не пішли у небуття, але й залишилися суттєвим елементом сучасної самоорганізації людства, а націоналізм – однією з найвпливовіших форм державницької ідеології, яка безпосередньо звертається до психологічних потреб окремих індивідів (приналежності, солідарності, співчуття тощо) [4, с. 205].

Кінець XX – початок XXI сторіччя став часом чергового ренесансу націоналізму – національні рухи досягли великих успіхів у Східній та Південній Європі, Центральній і Східній Азії, Африці. Поява нових країн, автохтони яких раніше були примусово включені до складу великих імперських держав на кшталт Радянського Союзу чи Великої Британії і склали там «нацменшини», досить просто пояснюється споконвічним прагненням до незалежності та самовизначення або, трохи вужче, потягом усякої нормальної етнічної нації до створення власної держави і набуття статусу повноцінної нації політичної. Проте загострення етно-

національних суперечок в усталених західних демократіях для надто прямолінійних прихильників «загального знаменника» глобалізації виявилось прикритим сюрпризом.

У багатьох країнах кінця ХХ – початку ХХІ століття відродження націоналістичних рухів пов'язане з трансформацією характеру раніше більш-менш етнічно гомогенних націй-держав. Усталення міграційних потоків в розвинені західні держави призвело до зміни їх внутрішнього складу: в рамках приймаючих країн сформувалися нові етнічні групи, які склали значний відсоток від загальної кількості населення. Так, у Німеччині на початку ХХІ століття за різними даними проживало до 2 мільйонів осіб турецького походження, наразі ж ця цифра наближається до 3 мільйонів; у Франції нараховують до 5 мільйонів вихідців з країн Магрибу, що становить близько 10 відсотків населення країни; у Великій Британії індуси складають найбільшу групу громадян неанглійського походження (1 053 411 осіб на момент останнього офіційного перепису населення у 2001 році), випереджаючи навіть шотландців та ірландців.

Ці етнічні групи у приймаючих країнах більше не задовольняються лише правом долучення до «благ західної цивілізації», про яке мріяли іммігранти першого покоління. Зі зростанням своєї численності та підсиленням укоріненості вони вимагають особливих прав, найбільшого значення з яких набули права культурного визнання та самоврядування.

Іноді створені іммігрантами чи їх нащадками меншини висувають вимоги, поступатися яким уряди приймаючих країн не хочуть. Так, великого розголосу набули змагання за право носити традиційний одяг під час роботи чи відвідування офіційних установ та освітніх закладів – хіджабу, тюрбану, національного халату тощо. Уряди Франції, Бельгії і деяких інших країн відповіли рішучим «ні» носінню традиційного для ісламської культури жіночого одягу, який би прикривав обличчя. З цим досі не погоджуються окремі групи європейської мусульманської діаспори, що часто переростає у справжні конфлікти цінностей та стилів життя. Деякі політичні філософи, наприклад Вілл Кімлічка з Канади, вбачають виток проблеми у відсутності вдалих механізмів інтеграції різноманітних меншин у поле єдиної соціальної культури – консолідуючого фактора сучасних держав, брак якого може призводити до конфліктів між представниками більшості автохтонів та «невдячних», на її думку, груп прибульців.

Україна не ізольована від навколишнього світу. Навпаки, вона намагається активно співпрацювати з різними країнами на економічному, політичному та культурному рівнях, закріпитися на світовій політичній арені у якості повноцінного «гравця» чи навіть «регіонального лідера». З іншого боку, всі глобальні тенденції чи визначні події відображаються на українських реаліях. Тенденція відродження етно-національних непорозумінь і навіть конфліктів не є виключенням: врегулювання ситуації з правами різноманітних меншин, які сформувалися, зокрема, в результаті поживлення світових міграційних процесів, становить наразі один з актуальних викликів сучасності. І хоча обсяг міграційного потоку до України менший, ніж до США, Канади, Франції чи Німеччини, геополітичне положення нашої держави «поміж Сходом і Заходом» додає специфічних загроз, пов'язаних з глобальними міграційними процесами. Ці загрози не можна успішно осягнути і здолати без розробки та послідовного утілення сучасної національної ідеології.

Вілл Кімлічка стверджує, що нові країни Центральної та Східної Європи, які стали на шлях демократичних перетворень, додержуються «моделі побудови нації» [5, с. 126]. Отже, чи не мусить бути основою їх ідеології націоналізм?

Українська етнічна нація, інкорпорована у великі «імперії», тривалий час зазнавала різнобічних впливів і віддалялася від традиційних практик, історичних символів, поступово втрачаючи свою історичну пам'ять. А з 90-х років ХХ століття українці вибірково сприйняли західні ліберальні цінності та спробували їх інкрустувати у залишки менталітету радянського громадянина [6, с. 299]. Як реакція на це, за часів президентства Віктора Ющенка українські можновладці, відповідальні за формування національної ідеології, намагалися віднайти її основоположення у славетних здобутках української історії та культури. Хоча ці намагання і мають певний сенс, але політична практика в черговий раз довела: сучасну політичну націю, зокрема українську, не можна об'єднати виключно гордуванням трипільськими артефактами чи ритуальними сходженням на Говерлу.

Нерідко національною ідеологією, яка ґрунтується на утвердженні пріоритету етнічності, виправдовуються екстремістські форми націоналізму, ксенофобії чи нацизму. З огляду на це, поняття «націоналізм» часто-густо використовується з пейоративною



конотацією. Критики націоналізму закидають йому утиски меншин «іногородців», які не вписуються в традиційні практики автохтонів, примусову асиміляцію та зневажання з боку представників етнокультурної більшості. Але справедливість подібних закидів можна визнати лише до етнонаціоналізму – найпримітивнішої та крайньої, хоча й досить поширеної форми націоналізму. Натомість сучасний польський дослідник Анджей Валицький наголошує на необхідності розрізняти види націоналізму: «Не маю жодних ілюзій щодо можливості встановити якесь єдине, «властиве» значення слова «націоналізм», – слушно зауважує він і веде далі. – Але це не означає схвалення ситуації, коли слово «націоналізм» уживається майже без винятку у звуженому і зневажливому значенні (назвімо це «націоналізм Б») і коли ця практика додатково підтримується аргументацією з арсеналу «політичної доцільності». Якраз навпаки: треба призвичаїти польських читачів до того, що існує ще й ширше, аксіологічно нейтральне, видове поняття націоналізму (назвімо його «націоналізм А») і що саме воно має домінувати в науці та поважних публіцистичних дискусіях <...> Центральним елементом розширеного поняття «націоналізм» повинна бути нація (національний зв'язок, національна лояльність), а не просто національна держава...» [7, с. 805]. Зазначений поділ є вельми актуальним, на мою думку, не тільки для польських, а й для українських читачів.

Дотримання «націоналізму А» (політичного або громадянського націоналізму, *civil nationalism*) спроможне надати широку платформу для політичної консолідації суспільства, у той час як «націоналізм Б» (етнічний націоналізм або етнонаціоналізм) суттєво його поляризує, надихає на конфронтацію. Прихильники громадянського націоналізму орієнтовані на розбудову єдиної політичної нації, котра у культурному чи релігійному вимірах (не кажучи вже про «штучні» поділи на кшталт поділів футбольних уболівальників) являє собою – і мусить являти! – зовсім не гомогенну спільноту. За умов утілення принципів «націоналізму А» громадяни будь-якого походження, віросповідання і т.п. не зазнаватимуть утисків на цій підставі, а їх законні права і обов'язки визнаватимуться і підтримуватимуться державою чи усіма «іншими» приватними особами.

Важливим є те, що громадянський націоналізм не протистоїть ані універсальним нормам правової держави, ані особливій місії автохтонів на їх батьківщині, ані зваженим проектам хоч би й до певної міри суперечливого, але – в ідеалі – безконфліктного співіснування історично визначеної більшості з легальними меншинами іммігрантів. З огляду на це перспективи його засвоєння і продуктивного застосування як одного з наріжних каменів національної ідеології української держави видаються далеко не вичерпаними.

Таким чином, доходимо *головного висновку*: попри вказаний У. Бекем «загальний знаменник» глобалізації використання ідеології «націоналізму А» за наріжний камінь розбудова повноцінної політичної нації, її суверенної держави та ідеології виявляється цілком перспективним. Цей загальний висновок є вельми актуальним для України як однієї з нових незалежних держав. Відповідно, теоретично і практично значимим є подальша розробка і пропаганда українського громадянського націоналізму – на відміну від етнонаціоналізму, шкідливість якого слід аргументовано роз'яснювати, якому слід всіляко протидіяти.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Бек У. Национальное государство: утрата суверенитета / Ульрих Бек // Глобализация и идентичность: [хрестоматия]; [сост. Т.С. Воропай]. – Харьков: Эксклюзив, 2007. – С. 79-85.
2. Dummett M. Tolerance / M. Dummett // La tolérance aujourd'hui. Analyses philosophiques. Document de travail pour le XIX<sup>e</sup> Congrès mondial de philosophie (Moscou, 22-28 août 1993). – UNESCO: Paris, 1993. – P. 15-23.
3. Ленин В.И. Социалистическая революция и право наций на самоопределение / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. – М.: Издательство политической литературы, 1973. – Т. 27. – С. 250-266.
4. Сміт Е. Нації та націоналізм у глобальну епоху / Е. Сміт. – Київ: Ніка-Центр, 2009. – 317 с.
5. Кімлічка В. Лібералізм і права меншин / В. Кімлічка. – Харків: Центр освітніх ініціатив, 2001. – 173 с.
6. Крисаченко В.С. Українська політична нація: генеза, стан, перспективи / В.С. Крисаченко, М.Т. Степико, О.С. Власик; [за ред. В.С. Крисаченка]. – К.: НІСД, 2003. – 632 с.
7. Валицький А. Чи можливий ліберальний націоналізм? / А. Валицький // Націоналізм. Антологія. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 804-821.

УДК 37.013.73(477.54) «1841/1918»

Шудрик І. О.

Харківський державний університет харчування та торгівлі

**ФІЛОСОФСЬКА ОСВІТА У ХАРКІВСЬКІЙ ДУХОВНІЙ СЕМІНАРІЇ (1841-1918)  
(ЗА МАТЕРІАЛАМИ БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ЧАСОПІСУ  
«ВЪРА И РАЗУМЪ»)**

Стаття присвячена проблемі філософської освіти у Харківській духовній семінарії у другій половині XIX – поч. XX ст., де з філософських предметів викладали: логіку, історію філософії та психологію.

**Ключові слова:** логіка, історія філософії, огляд філософських вчень, психологія.

Статья посвящена проблеме философского образования в Харьковской духовной семинарии во второй половине XIX – нач. XX ст., где из философских предметов преподавали: логику, историю философии и психологию.

**Ключевые слова:** логика, история философии, обзор философских учений, психология.

The article is devoted to the problem of education in Kharkov school of theology in the second part of XIX-th – beginning of the XX-th centuries where logics, history of philosophy and psychology were taught.

**Key words:** logics, history of philosophy, survey of philosophic studies, psychology

У 2011 р. відзначено 285 років з дня відкриття Харківського колегіуму (1726-1841) – другого за значенням у XVIII ст. навчального закладу в центральній та східній Україні після Києво-Могилянської академії та 170-річчя з дня заснування її наступниці – Харківської духовної семінарії, при якій у 1884-1917 рр. виходив перший у царській Росії богословсько-філософський часопис “Въра и Разумъ” [див.: 8; 18]. На сторінках цього часопису аналізувався стан та проблеми реформування системи викладання філософських дисциплін в духовних навчальних закладах Російської імперії, зокрема, і в Харківській духовній семінарії у другій половині XIX – початку XX ст. Проблеми, поставлені ще до революції в часописі “Въра и Разумъ” щодо реорганізації філософської освіти в духовних навчальних закладах, *актуальні* зараз і для світських вищих навчальних закладів. *Мета* статті: розкрити стан філософської освіти і спроби її вдосконалення у Харківській духовній семінарії в дореволюційний період. Після Лютневої революції 1917 р. *ця проблема аналізується вперше*.

У 1817 році в Україні офіційно були закриті Києво-Могилянська академія та Харківський колегіум. Києво-Могилянська академія у 1819 році була реорганізована в духовну академію, а Харківський колегіум, зважаючи на його значення і авторитет його засновників та покровителів, залишався в своєму статусі ще майже чверть століття, і був реорганізований в духовну семінарію лише у 1841 році за ректорства архімандрита Іоанна (Оболенського). За оцінкою Д.І. Багалія і Д.П. Міллера це перетворення “...справило сумне враження на його вихованців” [1, с. 689].

Харківська духовна семінарія була спадкоємницею славних традицій Харківського колегіуму [\* 1]. Однією з причин перетворення Харківського колегіуму в духовну семінарію було те, що у 1804 році в місті був відкритий університет і значення колегіуму почало занепадати. До того ж частина учнів колегіуму перейшла до Харківського університету та в інші навчальні заклади країни. І в подальшому багато абітурієнтів віддавало перевагу університету.

Зміна статусу навчального закладу призвела і до зміни в програмах викладання. Однак багато предметів, які читалися в колегіумі, залишилися і в духовній семінарії. Увесь семінарський курс поділявся на три відділення. У нижчому відділенні семінарії викладали: риторику, поетику, загальну громадянську історію, катехізис (виклад основ християнської віри і моралі), Священне писання (історичні книги), пояснення богослужбових книг, алгебру, геометрію, геодезію, пасхалію, латинь, грецьку, французьку, німецьку, єврейську (для бажаючих) мови та іконопис. У середньому відділенні викладали: російську мову,

громадянську історію, біблійну історію, фізику, логіку, психологію, патристику, Священне писання (повчальні книги), герменевтику (тлумачення біблійних текстів), сільське господарство, твори латинських і грецьких письменників, французьку, німецьку, єврейську (за бажанням) мови та іконопис. У вищому відділенні: богослов'я догматичне та моральне, гомілетуку (теорія і практика церковної проповіді, яка включала риторику і пастирську діяльність), учення про інші релігії, учення про обов'язки парафіяльного священика, тлумачення Священного писання Нового заповіту, церковну історію, церковні старожитності та обряди, церковні закони і канонічне право, історію російської церкви, історію філософії, сільське господарство, медицину, твори латинських і грецьких “отців церкви”, нові мови (для бажаючих).

Усі семінарські предмети потрібно було пройти протягом шести років, по два роки у кожному з трьох відділень. Як бачимо, навчальний процес був досить напруженим. Давав він глибокі богословські знання, необхідні для священика уявлення з філософських предметів, і навіть загальноосвітні знання стосовно його професійної практики.

Як відомо, в Російській імперії, зокрема і в Україні, у ХІХ столітті викладання філософії в університетах двічі заборонялось, обмежувалось, або передавалось на кафедри богослов'я – у 1810 та у 1850 році, по десять років, в цілому – на двадцять років. І це, звісно, не сприяло розвитку філософської думки. У духовних навчальних закладах ці обмеження були меншими. Як бачимо вище, у Харківській духовній семінарії на першому етапі її існування з філософських предметів читали: логіку, історію філософії та психологію. Викладання філософії у Харківській духовній семінарії завжди носило релігійно-філософський характер. Зверталася увага на філософські вчення Платона, Т. Аквінського, “отців церкви”, Ст. Яворського, Т. Прокоповича та інших вітчизняних і зарубіжних філософів та богословів. Відомими викладачами філософії у Харківській духовній семінарії були М. Страхов та В. Тихомиров.

Не дивлячись на велику завантаженість семінаристів, у них було велике прагнення отримати глибокі знання. Академік Коль, який особисто відвідав Харків, досить високо оцінив Харківську духовну семінарію, яка за його словами “...користується доброю славою” [1, с. 689]. Він із задоволенням спостерігав харківських семінаристів, які старанно вивчали підручники, навіть під відкритим небом біля будинків своїх батьків.

Спочатку Харківська духовна семінарія знаходилася у центрі міста – в будинку колишнього колегіуму. А в 1844 р. при архієпископі Інокентії (Борисові) [\* 2] було закладено будинок семінарії на новому місці – на Холодній горі.

У 1912 році у Харківській духовній семінарії навчалася 320 вихованців, з них 266 – діти духовенства, 58 – діти осіб світського звання і 4 – іноземні піддані (болгарин, серб, чорногорець і сіро-халдей). Викладачів семінарії, окрім ректора і інспектора нараховувалось чотирнадцять, помічників інспектора – чотири. У зразковій школі при семінарії з чотирьохрічним курсом навчання, в якій готували майбутніх викладачів для церковно-парафіяльних шкіл, було понад 120 семінаристів-старшокласників.

Семінарія мала фундаментальну бібліотеку з 8963 книг, з них 1723 – на латинській і грецькій мовах, 6329 – російською і слов'янською, 274 – французькою, 337 – німецькою, 143 – польською, 47 – на інших мовах, 50 – стародруків і “розкольницьких” книг. Крім того в семінарії була бібліотека з 935 книг, яку заповідав покійний архієпископ Харківський Амвросій і учнівська бібліотека з 4764 книг [1, с. 691].

Ректорами духовної семінарії призначалися лише особи духовного сану. Це були неординарні особистості. Після виходу у січні 1884 року при Харківській духовній семінарії богословсько-філософського часопису “Вѣра и Разумъ” ректори семінарії, як правило, одночасно обіймали посаду редактора цього видання. А виходив цей часопис продовж 33,5 років – до серпня 1917 року. До того ж у рік виходило 24 номери, з 1916 р. – щомісячник.

До закриття семінарії у 1918 році її ректорами було тринадцять духовників. Останнім ректором Харківського колегіуму і першим ректором ХДС був архімандрит Іоанн (Оболенський) (1830-1842). Архімандрит Філофей (Успенський), який був ректором з 1 липня до 14 жовтня 1842 року, згодом став митрополитом Київським. З 1883 до 1893 року ректором Харківської семінарії був протоієрей Іоанн Кратиров. Він був не лише першим редактором часопису “Вѣра и Разумъ”, але і активним його автором. Після ректорства І. Кратиров був призначений єпископом Сумським і вікарієм Харківським, а згодом – єпископом Саратовським і Царицинським. Упродовж дванадцяти років, з 1906 до 1918 року Харківську духовну

семінарію очолював протоієрей Олексій Юшков, який зробив багато для вдосконалення навчального процесу і облаштування побуту семінаристів [див.: 5, с. 98-103].

Викладачі та інспектори Харківської духовної семінарії М. Страхов, В. Тихомиров, К. Істомін, П. Красін та ін. в часописі “Вѣра и Разумъ” публікували не лише богословські, але й філософські праці. Інспектор семінарії Костянтин Істомін продовж 32-х років був неофіційним редактором цього часопису. Його називали “патріархом російської богословської журналістики” [див.: 6; 7, с. 228-230]. К. Істомін переклав з французької мови “Теодіцею” Лейбніца і вперше надрукував у харківському часописі “Вѣра и Разумъ”, додавши свої коментарі з позицій православної церкви.

У богословському та філософському відділах харківського часопису “Вѣра и Разумъ” друкувалися професори Київської, Московської, С.-Петербурзької та Казанської духовних академій. Видатний представник української академічної філософії, вихованець та продовжувач традицій Київської релігійно-філософської школи, колишній слобожанин, професор, завідувач кафедри логіки та метафізики Київської духовної академії Петро Ліницький понад сорока значних за об’ємом і за змістом праць опублікував у харківському часописі “Вѣра и Разумъ”, з яких вісім були опубліковані у Харкові у якості книг [див.: 16; 17, с. 155-157]. Професор Варшавського університету Генріх Струве продовж 1900 р. у цьому часописі видав дві великі праці філософського змісту [див.: 9].

З часописом активно співробітничали професори Харківського університету [див.: 10]. Упродовж 1890-1892 рр. у філософському відділі часопису “Вѣра и Разумъ” професор кафедри філософії Харківського університету Ф. Зеленогорський опублікував серію філософських статей: “З історії грецької філософії”, “Ідеї та діалектика за Платоном”, “Грецькі трагіки та софісти”, “Загальний огляд розвитку древньогрецької філософії до Сократа”, “Циніки (психологічний, моральний та соціальний етюд)”, “Аристип Киренський – засновник гедонізму”, “Природа і життя по природі по Арістотелю”. У 1902 р. професор Зеленогорський в харківському часописі “Мирный труд” опублікував аналітичну статтю “Про викладання філософії в університеті”.

Професор кафедри філософії університету П. Лейкфельд в часописі “Вѣра и Разумъ” у 1889 р. опублікував статтю “Декілька слів про Сократа і утилітаризм”, а в 1890 р. – “До вчення Арістотеля про безсмертя душі”. Останнім викладачем кафедри філософії Харківського університету в дореволюційний період був приват-доцент І.С. Продан. У дев’ятнадцяти числах часопису “Вѣра и Разумъ” (1912-1913 рр.) він опублікував велику працю “Пізнання і його об’єкт (виправдання здорового глузду)”, яка невдовзі у Харкові вийшла окремою книжкою. У 1913 р. “Вѣра и Разумъ” публікує статті І.С. Продана “Пізнання надчуттєвого світу” та “Правда про Канта”.

Найбільшу активність у співробітництві з часописом “Вѣра и Разумъ” виявляли професори кафедр богослов’я та історії церкви Харківського університету. Серед викладачів кафедри богослов’я, які регулярно друкувалися в церковно-релігійних виданнях Харкова і займалися розробкою філософських проблем, варто відзначити професорів В.І. Добротворського, Т.І. Буткевича та М.С. Стелецького. А серед викладачів кафедри історії церкви професорів: А.С. Лебедева, Й.О. Бродовича та приват-доцента І. Філевського.

Ще до роботи в університеті Т.І. Буткевич від початку видання часопису “Вѣра и Разумъ”, опублікував у ньому низку філософських праць, в яких аналізував філософські погляди М. Мінського, С. Трубецького, Л.М. Толстого. Після призначення на посаду професора в університет у 1894 р. регулярно друкувався в часописі “Вѣра и Разумъ”. У 1896 р. він опублікував серію філософських статей, які наступного року вийшли у Харкові окремою книжкою “Зло, його сутність і походження”. У 1898 р. на сторінках “Вѣры и Разума” Т. Буткевич проаналізував філософські концепції Упанішад Вед. У 1899 р. полемізував з В. Розановим, аналізував релігійні погляди декабристів із Слобожанщини. Низку статей Т. Буткевич присвятив критичному аналізу богословсько-філософських творів Л.М. Толстого. В. Розанов високо оцінював творчість професора Буткевича. У часописі “Русский труд” він писав: “В августовской книжке прекрасного философско-богословского журнала, издающегося в Харькове, известный философ Т. Буткевич печатал окончание интересной статьи “Неверие XX века” [3, 1899, т. 1, ч. 2, с. 611]. У 1900 р. Т. Буткевич опублікував тут велику працю “Філософія монізму”, а впродовж 1900, 1903 і 1904 рр. – твір “Релігія, її сутність і походження”. У 1907 р., коли професор Буткевич був членом Державної ради Росії, в декількох

номерах часопису “Въра и Разумъ” він здійснив богословсько-філософський аналіз французької революції кінця XVIII ст., порівнявши її з російською революцією 1905-1907 рр., яку оцінював як негативне соціальне явище [3, 1907, т.ІІ, т.ІІІ; 11, с. 9-18].

Після обрання вдруге Т. Буткевича членом Державної ради у 1909 р. на його місце професором і завідувачем кафедри богослов'я Харківського університету був призначений М.С. Стелецький, який став останнім професором цієї кафедри. У 1895 р. М.С. Стелецький в часописі “Въра и Разумъ” опублікував велике наукове дослідження “Харківський колегіум до перетворення його у 1817 році”, яке того ж року вийшло у Харкові окремим виданням. Упродовж 1911-1912 рр. професор М. Стелецький у “Въре и Разуме” опублікував серію статей з критики теоретичних основ соціалістичного вчення і застеріг суспільство про негативні наслідки, в разі реалізації його на практиці [12; 13, с. 461]. У 1912 р. ця серія статей під загальною назвою “Новітній соціалізм і християнство” вийшла у Харкові окремим виданням. Приват-доцент кафедри історії церкви І. Філевський у 1908 р. в “Въре и Разуме” опублікував статтю “Про союз між вірою і розумом”. На сторінках “Въры и Разума” та інших часописів І. Філевський полемізував з М. Гротом, Л. Толстим, М. Страховим, Д. Мережковським, М. Мінським, В. Розановим та І. Мечниковим.

Екстраординарний професор кафедри церковного права М.А. Остроумов в “Въре и Разуме” опублікував статті “Значення Сократа в стародавній грецькій філософії” (1884) та “Граф Л.М. Толстой. Аналіз його сповіді” (1885), яка через два роки у Харкові вийшла окремою брошурою.

До речі, майбутні професори-протоієреї, завідувачі кафедри богослов'я Харківського університету Т. Буткевич та М. Стелецький, а також приват-доцент кафедри історії церкви І. Філевський – активні автори цього часопису, закінчили Харківську духовну семінарію.

Заслужений ординарний професор кафедри патології та терапії медичного факультету Харківського університету, дійсний член Лондонського психологічного товариства О.М. Шилтов у 1885 р. в часописі “Въра и Разумъ” обгрунтував необхідність, за прикладом західноєвропейських університетів, створити при університетах Російської імперії психологічні товариства.

Подвійна, двадцятилітня заборона викладання філософії у світських навчальних закладах у XIX столітті певною мірою негативно позначилася і на системі викладання філософських дисциплін в духовних навчальних закладах. У зв'язку з цим у Харківському богословсько-філософському часописі “Въра и Разумъ” у 1884 році під криптонімом “Б.....” (Буткевич – Автор), була опублікована полемічна стаття “Значення філософії в системі семінарського курсу і переваги її у цьому відношенні перед математикою та іншими загальноосвітніми предметами”, що теж є свідченням позиції редколегії часопису щодо цієї проблеми.

Автор статті зазначає, що нещодавно, у 1884 році, був прийнятий новий статут духовних академій, а за ним і статут православних духовних семінарій, який вступає в дію з 1885-1886 навчального року. Попередній статут духовних семінарій був затверджений у 1867 році, який фахівці оцінили як незадовільний. Істотним його недоліком було те, що “...найбільшому зневажанню <...> були піддані науки і праці філософські” [2, с. 66]. Дехто навіть насміхався над філософськими термінами: “метафізика”, “філософія”, “субстанція”. У російському суспільстві філософію розглядали як галузь, відірвану від життя. Однак, не дивлячись на це, філософські предмети все-таки були включені статутом у склад загальноосвітніх наук семінарського курсу. І це пояснюється не тим, що укладачі статуту розуміли важливість значення філософії, а лише традицією, за якою “... в духовно-навчальних закладах до філософії з самого початку ставились з повагою” [2, с. 67]. Але все ж таки замість колишнього курсу “Історія філософії” семінарським статутом 1867 року був введений курс “Огляд філософських вчень”, який являв собою лише окремі уривки з попередньої “Історії філософії”, і не давав загальної картини розвитку світової філософської думки. Звісно, такий підхід не міг викликати у молоді інтерес до філософії. За новим статутом з філософських предметів в духовних семінаріях збереглися також психологія і логіка.

Автор згаданої статті в часописі “Въра и Разумъ” за 1884 рік висловив свою думку, що викладання філософських дисциплін в духовних семінаріях слід приділяти значно більше уваги, щоб її випускники могли усно і письмово обгрунтувати свої філософські позиції і

давати вірну оцінку, навіть таким філософським творам, як Бюхнерівська “Сила і матерія” [2, с. 67].

Критикуючи програму курсу “Огляд філософських вчень” автор статті зазначав, що після екзамену з цього предмету не слід запитувати у молодой людини, що таке філософія взагалі, а тим більше, що таке філософія релігії, філософія права, філософія історії і т.д. [2, с. 68].

Відповідно новому семінарському статуту на вивчення філософії виділялося чотири уроки на тиждень, в той час як для математики та фізики – п'ятнадцять уроків. Практичній психології та формальній логіці – ще менше. Формальна логіка відповідно статуту віднесена до словесності. Автор статті вважав що це “приниження філософії”. На його думку на філософські дисципліни слід виділяти не менше годин, ніж на математику. І в проекті нового статуту духовних семінарій ці недоліки мають бути враховані. Адже філософський підхід дає можливість привести в систему всі наші знання, отримані при вивченні конкретних наук, виробити цілісний, логічно вірний світогляд. На думку автора цієї статті, математики Піфагор, Гаус і Лобачевський стали відомими якраз завдяки філософським узагальненням. Адже при аналізі природних і соціальних явищ, узагальнені філософські висновки робили філософи Нового часу: Декарт, Спіноза, Гегель, Фіхте, Шопенгауер та інші. Автор цієї статті зазначав: “...філософія завжди служила і служить прямим і безпосереднім знаряддям розвитку синтезуючої сили духу людського” [2, с. 81]. Він зробив висновок, що серед навчальних предметів будь-якого загальноосвітнього курсу філософії має належати не лише провідне, але і переважаюче значення. Особливо це стосується духовних семінарій, оскільки філософія за своїм змістом досить близько межує з богослов'ям. Адже вчення про першопричину всього сущого, про призначення людини, її місце в світі, про моральну діяльність людини – стосується як філософії, так і богослов'я. Для глибокого розуміння сутності філософії автор рекомендував ознайомитись зі статтями професора Московської духовної академії В.Д. Кудрявцева, опубліковані в “Вьре и Разуме”, зокрема, “Чи потрібна філософія?”, “Чи можлива філософія?” та ін.

У статті засуджувалися гоніння на філософію в Росії у 40-х роках XIX століття, ліквідація в університетах філософських факультетів та кафедр філософії. Гоніння охопили і духовні навчальні заклади. Цими заходами думали припинити вплив “руйнівних ідей Заходу”. А це призвело до появи “...помилковивих і безглузких філософських вчень” [2, с. 85]. Для покращення викладання філософських дисциплін в духовних семінаріях автор рекомендував використовувати випускників духовних академій, де ця справа поставлена значно краще

На початку XX століття в країні постала проблема реформування навчального процесу, зокрема, і викладання філософських предметів в духовних семінаріях. Стан викладання і пропозиції щодо вдосконалення цього процесу знайшов своє віддзеркалення на сторінках харківського богословсько-філософського часопису „Вьра и Разумь”. У 1906 році Д. Брянцев у цьому часописі опублікував аналітичну статтю “До реформи викладання філософських наук у духовній семінарії” [4, с. 157-178].

Відповідно до постанови Священного Синоду, в якому педагогічним зборам духовних навчальних закладів надавалось право висловлюватись про бажані зміни навчально-виховного процесу в духовних училищах і семінаріях, автор статті зазначав, що особливої уваги заслуговує питання про викладання філософських предметів. Д. Брянцев вважав, що становище у цій справі потребує змін, як і умов, в яких перебуває викладач філософських наук.

Автор статті зазначає, що до 1884 року в духовних семінаріях країни викладання логіки було покладено на викладачів словесності і літератури. Однак враховуючи філософський характер логіки, було вирішено приєднати цей предмет до філософських предметів і передати її вивчення викладачам філософії. “Початкові основи філософії” теж були доручені викладачам філософських наук. Оскільки дидактика тісно пов'язана з педагогікою, а педагогічні науки – з філософією, то і дидактику теж уповноважили читати викладачам філософії. Але невдовзі виникли серйозні проблеми. До цього часу викладач філософії мав знати два предмети: історію філософії і психологію. Але і тоді, зважаючи на зміст цих предметів, у викладача філософських дисциплін справ було досить багато. Історія філософії – наука досить обширна. Психологія – наука, яка тоді швидко розвивалася і стосувалася багатьох важливих і суто життєвих питань. Викладачу необхідно постійно працювати над собою, слідкувати за новою літературою.

Д. Брянцев зазначає, що з 1884 року викладачі філософії мали читати логіку – предмет абстрактний і складний. Вони також повинні були викладати “Початкові основи філософії”. Крім того, викладачам філософії доручалось ще читати дидактику (загальні прийоми навчання). Семінаристська дидактика фактично включала чотири предмети: методику викладання Закону Божого, методику викладання російської мови і арифметики та дидактику у власному її розумінні. На методику виділялося від трьох до чотирьох уроків; на дидактику з історією педагогіки – три уроки. А в семінарії усе це об’єднано в одну дидактику.

У Харківській духовній семінарії великого значення надавалося письмовим роботам учнів. Упродовж навчального року викладач філософії у кожного учня мав перевірити декілька робіт з логіки, декілька – з історії філософії і одну з психології. Усього – не менше п’яти робіт протягом року і одну на екзамені. Крім того, у деяких духовних семінаріях вимагали, щоб викладач давав ще два письмові завдання з дидактики. І усі ці роботи педагогу необхідно прочитати і виправити. Таким чином, на долю викладача філософії випадало перевірити стільки письмових робіт, скільки не випадало на долю інших його колег.

На викладача філософії у Харківській духовній семінарії покладався іще один досить важливий обов’язок – завідувати зразковою школою при семінарії. Він був завідувачем навчальною частиною цієї школи і керував практикою учнів семінарії у цій школі. Викладач філософії перевіряв письмові плани уроків, які кожен з учнів старших класів подавав перед своїми пробними уроками. Кожен учень також подавав плани по трьом пробним урокам: Закону Божому, російської мови і з арифметики. Якщо у VI класі було 30 учнів, то вони мали подати 90 планів, які викладач філософії зобов’язаний був не лише проглянути, але й ретельно виправити. У таких умовах викладачу філософії слідкувати за усією літературою з усіх предметів було занадто важко, щоб бути на рівні тогочасних вимог.

Д. Брянцев з усього цього робить слушний висновок, що слід змінити умови діяльності викладачів філософії. На його думку викладачам філософії необхідно на половину зменшити кількість предметів. За ними слід залишити лише викладання логіки, філософії та психології. А дидактику з її методиками і практичними заняттями в школі мають бути передані іншим викладачам.

На сторінках Харківського часопису “Въра и Разумъ” під час дискусій віддзеркалилася також думка викладачів філософії духовних семінарій щодо нової програми з філософії. Навчальна програма з філософії у кінці XIX-поч. XX ст. у Харківській духовній семінарії складалася з “Початкових основ філософії” та “Історії філософії”. Стосовно цієї послідовності було висловлено досить слушне побажання про доцільність вивчення спочатку “Історії філософії”, а потім – “Початкових основ філософії”. Слухачів спершу слід ознайомити з історією філософської думки, а потім – з висновками стосовно ключових філософських проблем.

Відповідно до навчальної програми “Історію філософії” рекомендували проходити за короткий термін, але в деяких випадках радили знайомити учнів не лише з поглядами того чи іншого філософа, але й з оригіналами його творів. На вивчення цього обширного матеріалу виділялося лише три уроки на тиждень. У таких умовах навіть досвідченому викладачеві неможливо достатньо висвітлити історію філософії, і частина тем залишалася поза увагою. При висвітленні “Початкових основ філософії” викладач вимушений поспішати, не зважаючи на те, що на цей предмет виділялося більше половини навчального року. Тому через обмаль часу при читанні “Історії філософії” викладач вимушений “...цінні філософські системи втискувати в нариси, короткі, сухі і важкі для засвоєння” [4, с. 142].

Другим істотним негативним наслідком викладання “Початкових основ філософії” на думку Д. Брянцева визнавалося домінування критицизму, який негативно впливав на учнів. Програма “Початкових основ філософії” була розроблена покійним на той час професором, завідувачем кафедри філософії Московської духовної академії В. Д. Кудрявцевим (1828-1891). Він же підготував і підручник відповідно до цієї програми. У своїх творах і у розробленій ним програмі професор Кудрявцев спростовував протилежні філософські позиції, виходячи з розробленої ним концепції трансцендентального монізму.

Аналізуючи матеріалістичні погляди на пізнання і намагаючись спростувати їх, В. Д. Кудрявцев ставав на точку зору крайніх ідеалістів, доводячи повну суб’єктивність нашого знання про матерію. З його слів можна зробити висновок, що у нас нема дійсних знань про матеріальний світ. А коли він починав розглядати чистий ідеалізм, то там він спростовував

погляди ідеалістів і стверджував, що можливе пізнання буття матерії. Д. Брянцев небезпідставно вважав, що варто відійти від занадто критичного ставлення до різних філософських поглядів і слід знайомити учнів переважно з позитивними положеннями мислителів. Третім, істотним недоліком викладання філософії визнавалась її абстрактність, відірваність від життєвої практики.

Д. Брянцев зазначав, що після закінчення наукової діяльності професора Кудрявцева пройшло біля 40 років. Тому колишні захисники трансцендентального монізму змушені враховувати нові відкриття в галузі природничих і суспільних наук.

Для покращення викладання філософії в духовних семінаріях Д. Брянцев вважав за необхідність насамперед змінити послідовність вивчення філософських проблем. На його думку спочатку слід вивчати поступальний рух філософської думки, а потім уже робити узагальнення, приведені в систему. Необхідно показати як розвивалася філософська думка, які етапи вона пройшла, щоб потім зробити висновки на основі вивчених поглядів кращих мислителів людства.

Д. Брянцев у своїй аналітичній статті підкреслював, що при викладанні філософії критицизм не повинен посідати “панівного становища”. Філософська думка має бути подана перш за все з “позитивної сторони”. Необхідно звертати увагу на “позитивне надбання філософської думки”. Лише при такій подачі матеріалу в учнів формується погляд на філософію, як на “... позитивний процес людської думки, а не як лише на боротьбу філософських думок” [4, с. 145]. При вивченні філософії пропонувалося звертати увагу на найбільш видатні імена. А деякі історичні періоди можна розглядати “в загальних рисах” з передачею сутності вчення даного періоду. Погляди найвидатніших філософів слід висвітлювати “повно і точно”. Незважаючи на нестачу часу слід знайомити учнів з оригіналами творів найбільш відомих філософів, як, наприклад, з діалогами Платона. Після вивчення учення засновників філософських систем необхідно розкривати погляди їхніх послідовників.

Д. Брянцев вважає, що при вивченні “Початкових основ філософії” необхідно розглядати “найбільш актуальні філософські поняття” та “узагальнені думки видатних мислителів з конкретних питань”. Для духовних семінарій він вносить досить сміливі і нові пропозиції в умовах початку ХХ століття – при вивченні “Початкових основ філософії” використовувати досягнення природничих наук. А для цього доцільно було б ввести викладання в семінаріях природознавства, підвищити рівень викладання математики. На його думку “Солідно поставлені ці науки справлять істотну допомогу у вивченні філософії” [4, с. 147].

Д. Брянцев вносить низку ділових пропозицій і стосовно покращення викладання в духовній семінарії психології (за формою і змістом). Стосовно викладання логіки рекомендував щоб цей предмет не був абстрактним, а мав практичне застосування. Завершуючи аналіз стану викладання філософських дисциплін у духовній семінарії, автор зазначав, що для запровадження в життя пропонованих змін необхідно збільшити кількість уроків з усіх філософських предметів. Тоді викладачу не доведеться постійно спішити, урізати і скорочувати курси і йому буде надана можливість зупинитися довше на складних і важливих проблемах.

У першому томі Харківського часопису “Въра и Разумъ” за 1908 рік, автор статті з ініціалами „Н.Л.”, обговорюючи проблему реформи викладання філософських предметів в духовних навчальних закладах, навіть вносить пропозицію про доцільність вивчення елементів філософських наук у жіночих епархіальних училищах.

Однак завершити реформу викладання філософських дисциплін у Харківській духовній семінарії, як і в інших духовних навчальних закладах, не вдалось, оскільки у 1914 році розпочалася Перша світова війна, а за нею буремні революційні події 1917 року, які призвели до закриття Харківської духовної семінарії у 1918 році. Її діяльність була поновлена лише у 1996 році.

*Висновок.* Таким чином, проблеми та пропозиції, поставлені в часописі “Въра и Разумъ” у кінці ХІХ – поч. ХХ ст. щодо викладання філософських дисциплін в духовних семінаріях, актуальні і зараз стосовно їх викладання і у вищих світських навчальних закладах в умовах необгрунтованого скорочення годин, відведених раніше на ці курси.



#### ПРИМІТКИ

\* 1. Про філософську освіту у Харківському колегіумі див. нашу статтю у “Філософській думці” № 2 від 2007 року.

\* 2. Інокентій (Борисов) – з 1830 до 1836 р. – ректор Київської духовної академії, засновник Київської академічної релігійно-філософської школи, з 1841 до 1848 р. – архієпископ Харківський і Ахтирський. У 1871-1875 рр. видано повне зібрання його творів в 11-ти томах, серед яких були праці не лише з богослов'я, але і філософські трактати.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. Багалеї Д.І. История города Харькова за 250 лет его существования (1655-1905): [истор. моногр]: в 2 т. / Дмитрий Иванович Багалеї, Дмитрий Петрович Миллер. – Репринтное издание. – Харьков, 1993. – Т. 2. – 973 с.
2. Б..... (криптонім св'ященника Т.І. Буткевича, з 1894р. – професора-протоієрея Харківського університету. – Автор). Значение философии в системе семинарского курса и преимущества ее в этом отношении пред математикою и другими общеобразовательными предметами // Вѣра и Разумъ. – 1884, июль, кн. 2.
3. Вѣра и Разумъ. Богословско-философский журнал. – Харьков, 1884-1917.
4. Брянцев Д.К. К реформе преподавания философских наук в духовной семинарии / Д.К. Брянцев // Вѣра и Разумъ. –Х., 1906. – т. 2, ч. 2-я.
5. Шудрик І.О. Ректор Харківської духовної семінарії та редактор часопису “Вѣра и Разумъ” Олексій Юшков / Ігор Олексійович Шудрик // Культурна спадщина Слобожанщини. – Харків: Курсор, 2004.
6. Шудрик І.А. Патриарх русской богословской журналистики. / Игорь Алексеевич Шудрик // Харьковские епархиальные ведомости. –Х., 2008. – № 3 (166).
7. Шудрик І.А. Истомин Константин Евстафьевич / Игорь Алексеевич Шудрик // Православная энциклопедия Харьковщины. – Харьков.: Майдан, 2009. – 564 с.
8. Шудрик І.А. О богословско-философском журнале “Вѣра и Разумъ”. / Игорь Алексеевич Шудрик, Анатолий Трофимович Щедрин // Вопросы философии. – Москва, 2004. – № 10. – С. 182-190.
9. Шудрик І.А. Генрих Струве об “анархии духа” Ф. Ницше (к 170-летию со дня рождения философа) / И.А. Шудрик. // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія “Теорія культури і філософія науки”. – 2011. – № 940 (41). – С. 75-79.
10. Шудрик І.О. Співробітництво професорів Харківського університету з харківським богословсько-філософським часописом “Вѣра и Разумъ” / І.О. Шудрик // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія “Філологія”. – 2007. – № 766 (51). – С. 5-9.
11. Шудрик І.А. Богословско-философский анализ французской революции протоиереем Тимофеем Буткевичем / И.А. Шудрик // Культурна спадщина Слобожанщини. Історія, красзнавство, археологія: [збірка науково-популярних статей]. –Харків: Мачулін, 2007. – № 6. – 208 с., 64 іл.
12. Шудрик І.А. Жизнь, духовное наследие и мученическая смерть профессора, протоиерея Николая Стеллецкого (к 170-летию его трагической гибели) / И.А. Шудрик // Вѣра і Розум. – 2000. – № 1. – С. 71-78.
13. Шудрик І.А. Стеллецкий Николай Семенович / И.А. Шудрик. // Православная энциклопедия Харьковщины. – Харьков.: Майдан, 2009. – 564 с.
14. Шудрик І.А. Богословско-философский журнал “Вѣра и Разумъ”: возвращение из забвения / И.А. Шудрик, А.Т. Щедрин // Вѣра і Розум. – Харків. – № 1. – С. 14-28.
15. Шудрик І.О. Богословсько-філософський часопис “Вѣра і Розумъ”: місце і роль в історико-філософському процесі кінця ХІХ – поч. ХХ ст. / І.О. Шудрик, А.Т. Щедрін // Філософська думка. – Київ, 2002. – № 2. – С. 87-105.
16. Шудрик І.О. Український філософ та богослов Петро Ліницький (1839-1906) і Слобожанщина (за матеріалами часопису “Вѣра и Разумъ”) / І.О. Шудрик // Вѣра і Розум. – Харків, 2001. – № 2. - С. 157-160.

17. Шудрик І.О. Петро Ліницький про співвідношення матеріального і духовного в людині (за матеріалами часопису “Вера и Разум”) / І.О. Шудрик // Людина: дух, душа і тіло. Матеріали IV Міжнародної науково-теоретичної конференції. – Суми: Собор, 2000. – 172 с.
18. Шудрик І.А. Богословско-філософський журнал “Вера и Разум” / І.А. Шудрик, А.Т. Щедрин // Філософія и будущее цивилизации. Тезиси докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24-28 мая 2005 года). – М., 2005. –Т. 2. – С. 355.

## ПРАВИЛА ДЛЯ АВТОРОВ

### Порядок подачі матеріалів для опублікування в «Філософських перипетіях»

1. Текст статті в распечатанном виде (бумага плотностью 80-90 г/м<sup>2</sup>).
2. Диск / флеш-память с текстовым файлом, набранным в редакторе Microsoft Word.
3. Сведения об авторе (на отдельной странице): фамилия с полными инициалами, местом работы, должностью, учёной степенью и званием, контактными реквизитами: телефоном, адресом электронной почты.
4. Внешняя рецензия.

***Редколлегия настоятельно просит авторов подавать материалы  
в вычитанном виде: лишенном неточностей и опечаток!***

### П а р а м е т р ы   д л я   т е к с т а :

- шрифт – Times New Roman Cyr;
- кегль (размер шрифта) – 14 pt, 1,5 интервал;
- поля симметричные (2-2-2-2 см);
- текст без нумерации страниц;
- *оформление сносок*: оформление сносок в основном тексте – в квадратных скобках. Например: [2, с. 11], [5, с. 23-56], [см.: 4, 7]; [порядковый номер источника, страница].
- В сносках между буквой **с.** и номером страницы ставить «неразрывный пробел» (нажатие клавиш Ctrl + Shift + клавиша «пробел» ), такой же «неразрывный пробел» ставится между фамилиями авторов и инициалами.
- *оформление примечаний*:
  - примечания располагаются только в конце текста (!);
  - оформления примечаний в основном тексте [\* 1], а не «<sup>1</sup>».

### **Расположение основных элементов статьи**

1. **Код УДК** печатается без отступа, выравнивание по левому краю. Большими буквами, нежирным шрифтом.
2. **Фамилия и инициалы** автора (авторов) (шрифт – курсив, выравнивание по правому краю). Печатается через одну пустую строку после УДК.
3. **ВУЗ** (место работы) автора (шрифт – курсив, выравнивание по правому краю).
4. **Название статьи** (печатается большими буквами [«все прописные»], шрифт – жирный, выравнивание по центру).
5. **Аннотация** объёмом *не менее 500 знаков* (каждый языковой вариант!) на украинском, русском и английском языках. К трём вариантам аннотации следует добавлять **ключевые слова** (от 4 до 6 слов), шрифт – жирный. Печатается аннотация через одну пустую строку после названия статьи. Между ними – одна пустая строка. Шрифт – 12, межстрочный интервал – 1,0.
6. **Основной текст** начинается через одну пустую строку после аннотаций. Выравнивание по ширине страницы, красная строка 1,25 см. В соответствии с требованиями ВАК статья должна содержать следующие **структурные** элементы: постановка проблемы, актуальность, цель статьи, задачи, обзор работ по данной проблематике, выводы и т. д. Слова же *цель, актуальность, задача, степень разработанности, новизна, выводы* (включённые в текст соответствующих структурных элементов статьи, а не вынесенные отдельно!) выделяются курсивом.
7. **Примечания** (если есть) – через одну пустую строку после основного текста; слово ПРИМЕЧАНИЯ – большими буквами, без двоеточия, выравнивание по центру. *Примечания оформляются списком.*
8. **Список литературы** (через одну пустую строку после примечаний). Слово ЛИТЕРАТУРА – большими буквами, без двоеточия, выравнивание по центру. Список литературы оформляется по алфавиту, *нумерация автоматическая*. Разделительные знаки в списке литературы – в соответствии с требованиями ВАК Украины (бюллетень ВАК за № 5'2009). Обязательно указывать место (город) издания, издательство, год издания, общее количество страниц (в периодических изданиях – страницы статьи). При использовании многотомных источников необходимо указывать общее количество томов и том, где находится использованная работа.
9. **Копирайт:** © Петренко И. И., 2011.
10. **Фамилия и инициалы автора, название статьи на английском языке.**

Авторы опубликованных статей несут о т в е т с т в е н н о с т ь за точность приведенных цитат, собственных имен и соответствие ссылок оригиналу. Редакционные рецензии на рукописи предназначены только для внутреннего пользования. В случае отказа в публикации редакция не вступает с авторами в теоретические дискуссии.

*Редколлегия оставляет за собой право не рассматривать материалы, не отвечающие данным требованиям и общим правилам оформления научных публикаций*

Материалы в указанном виде принимаются на кафедре теоретической и практической философии философского факультета ХНУ им. В. Н. Каразина (*ауд. 2/93, тел. 707-52-71*), а также по электронному адресу: [VirgilDonati@yandex.ru](mailto:VirgilDonati@yandex.ru).

## Content

### From the History of Philosophy in V.N. Karazin Kharkiv National University

<i>Karpenko I., Golikov S.</i> THE SCHOOL OF PHILOSOPHY: IMPLEMENTATION OF DREAM.....	5
<i>Kryvulya O.</i> KHARKIV INTERNATIONAL SKOVORODA READINGS: ON THE 20-th ANNIVERSARY.....	10
<i>Abashnik V.</i> I.S. PRODAN (1854-1919/20) AS A CRITIC OF I. KANT.....	17
* * *	
<i>Prokopenko V.</i> PLATONIC QUESTION IN ITS HISTORICAL DEVELOPMENT.....	22
<i>Tiaglo O.</i> ON THE BECOMING OF NEW LOGIC AND PHILOSOPHIC PARADIGM.....	30
<i>Perepelitsa O.</i> «LES BIJOUX INDISCRETS» OF IDEOLOGY: THAT YOU WANTED TO KNOW ABOUT POWER, BUT WERE AFRAID TO ASK MANGOGUL, ASSANGE AND HOUSE M.D. ....	37
<i>Minakov I.</i> ECO AND HUMBREHT: THAN (ANY) POSTMODERNISM COMES TO AN END OR FROM NAIVE TO SERIOUS AND BACK.....	43
<i>Loyko A.</i> SURREALISM AS A PROJECT OF TOTAL AMBITENDENCY AND «READY-MADE»-AUTHOR.....	47
<i>Loyko V.</i> DRAMATIZATION OF THE «SILENT READING».....	52
<i>Batayeva E.</i> CINO-DISCOURS: ON THE PHILOSOPHY OF VISUAL FORMS.....	57
<i>Zavhorodniy R.</i> METHOD OF TRANSCRITIQUE.....	61
<i>Golubenko O.</i> DIGRESSION (AND RETURN) OF «ARTISTIC CRITICISM».....	66
<i>Funtusov E.</i> PROBLEMATIC OF GIFT IN THE CONTEXT OF COGNITIVE CAPITALISM.....	78

<i>Evdoshenko A.</i> COMMUNITY UNDER SUSPICION.....	82
<i>Golovanov B.</i> DISCOURSE AS A CONSTRUCTIVE PRINCIPLE OF POSTMODERNISM.....	88
<i>Semikozov G.</i> F. JAMESON'S SINGULAR MODERNITY: IN SEARCH OF THE PRESENT.....	94
<i>Sokurenko E.</i> ANALYSIS OF THE LANGUAGE OF MORALITY IN ANALYTIC PHILOSOPHY: THE BIRTH OF METAETHICS.....	101
<i>Gorulko A.</i> LANGUAGE AS ONTOLOGICAL CATEGORY IN GERMAN ROMANTIC PHILOSOPHY.....	105
<i>Artemenko A., Artemenko Y., Popova N.</i> RHETORICAL STRATEGIES IN THE DISCOURSE OF IDENTITY.....	109
<i>Khudenko A.</i> TEXNH: THE INSIDIOUS ART OF CREATION.....	117
<i>Denisko L., Moshinskaya E.</i> MEDIA TURN: THE PHILOSOPHICAL POLYPHONY.....	125
<i>Ukhanov E.</i> CLOUD IDENTIFICATION AT NETWORK COMMUNICATIONS.....	129
<i>Mazorenko M.</i> COMMUNICATION AND ANDERSTENDING: MASS-MEDIA ASPEKT.....	136
<i>Yershova T.</i> MEDIATIZATION OF POLITICS AND DEMOCRATIZATION.....	140
<i>Sukhorukov I.</i> AMATEUR VIDEOAGITPROP IN THE CYBERREALITY.....	147
<i>Khmelevska N.</i> PROBLEM OF OVERCOMING OF THE CONTEMPORARY SOCIAL REGULATIVE SYSTEMS CRISIS: FOREIGN RESEARCHES.....	150
<i>Boblovskiy O.</i> COEXISTENCE OF CULTURES UNDER THE CONDITIONS OF GLOBALIZATION.....	157
<i>Rodicheva I.</i> ANCIENT CHINESE MODEL «HOLISTIC MAN» IN PHILOSOPHY KUN-TZU.....	162
<i>Bandurka A.</i> ARE THERE ANY PERSPECTIVES FOR UKRAINIAN NATIONALISM? .....	166
<i>Shudrik I.</i> PHILOSOPHIC EDUCATION IN KHARKIV SCHOOL OF THEOLOGY (1841-1918).....	170



Наукове видання

# ВІСНИК

Харківського національного університету  
імені В.Н. Каразіна  
*№ 984'2011*

Серія «Філософія. Філософські перипетії»

Випуск 44

*Українською, російською та англійською мовами*

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

Підписано до друку 11.11.11. Формат 60x84/8.  
Ум. друк. арк. 18,5. Обл.-вид. арк. 21,5.  
Папір офсетний. Друк ризографічний.  
Тираж 100 пр. Ціна договірна.

61077, Харків, пл. Свободи, 6.  
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна.

Надруковано: ФОП «Петрова І. В.»  
61144, м. Харків, вул. Гв. Широнінців, 79 в, к. 137. Тел.: 362-01-52.  
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ВОО № 948011 від 03.01.03.