

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

ВІСНИК



**Дніпропетровського
університету**

Науковий журнал

2015

№ 6

РЕДАКЦІЙНА РАДА

акад. Академії наук ВО України, д-р фіз.-мат. наук, проф. **М. В. Поляков** (*голова редакційної ради*); старш. наук. співроб., проф. **В. І. Карплюк** (*заст. голови*); д-р фіз.-мат. наук, проф. **О. О. Кочубей**; д-р хім. наук, проф. **В. Ф. Варгальок**; чл.-кор. АПН України, д-р філос. наук, проф. **П. І. Гнатенко**; д-р фіз.-мат. наук, проф. **О. Г. Гоман**; д-р філол. наук, проф. **В. Д. Демченко**; д-р техн. наук, проф. **А. П. Дзюба**; д-р пед. наук, проф. **Л. І. Зеленська**; чл.-кор. НАН України, д-р фіз.-мат. наук, проф. **В. П. Моторний**; чл.-кор. АПН України, д-р психол. наук, проф. **Е. Л. Носенко**; д-р біол. наук, проф. **О. Є. Пахомов**; д-р іст. наук, проф. **В. С. Савчук**; д-р екон. наук, проф. **І. Л. Сазонець**; д-р іст. наук, проф. **С. І. Світленко**; акад. Академії наук ВШ України, д-р фіз.-мат. наук, проф. **В. В. Скалозуб**; д-р філол. наук, проф. **Т. С. Пристайко**; чл.-кор. НАН України, д-р біол. наук, проф. **А. П. Травлєєв**; д-р техн. наук, проф. **Ю. Д. Шептун**.

**Серія: ФІЛОСОФІЯ
СОЦІОЛОГІЯ
ПОЛІТОЛОГІЯ**

Дніпропетровський
національний
університет
імені Олеся Гончара

**Вісник Дніпропетровського
університету.**

Серія

Філософія

Соціологія

Політологія

Свідоцтво про державну
реєстрацію (перереєстрацію)
друкованого засобу масової
інформації

Серія KB № 21265 – 11065P
від 27 лютого 2015 року

ISSN 2312 2714

Фахове видання з політичних
наук, затверджено постановою
президії ВАК України
№ 1-05/8 від 22 грудня 2010 р.

Друкується за рішенням Вченої
ради Дніпропетровського
національного університету
імені Олеся Гончара
(Протокол № 6 від 18 грудня
2014 р.)

Періодичність: 6 разів на рік

Редакційна колегія не завжди
поділяє думки авторів і не несе
відповідальність за фактичні по-
милки, яких вони припустилися

АДРЕСА РЕДАКЦІЇ:
Пр. Гагаріна, 72, к. 716
м. Дніпропетровськ
49050
м.т. 066-574-87-17
e-mail: visnukDNU@i.ua

Редактор:

Токовенко О. С. - д-р філос. наук, проф.,
акад. Української академії політичних наук

Відповідальний секретар:

Пашенко В. І. - к-т політ. наук., доц.

Редакційна колегія:

Вятр Єжи	д-р хабілітований, проф. (Польща)
Гугнін О. М.	д. філос.н., проф. (Польща)
Рамішвілі В. М.	д.філос.н., проф. (Грузія)
Шин Я.	д-р політології, проф. (США)
Кривошеїн В. В.	д.політ.н., доц.
Третяк О. А.	д.політ.н., доц.
Гнатенко П. І.	д.філос.н., проф.
Городяненко В. Г.	д.і.н., проф.
Іваненко В. В.	д.і.н., проф.
Пронякін В. І.	д.філос.н., проф.
Окорочков В. Б.	д.філос.н., проф.
Наумкіна С. П.	д.пол.н., проф. (м. Одеса)
Хижняк Л. М.	д.соціол.н., проф. (м. Харків)
Горбатенко В. П.	д. пол.н., проф. (м. Київ)
Лисиця Н. М.	д.соціол.н., проф. (м. Харків)
Катаєв С. Л.	д.соціол.н., проф. (м. Київ)
Лобанова А. С.	д.соціол.н., проф. (м. Кривий Ріг)
Сергєєв В. С.	д.політ.н., доц.
Шевцов С. В.	д.філос.н., проф.
Осєтрова О. О.	д.філос.н., проф.
Тупиця О. Л.	д.пол.н., проф.
Павлова Т. С.	д.філос.н., проф.

ФІЛОСОФІЯ/ПОЛІТОЛОГІЯ

Вісник Дніпропетровського університету. Серія Філософія, Соціологія,
Політологія : збірник наукових праць. – 2015. – № 6 (28). – 80 с.

© Дніпропетровський національний
університет імені Олеся Гончара, 2015
© Автори статей

**Visnyk of Dnipropetrovsk
university.
Series
Philosophy
Sociology
Political sciences**

Certificate of state registration
(re-registration) of a print media
Series KV № 21265 - 11065R
dated February 27, 2015.

ISSN 2312 2714

Professional edition in political
sciences, was approved by the
Presidium of HAC of Ukraine
№ 1-05 / 8 dated December 22, 2010.

Published by the decision of
Academic council of the Oles
Honchar Dnipropetrovsk national
university
(Protocol № 6 dated
December 18, 2014).

Frequency: 6 times a year

The editorial staff doesn't always
share the opinion of the authors
and is not responsible for the actual
mistakes they make.

EDITORIAL OFFICE
ADDRESS:
Gagarina st., 72, cab. 716
Dnepropetrovsk
49050
m.t. 066-574-87-17
e-mail: visnukDNU@i.ua

Editor:

Tokovenko O.S. - Dr., Full Prof., academician
of Ukrainian Academy of Political Sciences

Secretary:

Pashchenko V.I. – PhD in political sciences,
Assoc. Prof.

Editorial Board:

Jerzy Wiatr	Full Prof., Dr. hab. (Poland)
Gugnin O.M.	Full Prof., Dr. (Poland)
Ramishvili V.M.	Full Prof., Dr. (Georgia)
Youngtae Shin	Full Prof., Dr. (USA)
Kryvoshein V.V.	Full Prof., Dr.
Tretiak O.A.	Assoc. Prof., Dr.
Gnatenko P.I.	Full Prof., Dr.
Gorodianenko V.G.	Full Prof., Dr.
Ivanenko V.V.	Full Prof., Dr.
Proniakin V.I.	Full Prof., Dr.
Okorokov V.B.	Full Prof., Dr.
Naumkina S.P.	Full Prof., Dr. (Odesa)
Hyzhniak L.M.	Full Prof., Dr. (Kharkiv)
Gorbatenko V.P.	Full Prof., Dr. (Kyiv)
Lycytia N.M.	Full Prof., Dr. (Kharkiv)
Katayev S.L.	Full Prof., Dr. (Kyiv)
Lobanova A.S.	Full Prof., Dr. (Kryvyi Rih)
Sergeyev V.S.	Assoc. Prof., Dr.
Osetrova O.O.	Full Prof., Dr.
Tupitsa O.L.	Full Prof., Dr.
Pavlova T.S.	Full Prof., Dr.

PHILOSOPHY/ POLITICAL SCIENCES

Visnyk of Dnipropetrovsk university. Series Philosophy, Sociology, Political
sciences: Collected Works. – 2015. – № 6 (28). – 80 p.

© Oles Honchar Dnipropetrovsk National
University, 2015
© Authors

ФІЛОСОФІЯ

УДК 130.2

Шевцов С. В.

доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры философии,
Днепропетровского национального университета
имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина),
E-mail: ulysses1967@gmail.com

ВЛАСТЬ И ЗНАНИЕ: АНТИЧНЫЕ ИСТОКИ

***Аннотация.** Рассматривается знание-власть как *doxa* в аспектах: *arche*, *kratos*, *anax*, *tyranos*, *techne*, и вырастающая из него проблема бытия человека.*

***Ключевые слова:** *doxa*, *techne*, *arche*, *kratos*, *anax*, *tyranos**

Актуальность работы определяется важностью присутствия знания-власти (*doxa*) как составляющей трагического самопознания (*episteme*) Эдипа, делающего данное произведение подлинной поэтической реализацией смыслового содержания эпохи (С. Аверинцев).

В трагедии «Царь Эдип» абрис знания-власти определяется целым спектром понятий: *arche* – власть как таковая, *kratos* – власть, манифестирующая свою силу и мощь, *despotos* – хозяин дома, *anax* – властитель, *tyranos* – царь-тиран, задающих специфику постановки вопроса о человеке как властителе в контексте таких фундаментальных идей, отрефлексированных античной метафизикой как благо, справедливость, мудрость, мужество, рассудительность и др.

Arche по-гречески суть не только начало, основание, происхождение, но в данном контексте – власть как таковая. Эдип в споре с Тиресием говорит (ст. 383), что принял власть не как выпрошенную, но данную в дар. Креонт спрашивает Эдипа (ст. 580) о том, наравне ли с супругой он делит власть над страной. Наконец, Иокаста на вопрос Эдипа, когда был убит Лаий, отвечает (ст. 737), что незадолго до того, как тот принял власть в Фивах.

Kratos – сила и мощь манифестируемые властью. К Эдипу обращается жрец в прологе (ст. 14): «Эдип, властитель родины моей» (Ф. Зелинский). В этом обращении жреца подчёркивается обладание Эдипом силой, могуществом, его способность разрешить беду, постигшую Фивы, как он это смог сделать давно, освободив город от вешуньи Сфинкс. *Despotos* в трагедии означает просто хозяин дома или господин. Так, Иокаста называет Эдипа, приказывая служанке пойти во дворец и пригласить его в связи приходом коринфского вестника (ст.945).

Наиболее встречающееся в трагедии обращение к Эдипу – *anax* – властитель (Ф.Зелинский) государь, царь (С. Шервинский) – так обращаются к Эдипу как властителю Фив: хор (ст. 276, 286, 649, 690, 834); Креонт (ст. 103); Иокаста (ст. 746, 770); вестник (ст. 1002). *Anax*, на мой взгляд, здесь скорее указывает на сам факт обладания властью, без постановки вопроса о характере и способе её получения. Последнее же относится к понятию *tyranos*.

Tyranos – ключевое понятие трагедии, вокруг которого группируются все вышеозначенные: 1) оно входит в название трагедии; 2) так Тиресий обращается к Эдипу (ст.408) в кульминации их спора, зная, что тот – убийца отца и муж своей матери; 3) для коринфского вестника Эдип – *tyranos* как властитель Фив (ст. 925), и, в связи со смертью Полиба, как возможный правитель Коринфа (ст. 939); 4) Эдип в споре с Креонтом характеризует его (ст. 535) «власти нашей несомненным вором» (С. Шервинский); 5) Креонт в контексте этого же спора говорит о власти как о тирании; 6) власть как тирания, по словам Эдипа (ст. 380), – высшее из ис-

кусств.

Понятие власти как *arche*, обращая нас к самому его истоку, основанию, позволяет задать вопрос: что есть власть? Ответ, который может быть получен из недр античной культуры, таков: власть есть знание, или как писал Платон в «Политике»: «царское правление есть некое знание» [8, с. 45]. И потому власть определяется не количеством правителей: одним (монархия, тирания), меньшинством (аристократия, олигархия), большинством (полития, демократия), и не насилием или доброй волей, и уж тем более не бедностью или богатством граждан, но именно знанием. Царь же тот, кто обладает царским знанием, превышающем по своему заданию, согласно Платону, даже закон, поскольку в основе последнего уже должно лежать некое знание. Царское знание, чтобы быть таковым, должно обладать силой и мощью (*kratos*), определяющих характер власти (*arche*) властителя (*anax*). Эдип для Фив является тираном, и потому само понятие тирана, концентрирующего в своих руках знание-власть у Софокла требует более детального анализа особенно в контексте закреплённого в античной культуре терминологического разделения понятий *tyranos* и *basileus*.

Basileus, как известно, обладает властью от бога, и власть эта, как правило, носит наследный характер. Эдип должен был бы попасть под это определение как сын Лаия и Иокасты, и стать наследным, законным правителем Фив. Однако он – тиран, и дело не только в том, что будучи отлучённым от родины в силу страшного пророчества, ни он, ни фиванцы не знают тайну его происхождения, а в том, что согласно фиванским законам, в отличие от тех же коринфских, где действовал наследный, династический принцип, власть передавалась через женщину, как правило, жрицу Геры, кем и была собственно Иокаста. Эдип же, согласно одной из версий мифа, вступил в конфликт с матриархальными, хтоническими установлениями Фив, пытаясь утвердить патриархальный, династический уклад бытия. Далее, в античной культуре *basileus* традиционно почитается как бог. Эдипу же в этом отказывается, что подтверждается словами жреца Зевса в прологе (ст. 31–33): «Не бог ты, знаю. Не как к богу мы /К тебе пришли – и я, и наши дети – /И к очагу припали твоему». Наконец, *basileus* правит страной с помощью попечительства. Так, Эдип обращается в связи с бедою, постигшей Фивы, к своему народу (ст. 60–64): «Страдаете. Но ни один из вас /Всё ж не страдает так, как я страдаю: /У вас печаль лишь о самих себе, /Не более, – а я душой болею /За город мой, за вас и за себя» (пер. С. Шервинского).

Tyranos приходит к власти путём захвата, но Эдип, по его собственным словам не захватывал власть но принял её в дар по воле бога. Сначала он говорит об этом фиванцам, открывая своей проникновенной речью первый эпизодий (ст. 259): «Я принял Лаия царственную власть» (пер. С. Шервинского), а затем в споре с Тиресием (ст. 383–384): «Я ль добивался этого престола? Мне ль не достался он, как вольный дар?» (пер. Ф. Зелинского). Эдип также не причастен к таким признакам тирании, описанных Платоном, как клевета на власть имущих, мистериальное приобщение к тирании путём поедания человеческих внутренностей вместе с мясом жертвенных животных, вовлечение граждан в войны, сознательное поддержание всяческого зла. Тем не менее, название трагедии «*Oedipous Tyranos*», а не «*Oedipous Basileus*», и я бы выделил шесть фундаментальных признаков тирании у Эдипа.

Первый – «тиран – отцеубийца и плохой кормилец для престарелых; по видимому, общепризнано, что таково свойство тиранической власти» [8, с. 359]. Эдип проявляет в себе эти качества: и согласно пророчеству Аполлона, и затем, фактически, его путь к власти в Фивах лежал через убийство Лаия, следствием чего, спустя двадцать лет, стала моровая язва, уничтожавшая посевы, скот, детей и взрослое население – бедствия, постигшие Фивы в результате таких действий Эдипа, которые совершены по неведению – одному из самых тяжких грехов.

Второй признак – онирократический: у тирана во время сна пробуждаются звероподобные вожделения, вплоть до попытки сойтись со своей матерью. С. Аверинцев в своём исследовании показывает историко-культурный ряд людей тиранического типа в их связи мифом об Эдипе [4, с. 93–95], где примечательно, что тот же Юлий Цезарь, видевший такие сны, написал пьесу под названием «Эдип». Эдип, ввиду услышанного им пророчества, безусловно, терзался такими снами, попытку истолкования которых даёт Иокаста (ст. 980–982): «Брак с матерью! Иной и в вешем сне /Его свершит; и чем скорей забудет, /Тем легче жизнь перенесёт свою» (пер. Ф. Зелинского). Дело, однако, не только в состояниях, когда с нас сбрасывается покровы земных чувств, когда происходит это иллюзорное освобождение от власти культурных нор и подчинение власти потаённых и нереализованных желаний. Инцестуальная связь не ограничивается для Эдипа снами и онирокритикой. Страшась этого постыднейшего деяния, убегая от него как от величайшего проклятия, он, тем не менее, вступает в кровосмесительный брак, поправ и священные устои бытия, и существующие нормы морали.

Третий признак – генетический – взаимопорождение гордыни или спеси и тиранической власти. Софокл вкладывает в уста хора следующие слова (ст. 873): «гордыней порождён тиран» (С. Шервинский). Эдип пребывает в этих ужасающих глубинах гордыни и познаёт эти глубины, приведшие его к ссоре с Тиресием, Креонтом, оскорблению Иокасты, и, в конечном счёте, самообожествлению в речи, где он именовал себя сыном Судьбы (ст. 1080–1085). Ни что иное, как спесь (hybris) и порождённый ею гнев лежат в основе слов, обращённых к Тиресию (ст. 430–431): «Сгинь дерзкий волхв! Скорей уйди отсюда /К себе обратно и оставь мой дом!», затем к Креонту (ст. 536–538): «Скажи на милость, трусом ли презренным /Тебе казался царь твой, иль глупцом, /Когда такое дело ты задумал?», наконец, к Иокасте (ст. 1077–1079): «Страх её мне понятен: /В её гордыне женской стыдно ей, /Что я могу безродным оказаться» (пер. Ф. Зелинский).

Четвёртый признак – подозрительность и враждебность по отношению к разумным, что опять же сполна проявляется в спорах Эдипа с Тиресием, Креонтом, а также царским пастухом. Прорицателю он бросает обвинение (ст. 399): «И ныне ты меня замыслил свергнуть, /Чтобы с Креонтом дружбу завести!», и далее (ст. 403–405): «И если б я /В тебе не видел старика – я карой /Заслуженной бы вразумил тебя!» По отношению к брату Иокасты подозрительность и враждебность Эдипа возрастают (ст. 535–536): «Ты, уличённый мной убийца, ты, /Моей державы явный похититель?» Отсюда речь заходит о смертной казни (ст. 623): «Нет, не изгнание твой удел, а смерть». Пастуху же Эдип также угрожает (ст. 1152): «Не хочешь честью, так заставят силой» (пер. Ф. Зелинского).

Пятый признак – специфика той родительской по своему характеру власти над народом как основы правления, высказываемой Эдипом по отношению к фиванцам, и приобретшей дополнительный, характерный для тирана психологический обортон, тонко подмеченный С. Аверинцевым, а именно покровительственное обращение к гражданам как к детям. Так, пребывая в блеске славы и могущества, Эдип в самой первой фразе пролога говорит (ст. 58): «О дети, дети!» (Ф.Зелинский).

Наконец, шестой признак – характер управления: тиран – единоличный правитель, не считающийся ни с законами, ни с обычаями страны. В этой связи интересны и важны гипотезы, приводимые Р. Грейвсом в «Мифах Древней Греции», вскрывающие причины изгнания Эдипа из Фив и отказ признания божественности его власти: 1) неподчинение Эдипа богам-покровителям Фив; 2) насаждение в Фивах патриархального коринфского закона, согласно которому трон наследовался по мужской линии, от отца к сыну, в противоположность матриархальному и хтоническому, где трон и власть – дар Геры; и как следствие, 3) конфликт с консервативно настроенными фиванцами по поводу замены существовавших матрили-

нейных законов патрилинейными (мифологической параллелью здесь являются Сизиф и Тесей). Во всех этих случаях, после изгнания Эдип пытался вернуть себе власть силой. К этому присоединяется тот факт, что сыновья-братья не признали, а старейшины Фив лишили Эдипа права есть лопатку жертвенного животного, что равносильно отказу признать божественность его власти.

Самопознание не есть созерцание, но действие. Только совершив поступок, можно узнать о себе, кто ты есть. В «Антигоне» Софокл в уста Креонта вложил интересную фразу (ст. 175–177): «Я знаю: безрассудно полагать, /Что понял мысль и душу человека, /Покуда власти не изведал он» (пер. Ф. Зелинского). В этом отношении перечисленные выше признаки тирании у Эдипа, выявленные в период его правления, на мой взгляд, не самодовлеющи, они выступают частью трагического пути самопознания. Эдип, как человек облечённый властью, ведомый своей эротической природой, пребывая между невежеством и мудростью, гордыней и рассудительностью, царственной мощью и бессилием перед Судьбой, предстаёт посредником между богами и людьми (ст. 33–34): «первый /И в злоключениях жизни безрасчётных, /И в ниспосланных грозных божества» (Ф. Зелинский).

Эдип полагает, что власть, взятая как власть тирана есть высшее из искусств (techne technes). Эта мысль высказывается во время конфликта с Тиресием (ст. 380–382): «О власть, о злато, из всех умений /Уменье высшее среди людей /Какую зависть вы растить способны!» (Ф. Зелинский).

Итак, власть у Софокла есть, в первую очередь, techne, которое и выступает знанием: «есть единое знание: назовут ли его искусством (techne) царствовать, государственным искусством или искусством домоуправления [8, 5]. Власть как techne двойственна. Она – искусство, ремесло, и, в то же время, хитрость, интрига.

Оба вида знания: и тайное и знание-власть связаны с идеей обустройства человека во внешнем мире, а, учитывая тиранический характер власти, их объединяет идея проникновения в запретное или экстраординарность инцеста как крайнего проявления эротичности знания вообще и существенная черта тайного знания и знания-власти, что исследовано С. Аверинцевым. Однако, если тайное знание, вышедшее из лона хтонической мифологии, обращено к внешней стороне человеческого бытия, метафорически показывая этапы жизни человека, о чём говорила знаменитая загадка Сфинкс, то знание-власть, питаемое мифологией героизма, обращено к внутренним силам человека: «... ясно одно: руки и даже всё тело какого угодно царя не имеют такого значения в деле управления, как разум и прочие душевные силы» [9, с. 5]. Отсюда, если должен править сильнейший, а слабый ему подчиниться, то сильный и могущественный тот, кто обладает разумом: «главнейшим требованием является... чтобы несведущий следовал за руководством разумного и был под его властью» [9, с. 142]. Именно проблема разума в контексте знания-власти и поднимается в споре Эдипа и Креонта, о чём разговор будет ниже. Здесь же я пока ограничусь указанием на то, что проблема власти как проблема разума при тирании неразрешима, и существенно ограничена знанием-властью как доха, блистающей в своей славе и видимости, и представляющей собой только лишь мнение, и причина этого в следующем. Если власть как таковая (arche) должна базироваться на благе (agathon), мудрости (sophos), рассудительности (sophrosine), справедливости (dikaion), а сила и могущество (kratos) властителя (anax) в следовании разуму (noos), то трагедия тиранической власти как таковой, и в Фивах в частности, в том, что она, как это было показано выше, одного корня с гордыней или спесью (hybris), и потому обладает вождедеющей природой, насыщение которой неизбежно приводит к падению. Хор в первой антистрофе второго стасима поёт (ст. 874–877): «Спесь же, снedyю благ пресытившись вконец, /Сверх меры пышных, вред себе несущих – /На счастья крайний уступ взойдя, /С него стремглав в глубь несётся бездны» (Ф. Зелинский).

Спесь или гордыня позволяет изведать ослепляющее сияние счастья, и, чем

выше этот подъём, тем угрюмее следующая за ним бездна открывающегося мрака. Хор далее, во второй строфе (ст. 882–895) предупреждает, что такое произойдёт с каждым, кто избрал путь надменности, не почитает богов, не испытывает страха перед правдой, кто стремится к выгоде в беззаконье, и кто не признаёт неких ненарушимых граней в бытии.

Таким образом, если двойственность тайного знания как *techne* – в ремесленничестве и коварстве, то двойственность знания-власти как высшем искусстве, вбирающем в себя и ремесло и коварство в том, что власть (*arche*) содержит в себе, идущие из её недр, истоков (*arche*) свет (*phaos*) и тьму (*skoteinon*), и равно могущих свергнуть властителя (*anax*) в слепоту (*typhlotes*) и невежество (*amaphia*), если тот не следует разуму (*noos*). Знание-власть поэтому есть не *episteme* – точное знание, а как *techne technes* она – *doxa*, которая суть одновременно блеск, сияние, слава, и всего лишь мнение, то есть мнимое знание, и даже более того, призрак, плод воображения, видение. Следовать разуму если и реально, то только, пожалуй, в идеальном государстве Платона, которое всегда было моделью, и в силу своей идеальности так и не получившей воплощения.

Кто же воплощает собой знание-власть у Софокла? Эдип мне не видится таким человеком, потому что в нём важна динамика самопознания, та внутренняя духовная трансформация, которая вела его от тайного знания к знанию-власти, а от последнего – собственно к самопознанию. Человек, воплощающий собой знание-власть должен быть постоянно при ней, то, уходя в тень, то, наоборот, появляясь на авансцене политической жизни. Ему должна быть интересна власть сама по себе, а не те блага, которые она даёт, и таким человеком мне видится сын Менекея, брат Иокасты, Креонт.

В самом имени Креон слышится и *kratos* – сила, могущество, власть, вождь, и *on* – сущее, не говоря уже о поэтическом созвучии «Креон – *archon*». В споре с Эдипом он произносит любопытную фразу (ст. 587–588): «Я никогда в душе своей не ставил / Сан царский выше царственных деяний» (Ф. Зелинский). Однако ярче сконцентрированность Креонта на проблеме власти проявляется в «Эдипе в Колоне» и «Антигоне», где он предстаёт в блеске и величии царя Фив.

Появление Креонта в Колоне, куда прибыл Эдип в сопровождении Антигоны после изгнания, продиктованы политическими соображениями. Согласно новому пророчеству Феба (ст. 389–390): «Живой и мёртвый станешь ты желанным / Залогом счастья гражданам навек», но при этом, в память о прошлых грехах (ст. 399–401) «Ты будешь жить в земле, подвластной Фивам, / Но на фиванский не взойдёшь порог» (пер. Ф. Зелинского). Для достижения этой цели Креонт не останавливается ни перед чем, вплоть до угроз забрать дочерей силой, так что для помощи Эдипу потребовалось вмешательство самого Тесея. В «Антигоне» Креонт демонстрирует расцветшие в нём за время правления такие качества тирана как гордыня, гнев, подозрительность, враждебность по отношению к разумным, игнорирование божественных законов, словом, всё то, что выявил ранее в себе Эдип, и что стало причиной его собственной трагедии: смерть жены Евридики и сына Гемона.

Именно потому, что самопознание есть длительный процесс совестливого обнаружения качеств, присущих собственной душе, и политика, в этом смысле, едва ли не самый мощный катализатор их, все обвинения Креонта в адрес Эдипа, при всей их уместности и справедливости, видятся мне не совсем легитимными, поскольку при всей тонкости его суждений, как только он получил власть в Фивах, то сам превратился в тирана, повторив, определённым образом, судьбу Эдипа. Рассуждения Креонта о правильной власти исходили из того, что власть вообще, то есть даже не специфически тираническая, – источник тревоги и страха, и поэтому по душе ему не сан царя, а «влиятельный и сладостный покой» (ст. 586), где он и так получает всё, что хочет, но в первую очередь «выгоду и блеск» (ст. 597).

Но все благодные рассуждения исчезают, когда Креонт принимает на себя бремя власти и сам становится тираном. Ослеплённый блеском своей славы, обуянный гордыней, он спрашивает (ст. 734): «Народ ли мне свою навяжет волю?», и когда Гемон говорит (ст. 737): «Единый муж – не собственник народа», Креонт запальчиво парирует (ст. 738): «Как? «Мой народ» – так говорят цари». В разговоре с Тиресием Креонт фактически точь-в-точь повторяет ситуацию с Эдипом, когда тот подозревал прорицателя в желании захвата власти. Но, безусловно, центральный момент тирании Креонта – конфликт с Антигоной, который будет рассмотрен ниже в контексте тех последствий, которые привнесли в мир деяния Эдипа.

Тот, кто обладает властью велик, могущественен, пребывая в сиянии и блеске славы, которая суть и *doxa*, и *kleos*. Вот почему, по словам Гераклита (фр. 29): «лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу – преходящим вещам; толпа же насыщается подобно скоту». Но *doxa* своим сиянием может ослеплять, что тем вернее, когда у власти пребывает тиран, чья гордыня ублажает себя славой, в результате чего мудрость оборачивается невежеством, рассудительность – гневом и поспешностью, справедливость – своеволием, и за чем неизбежно следует падение. Человек, будучи в зените славы (*doxa*), обретает высшее счастье (*eudaimonia*), которое оборачивается одной лишь видимостью (*dokeo*), и потому оно – призрак, плод воображения, и как таковое, опять повторяюсь, – мнимое знание (*doxa*). Эту мысль высказывает хор в начале четвёртого стасима (ст. 1187–1192): «Люди, люди! О смертный род! /Жизнь людская, увы, ничто! /В жизни счастья достиг ли кто? Лишь подумает «Счастлив я!» – /И лишается счастья» (С. Шервинский).

В то же время, знание-власть как *doxa*, берущая истоки в *dokeo* – выводить на свет – ставит проблему истины как выведения в непотаённое (*aletheia*), как стояния человека в этом просвете бытия, что снова требует возобновления вопроса о человеке. Знание-власть в силу её доксихического характера как видимости, кажимости, мнения, не может разрешить вопрос о человеке в его соотносённости с истиной и разумом. Потому жизнь Эдипа как парадигма общемуужской судьбы становится видимой только исходя из самопознания, которое преодолевает границы знания-власти. Говорить о самопознании можно, если сумел пройти испытание, или даже более того, искушение властью. Власть ставит человека в так называемые пограничные ситуации, которые высвечивают самые потаённые неожиданные уголки нашего бытия, выявляя как самые благородные, так и самые неблагоприятные, и даже низменные черты, отсюда и двуединство сияния и мрака, блеска и мнения, могущества и заблуждения. Креонт, хотя и говорит, что вне власти невозможно понять мысль и душу человека, но сам остаётся в границах знания-власти, причём не только потому, что его вопросы ограничены этими проблемами, а потому что для него в принципе не произошло разделения знания на объективно заданное и субъективное в том виде, как это произошло с Эдипом, а именно, с одной стороны, проклятие Пелопса, пророчество Феба, рок, с другой, – неведение этого объективного положения вещей. Даже события в «Антигоне», когда, пройдя уже испытание властью, и после разговора с Тиресием, поняв важность соизмерения, собственных субъективных волеизъявлений с объективным ходом вещей, Креонт всё равно не выходит за пределы своего класса, оставаясь сыном Менекея, братом Иокасты, мужем Гемона и Менекея-младшего, тираном Фив. Нет и него ни присущей Эдипу мощи вопрошания, ни той фундаментальной проблемы расслоения единого мифологического знания на объективное и субъективное, узнавания себя ином как ключевой доминанты самопознания. Эдип же, объективно, будучи сыном Иокасты и Лаия, убийцей собственного отца, мужем матери, братом своих детей, субъективно не предостоял этому знанию. Путь к такому предстоянию через преодоление тайного знания и знания-власти, через собственноручное ослепление, изгнание и странничество, и, наконец, преодоление самого проклятия, и, тем

самым, выход за пределы бытия того класса существ, к которому он принадлежал, составляют его трагический путь самопознания.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Софоклῆς. Οἰδίπους Τύραννος. – Αθήνα: Κάκτος, 1993. – 177 σελ.
2. Софокл. Драмы / Софокл; в переводе Ф. Ф. Зелинского. – М.: Наука, 1990.
3. Софокл. Трагедии / Софокл; в переводе С. В. Шервинского и Н. Познякова. – М.: Калининград: «Янтарный сказ», 2002. – 384с.
4. Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа о Эдипе / С. С. Аверинцев // Античность и современность (к 80-летию Ф. А. Петровского). – М.: Наука, 1972. – С.90-102.
5. Грейвс Р. Мифы Древней Греции / Р. Грейвс – М.: Прогресс, 1992. – 624 с.
6. Доддс Э. Р. Греки и иррациональное / Э. Р. Доддс – СПб.: Алетея, 2000. – 507 с.
7. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.3. / Платон – М.: Мысль, 1994. – 654 с.
8. Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.4. / Платон – М.: Мысль, 1994. – 830 с.
9. Пятигорский А. М. Непрерываемый разговор / А. М. Пятигорский – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 432 с.

REFERENCES:

- Софоклῆς. Οἰδίπους Τύραννος. – Αθήνα: Κάκτος, 1993. – 177 σελ.
2. Sofokl. Dramy [Drama]. – M.: Nauka, 1990.
 3. Sofokl. Tragedii [Tragedies]. – M.: Kaliningrad: «Yantarnyy skaz», 2002. – 384s.
 4. Averintsev S.S. K istolkovaniyu simvoliki mifa o Edipe [By the interpretation of the symbolism of the myth of Oedipus] // Antichnost' i sovremennost' (k 80-letiyu F.A.Petrovskogo). – M.: Nauka, 1972. – S.90-102.
 5. Greyvs R. Mify Drevney Gretsii [Myths of Ancient Greece]. – M.: Progress, 1992. – 624 s.
 6. Dodds E.R. Greki i irratsional'noe [The Greeks and the irrational]. – SPb.: Aleteyya, 2000. – 507 s.
 7. Platon. Sobranie sochineniy v 4 t. T.3 [Collected Works in 4 volume]. – M.: Mysl', 1994. – 654 s.
 8. Platon. Sobranie sochineniy v 4 t. T.4 [Collected Works in 4 volume]. – M.: Mysl', 1994. – 830 s.
 9. Pyatigorskiy A.M. Neprekrashchaemyy razgovor [Uninterrupted conversation]. – SPb.: Azbuka-klassika, 2004. – 432 s.

Шевцов С. В., доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: ulysses1967@gmail.com

Влада та знання: античні витoki

Анотація. Розглядається знання-влада як *doxa* в аспектах: *arche*, *kratos*, *anax*, *tyranos*, *techne*, а також проблема буття людини, яка впливає з цього.

Ключові слова: *doxa*, *techne*, *arche*, *kratos*, *anax*, *tyranos*.

Shevtsov S. V., doctor of philosophical sciences, docent, professor of the department of philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: ulysses1967@gmail.com

Power and knowledge: ancient origins

Abstracts. Abstract. Knowledge-power as *doxa* in aspects: *arche*, *kratos*, *anax*, *tyranos*, *techne* and the problem of human being are considered.

Key words: *doxa*, *techne*, *arche*, *kratos*, *anax*, *tyranos*

Осетрова О. О.

доктор філософських наук, професор,
завідувач кафедри соціальної роботи
ДНУ імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна),
E-mail: visnukDNU@i.ua

СОЦІАЛЬНІ АСПЕКТИ GERONTOLOGIЧНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

***Анотація.** Дана стаття присвячена дослідженню соціальних питань геронтологічної проблематики, різні вектори розгляду якої безпосередньо впливають на якість життя як окремої людини, так і суспільства в цілому. Акцентується увага на необхідності усвідомлення проблем, які існують в суспільстві між поколіннями. Проводиться дослідження у філософському ключі.*

***Ключові слова:** старість, старіння, життєвий досвід, аномія, міжпоколінні відносини, ейджизм, мудрість, гармонійний розвиток особистості, час.*

Геронтологічна проблематика охоплює велике коло серйозних питань, пов'язаних з проблемою старіння населення, усвідомлення яких відкриває перспективи для розробки соціальних заходів, спрямованих на збереження тілесної та духовної цілісності людей похилого віку. Ця націленість своєю важливою метою має підвищення якості життя літніх людей та ствердження їх значущості в суспільному організмі. Тим самим йдеться про актуальну сьогодні інтеграцію медично-біологічного та гуманітарного підходів до вирішення геронтологічних проблем.

Слід відмітити, що біологія, екологія та соціологія утворюють трикутник, у межах якого дослідники вивчають життя як здорової, так і хворої людини, її старість, довголіття й смерть. Однак я вважаю, що цього замало для зазначеної вище інтеграції, оскільки остання можлива при розгляді геронтологічних питань у філософському ключі, що й складає основну мету даної статті. Адже тільки філософський вимір здатний:

- 1) висвітлити цілісну картину розрізнених геронтологічних питань;
- 2) відкрити глибину питань про життя й смерть людини і відповідно – про право людини на життя й її право на смерть; про взаємовплив кількості років та якості життя людини тощо.

Крім того, вважаю актуальним звернення до дослідження тих проблем, які існують у суспільстві між поколіннями. Адже сутність та якість взаємовідносин поколінь слугують індикатором духовного й соціокультурного розвитку суспільства, дозволяючи визначити ступінь суспільного здоров'я чи, навпаки, глибину стану аномії, що охопила весь суспільний організм.

Таким чином, визначена вище основна мета даної статті передбачає постановку наступних завдань:

- 1) окреслення філософських зрізів дослідження геронтологічних питань;
- 2) аналіз міжпоколінних проблем суспільства в контексті геронтологічної проблематики.

Феномени старості та старіння з давніх-давен перебувають у полі зору мислителів. Слід відзначити, що сучасні дослідники, зокрема С. Белорусов, узгоджують проблему старіння з поняттям «кризи середини життя». Адже усвідомлення процесу власного старіння починається в людині з усвідомленням наближення до смерті, у зв'язку з чим починають тривожити питання щодо сенсу життя, його непізнаності, сенсу старіння тощо, розв'язання яких для себе самого може призвести людину до мудрості, відчуття свободи, а може, навпаки, – до депресії, відчаю, жаху тощо.

У цілому зростання уваги до геронтологічної проблематики обумовлено помітним збільшенням кількості осіб похилого віку в загальній структурі населення багатьох країн – так званим «феноменом старіння населення», за якого доля пенсіонерів серед жителів окремих країн дорівнює 15 %.

Інший важливий фактор, що викликає в індустріально-розвинутих країнах значне загострення проблем життєвого устрою людей похилого та старечого віку, пов'язаний з різким скороченням чисельності сімей багатопокілісного типу і, як наслідок цього, з проживанням батьків похилого віку окремо від своїх дітей та онуків. Це призводить до зростання кількості самотніх людей похилого віку, які потребують соціально-психологічної допомоги з боку держави.

Актуальним завданням сьогодення як в Україні, так і в усьому світові залишається розробка засобів та методів соціально-психологічної допомоги людям похилого та старечого віку, необхідність якої обумовлена такими змінами в їхньому житті, як:

- 1) вихід на пенсію;
- 2) поява надлишку вільного часу;
- 3) вимушена відмова від усталених інтересів та звичок;
- 4) перебудова взаємин з близькими людьми;
- 5) самотність;
- 6) зростання залежності від оточуючих внаслідок послаблення фізичних сил;
- 7) перебування в закладах соціального забезпечення тощо.

При цьому кожному слід пам'ятати про те, що соціально-психічний розвиток людини не обмежується якимись певними періодами її буття, а здійснюється протягом усього життя. Адже психічний розвиток людини настільки багатомірний, що практично неможливо виявити всі його прояви, якості та можливості.

У даному контексті необхідно відзначити, що нові лінії розвитку породжує не вік сам по собі, а багатство життєвого досвіду, глибина і повнота його осмислення людиною у поєднанні з масштабністю пережитих соціально-історичних подій.

Сприйняття процесу старіння та старості людиною залежить від змістовності та творчого характеру способу її життя. Адже основу продуктивного способу життєдіяльності утворюють такі компоненти:

- 1) здатність особистості розглядати життя та його події в різних системах координат, виявляти латентні можливості життєвих ситуацій, сприймати невизначеність, багатозначність обставин життя як стимул для власного розвитку – саморозвитку й самовдосконалення;
- 2) експериментування особистості з життєвими ролями (адже роль на деякий час визначає особистісний спосіб існування; навіть набуті протягом життя «ескізи» нових ролей у пізні роки допомагають суб'єкту знайти себе в новій якості та продуктивно змінити своє життя);
- 3) диференціація суб'єктом усіх стадій, що він пройшов, свого минулого, сучасного та майбутнього (до речі, дистанційована позиція по відношенню до прожитого життєвого шляху оберігає людину похилого віку від «поглинання» її своїм минулим).

Істотною проблемою є визначення віку старості, оскільки це явище не лише біологічне, а й соціальне та психологічне, і початок соціального й психологічного старіння може не збігатися в часі з початком біологічного старіння.

Умовно виділяють 3 періоди геронтогенезу:

- 1 – для чоловіків – 60 – 74 роки;
для жінок – 55 – 74 роки;
- 2 – 75 – 90 років (старечий);
- 3 – 90 років і більше (довгожителі).

Слід відзначити, що у свідомій регуляції поведінки, спрямованій на збереження індивідуальної організації та її подальший розвиток, велику роль відіграють:

- 1) емоційна сфера;

- 2) психомоторика;
- 3) мовна діяльність як інтегральна характеристика психіки людини.

На збереження та подальший розвиток психологічних функцій у людей похилого й старечого віку впливають:

- 1) освіта;
- 2) професійна діяльність;
- 3) творчість.

На жаль, у суспільстві люди похилого й старечого віку часто сприймаються крізь призму **стереотипів**, причому результати опитувань населення в різних країнах показали, що існують як позитивні, так і негативні уявлення про старих людей, які впливають на ставлення суспільства до них.

Зазначені стереотипи –

1) заважають сприймати людей похилого віку диференційовано, як індивідумів, котрі дійсно мають між собою певні розбіжності;

2) можуть сприяти виникненню соціальних установок і дій, які блоку-ють у них бажання брати активну участь у повсякденній праці та проведенні дозвілля.

У будь-якому випадку поширення тієї чи іншої установки заважає об'єктивному баченню реального стану речей у суспільстві, що, як правило, має негативні наслідки.

Серед **позитивних стереотипів** вважаю за необхідне відзначити наступні.

1. Старі люди являють заможну частину населення, оскільки працюючі члени суспільства щедро забезпечують їх пенсіями.

2. Старі люди є потенційною політичною силою, бо їх багато й вони єдині у своїх політичних переконаннях.

3. Старі люди легко сходяться з Іншими, що пов'язано з такими їх рисами, як доброта й привітність.

4. Більшості старих людей притаманні зрілість, життєвий досвід, мудрість.

5. Більшість старих людей відрізняється умінням слухати та особливо терплячістю до дітей.

6. Більшість старих людей відчувають доброту й щирість щодо своїх дітей та онуків (цей перелік можна продовжувати).

У відповідності до суті викладених вище позитивних наведу **негативні стереотипи**.

1. Більшість старих людей бідні, не можуть звести кінці з кінцями через інфляцію, мають житлові проблеми.

2. Старі люди не є політичною силою й потребують захисту.

3. Більшість старих людей живуть у соціальній ізоляції й страждають від самотності, утримуються в геріатричних закладах.

4. Більшість старих людей погано справляється з роботою; працездатність, продуктивність, мотивація, здатність сприймати новизну, творча активність у них нижчі, ніж у молодих працівників. Вірогідність нещасних випадків у людей похилого віку вища, ніж в інших. У старих людей знижуються інтелектуальні здібності, погіршується пам'ять, у них нижча здатність до навчання.

5. Старі люди, як правило, слабкі та хворі, тому - нетерплячі.

6. Старі люди часто інтелектуально регідні й догматичні. Більшість з них заковані у своїх звичках і не здатні їх змінювати, у зв'язку з чим їм не характерні такі риси, як доброта й щирість.

Я наведу діаметрально протилежні позиції сприйняття старих людей у суспільстві. І справді, низка досліджень показала, що установки щодо старих людей нерідко амбівалентні, внутрішньо протилежні. Осіб цієї вікової категорії часто вважають і мудрими, і не сповна розуму; добродушними та невдоволеними; такими, що виявляють турботу про оточення, й байдужими, некоммунікбельними.

Однак існує ще одна установка, яку можна розташувати посередині внаслідок

її характеру, стрижнем якого виступає *риса екзистенціального характеру байдужість*, що концентрує в собі не менше соціальне зло, ніж негативні стереотипи, а навіть – більше (з огляду на мораль і систему світоглядно-ціннісних координат, котрі визначають сутність, смисл і наповненість духовної атмосфери суспільства в цілому, що позначається на життєдіяльності його членів у всіх сферах – духовній, економічній, політичній, культурній, освітній тощо).

У науці для позначення байдужої установки щодо старих людей використовується термін «ейджизм».

Ейджизм – соціальна установка, визначальними світоглядними орієнтирами якої є:

- 1) невиправдано висока оцінка молодості;
- 2) дискримінація старих людей.

Ейджизм проявляється в нехтуванні гідністю й потребами людей цієї вікової категорії, наприклад:

- 1) відмова в працевлаштуванні;
- 2) орієнтація виробництва та індустрії вільного часу на потреби молодих і фізично здорових громадян;
- 3) соціальна ізоляція, обумовлена неприйнятним ставленням у суспільстві до спеціальних потреб людей похилого віку, що стосується зокрема:
 - а) медичного догляду;
 - б) соціальної безпеки;
 - в) комунікативної сфери тощо.

Слід відзначити, що в основі ейджизму лежить утилітаристська доктрина «корисності» окремої особистості для спільноти, згідно з якою все, що не дає прибутку та не примножує загального блага, не має права на існування. Цінність життя людей похилого віку, згідно з цією доктриною, зводиться до мінімуму, оскільки в суспільстві стосовно них починають домінувати наступні світоглядні позиції:

- 1) вони виконали свій обов'язок;
- 2) у них немає майбутнього, а є лише минуле;
- 3) вони повинні не обтяжувати молодих своїми проблемами, тим самим заважаючи їм жити тощо.

Ця антигуманна доктрина в рудиментарних формах існувала в первісних суспільствах за умов надзвичайно важкої боротьби наших предків за виживання, зокрема:

- 1) під час голоду старих убивали;
- 2) залишали без їжі й тепла в диких місцях;
- 3) змушували до ритуального самогубства (так, данські воїни вважали ганьбою зустріти у ліжку смерть від старості й хвороби, у зв'язку з чим вони помирали від власної руки; вестготи шанували так звану Склею Старців, з якої йшли з життя старі, що втомилися від життя; презирство до смерті в старості було властиво фракійцям, герулам, іспанським кельтам та ін.) тощо.

Поширеність конфлікту поколінь у суспільстві свідчить про його кризовий стан – широкомасштабну аномію, що пронизує всі сфери людської життєдіяльності, охоплюючи без винятку всю систему світоглядних і ціннісних координат.

При цьому поза увагою залишається один з глибинних вимірів старості, згідно з яким вона, будучи поетично означеною **осінню життя**, приносить свої плоди. Тут, за моїм глибоким переконанням, мова йде, у першу чергу, про **плоди мудрості** – плоди, які не стільки, можливо, споживає сама літня людина, скільки споживаються Іншими – молодими, сильними, але не настільки обізнаними й мудрими. При цьому сама старість не перебуває в статиці, а навпаки: ділячись власним досвідом (життєвою мудрістю), виступаючи активною силою діалогу поколінь, стара людина розширює свої власні обрії (духовні, гносеологічні,

культурні тощо).

Усвідомленню підлягає той факт, що старість може бути найприємнішим періодом життя людини. Це можливо у тому випадку, коли старість *позбавлена* ворожнечі, суперечок, конфліктів та інших негараздів, але при цьому *сповнена* внутрішнього миру, союзу й навчання, внаслідок якого, зокрема, старість пізнає й розуміє кожного дня щось нове, на чому наголошував ще Солон.

За даними В. Шай, згасання здібностей у багатьох людей похилого віку безпосередньо узгоджується з тим, що ці здібності не використовуються. Це згасання не є остаточним й може бути реанімовано, відновлено, а у деяких осіб, що демонструють стабільність, здібності навіть можуть покращуватися завдяки використанню активних методів, що було підтверджено експериментально.

Іншими словами, суспільство має бути націлено на гармонійний розвиток кожної особистості незалежно від її віку. При цьому слід пам'ятати, що вік – це ніщо інше, як час, котрий людина має навчитися берегти й цінувати. Переконана, що таке сприйняття часу також приходить до людини лише з віком. Доречно в даному контексті згадати, що, з точки зору відомого античного мислителя Л. А. Сенеки, час – це єдина власність будь-якої людини (на жаль, ця думка у ХХІ ст. недостатньо усвідомлюється людьми).

З давніх-давен засуджується така риса, як марнотратність. Але вона далеко не завжди пов'язується з часом. Усвідомлення ж цього зв'язку приведе до якісних змін у ставленні до життя як до найбільшої цінності, якою наділена людини. Звідси: особливій актуальності сьогодні набуває визначення людського життя як шляху людини, виміряного в часі. Таке розуміння життя людини сприятиме орієнтації її на власну активну життєву позицію. Зі свого ж боку, активність сполучається з рухом, який і є життям. Звідси: відкриваються перспективи для старих людей до активного довголіття.

У цілому ж активність людини, узгоджена з постійною розумовою діяльністю, сприяє природному поступу життя, за якого нездолані Закони Природи (наприклад, Старість) виступають органічним завершенням людського існування, не викликаючи заперечення й страху. Живучи таким чином, констатував Г. С. Сковорода, людина й не помітить, як наступить старість.

Людина будь-якого віку має націлювати себе жити добре, що означає постійно набувати мудрості та гартувати свій дух – дві речі, що тісно взаємопов'язані між собою. Адже мудрість базується не на почуттях та потягах, а на розумі, який потребує постійного вдосконалення в людині. Сам же досконалий розум є частиною, навіть стрижнем людського духу.

Таким чином, слід відзначити, що в цілому активному довголіттю людини похилого віку сприяє розвиток її, по-перше, як соціально активної особистості та, по-друге, як суб'єкта творчої діяльності. Втрачаючи фізичні сили, індивід може зберегти здатність розвиватися як Особистість. Ця здатність є ніщо інше, як Мудрість, світло Якої золотим сяйвом сповнює Молодість, відкриту до всебічного діалогу з Іншими Людьми й зокрема – Людьми Похилого Віку, Котрі є носіями осінніх стиглих плодів – плодів мудрості. Крім того, Мудрість, утілена в людях похилого віку, збагачує молодь життєвим та професійним досвідом й виступає оберегом традицій, поза якими не може існувати народ як цілісний організм.

Сучасна Україна перебуває у вирії трансформаційних змін, які просякають собою усі сфери людської життєдіяльності. Трагічні віхи в історії країни мають:

1) навчити сучасну молодь цінувати життя, час і старість;

2) сприяти орієнтації на розбудову суспільства, спрямованого на гармонійний розвиток особистості, що наслідком своїм матиме примноження загального блага, котре позначиться на якості життя кожної людини.

Перспективи. Дана стаття у подальшому послугує цілям філософського осмислення геронтологічних проблем, які потребують свого з'ясування в світі

розбудови громадянського суспільства в сучасній Україні та розробки стратегій соціальної політики, спрямованої на гармонізацію Особистості й суспільних відносин.

Осетрова О.А., доктор философских наук, профессор, заведующая кафедры философии, Днепропетровского национального университета имени Олеса Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

Социальные аспекты геронтологической проблематики в современном украинском обществе.

Аннотация. Данная статья посвящена исследованию социальных вопросов геронтологической проблематики, различные векторы рассмотрения которой непосредственно влияют на качество жизни как отдельного человека, так и общества в целом. Акцентируется внимание на необходимости осознания проблем, которые существуют в обществе между поколениями. Проводится исследование в философском ключе.

Ключевые слова: старость, старение, жизненный опыт, anomia, от-ношения между поколениями, ейджизм, мудрость, гармоническое развитие личности, время.

Osetrova O., doctor of philosophical sciences, full professor, Head of the Department of philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Social aspects of gerontological issues in contemporary Ukrainian society.

Abstract. This article is devoted to the study of social issues gerontological perspective, the various vectors considerations which directly affect the quality of life as the in-dividual and society as a whole.

It emphasizes the need awareness of the problems that exist in society be-tween generations.

We consider the essence of a social setting as ageism.

It is noted that old age can be the most enjoyable periods of human life. This is due to the fact that old age is the autumn of life that is rich in fruits of wisdom.

The analysis is implemented in philosophical direction.

Key words: old age, aging, experience, anomie, intergenerational relations, ageism, wisdom, harmonious development of personality, time.

УДК 1(091) (141.113/119)

Данканич А. С.,
кандидат философских наук
преподаватель кафедры философии,
Днепропетровский национальный
университет им. Олеса Гончара
(Днепропетровск, Украина),
E-mail: artemdankanich@gmail.com

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНАЯ ХРИСТОЛОГИЯ П. ТИЛЛИХА

Аннотация. Хорошо известно, что Пауль Тиллих является одним из сооснователей экзистенциальной христологии. По этой причине неудивительно, что христология есть центральной частью тиллиховской систематической теологии и философии. Автор показывает, что христология Тиллиха зависит от библеистики Рудольфа Бультманна и в особенности от академического исследовательского проекта более известного как «Поиск исторического Иисуса».

Ключевые слова: Иисус Христос, христология, теология, история.

Как отмечал А. Моллеген, теология П. Тиллиха была радикально христоцентричной. Исследователь пишет: «...Он всегда говорит об искусстве, науке, философии, истории и религии с целью понимания и раскрытия их отношения к Христу» [11, с. 230]. Основанием для тиллиховской экзистенциальной христологии выступала христианская традиция, включая тексты Священных Писаний и поло-

жения Вселенских соборов, а также результаты первого поиска исторического Иисуса, которые нашли своё отражение в работах М. Келера, А. Швейцера и в особенности Р. Бульмана.

Один из ключевых вопросов для религиозной философии и теологии в XX ст. касался личности Иисуса Христа. Основательно этот вопрос сформулировал немецкий протестантский мыслитель и мученик Д. Бонхеффер: «Что меня постоянно занимает, так это вопрос, чем для нас сегодня является христианство и кем – Христос?» [11, с. 199]. Вопрос, сформулированный мыслителем, стал доминантным для многих представителей религиозной философии и теологии в первой половине XX ст. Вместе с тем он коннотировался с начавшимися в начале XIX ст. поисками исторического Иисуса и их продолжением в XX ст. Именно в протестантизме исследования и рефлексия личности и сущности Иисуса Христа приобрели качественно новый уровень. Такой подход был обусловлен «бунтарским» духом протестантизма, который уже в период своего становления выступил против католической системы посредников, провозгласив «*Solus Christus*» одним из основополагающих положений вероучения. Провозглашенный реформаторами тезис «*Ad fontes*» предполагал возвращение не только к духу ранней церкви, но и к личности её основоположника – Иисуса Христа.

Находясь в русле протестантской лютеранской традиции, П. Тиллих не оставался безучастным к христологическим дискуссиям. В этой связи оценки А. Моллегена и А. М. Рейнен в отношении того доминантного места в учении мыслителя, которое занимала христология, с точки зрения автора настоящего исследования, безусловно, справедливы. Встроенность мыслителя в традицию вместе с тем предполагала и её критическое переосмысление, которое было возможным благодаря «*Protestant principle*» (протестантскому принципу), провозглашенному в протестантизме. Провозглашенный протестантами «божественный суд» всего небожественного предполагал критику не только профанного мира, но и саму христианскую традицию с её историей и культурой. Отныне священная история, включая священные Писания, становились объектом критики психологов, социологов, физиков и философов. Ни одно положение христианской традиции не могло быть защищенным от критического характера Божественного Слова. Согласно П. Тиллиху, протестантский принцип является восстановленным пророческим принципом, который выступает против любых форм самоабсолютизирующей демонически искаженной церкви [7, с. 223]. С точки зрения А. Моллегена, историческая критика Библии, таким образом, выступала в качестве одного из критических аспектов тиллиховской теологии [11, с. 231]. Таким образом, тиллиховский подход к решению христологической проблематики генетически восходил к критическому характеру протестантизма, уже в период своего становления подавшего редукции христианский опыт католической и православных традиций.

Современный бельгийский исследователь творческого наследия П. Тиллиха, А. М. Рейнен, обращает внимание на то, что основные положения христологии мыслителя следуют *communio sanctorum*, тому, чему традиционно учит вселенская церковь [12, с. 59]. В этой связи автору настоящего исследования представляется крайне важным рассмотреть основания традиционной христологии и их рефлексии в учении философа.

Новый Завет и вселенские соборы говорят о Христе как Богочеловеке. Синоптики и Евангелие от Иоанна говорят о Христе как о Логосе: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» [5, с. 1405]. Описание сущности Христа автором Евангелия от Иоанна, употребляя понятие «Логос» символизировало божественную природу Сына Божьего. Имя Иисус относилось к посредническому служению, которое стало возможным благодаря Боговоплощению, о котором евангелист пишет: «И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины; и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца» [5, с. 1405].

Наиболее ранняя редакция апостольского символа веры содержалась в древнем римском символе веры, обозначаемого в библеистике и исторической критике как «R». Полная его форма представлена в следующем варианте: «Credo in deum patrem omnipotentem; et in Christum Iesum filium eius unicum, dominum postrum, qui natus est de Spiritu sancto et Maria virgine, qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet at dexteram patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos; et in Spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem» [9, с. 102]. Последующая редакция «R» имела свое воплощение в апостольском символе веры, центром которого, как обращает внимание П. Тиллих, была христология, что выделяло христианские сообщества от Иудаизма в такой же мере, как и от язычества [15, с. 18]. Как обращает внимание философ, христология в период становления символов веры и первых христианских общин не была всего лишь теоретической проблемой. Она выступала частью сотериологической проблематики. Мыслитель считает, что именно вопрос спасения, возникший перед Иринеем, Игнатием и другими представителями периода мужей апостольских, есть основанием христологии. Христос принес знание и жизнь – *athanatos gnosis*, бессмертное знание, призвал нас из тьмы к свету, а вся его деятельность была направлена на то, чтобы человек служил Отцу истины. Христос, показывает мыслитель, призвал тех, кто утратил своё бытие, к новому бытию [15, с. 22–23].

Подлинно тиллиховский вариант христологии, нередко оценивающийся исследователями как экзистенциальный, помимо встроенности в христианскую традицию в значительной мере опирался и на ее критическое осмысление в дискурсе либерального протестантизма XIX ст. Возникновение исторической критики и её подход к Новому Завету стал серьёзным вызовом для традиционной христологии никейской и халкидонской ортодоксии. Начавшиеся поиски исторического Иисуса, продуцируемые Ф. Шлейермахером и его последователями, сформировали ключевую его установку: дихотомию «вера versus история». Пафос либеральной протестантской теологии состоял в том, что она пыталась выявить «исторического Иисуса», при этом всячески игнорируя и умаляя значимость «Христа веры». Однако поле того, как были опубликованы работы М. Келера «Так называемый исторический Иисус и исторический библейский Христос» и «Поиск исторического Иисуса от Реймаруса до Вреде» А. Швейцера, первый поиск исторического Иисуса фактически исчерпал себя. Позиция М. Келера и А. Швейцера исходила из того, что попытки поиска Иисуса в свете чистой истории были обречены на провал, поскольку синоптическая традиция была вызванной верой в Христа.

С точки зрения автора настоящего исследования, поиски исторического Иисуса протестантской либеральной традиции XIX ст. выступили в качестве концептуального основания тиллиховской разработки собственного варианта христологии, которую на ряду с христологией К. Ранера относят к экзистенциальной христологии. Особое значение для тиллиховского понимания христологии имело концептуальное разграничение М. Келером понятий «Historie» и «Geschichte». В этой связи та оценка, которую вынес учению П. Тиллиха М. Элиаде безусловно обоснована. Исследователь обращал внимание на то, что П. Тиллиха не интересует история как «Historie», для него важна история в её экзистенциальном измерении и значении – история как «Geschichte» [8, с. 33]. В отличие от мыслителей либерального протестантизма христологическая установка П. Тиллиха не ставила задачи поиска той подлинной личности Иисуса Христа. Автор настоящего исследования разделяет позицию современного исследователя учения П. Тиллиха, М. Рейнен о том, что мыслитель при разработке собственного проекта христологии исходил из того, что никаких исторических достоверных данных в отношении подлинной жизни Иисуса из Назарета мы не имеем [12, с. 56]. Мыслитель, следуя А. Швейцера и в большей степени М. Келеру, полагал, что настоящий Христос – тот, который

встречается с человеком в экзистенции.

В первой половине XX ст. особого влияния приобрели христологические разработки К. Барта, Э. Бруннера и виднейшего библеиста – Р. Бульмана. Все указанные мыслители испытали влияние исторической критики и в особенности предложенного М. Келером разграничения истории. Теологическая революция К. Барта и его акцент на Христе как на единственном и окончательном Откровении Бога миру, посреднический характер служения Иисуса и его характер, явленный в керигме Нового Завета в христологии Э. Бруннера, Христос керигмы Р. Бульмана выступили в качестве основания для последующих христологических дискуссий, ведущихся в среде теологов, библеистов и историков. Именно в контексте христологических разработок указанных мыслителей и сформировалась христология П. Тиллиха. Как справедливо отмечает современный теолог, библеист и христианский мыслитель Т. Райт, П. Тиллих в вопросе христологии полностью зависел от выводов Р. Бульмана [6, с. 367]. Что же предложил Р. Бульман, решая христологический вопрос? И что особенно привлекло П. Тиллиха в бульмановском подходе?

Сущностным аспектом учения Р. Бульмана было обращение внимания на Христе веры, Христе, явленного в керигме Нового Завета. В работе «Новый Завет и мифология» Р. Бульман писал: «Христос, Распятый и Воскресший, встречает нас в слове провозвестия и нигде больше. Именно вера в это слово и есть истинная пасхальная вера» [3, с. 38]. В противовес либеральным протестантским мыслителям XIX ст. Р. Бульман настаивал на принципиальной неспособности исследовать и реконструировать исторически объективный образ Иисуса Христа. Только Христос керигмы, явленный на страницах посланий апостола Павла, а также Евангелия от Иоанна, может быть доступен человеку. Р. Бульман подчеркивает, что ранние христианские экклезии в словах апостола Павла проявляли подлинное равнодушие к Иисусу «Historie». Так, апостол Павел во втором послании к Коринфянам писал: «Потому отныне мы никого не знаем по плоти; если же и знали Христа по плоти, то ныне уже не знаем» [5, с. 1609]. Таким образом, заключает Р. Бульман, уже в ранней церкви можно обнаружить дихотомию Христа веры и Иисуса истории. Все, что говорят синоптики и евангелие от Иоанна о воскресении Христа, полагает Р. Бульман, не есть «Historie», это – «Geschichte». Однако крест Христов как событие спасения, считает мыслитель, отражает единство исторического (geschichtlich) события, берущего начало в засвидетельствованном (historisch) историческом факте распятия Иисуса римскими властями. Историческая значимость креста состоит в том, что он есть освобождающим судом над миром. Событие прошлого (historisches Ereignis), произошедшее на кресте, раскрывается как событие спасения (geschichtlich). Р. Бульман считал, что историчное (historisch) событие креста в своей значимости создало новую историческую (geschichtlich) ситуацию. Керигма креста как события спасения ставит слушателя и читателя Нового Завета перед вопросом: готов ли он принять эту значимость, готов ли сораспяться Христу? [3, с. 35].

К следующему положению бульмановского учения, которое оказало в значительной степени влияние на П. Тиллиха, стоит отнести программу «демифологизации», представленную Р. Бульманом в своем докладе 1941 г. под названием «Новый Завет и мифология». Согласно Р. Бульману, между современным секулярным миром и эпохой Нового Завета находится пропасть. Современный человек, считает немецкий ученый, не может понять мир, изображенный на страницах синоптиков, посланий Павла и апостолов. Евангелие недоступно и скрыто от человека, испытавшего на себе секуляризацию и рациональные установки модерна. Это происходит потому, что новозаветная картина мира, считает Р. Бульман, мифична в своей сущности. Мир Нового Завета, с точки зрения мыслителя, предстает в качестве трехступенчатой структуры, где по центру находится земля,

над ней – небо, под ней преисподня. Небо является обителью Бога и ангелов, подземный мир – это место мучений, ад. Все это, считает Р. Бультман, есть результатом мифологического мировосприятия, восходящего к еврейской апокалиптике и гностической сотериологии, выражаемой в мифах. Такая мифологическая картина мира, считает мыслитель, недостоверна и нерелевантна для современного человека и общества, которые не воспринимают мифическую картину мира. Согласно Р. Бультману, христианское провозвестие стоит сегодня перед вопросом: «...следует ли, призывая человека к вере, принуждать его к признанию мифической картины мира прошлого? Может ли христианское провозвестие требовать сегодня от человека принятия мифической картины мира как истинной?» [3, с. 8]. С точки зрения немецкого мыслителя это бессмысленно и невозможно, поскольку мифическая картина мира не есть в своей сущности христианской. Она есть ни чем иным, как картиной мира прошлого, сформированной в докритический, ненаучный период. Как отмечал сам Р. Бультман, программа «демифологизации» исходит из современного мировоззрения. Она призвана редуцировать Новый Завет в его целостности, но лишь то, анахраничное миропонимание, отражающее себя в догматике и гомилетике церкви. Таким образом, заключает Р. Бультман, демифологизировать – значит отрицать, что кериγμα Священного Писания и церкви тесно связано с утратившим себя мировоззрением [2, с. 223]. Стоит отметить, что опорой для своего проекта, немецкий экзегет усматривал и в самом Новом Завете, обращая внимание на то, что Павел и Иоанн уже проводили демифологизацию эсхатологии в радикальном ключе. Для Ф. Шлейермахера, А. Гарнака, А. Ричля процесс «демифологизации» предполагал редукцию мифологической составляющей Нового Завета. При этом особое внимание уделялось этике синоптиков и в особенности Нагорной проповеди. Для Р. Бультмана же демифологизация не выступала в качестве редукции синоптической традиции, она, по его мнению, выполняла герменевтическую функцию. «Демифологизация – писал Р. Бультман, это метод герменевтики, т. е. метод интерпретации, экзегезы» [2, с. 228]. Согласно Р. Бультману, между текстом автора и читателем существует предпонимание. Это предпонимание, которое Р. Бультман назвал жизненное отношение, определяет возникающие представления, на которых строится интерпретация. Для того, чтобы понять Новый Завет, необходимо выявить жизненное отношение авторов, создающих его тексты. В качестве такового мыслитель усматривал человеческое существование. «Библия, – пишет Р. Бультман, – есть слово, обращенное лично ко мне, которое говорит мне не о существовании вообще, но дает мне подлинное существование... Если верно, что правильные вопросы затрагивают возможность понимания человеческого существования, тогда необходимо найти адекватные способы выражения такого понимания. Поиск этих представлений составляет задачу философии» [2, с. 232]. Глубокое убеждение немецкого экзегета состояло в том, что экзистенциальная философия может выступить в качестве моста между керигмой Нового Завета и современностью, поскольку экзистенциальная интерпретация характеризуется пониманием существования.

Оценивая вклад и влияние Р. Бультмана, П. Тиллих отмечал, что он пытался придать своему радикально-историческому исследованию систематический характер. Подобного рода попытки Р. Бульман пытался воплотить в том, что он называл «демифологизация». Под демифологизацией Р. Бультман подразумевал процесс освобождения библейского провозвестия от мифологического языка, поскольку современный человек не может быть честным и при этом принимать его. Согласно П. Тиллиху, программа Р. Бультмана стала настоящим взрывом в богословском мире, поскольку под влиянием К. Барта вопросы радикальной исторической критики перестали быть центром всеобщего внимания. Именно таким образом имя Р. Бультмана стало центральным в теологических дискуссиях [15, с. 523–524]. В работе «История христианской мысли» П. Тиллих пишет: «...не-

смотря на значение программы Р. Бульмана, он так и не смог придать ей действительной систематической структуры, даже принимая ту помощь, которую ему оказывал экзистенциализм М. Хайдеггера. Экзистенциализм помогает ему показать экзистенциальный характер понятий Нового Завета. Экзистенциальная интерпретация Нового Завета имеет дело с понятиями тревоги, заботы, чувства вины, пустоты, что придаёт ей особую значимость. Я применял экзистенциальную интерпретацию библейских текстов во всех проповедях, которые говорил. Однако Р. Бульман так и не был в состоянии предоставить своей программе подлинно систематической структуры» [15, с. 524].

Программа «демифологизации» Р. Бульмана, обращает внимание К. Раниа, оказала значительное влияние на теологические и философско-религиозные течения. Большая часть теологов в Германии испытывали его влияние. В то же время, показывает исследователь, схожие, а в большей степени еще более радикальные идеи в США выдвигал П. Тиллих [13, с. 13]. В чем же состоял радикализм П. Тиллиха?

Как и в случае с другими положениями христианской традиции, которые П. Тиллих соотносил с главными философскими вопросами, методологический принцип корреляции предполагал соотнесение философского вопроса «Существование» и теологического ответа «Христос». Указанную проблему мыслитель рассматривает в третьей части своей главной и программной работы – «Систематическая теология».

Как уже было отмечено в настоящем исследовании, П. Тиллих при разработке собственного проекта христологии исходил из господствовавших в кругах «Теологии Слова Божьего» идей Р. Бульмана, которые вызвали широкий резонанс, а в особенности в школе К. Барта. Результат к которому пришёл Р. Бульман, состоял в том, что подлинного исторического Иисуса Новый Завет не изображает, а «за библейским образом не стоит никакого такого образа, который в научном плане можно считать вероятным» [7, с. 377]. Во-первых, считает мыслитель, основная проблема либералов состояла в том, что они недооценили саму природу сообщений об Иисусе Христе. Сообщения об Иисусе как о Христе и принадлежат тем людям, которые восприняли его как Христа. Мыслитель показывает, что такое разделение невозможно, поскольку оно предполагает критическое отделение тех элементов, которые принадлежат фактической стороне события, от тех, которые принадлежат воспринимающей стороне. Во-вторых, следуя герменевтической установке Р. Бульмана, философ считает, что понимание сущности Христа современным человеком возможно благодаря его собственному существованию. Однако как же может современный секулярный человек воспринимать керигму и возвещенного в ней Христа?

Согласно П. Тиллиху, настоящий кризис в своей основе есть экзистенциальный. Современный человек воспринимает нынешнюю ситуацию как ситуацию распада, вражды, саморазрушения, бессмысленности и всеобъемлющего отчаяния. Такой экзистенциальный опыт он выражает в искусстве, литературе, концептах экзистенциализма, политических расколах, проанализирован в психологии бессознательного. Кризис современности, показывает П. Тиллих, не поднимает вопросы оправдания и теодицеи, как это было в Реформации, конечности, смерти, греха, о которых говорила греческая церковь, культурную и персональную христианизацию. Мыслитель считает, что здесь возникает вопрос о той реальности, в которой преодолевается самоотчуждение нашего существования, реальности примирения и воссоединения, о реальности творчества, осмысленности и надежды. Такую реальность философ называет «Новое бытие». Генетически он восходит к словам апостола Павла: «Итак, кто во Христе, [тот] новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» [5, с. 1609]. Согласно экзегезе П. Тиллиха, в термине «Новое бытие» имеется в виду сила преодоления демонических расколов того «прежне-

го», что было в душе, в обществе и во Вселенной. Керигма – это всегда керигма Нового бытия, и в её таком понимании дается ответ на вопрос, подразумеваемый как нашей нынешней ситуацией, так и всякой человеческой ситуацией. «На вопрос: «Где же проявляет себя это Новое бытие?», – пишет мыслитель, – систематическая теология отвечает так: «Во Иисусе Христе». Здесь можно сказать только одно – то, что эта формула вобрала в себя раннехристианскую крещальную формулу исповедания Иисуса Христом. Тот, кто является Христом, – это тот, кто несет с собой новый эон, новую реальность. Это – тот человек по имени Иисус, который в парадоксальном утверждении был назван Христом [7, с. 53]. Итак, Христос есть новый эон, Новое бытие, в котором заключен ответ на вопрос существования. Однако в период до Христа, человек, подверженный греху в онтологическом и экзистенциальном измерении, пытался преодолеть собственное отчуждение. Вся история человечества – это неискончаемые попытки преодолеть отчуждение, конечность, страх. Грех принимал онтологическую форму, заключая человека, подвергая его угрозе и риску небытия. П. Тиллих выделяет семь типов до Христовой сотериологии или попыток самоспасения: религиозную, законническую, аскетическую, мистическую, сакраментальную, доктринальную и эмоциональную. Все отмеченные способы самоспасения и те попытки, в которых они воплощались, считает мыслитель, были обречены на неудачу. Только Новое Бытие, явленное в Иисусе как Христе, преодолевает отчуждение и обретает полноту связи с Богом [100, с. 357]. Таким образом, П. Тиллих говорит об Иисусе как Христе, возвестившего Новое Бытие, которое преодолевает разрыв между сущностью и существованием. В указанном стихе апостола Павла о тех, «кто во Христе есть новая тварь», согласно мыслителю, ключевым есть предлог «во». Он подразумевает соучастие. Новым творением есть тот, кто соучаствует в Новом Бытии, воплощенном во Христе. Теология синоптиков, считает П. Тиллих, показывает Иисуса как Христа, который является творением божественного Духа. Вместе с тем, считает мыслитель, тот, кто соучаствует во Христе, становится новой тварью, действием Духа [100, с. 392]. П. Тиллих считал, что Иисус стал Христом в момент сошествия Духа Святого. Важно отметить, что подобного рода экзегеза П. Тиллиха вызвала массу критических отзывов и замечаний. Так, С. Гренц и Р. Олсон акцентировали внимание на гностическом тоне утверждений мыслителя [4, с. 180]. Х. Макдональд считал, что христология П. Тиллиха является необыкновенным синтезом ересей, отвергнутых Вселенскими соборами. К таковым исследователь относит – адапционизм, савеллианство, евтихианство, докетизм, гностицизм, монофизитство [10, с. 87]. Г. Вейгель считал, что христология П. Тиллиха представляет собой несторианство [16, с. 194].

С одной стороны, исследователи, безусловно, правы в том, что П. Тиллих в отличие от христианской традиции говорит об Иисусе как Христе, нежели Иисусе Христе. Иисус стал Христом. В определенной степени П. Тиллих продолжал то, о чем говорил Ф. Шлейермахер. Отец современной протестантской мысли (Ф. Шлейермахер), настаивал на *Urbildlichkeit* (идеал совершенного богоосознания) Христа. Именно в этом смысле Иисус Христос и был божественным, поскольку ощутил экзистенциальную и онтологическую связь с Богом. Следующим диалектическим компонентом христологии Ф. Шлейермахера составлял концепт – *Vorbildlichkeit* (способность воспроизводить ее в других) [14, с. 379]. Таким образом, в христологии Ф. Шлейермахера Иисус Христос выступал в качестве уникального проводника божественного трансцендирования и ощущения сакрального внутри человека. Христос, согласно мыслителю, был тем, кто обладал в значительной мере мощным богоосознанием [14, с. 367]. П. Тиллих, следуя в христологической разработке Ф. Шлейермахеру, тем не менее полагал, что такое единение невозможно на уровне ощущения трансцендентного в человеке. Оно предполагает событийное единство Бога как «Само-Бытия» и человека, отчуж-

денного от истоков своего бытия. Ф. Шлейермахера – антропологична, П. Тиллиха же – онтологична. Она предполагает сущностное единство между Богом и человеком, которое стало возможным в явлении «Нового Бытия» – Иисуса как Христа. П. Тиллих отмечал, что, несмотря на некоторое сходство своей христологии и христологии Ф. Шлейермахера, у последнего концепт «Urbild» прилагается к Иисусу как Христу, но лишён решающей импликации, которой обладает понятие «Новое Бытие». В «Urbild» Ф. Шлейермахера выражена идеалистическая трансцендентность истинной человечности над человеческим существованием, тогда как в тиллиховском концепте «Новое Бытие» решающим фактором есть соучастие того, кто есть сущностной человек – «Urbild». Если «Urbild» продолжает пребывать над существованием, то Новое Бытие соучаствует в существовании и вместе с тем преодолевает его. Главное отличие между этими понятиями, подчеркивает П. Тиллих, состоит в онтологической коннотации понятия «Новое Бытие» [7, с. 419]. С другой стороны, стоит отметить, что оценка исследователями христологии П. Тиллиха как суммой ересей, гностицизмом или адапционизмом, с точки зрения автора настоящего исследования, будет упрощенной. Безусловно, П. Тиллих, будучи апологетом христианства, стремился преподнести Христа, как уже до этого делал Ф. Шлейермахер, в качестве того образа, который мог бы быть понятным секулярному обществу. Учитывая влияние Р. Бульмана, а через него и М. Хайдеггера, П. Тиллих пытался представить Христа как подлинное, аутентичное бытие. Современный человек, принимая Христа, переходит от сущности к существованию, неподлинного к подлинному, возвращается к бытию. Аллюзии на гностицизм, монофизитство, прочие ереси свидетельствуют о желании мыслителя показать тот переход, который осуществился в Иисусе Христе и который есть Новое Бытие. Итак, Иисус как Христос есть Новое Бытие.

В христианской традиции христология выступает центральной частью сотериологии. Христос пришёл не для демонстрации своей силы и Божественного характера, а для спасения, победы над грехом, освобождения человечества. П. Тиллих показывает, что сотериология порождает христологический вопрос, а вместе с тем и задаёт направление христологическому ответу. Именно Христос, утверждает немецкий мыслитель, приносит Новое Бытие, и именно Христос спасает людей от прежнего бытия, от их экзистенциального отчуждения и его саморазрушительных последствий [7, с. 419]. В синоптическом образе Иисуса как Христа, показывает мыслитель, представлен образ, подверженный искушениям, борьбе, трагической амбивалентности жизни. Христос, показывает П. Тиллих, испытывает на себе все последствия экзистенциального отчуждения, которое преодолено в себе. Даже на кресте Христос сохраняет нерушимое единство с Богом. В это единство, считает П. Тиллих, он принимает все негативности существования и вместе с тем не упраздняет их. Именно таким Новое Бытие предстает в библейском образе Иисуса как Христа.

Как известно, христианская традиция говорит о Воплощении Христа. На этом основании и утверждении строилась традиционная христианская догматика и апологетика. Бог стал плотью, стал человеком, пришел в этот мир. В отличие от классического вероучения, показывает П. Тиллих, протестантизм не отрицает самой идеи Воплощения. В протестантизме, по мнению мыслителя, устраняются языческие коннотации теофании и её супранатуралистическая интерпретация. Подобно тому, как протестантизм утверждает оправдание грешника, с точки зрения П. Тиллиха, он вместе с тем утверждает и христологический парадокс. Этот парадокс состоит в том, что Христос принимает и спасает мир, который Его отвергает и распинает на кресте. Именно в этом смысле, считает философ, всякая христология – это христология Воплощения. Таким образом, Иисус как Христос выступает как Новое Бытие, преодолевающее страх небытия, отчуждения, угрозу несуществования. Он есть Спаситель. Само же спасение П. Тиллих интерпрети-

рует как исцеление. Именно подобного рода толкование спасения как исцеления, по мнению мыслителя, соответствует состоянию отчуждения как главной характеристики существования. Именно в этом смысле исцеление означает воссоединение того, что было отчуждено, возвращение к тому, что было расколото, преодоление раскола между Богом и человеком, человеком и его миром, человеком и самим собой. Исходя из такой интерпретации, показывает мыслитель, и возникает понятие «Новое Бытие». Спасение, считает философ, – это покидание, переход прежнего бытия и переход в Новое Бытие. Именно в этом смысле, показывает философ, и должен употребляться термин «salvus», что значит – быть исцеленным [7, с. 433]. Но как человек встречается с Новым Бытием, явленным в Иисусе как Христе? Как секулярный человек, испытывающий тревогу, страх, отчуждение, встречает Христа? Как Новое Бытие, которое принёс Христос, встречается с человеком в истории?

Христос же есть Христос керигмы, веры, дарующий спасение и исцеление человеку, испытывающему отчуждение и отпадение от собственного бытия.

Согласно мыслителю, процесс спасения предстаёт в трехступенчатой структуре. На первом уровне П. Тиллих интерпретирует понятие «Возрождение» как соучастие в Новом Бытии. Здесь спасающая сила Нового Бытия в Иисусе как Христе зависит от соучастия в нем человека. Здесь проявляет себя то, что апостол Павел назвал «быть во Христе». Традиционными терминами, обозначающими это состояние, выступают – «Новое Рождение», «Возрождение», «Новое творение». Они, будучи характеристиками Иисуса как Христа, противоположны характеристикам отчуждения. Здесь происходит процесс замещения верой неверия, подчинение – *hubris* (духовному греху, гордыни), а любви – вожделению.

Второй уровень сотериологии (Оправдание) П. Тиллих истолковывает как принятие Нового Бытия. Оправдание, с точки зрения мыслителя, вносит в процесс спасения элемент «вопреки», что является прямым следствием учения об искуплении и в то же время центром спасения. Подобно Возрождению, Оправдание, показывает философ, прежде всего объективное событие и только потом – субъективное восприятие. «Оправдание в объективном смысле, – пишет П. Тиллих, – это тот вечный акт Бога, посредством которого он принимает как неотчужденных, тех, которые на деле были отчуждены от него виной; тот акт, посредством которого он принимает их в единство с собой, явленным в Новом Бытии во Христе» [7, с. 443]. Этот уровень сотериологии активно разрабатывался М. Лютером и Ф. Меланхтоном, которые, выступив против католической системы посредничества, провозгласили концепт «*Sola Gratia*». Согласно П. Тиллиху, учение об «Оправдании благодатью через веру», представленной в краткой формуле «Оправдание верой», неоднократно искажалось. Считалось, что Божья благодать есть ответом на веру человека. Однако, говорит мыслитель, причиной Оправдания является лишь Бог («благодатью»), а вера в то, что человек принят и оправдан, является тем каналом, которым передается человеку благодать («через веру»). Мыслитель обращает внимание на то, что именно такое понимание Оправдания должно оставаться и в формулировке Оправдания благодатью через веру или «*Articulus stantis et cadentis ecclesiae*», статьей, на которой Церковь стоит или падает [7, с. 444].

На третьем уровне сотериологии П. Тиллих проводит интерпретацию понятия «Освящение», которое, согласно мыслителю, выражено в формуле «Спасение как преображение Новым Бытием» [7, с. 444].

Мыслитель показывает, что в качестве божественного акта Возрождение и Оправдание едины. И в первом, и во втором случае описывается воссоединение того, что стало отчужденным, утраченным, расколотым. Возрождение как актуальное воссоединение, а Оправдание как парадоксальный характер этого воссоединения приемлют неприемлемое. Освящение, по мнению П. Тиллиха, отличается от Возрождения и Оправдания, П. Тиллих показывает, что то резкое разгра-

ничение, которое Реформация провела между «Освящением» и «Оправданием», коренится не в изначальной семантике этих терминов. Буквальное понимание «Оправдания» означает «делать праведным». «Освящение» означает принятие и приобщение в сообщество святых (*sancfi*), в то сообщество, кто охвачен силой Нового Бытия. Подлинное различие этих терминов не коренится в их буквальном смысле, оно уходит в эпоху Реформации. По мнению П. Тиллиха, Освящение – это такой процесс, в котором сила Нового Бытия преобразует личность и сообщество как внутри, так и вне церкви. Индивидуальный христианин, церковь, религиозная и секулярная сферы, считает мыслитель, – это объекты освящающей деятельности божественного Духа, являющегося актуальностью Нового Бытия. Таким образом, в интерпретации П. Тиллиха Иисус Христос выступает в качестве Нового Бытия, предопределяющего все последующие положения христианской догматики: экклесиологии, пневматологии, эсхатологии и т.д. Сам же процесс спасения в понимании П. Тиллиха, как верно отметила А. Рейнен, не только субъективен, но онтологичен [12, с. 63]. Апологетическая теология и метод корреляции, как считал П. Тиллих, позволяют в полной мере дать ответ на вопрос «Существования». Таким ответом, как уже отмечалось, в понимании П. Тиллиха выступила интерпретация классической христологии, где Иисус Христос предстает Новым Бытием, освобождающим человека от оков греха, отчуждения от бытия. Испытав влияние исторической критики и учения Р. Бульмана, мыслитель считал, что подлинная встреча (Кайрос) с Христом происходит в особые моменты истории, как во вселенском масштабе (Великий Кайрос), так и на личностном уровне (малый кайрос). Сила Нового Бытия преодолевает роковую расколотость человеческого существования. Она исцеляет его и возвращает к его истокам – безусловному бытию. П. Тиллих считал, что новый взгляд на традиционные положения христианского вероучения крайне необходим. Как и Р. Бульман, мыслитель пытался представить Христа, учитывая достижения современной науки, культуры, человечества в целом. Стоит отметить, что несмотря на ту критику либеральной протестантской теологии Ф. Шлейермахера, А. Ричля, А. Гарнака, П. Тиллих все же продолжал «либеральную установку» – осовременивания христианства. Если Ф. Шлейермахер это делал при помощи критической философии И. Канта, то П. Тиллих активно использовал экзистенциализм. Безусловно, христология стала важнейшей частью тиллиховского проекта экзистенциальной интерпретации символов и положений христианской традиции. Как и К. Барт, Р. Бульман, Э. Бруннер и другие религиозные мыслители, П. Тиллих пытался говорить о Христе в контексте тех исторических процессов, происходящих в первой половине XX ст. На наш взгляд, тиллиховская концепция экзистенциальной христологии была серьезной и продуманной попыткой говорить о Христе на новом языке и в новых условиях. На тот вопрос, который поставил Д. Бонхеффер «...Кто есть Христос для нас сегодня» у П. Тиллиха был конкретный ответ – «Новое Бытие». Христос же, по убеждению философа, – это ответ на главный вопрос каждого человека, ответ на проблему нашего существования.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность / Д. Бонхёффер. – М.: Прогресс, 1994. – 344 с.
2. Бульман Р. Иисус Христос и мифология / Р. Бульман // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I–II. – Пер. с нем. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 211–259.
3. Бульман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия / Р. Бульман // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I–II. – Пер. с нем. – М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН), 2004. – С. 7–41
4. Гренц С. Богословие и богословы XX века / С. Гренц, Р. Олсон. – Пер. с англ. – Черкассы 2011. Коллоквиум. – 520 с.
5. Новая Женевская учебная Библия / Под общей редакцией В. А. Цорна. – Hänssler-Verlag, 1998. – 2052 с.

6. Райт Н. Т. Иисус и победа Бога / Н. Т. Райт. – Пер. с англ. (Серия «Современная библеистика»). – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004 – 688 с.
7. Тиллих П. Систематическая теология. Т. I–II. / П. Тиллих. – пер. с англ. Т. Лифинцева (том I), О. Р. Газизова, В. М. Ошеров, В. В. Рынкевич (том II); отв. ред. О. Р. Газизова. – М.; СПб.: Университет. книга, 2000. – 463 с. – (Книга света).
8. Eliade M. Paul Tillich and the History of Religions / M. Eliade // The Future of Religions, by Paul Tillich, edited by Jerald C. Brauer New York: Harper & Row, 1966.
9. Kelly J. N. D. Early Christian Creeds / J. N. D. Kelly. – Longman, 1972. – 446 p.
10. McDonald H. D. The Symbolic Christology of Paul Tillich / H. D. McDonald // Vox Evangelica 18, 1988. – P. 75–88.
11. Mollegen A. T. Christology and Biblical Criticism in Tillich / A. T Mollegen // The Theology of Paul Tillich. – New York., 1952. – P. 230 – 247.
12. Reijnen A. M. Tillich's Christology / A. M. Reijnen // Cambridge companion to Paul Tillich / edited by Russell Re Manning. – Cambridge University Press 2009. – P. 56 – 73.
13. Runia K. The Modern Debate Around the Bible / K. Runia // Christianity Today 12, no. 20. July 5, 1968.
14. Schleiermacher F. The Christian Faith, ed., H.R. Mackintosh and J.S. Stewart, multiple translators (Edinburgh: T&T Clark, 1928), reprinted in 2 volumes (New York, NY: Harper & Row, 1963) and again in 1 volume (Edinburgh: T&T Clark, Ltd., 1999). – 772 p.
15. Tillich P. A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism / P. Tillich. – Edited by Carl E. Braaten. – 1972. New York. A Touchstone Book. – 550 p.
16. Weigel G. Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich / G. Weigel // Theological studies, xi (1950). – P. 177 – 202.

REFERENCES:

1. Bonkheffer D. Soprotivlenie i pokornost' [Resistance and obedience]. — М.: Progress, 1994. – С. 344.
2. Bul'tman R. Iisus Khristos i mifologiya [Jesus Christ and Mythology] // Bul'tman R. Izbrannoe: Vera i ponimanie. Tom I–II. – Пер. s nem. – М.: «Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya» (ROSSPEN), 2004. – С. 211 – 259.
3. Bul'tman R. Novyy Zavet i mifologiya. Problema demifologizatsii novozavetnogo provozvestiya [New Testament and mythology. The problem of demythologizing the New Testament proclamation] // Bul'tman R. Izbrannoe: Vera i ponimanie. Tom I–II. – Пер. s nem. – М.: «Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya» (ROSSPEN), 2004. – С. 7 – 41
4. Grents S., Olson R. Bogoslovie i bogoslovy XX veka [Theology and theologians of the twentieth century]. – Cherkassy 2011. Kollokvium. – 520 s.
5. Novaya Zhenevskaya uchebnaya Bibliya [New Geneva Study Bible] / Pod obshchey redaktsiei V. A. Tsorna. – Hänssler-Verlag, 1998. – 2052 s.
6. Rayt N. T. Iisus i pobeda Boga [Jesus and the Victory of God]. – Пер. s angl. (Seriya «Sovremennaya bibleistika»). – М.: Bibleysko-bogoslovskiy institut sv. apostola Andrey, 2004 – 688 s.
7. Tillykh P. Sistematicheskaya teologiya. T. I–II. [Systematic Theology. T. I–II.]. – per. s angl. T. Lifintseva (tom I), O. R. Gazizova, V. M. Oshero, V. V. Rynkevich (том II); отв. ред. O. R. Gazizova. – М.; СПб.: Universitet. kniga, 2000. – 463 s. – (Kniga sveta).
8. Eliade M. Paul Tillich and the History of Religions // The Future of Religions, by Paul Tillich, edited by Jerald C. Brauer New York: Harper & Row, 1966.
9. Kelly J. N. D. Early Christian Creeds. – Longman, 1972. – 446 p.
10. McDonald H. D. The Symbolic Christology of Paul Tillich // Vox Evangelica 18, 1988. – P. 75 – 88.
11. Mollegen A. T. Christology and Biblical Criticism in Tillich // The Theology of Paul Tillich. – New York., 1952. – P. 230 – 247.
12. Reijnen A. M. Tillich's Christology // Cambridge companion to Paul Tillich / edited by Russell Re Manning. – Cambridge University Press 2009. – P. 56 – 73.
13. Runia K. The Modern Debate Around the Bible // Christianity Today 12, no. 20. July 5, 1968.
14. Schleiermacher F. The Christian Faith, ed., H.R. Mackintosh and J.S. Stewart, multiple translators (Edinburgh: T&T Clark, 1928), reprinted in 2 volumes (New York, NY: Harper & Row, 1963) and again in 1 volume (Edinburgh: T&T Clark, Ltd., 1999). — 772 p.

15. Tillich P. A History of Christian Thought: From Its Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism. – Edited by Carl E. Braaten. – 1972. New York. A Touchstone Book. – 550 p.

16. Weigel G. Contemporaneous Protestantism and Paul Tillich // Theological studies, xi (1950). – P. 177 – 202.

Данканіч А. С., кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії, Дніпропетровський національний університет ім. Олеса Гончара (Днепрпетровск, Україна), e-mail: artemdankanich@gmail.com

Екзистенціальна христологія Пауля Тілліха.

Анотація. Добре відомо, що Пауль Тілліх є одним з співзасновників екзистенціальної христології. З цієї причини не викликає сумніву, що христологія є центральною частиною тілліховської систематичної теології та філософії. Автор показує, що христологія Тілліха залежить від біблеїстики Рудольфа Бульмана і в особливості від академічного дослідницького проекту більш відомого як «Пошук історичного Ісуса».

Ключові слова: Ісус Христос, христологія, теологія, історія.

Dankanich A.S., PhD in philosophical science, Lecturer at the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: artemdankanich@gmail.com

An existential christology of Paul Tillich.

Abstract. Conceptual program of interpreting the concepts «Life» and Will to power» in the teachings of M. Heidegger is considered.

Key words: metaphysics, ontology life vitalism, Nietzsche, Heidegger.

УДК 111.1

Окороков В. Б.

доктор философских наук, профессор,
заведующий кафедры философии,

Днепропетровского национального университета
имени Олеса Гончара (Днепрпетровск, Украина),
E-mail: ulysses1967@gmail.com

ЗНАК КАК ТОПОС СОЗНАНИЯ И КОНФЛИКТ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЗНАКА (СЕМАНТИЧЕСКАЯ РАСХОДИМОСТЬ РАЗУМА, ЧУВСТВА И ОПЫТА)¹

Аннотация. Анализируется противоречивая сущность знака, любое считывание которого всегда ведет к противоречиям и парадоксам.

Ключевые слова: знак, система, семантика, язык, противоречие, парадокс.

Если мы исходим из того, что главным понятием семантики является значение (классический философский вариант), то мы должны наделить слово значением, которое на уровне человеческого восприятия действительности вполне адекватно описывает все взаимодействия человека с природой и другими людьми.

По существу, согласно Ж. Делеза, речь идет о повторяемости события [2] и адекватной этому событию (в соответствии с реконструкцией Дж. Серля и Дж. Остина) повторяемости речевого акта, который точно указывает на сущность данного события. В таком случае то, о чем говорится в речевом акте и что можно повторить, можно назвать значением (события или речевого акта, в частности, слова).

Классическая наука, которая занимается повторяемостью слова и речевого акта, (на языке классической философии) называется семантикой.

Слово – единственный способ понимания человеком действительности. А то, что в слове указывает на действительность, есть значение, важнейшим свойством которого является повторяемость. Эта повторяемость применительно к самой действительности (на языке классической философии) называется опытом.

¹ Статья написана при поддержке НЦ “Noosphere Ventures”

Проблемой точной репрезентации действительности (а первоначально и презентации) занимается наука об истине (в частном виде, такими науками могут выступать такие философские практики, как гносеология, эпистемология, когнитология (в свете значения), онтология).

Слова имеют значение в соответствии с опытом (отношением к реальности), в соответствии с истиной (точной репрезентацией такого отношения, в частности адекватности мысли и события в действительности), в соответствии с идеей (если слова даны нам Богом и им же наделены значением). Точнее говоря, слова есть то, что формируется людьми в виде имен и понятий, когда они хотят что-то сказать о действительности или выразить отношение к событию. Причем, важнейшим фактором появления слов является наличие другого, который должен понимать сказанное в слове, т. е. появление коммуникации.

Первоначально важная, знаково-смысловая (указывающая на значение) функция слова, указывающая на связь с природой и событийностью, вытесняется коммуникативной, указывающей на связь с тем, кто знает сущность знаков и значений. Коммуникация вытесняет значимость. В своем завершенном виде этот процесс раскрывается в эпоху постмодерна, когда значимость вытесняется симуляционностью, когда на первый план выходит план коммуникации и симулирует план значения. Представление о чем-то и образ чего-то, становится важнее значения действительности.

В этом последнем (коммуникативном) варианте знак начинает выполнять (играть) репрессивную (или дискурсивную) функцию. Теперь уже важнее не означать действительность, а навязать (управляемый кем-то) ее образ; закрыть основное репрезентативное значение (пришедшее из истории и опирающееся на первичную презентацию – от Бога) и навязать симуляционное (прагматическое или выгодное кому-то) значение. До тех пор, пока коммуникация будет заслонять подлинный мир действительности, симуляция (вторичный образ, копия, часто плохая) будет подменять действительность. Власть – это и есть образ (подмена) действительности. Соответственно, и всякое позитивное право является подменой подлинного права. Власть (кроме первичной, природной, может быть, божественной) всегда является симуляционной. Только подлинный знак, хотя и он является репрессивным, несет в себе элементы подлинных природных или божественных смыслов и поэтому может дать естественную репрессивность (зависимость от природы или Бога); все вторичные знаки, инициированные людьми, несут в себе элементы симуляции, вторичного (и позитивного) права и являются позитивно-репрессивными (в них подавляется подлинность, подлинная власть и важнейшую роль играет симуляционность, власть одного человека над другим).

Знак (с древнегреческого) – это гробница (или граница), которую нужно распознать, нужно уметь читать (опознать) знак, истолковать его. По этому знаку (например, слову), по Платону, вещь отличается от всех остальных. Знак, как и дисциплинарная практика, имеет свои границы. Он может работать по той же схеме (формуле), по которой, буквально, пророчествует оракул у Гераклита: и не говорит, и не скрывает, а указывает (эта интерпретация легла в основу классификации знаков у Пирса).

При этом в рамках различных дисциплинарных практиках один и тот же знак может иметь различные значения (по Витгенштейну, употребления).

Еще Гераклит, а вслед за ним Аристотель указывали, что между структурой предложения и ситуацией, на которую указывает предложение в действительности, есть параллелизм.

Если мы исходим из Парменида, то сущее является единственным и неизменным, тогда как слова, присущие языку (в соответствие с Гераклитом), указывают на множественность способов прочтения этого сущего (в различных дисциплинарных практиках), так как реальный мир и его сущности находятся в становлении. И

тогда, по Аристотелю, если мы хотим найти соответствие между сущим и словом, необходимо прийти к соглашению между людьми по поводу этого отношения, или жестко определить сущность этого отношения в той или иной дисциплинарной практике. В этом же смысле эпистемы (науки) у Платона, собственно говоря, и есть заданные соглашения. Науки указывают на то, каким способом – биологически, географически, топологически или геометрически – мы будем прочитывать сущее (или расколдовывать знак).

В более простой форме речь идет о следующем: если удастся найти определенное соответствие между рядом вещей и рядом слов, то это означает, что мы нашли возможность обрмить систему (обозначить смысловую границу) слов в определенном языке, или создать определенную онтологию (способ существования вещи в мысли). Число (у Пифагора), сущее (у Парменида), понятие (у Сократа), идея (у Платона) – это всего лишь найденные формулы такого соответствия. А в соответствии с этими формулами развивались такие дисциплинарные практики, как математика, онтология, гносеология, эйдология.

Если мы посмотрим на знак с точки зрения структурной антропологии, или нашей более поздней версии диахронной антропологии времени, то знак начинает разворачиваться во временной плоскости, и открываются неизбежные противоречия классической семантики (любой классической формулы знака).

Знак оставляет след в памяти, который расшифровывается как смысл сущего (вещи). Это те образы, которые образуются в мысли по мере раскрытия сущности знака. Памятники, пришедшие из прошлого, – это те же следы культуры, оставленные в истории. Человек в действительности сталкивается со следами прошлого (такова идея постмодернистов, прежде всего, Ж. Деррида). И любая культура и традиция – это текст (или система знаков и символов), пришедших из прошлого. Только текст (письмо, по Деррида) или язык (в этом же смысле) вызывают инициацию мысли о действительности, или разворачивают в ней культуру.

Последовательный анализ сущности (не существования) знака указывает на то, что при расшифровке знака, мы всегда получаем значение (или смысл). Не удивительно и то, что при анализе значения, мы переходим к знаку. И это первое противоречие (самый порочный круг) классической семантики, которое обнаружили философы и лингвисты конца XIX – начала XX вв. В поисках сущности знака мы всегда расшифровываем его значение, в поисках сущности значения мы обращаемся к знаку. Это точная формула знака в рамках абсолютной (вневременной) лингвистики. Такова формула языка действительности, в которой нет становления. – Этот мир очень напоминает мир Платона.

Знак и значение в классической культуре (в абсолютном мире без становления) взаимообусловлены и взаимодополняют друг друга. В классическом мышлении (где слабо выражена коммуникация – социальная реальность и отчетливо проявлена связь мысли и действительности) нет знака без значения и значения без знака.

Л. Витгенштейн обнаружил еще один порочный круг между знаком (формой) предложения и знаком (формой) составляющих его слов (монем). Слово вне предложения бессмысленно, предложение без слов является пустым.

Когда в современном мышлении говорят о соотношении означающего и означаемого (а вовсе не знака и значения) – в соответствии с формулой мышления неклассической культуры, обнаруженной Ф. де Соссюром [4], имеют в виду процесс коммуникации (связи мысли и речи). Связь мысли и действительности отходит на второй план.

В современной лингвистике, по сути, происходит глобальная трансформация способа мышления (онтологии), в соответствии с которым первоначально происходит замена бытия человека в мире вещей (классический мир) бытием человека в мире культуры (культурный мир), а уж затем бытием человека в мире коммуникаций (симуляционный мир коммуникаций, – и это уже даже не цивилизация, а гипер-

цивилизация, основанная на приоритетности коммуникаций, целеполагании).

В первом случае выстраивается строгая система наук (техник власти над природой), во втором случае – система наук о духе (техник власти культурой), в третьем – строгая система знаков – семиотических наук, властвующих над коммуникацией. Во всех трех случаях формируется система взаимоотношения человека, природы, общества и знака. В какой мере в мир человека попадает знание о Боге, об этом в строгом понимании бытия человека ответа нет, хотя интуиция и бессознательность указывают на духовность человека и его привязку к божественному.

Однако если в классике показаны два, по сути разных, образа связи мысли с реальностью, то можно ли построить такую связь, в которой бы мысль не могла выставлять себя центральным пунктом какой бы то ни было связи означающих форм (системы знаков, или семантики); может ли быть построена семантика, не ориентированная на приоритет мысли, а скажем, связанная с положением вещей, или таким соотношением мыслей, когда нет жесткого подавления самой мыслью (или субъектом, задающим пространство мысли) того, на что она направлена (природу или общество).

В классическом мышлении осуществлялось жесткое разделение философов и лингвистов по отношению к языку: первые работали только со значениями, вторые – только со знаками. Лингвисты, вырванные из смысловой среды, фактически, занимались лишь описанием слов и знаков (строили логику и грамматики). Философы занимались своими сущностями, и им не было дела до знаков, слов и понятий. Философы в классическом мире исходили из той формулы, в соответствии с которой значение можно определить само по себе (для них форма выступала лишь носителем значения). Лингвисты же определяли лишь только знак-форму (в языке), их практически не интересовали значения.

Тогда естественен вопрос в том: что есть то, что философы видят как значение, а лингвисты как знак. Очевидно, что это «нечто» есть то, что может быть локализовано как мысль, которая ищет значение, но всегда упирается в образ (знак). Наша мысль сама по себе всегда двойственна (если не множественна), – она одновременно та, что пребывает здесь – в настоящем (теперь-точка у Гуссерля), и та, что пребывает там – в прошлом или/и в будущем (ретенция и протенция у Гуссерля) [1]. Нельзя схватить мысль только в настоящем, – так как она (как поток) одновременно и в прошлом, и в настоящем, и в будущем. – Это то свойство мышления, которое получило название трансценденция. Мысль всегда есть вектор, она направлена и имеет два значения и два направления движения (в прошлое и в будущее), значение, определенное в прошлом, и значение, которое будет определяться в будущем.

Мысль сама по себе всегда уверена, что она схватывает значение образа (то есть и образ, и значение); но образ (знак) – это явление настоящего (по Ж. Деррида, отсрочка, след) [3], тогда как значение всегда элемент повторения (по Ж. Делезу), элемент прошлого. Таким образом, мысль обречена совмещать прошлое и настоящее, чтобы вообще она могла быть мыслью, оперировать знаками и значениями.

Мы наделяем след образа значением и считаем, что он (этот след) точно указывает на вещь. Однако в силу того, что мысль постоянно отвлекается, путается, бежит, куда-то стремится, перенаправляется, она, по сути, не может жестко зафиксировать значение знака. Для этого мыслящее сознание придумывает язык, в котором фиксируются все значения и в котором царит относительный порядок, логика разворачивания мысли.

Очевидно, что значение и знак не сходятся во времени (как не сходятся прошлое и будущее с настоящим), – их невозможно объединить и совместить. Образ настоящего (как событие) и его значение – это разные сферы бытия мысли, а их объединение – это натяжка, парадокс, конфликт, связанные и с темпоральностью мысли, и с коммуникацией. Нам кажется, что мы фиксируем значение, но образ (знак), который вызвал (произвел) это значение, уже ушел. По Деррида, мы всегда живем в сфере

отсрочки от действительности. Нам кажется, что мы ее воспринимаем, но мы от нее отстранены. Мысль всегда разорвана, – она длит то, чего уже нет, что уже прошло (точнее, мысль уходит вперед); мысль это событие в виде следа, знака, символа, – то, что еще переживается. Мысль одновременно держит образ (знак вещи) и длит его (приписывает ему значение). Иллюзия мысли, что она однозначна, самодостаточна и (по Гуссерлю) самоочевидна. Фактически, как следует из вышесказанного, она всегда как минимум двузначна (а лучше сказать, многозначна).

Это изначальное противоречие мысли, вследствие которого она вечно обречена на апории и антиномии. Для преодоления противоречивости мысли, а вместе с тем ее конфликта с разумом и чувствами, необходимо введение определенных операций. Да, и сама мысль есть собственно операция по объединению необъединимого – прошлого, настоящего и будущего, чувственности и разумности, вечности и становления и т. д.

То есть нужно было создать операцию совмещения знака и значения (и в то же время мысли и действительности). И такая операциональная система была найдена. Первоначально такая дисциплинарная практика была названа логикой, а в дальнейшем – семантика. Вера устраняет эти противоречия, но создает конфликт иного порядка, верить или понимать. Вера или разумность, опора на интуицию (мысли) иль строгость (мысли) – конфликт, которые черпает энергию в том же источнике противоречивости мысли.

Ф. де Соссюр одним из первых понял, что противоречивость знака состоит в его подражании мысли, в том, что в классическом смысле знак представлялся как форма, обладающая содержанием (значением), или раскрывается как значащая форма. В таком случае, чтобы избежать аналогии с противоречивой мыслью, необходимо, по Соссюру, изменить ракурс рассмотрения знака, т. е. понимать его как единство того, что означивается (содержится) в мысли (означаемого), и того, что означивается (выражается) в звуке (означающего), как единство смысла и его корреляция в понятии; внутренней психической деятельности в целом (формирующей мысли в понятиях) и внешней акустической форме (трансформирующей мысль в звук).

В такой интерпретации противоречивое классическое понимание знака, разделяющее философов и лингвистов и формирующее первый порочный круг, трансформируется в единство формы и содержания, означаемого и означающего, что позволяет смотреть на знак с точки зрения содержащегося в нем смысла, – теперь смысловое разрезание знака точно так же трансформирует (разрезает) и смысловое содержание значения. Знак перестает быть абсолютным и вечным владельцем содержащегося в нем смысла (в таком аспекте знак, скорее, был похож на абсолютную и вечную идею Платона), и превращается лишь в носителя и переносчика смысла (и соответственно) значения. Знак как застывшая форма (смысла), то есть вечное значение, превращается в знак как след движения (переносчик смысла). Ф. де Соссюр и Б. Кроче сравнивали знак как единство означающего и означаемого с листом бумаги (когда разрезаешь одну сторону, обязательно разрезаешь и другую).

Есть и другая грань проблемы понимания знака – соотношение содержания и формы. Содержание без формы превращается в неразличимую массу, нераспознаваемую в силу ее безграничности (фактически, абстракцией в невидимом измерении); форма без содержания является пустой и также нераспознаваемой сущностью, т. е. абстракцией в видимом измерении.

Если тело, разум, рассудок, бессознательное лишь обрамление духа (его маска, согласно Б. Кроче), то они являются границами его проявления в разных измерениях. Мы привыкли считать разум, а вместе с тем логику и математику, основными формой проявления человека. Однако и бессознательное, а вместе с ним (по Ж. Лакану) язык и все системы знаков, также являются одной из границ проявления духа. Таким образом, семантика также выступает пограничной дисциплинарной практикой, обрамляющей то, что мы называем бессознательными способностями

человеческого духа.

Знак – это граница (древнегр. – гробница) проявления духовности, которая одновременно объединяет визуальную границу – форму духа (разумность и чувственность-переживание) и его содержание (бессознательность).

Еще один парадокс, показанный Б. Кроче, указывает на то, что коммуникации между людьми не существует (или ее истоки находятся на уровне, недоступном разуму). Об этом же писал и Гуссерль в работе «Кризис европейского человечества и трансцендентальная феноменология». Совершенно не понятно, как люди понимают друг друга с учетом того, что произнесенное слово должно быть понято другими, а это значит, что эти другие уже знают заложенные в него (слово) коды и смыслы. Но откуда они могут это знать, если нет ни одного механизма, который бы указывал на возможность коммуникации. Гуссерль в этом месте апеллировал к трансцендентальным (то есть не доступным пониманию на уровне разума) формам и опирался на механизм вчувствования (со-переживания).

Если исходить из точки зрения лингвистов классической культуры, то формы (или знаки) как раз и являются теми предельными орудиями разума, благодаря которым только и можно оформить мир (придать ему значение).

Однако только в неклассической культуре становится понятно, что не формы сами по себе, а только люди, применяя формы, придают им значения. Таким образом, формы, или знаки, не наделены самостоятельной возможностью придавать значения существу. Знаки связаны с мыслящими существами, которые им придают значение.

Согласно Л. Витгенштейна, язык есть картина реальности (в этом же смысле и ее граница, образ). Более того, границы языка и есть границы моего мира. По Витгенштейну, структура предложения, – по сути, соответствует комбинации элементов реальности, или возможного положения вещей.

Логика, математика и семантика – это формы выражения (разрешения) философско-лингвистических парадоксов. Однако каждая из этих дисциплинарных практик в своих границах обнаруживает противоречивость.

Гедель в общем абстрактном виде решал именно эту проблему и вывел теоремы полноты и неполноты (незавершенности) какой бы то ни было дисциплинарной практики.

Очень трудно обозначить пограничную область этих дисциплинарных практик, ибо проведение всякой новой границы, фактически, приводит к новому парадоксу. Граница – это область, сфера, поверхность, в которой пересекаются противоположные начала (среды, возможно, измерения). Очень близок в пониманию границы как поверхности Ж. Делез, вводящий термин «ризом». Пересечение разных сред – это граница, в которой смыкаются противоположности.

Знак в этом смысле всегда ризомен, ведь он несет смысл другого измерения. Смыслы, как и знаки, всегда формируются на поверхности. Мыслящий субъект опирается на смыслы и знаки. В таком аспекте и сама мысль является эффектом поверхности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени / Э. Гуссерль. – М.: Логос, Гнозис, – 1994. – 192 с.
2. Делез Ж. Различие и повторение / Ж. Делез. – СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. – 384 с.
3. Деррида Ж. О грамматологии / Ж. Деррида. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 с.
4. Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики / А. де Соссюр. – М.: Логос, 1998. – 296 с.

REFERENCES:

1. Gusserl' E. Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni [The phenomenology of inner time consciousness]. – М.: Logos, Gnozis, – 1994. – 192 s.
2. Delez Zh. Razlichie i povtorenie [Difference and Repetition]. – Spb.: TOO TK «Petropolis», 1998. – 384 s.
3. Derrida Zh. O grammatologii [Grammatology]. – М.: Ad Marginem, 2000. – 512 s.

4. Sossyur F. de. Kurs obshchey lingvistiki [Course in General Linguistics]. – М.: Logos, 1998. – 296 s.

Окорок В. Б., доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: ulysses1967@gmail.com

Знак як топос свідомості і конфлікт інтерпретації знаку (семантична розбіжність розуму, почуттів та досвіду)

Анотація. Аналізується суперечлива сутність знака, будь-яке зчитування якого завжди веде до протиріч і парадоксів.

Ключові слова: знак, система, семантика, мова, суперечність, парадокс.

Okorokov V., doctor of philosophical sciences, full professor, Head of the Department of philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: ulysses1967@gmail.com

Sign as a topos of consciousness and the conflict of interpretation of a sign (Semantic divergence of reason, feeling and experience).

Abstract. If we start with it that the main concept of semantics is significance (a classical philosophical variant), so we should allocate a word with significance which quite adequately describes all interactions of the person with the nature and other people.

If we look at a sign from the point of view of structural anthropology, or our later version diachronic anthropology of time, so the sign starts to be developed in a time plane, and it's open inevitable contradictions of classical semantics (any classical formula of a sign).

The consecutive analysis of essence (not existence) a sign specifies that at sign decoding we always receive significance (or sense). It analysis the significance, we pass to a sign. It is the first contradiction (the vicious circle) classical semantics which was found out by philosophers and linguists of the end XIX - beginnings XX centuries. In search of essence of a sign we always decipher its significance, in search of essence of significance we address to a sign. It is the exact formula of a sign within the limits of absolute (timeless) linguistics. This is the formula of language of the validity in which there is no formation. – This world reminds Platon's world.

In the classic it is possible to allocate two image of communication of thought with a reality. Whether it is possible to construct such communication in which the thought could not is central point of communication the meaning forms (system of signs, or semantics)? Whether can be designed semantics which has been not focused on a priority of thought?

With the point of view of linguists of classical culture forms (or signs) are those limiting tools of reason, which only it is possible to issue the world (to attach its significance).

However only in nonclassical culture it becomes clear, what it is not forms in itself but only people, applying forms, give them significance. Forms, or signs, are not allocated by independent possibility to give significance to the real. Signs are connected with conceiving beings which attach them significance.

Logic, mathematics and semantics are forms of expression (permission) of philosophical and linguistic paradoxes. However each of these disciplinary practice in the borders finds out discrepancy.

It is very difficult to designate a boundary region of these disciplinary practice as carrying out of any new border leads to new paradox. The border is an area, sphere, a surface in which are crossed opposite principles (environments, measurements). For a designation of this border Deleuze enters concept «rizome». Crossing of different environments is a border in which contrasts are closed.

Sign in this sense always «rizome», it gives sense of other measurement. Senses, as well as signs, are always formed on a surface. The conceiving subject leans on the senses and signs. In such aspect and the thought is effect of a surface.

Key words: sign, system semantics, the language, the contradiction, the paradox.

Павленко И. В.кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философииДнепропетровского национального университета
имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина),

E-mail: vivi.dp@mail.ru

РЕФЕРЕНЦИЯ К ВЫМЫШЛЕННЫМ ОБЪЕКТАМ

***Аннотация.** Рассматриваются основания семантики вымысла, базирующейся на анализе референциальной структуры предложений естественного языка.*

Ключевые слова: истина, предложение, язык, контекст, референция, достоверность, семантика, конвенция.

Основная задача данной статьи – рассмотреть, как соотносятся между собой семантики действительности и семантики мнимостей и симуляций, почему для описания тех и других мы пользуемся одним и тем же языком и нет ли в этом видимом удобстве и экономии средств какого-либо намека или пояснения.

Существующие исследования в данной области [см. например: 1; 2; 6], очерчивая проблему в целом, даже не приближаются к ее удовлетворительному решению. Главная причина такого положения дел заключается, по-видимому, в нежелании большинства авторов принять более расширительную трактовку эпистемологического объекта, включив в это понятие психические образы, продукты фантазии, в широком смысле, – ментальные образования и структуры.

Представление и попытку решения данной проблемы предпринял Л. Витгенштейн в своих работах 30–40 гг. [7; 8; 9]. Он попытался выстроить свою семантику истинности, основываясь на прагматическом критерии, относительно равнодушном к референциальной функции предложения. В основе прагматики Витгенштейна лежит способ употребления языковых выражений: «5. Окажется ли в дальнейшем предложение ложным [ошибочным], связано с тем, для какого рода употребления я это предложение предназначил» [7, с. 120].

Это означает, что любое предложение можно застраховать от фальсификации, последовательно выводя его за рамки контекстов, в которых оно может оказаться ложным. Не исключено также, что любое предложение можно сделать истинным, найдя условия, при которых оно становится таковым.

О чем говорит Витгенштейн? «Для какого рода употребления я его предназначил». Какие критерии истинности мы признаем для данного предложения или предложений? Будет ли это соответствие «действительному положению дел» или соответствие моему мнению, настроению, моей вере или соответствие предложения некоторой языковой норме. Как бы звучал, например, такой критерий истинности: «Все правильно построенные предложения русского языка – истинны»? Следовательно, «Сумма углов треугольника равна 240°»; «Нынешний король Франции лыс»; «Люди суть насекомые». Разве нет языковых игр, в которых допускается употреблять подобные предложения? Разумеется, есть. Какой тогда вообще смысл в любых критериях истинности? Ведь ко многим предложениям он и без того неприменим или не может быть сформулирован.

Вопрос, команда, просьба, шутка, гипотетические конструкции, различного рода экспрессивные речевые акты – все подобные предложения могут быть правильно построены с точки зрения грамматики, но определять их мы должны без помощи какой бы то ни было референциальной теории истинности. Можно предположить, что и с т.н. констативами, к которым, казалось бы, применимы указанные критерии, также не все так просто. Возможно, *свойство предложения быть истинным или ложным, что бы это не означало, присуще лишь определенному классу наших вы-*

сказываний, да и то с целым рядом оговорок.

Например, критерий истинности неприменим к констативам в своей «полной» форме, т.е. истинностная оценка того или иного высказывания подвержена целому ряду градаций.

Разумеется, речь идет о предложениях знакомого нам языка, в противном случае, ни одно высказывание, ни одно имя не имеют референта или имеют любой референт. В каком-то смысле, у каждого имени – презумпция референтности, при том, что референт либо известен нам, либо нет. Исходя из сказанного, *можно определить референцию как процедуру соединения имени любой формы с объектом (референтом) любого вида*. Истинность или ложность (по крайней мере, в свете корреспондентной теории) – вторичны по отношению к референции и сообразуются лишь с нашим восприятием и воспитанием. Истинностное значение суждений в логике – это отношение, не связанное с референцией однозначно. Критерий в данном случае – соответствие законам и правилам, внутренняя согласованность и непротиворечивость системы, части и данные которой могут не совпадать (и даже вовсе не должны совпадать) с нашей чувственной интуицией. Внутренне согласованными и непротиворечивыми могут являться, например, мои сновидения или фантазии. Вполне согласованы и непротиворечивы стихи Тракля или Мандельштама, романы Достоевского или Кафки, фильмы Гринуэя и т.д. Правильнее сказать, что мы не знаем, что являлось бы противоречием в данном случае. Высказывание вида «Гиневера была женой короля Артура» имеет, на мой взгляд, куда более высокий истинностный статус, чем высказывание «Наполеон скончался на острове Св. Елены». Трудно представить, как первое высказывание могло бы оказаться ложным *в своем контексте* (в своем возможном мире), поскольку этот контекст *исчерпан*, в отличие от контекста второго высказывания (область реальных исторических событий). Говоря о короле Артуре или персонаже из своего сновидения, я точно знаю, о ком я говорю и что я говорю, т.е. осуществляю и референцию и предикацию. То, что я действительно должен обеспечить, так это внутреннюю согласованность своего рассуждения. Рассмотрим, например, суждение «Нынешний король Франции лыс». Даже если верно, что в настоящее время во Франции нет короля, то все равно суждение «истинно, что нынешний [несуществующий] король Франции лыс или нынешний [несуществующий] король Франции не лыс» – *истинно*, если, конечно, мы принимаем закон исключенного третьего. *Все* наши суждения должны быть упорядочены определенным образом, для того, чтобы вообще быть осмысленными. Но это единственный критерий, который можно принять на данном этапе.

Границы эмпирии должны определяться нашей чувственностью, что бы мы под этим не подразумевали. Принципиальная невозможность чувствовать что-либо, означает невозможность иметь это в опыте. Однако простое введение временной модальности, например, будущего времени, приводит нас к непростому расширению понятия опыта как раз благодаря «допущениям, признаваемым правильными лишь интуитивно»; естественно, что в отношении достоверности (уверенности) статус суждений о будущих событиях будет гораздо ниже, чем о событиях настоящего времени. Вообще, есть много способов ослабить суждения эмпирии с их притязаниями на абсолютную достоверность: «там», «тогда», «возможно», «вероятно» и т.п., но ослабить, не означает вовсе отменить. «Нигде», «никогда», «невозможно» – образуют нижнюю границу наших допущений.

Существует и верхняя, заданная операторами «везде», «всегда», «необходимо». То, что следует за ними – уже не имеет отношения к эмпирии, так же, как предложение, повествующее о «всяком возможном опыте», не является частью какого бы то ни было опыта, поскольку описывает то, что никакому реальному опыту не соответствует. Разве является опытом *концепт* опыта? Возможный опыт – это все-таки *опыт*, в отличие от самой *возможности опыта*, которая не может быть создана в нем самом.

Существует еще один род неверифицируемых или слабо верифицируемых эмпирических суждений о фактах собственной душевной жизни: субъективных переживаниях, фантазиях, сновидениях и пр. Это опыт, причем, немаловажный для каждого человека, хотя все это – «...допущения, признаваемые правильными лишь интуитивно, не являющиеся достоверными». В то же время, в нашем внутреннем опыте есть то, что служит критерием достоверности для множества иных суждений эмпирии, то, что как раз и является точкой отсчета и определяет «способы сравнения и действия». Это постоянно осуществляющиеся акты самоидентификации, самотождественности, позволяющие воспринимать свое существование в качестве целостного существа и условно относить все многообразие впечатлений к одному центральному концепту-образу-персонажу, т.н. «Я».

Расширительная трактовка понятия эмпирического так или иначе стремится уравнивать его различные виды, полагая невозможность классических верификационных процедур не ущербностью данного вида опыта, но лишь его спецификой. Если же оценить значимость или ценность последнего, то она безусловно окажется выше, чем у любой эмпирической науки.

Наконец, существует еще один вид эмпирии, отличающийся от прочих своей особенной призрачностью и эфемерностью. Это все происходящее с *персонажами* наших фантазий, сновидений и т.п. явлений, независимо от их природы. Событий сновидения как бы и не существует вовсе, хотя интуитивно несомненна их принадлежность мне (т.е. бодрствующему субъекту), несомненны «действия и различения», так же как и трансформация и мутация этого опыта в повседневной жизни. Эмпирия грез и сновидений, похоже, исчерпывает тот опыт, который можно определить как мой собственный. Но даже здесь весьма спорно, что: а) *реальный* сновидец; б) субъект и главное действующее лицо в этом театре сновидений – онирический герой и, с) то, что я называю обычно местоимением Я – один и тот человек или даже не человек, а скорее – образование, континуум событий на некоторой временной оси. Если все это я, то почему так много отличий от дневного аналога, почему столько свободы и произвольности в поведении и свойствах этого персонажа, равно как и других объектов? Если это не я, то кто же тогда?

В данном случае важно лишь то, что это еще один разряд quasi-эмпирии, особой референциальности, с которым следует считаться как с *фактом*, но который постоянно выпадает из поля зрения аналитиков. Я как раз хочу показать отличие ситуации и фактов сновидения, как независимых от меня событий (хотя и связанных со мной), от ситуации и фактов, описываемых, например, в романе, которые также независимы от меня, но *представляются* не визуализированными и статичными, тогда как герои сновидения или галлюцинации являются зримыми, активными, иногда даже самодостаточными, в общем, *живыми*. Это впечатление также является фактом, если угодно – антропологическим фактом, который подлежит тщательному рассмотрению и экспликации в своей языковой игре и на своем материале.

Но определение значения в духе Витгенштейна: «Значение слова – это его употребление в языке» – на деле ничего не определяет, поскольку любое слово употребляется в языке для о-значивания чего-либо, какого-нибудь объекта, свойства или отношения, таким образом, значение у Витгенштейна – это способ или даже процедура отнесения имени к некоторой предметной области. Значение расплескано где-то на пути между референцией и референтом, но ведь это то, чем обладают и животные, которые усматривают значение, не именуя предмет, т.е. без посредника в виде имени. Значение погружается в референт и исчезает в нем, тогда как на деле, все обстоит наоборот: наличие референта – это *частный случай отношения имени к именуемому*.

Некоторое имя *всегда* обладает значением, если у него есть денотат, но имя может обладать значением, не имея денотата, наконец, имя не может иметь денотат, не имея при этом значения. В известном смысле, *наличие значения – это более су-*

существенная характеристика имени, чем его отнесенность к какому-то реальному объекту; наличие последнего – это дело случая, наличие первого – существенно для различения имени как имени. Значение рассматривается здесь как то же, что и смысл, а последний – как более или менее удачная семантическая вариация на тему значения. Коль скоро не требуется увязывать значение слова с чем-либо реальным или тем, что мы полагаем таковым, то не столь уж обязательно разграничивать значение и смысл.

Язык навязывает нам не только картину мира, но в ряде случаев и сам мир. *Язык обязывает денотат к существованию, провоцирует его, дает санкцию на бытие.* Множество объектов ничтожных и недолговечных получают устойчивое и долвеющее существование благодаря языку. Разумеется, это еще не повод бороться с языком и его порождениями, возможно, достаточно просто изменить некоторые языковые практики. Например: «В философии заведомо возникают ошибки, если мыслится, будто все, имеющее отношение к “обычным” словам типа “красный” или “рычит”, должно иметь силу, применительно к экстраординарным словам типа “реальный” или “существует”. Несомненно, что “истинный” есть именно такое экстраординарное слово. <Примечание: Unum, verum, bonum могут считаться самыми знаменитыми фаворитами в этом отношении. В каждом из них есть что-то необычное. Теоретическая теология есть форма звукоподражания. >» [3, с. 184].

По сути, это спор о природе универсалий на новом уровне. Да и таком ли уж новом, если разобраться. «Верю», «знаю», «достоверно», «сомнительно» – все это такие же экстраординарные слова, как и «Я», «сознание», «мышление», «личность». Грамматически во всех этих словах нет ничего из ряда вон выходящего, у каждого из них свои специфические функции (модальность и автореференция), реализуемые в конкретных языковых практиках. Все практики, построенные на использовании подобных слов, конвенциональны, «Я», «Мир», «истинно, что ...», «верю, что ...», «знаю, что ...» – хороши и оправданы только тогда, когда мы соблюдаем правила их употребления в данной языковой игре. Малейшее изменение практики словоупотребления может привести к изменению правил и, как следствие, к смене игры. Аналитики не желают играть по правилам метафизики или теологии, но их критика основывается на предпосылках, *внешних* по отношению к их объектам, а потому никогда не достигает желаемого результата.

Удалось ли философам-аналитикам переубедить хотя бы одного метафизика, мистика или богослова? Очень сомнительно. Возможно дело здесь не в качестве теоретической работы, не в доказательности или «научности», но в исходных психологических и экзистенциальных установках исследователей. С равным успехом можно было бы критиковать поэта (скажем, В. Хлебникова) за использование слов и выражений с непроясненным значением. А что если правила данной игры и не предполагают такого прояснения? Теоретическая теология как раз не ставит перед собой задачи тотального прояснения всего, что относится к области нуминозного. А то, что она все-таки проясняет, выглядит вполне разумно, во всяком случае, теолог Р. Отто ничуть не менее научен, чем Остин с его утверждениями типа: «Как и свобода, истина представляет собой либо скудный минимум, либо иллюзорный идеал» [3, с. 187].

Совершенно непонятно, какое отношение имеет логика с ее исчислениями к реальности или нереальности того, что она исчисляет. Предложение вида: $((a \wedge b) \wedge (b \wedge c)) \wedge (a \wedge c)$ истинно, независимо от того, что мы подразумеваем под переменными a , b , c . Кроме того, как быть с объектами, представления о реальности которых имеют сугубо исторический характер? Именно у логики, в отличие, скажем, от физики, биологии или истории есть возможность отстраниться от суждений о *действительном* существовании объектов, более того, у логики, как науки не-эмпирической попросту отсутствуют средства для подобной оценки.

Возможно между объектами реального мира и вымышленными объектами ле-

жит пропасть, но не следует делать вид, что нам известны именно *логические* основания этого разрыва. Последний обусловлен особенностями восприятия человека, во-первых, как реального физиологического субъекта, а во-вторых, как продукта определенной системы воспитания. Кроме того, в любом случае речь идет лишь о достоверности языкового описания, независимо от онтологического статуса описываемых объектов.

Всякое описание условно, вопрос лишь в характере и степени этой условности. Но у логики отсутствует разрыв между объектом исчисления и самим исчислением. То будущее или прошедшее время, которое присутствует во временной логике – лишь интуитивная, упрощенная модель нашего переживания времени. И это «время» есть не что иное, как особый модальный объект в рамках самой логики. Поэтому есть смысл говорить о достоверности суждений физика или геолога, но абсурдно говорить о достоверности логического исчисления, здесь речь идет лишь о соответствии исходным постулатам, сколь бы диковинными и оторванными от действительности они ни были.

Когда Майнонг говорит о существовании золотых гор и т.п., то он говорит нечто метафизическое о специфике использования нами тех или иных языковых выражений. На этом же уровне остаются и возражения Б. Рассела. Но точно также, как в естественном языке, мы можем (т.е. *в состоянии*, но также *имеем право*) и в логике конструировать предложения, которым в реальном мире ничто не соответствует. Было бы интереснее выяснить, каковы психологические и лингвистические причины появления таких предложений и рассмотреть те случаи, когда желаемое становится действительным, а высказанная нелепость обретает плоть и кровь. Но это также не вопрос логики. Хотя не является ли текст, полностью совпадающий с объектом описания, идеальным текстом? И не окажется ли нонсенс единственным образцом такого текста?

Тот же Б. Рассел утверждает, что: «Среди «возможных» миров, в лейбницеvском смысле, будут миры, в которых будет один, два, три... индивида. Нет даже никакой логической необходимости в том, чтобы существовал хотя бы один индивид. <...> Если мы отвергнем онтологический аргумент, мы должны прийти к заключению, что существование мира случайно, то есть оно не является логически необходимым. Если это так, ни один принцип логики не может утверждать «существование», за исключением лишь в качестве гипотезы» [5, с. 184].

В самом деле, не разумнее ли предположить, что *логика совершенно равнодушна к действительному существованию индивидов вообще, не говоря уже о существовании индивидов из плоти и крови*. Тем более требование рассматривать только те объекты, которые представляются реальными, не может относиться к философии, которая включает в свое рассмотрение любые объекты, любых индивидов.

Объекты религиозной веры, персонажи художественных произведений, герои мифов и гипотетические, призрачные конструкции самих же философов – все это входит в компетенцию философии наравне с «реальными» объектами. Здесь не имеет смысла стремиться к лаконизму, ясности, чистоте и простоте описаний – все это неадекватно действительной избыточности, туманности и сложности материала. «Ясным как солнце...» бывает только строевой устав. В нашей жизни и в философии – это скорее исключение, чем правило. Скорее всего это понимал и сам Рассел: «Я думаю, что нечеткость гораздо более важна в теории познания, чем об этом можно было бы судить по большинству работ. Нечетко все, причем степень нечеткости не осознается вплоть до попытки нечто прояснить, а все точное столь далеко от всего того, о чем мы обычно мыслим, что нельзя и на мгновение предположить, что же мы на самом деле имеем в виду, когда выражаем наши мысли» [4, с. 5].

Если теорию познания использовать для всех возможных объектов, то нечеткость станет ее судьбой. Попытка ясно и четко представить наши фантазии и сновидения была бы губительна для адекватности описания. Более того, трудно вообще понять,

что такое *адекватность описания* в данном контексте. Существует ли она вообще? Попробуй описать свой сон. В процессе рассказа происходит убийственная рационализация и детерриторизация сновидения. Рассказанный сон напоминает глубоководную рыбу или медузу, вытянутую на поверхность. То, что было так изящно и живо в своей родной стихии, превращается в жалкую бесформенную массу. Описание любого рода опасно для наших сновидений. Чуждая среда, потеря исходной связности и структуры. Или наоборот, насильственное структурирование того, что явно избегает подобных процедур.

И во сне и наяву я вижу то, что мне видится, также и во сне и наяву я могу иметь иллюзии чувств. В целом заметно, что все эмпирики, скептики, номиналисты не любят сновидения и даже досадуют на них, вот мол, зачем они вообще существуют и портят наши прекрасные теории. Отсюда настойчивое желание умалить онтологический статус сновидений, фантазий и т.п. Для философа-аналитика сновидения или стихи, вообще, любые метафоры – сродни чуду, которое не подлежит интерпретации, но лишь принятию или отвержению. Поэтому «природным» или «естественным» будет также и любое заблуждение, любая фантазия, как бы «ненаучна» она не была. Для человека как раз очень природно серьезно относиться к своим иллюзиям и делать из них далеко идущие выводы эстетического, морального, или политического характера, тем самым, осуществляя референцию к любой фиктивной структуре с той же силой и последовательностью, с которой мы рассматриваем реальные объекты.

В качестве вывода можно отметить, что построение семантики вымысла является вполне перспективной и посильной задачей, представляющей частный случай семантики любых ментальных моделей реальности. Очевидно также, что мы можем использовать для этого целый ряд современных логических систем, позволяющих учитывать нечеткость и вариативность наших представлений о мире.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Кастанеда Г.-Н. Художественный вымысел и действительность [Текст] / Г.-Н. Кастанеда // Логос. Философско-литературный журнал, № 3 (1999) 13. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 69–102.
2. Льюиз Д. Истинность в вымысле [Текст] / Д. Льюиз // Логос. Философско-литературный журнал, № 3 (1999) 13. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 48–68.
3. Остин Д. Истина [Текст] // Аналитическая философия: Становление и развитие (Антология). – М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция, 1998. – С. 174–190.
4. Рассел Б. Философия логического атомизма [Текст] / Б. Рассел / Пер. В.А. Суровцева. – Томск: Водолей, 1999. – 192 с.
5. Рассел Б. Введение в математическую философию [Текст] / Б. Рассел / Пер. с англ. В.В. Целищева. – М.: Гнозис, 1996. – 240 с.
6. Сёрль Дж. Р. Логический статус художественного дискурса [Текст] / Дж. Р. Сёрль // Логос. Философско-литературный журнал, № 3 (1999) 13. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 34–47.
7. Wittgenstein L. Über Gewißheit / L. Wittgenstein // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. B.8. Frankfurt a. M., 1984. S. 113–257.
8. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen / L. Wittgenstein // Wittgenstein L. Werkausg. in 8 Bänden. B.1. Frankfurt a. M., 1984. S. 225–580.
9. Wittgenstein L. Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Band 1 / L. Wittgenstein // Wittgenstein L. Werkausg. in 8 Bänden. B.7. Frankfurt a. M., 1984. S. 5–215

REFERENCES:

1. Kastaneda G.-N. Khudozhestvennyy vymysel i deystvitel'nost' [Fiction and reality] // Logos. Filosofsko-literaturnyy zhurnal, № 3 (1999) 13. – М.: Dom intellektual'noy knigi, 1999. – S. 69–102.
2. L'yuiz D. Istinnost' v vymysle [The truth in fiction] // Logos. Filosofsko-literaturnyy zhurnal, № 3 (1999) 13. – М.: Dom intellektual'noy knigi, 1999. – S. 48–68.
3. Ostin D. Istina [Truth] // Analiticheskaya filosofiya: Stanovlenie i razvitie (Antologiya). – М.: Dom intellektual'noy knigi; Progress-Traditsiya, 1998. – S. 174–190.
4. Rassel B. Filosofiya logicheskogo atomizma [The philosophy of logical atomism] / Per.

V.A. Surovtseva. – Tomsk: Vodoley, 1999. – 192 s.

5. Russel B. Vvedenie v matematicheskuyu filosofiyu [Introduction to Mathematical Philosophy] / Per. s angl. V.V. Tselishcheva. – M.: Gnozis, 1996. – 240 s.

6. Cerl' Dzh. R. Logicheskiy status khudozhestvennogo diskursa [The logical status of the artistic discourse] // Logos. Filosofsko-literaturnyy zhurnal, № 3 (1999) 13. – M.: Dom intellektual'noy knigi, 1999. – S. 34–47.

7. Wittgenstein L. Über Gewißheit // Wittgenstein L. Werkausgabe in 8 Bänden. B.8. Frankfurt a. M., 1984. – S. 113–257.

8. Wittgenstein L. Philosophische Untersuchungen // Wittgenstein L. Werkausg. in 8 Bänden. B.1. Frankfurt a. M., 1984. – S. 225–580.

9. Wittgenstein L. Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie. Band 1 // Wittgenstein L. Werkausg. in 8 Bänden. B.7. Frankfurt a. M., 1984. – S. 5–215.

Павленко І. В., кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: vvvvvvv2002@ukr.net

Референція до вигаданих об'єктів

Анотація. Розглядаються основні засади семантики вигадки, що базується на аналізі референціальної структури речень природної мови.

Ключові слова: істина, речення, мова, контекст, референція, достовірність, семантика, конвенція.

Pavlenko I. V., PhD in philosophical sciences, docent, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: vvvvvvv2002@ukr.net

Reference to the invented objects.

Abstract. In article is considered the bases of semantics of the fiction, which is based on the analysis references structure of the offers of a natural language. The primal problem of the given clause – to view, as correspond among themselves semantics of the validity and semantics of ostensibilities and simulations why for exposition of those and others we use the same tongue and a leah is not present in this visible convenience and economy of tools of any hint or the explanation.

Existing examinations in the field, contouring a problem as a whole, do not come nearer at all to its satisfactory solution. The main cause of such state of affairs consists, apparently, in reluctance of the majority of authors to accept more broad treatment epistemic object, having included in this concept mental modes, imagination yields, in a broad sense, - mental formations and frames.

The question, command, the request, joke, hypothetical constructions, any expressional speech acts – all similar propositions can be correctly constructed from the point of view of grammar, but spot them we should without the aid of any references to the validity theory. It is possible to guess, as with so-called constatives to which the specified measure, apparently, are applicable, also not all so is simple. Probably, property of the proposition to be true or false that would not mean it, that is proper in only certain class of our expressions, and with variety of reservations. Tongue imposes to us not only a world pattern, but in some cases and the world. Tongue binds denotat to existence, provokes it, approves life. Set of objects insignificant both ephemeral gain steady and prevailing existence thanks to tongue.

Any exposition is conventional, a problem only in character and a degree of this convention. But the logic has breakage between object of calculus. That future or past tense which is present at the temporary logic – only intuitive, simplified model of our experience of time. And this «time» is not that other, as the special modal object within the limits of the logic. Therefore there is a sense to speak about reliability of judgements of the physicist or the geologist, but absurdly to speak about reliability of logic calculus, here it is a question only of correspondence to initial postulates however strange and separated from the validity they were.

As a whole, build-up of semantics of fiction is quite perspective and feasible problem representing a special case of semantics of any mental models of a reality. It is obvious also that we can use for this purpose variety of the up-to-date logic systems, allowing to consider an illegibility and variability of our representations about the world.

Key words: truth, proposition, language, context, references, certainty, semantics, convention.

Макогонова В. В.

кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры философии
Днепропетровского национального университета
имени Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина), E-mail: visnukDNU@i.ua

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЫ В КУЛЬТУРЕ КАК ПРОБЛЕМА (О НЕКОТОРЫХ АСПЕКТАХ ОСМЫСЛЕНИЯ)

***Аннотация.** Цель данной статьи – обосновать значимость для философии изучения феномена ее взаимодействия с художественной словесностью; обозначить основные задачи и направления изучения проблемы взаимодействия философии и литературы. Выводы: сближение с художественной литературой – одна из тенденций развития современной философии, что проявляется, в частности, в формировании модели «поэтического мышления». Границы между философской и художественной рефлексией не всегда четко определены. Возникает методологическая необходимость разграничить различные формы духовной деятельности и вместе с тем выявить закономерности их взаимодействия. Для достижения цели следует решить такие задачи: сопоставить философию и литературу как сферы духовной деятельности; выявить формы их взаимоотношений в культуре; обозначить факторы, определяющие характер взаимоотношений философии и литературы в конкретных историко-культурных условиях.*

***Ключевые слова:** художественная и философская рефлексия, компаративистский анализ философии и литературы, характер и формы взаимодействия философии и литературы в культуре.*

Философское сообщество Украины переживает сегодня период обостренной саморефлексии. Каждая новая историческая эпоха, новый этап, изменяя сопутствующий контекст, с неумолимым постоянством ставит перед философией одну и ту же задачу – определить свое место и роль в жизни общества. Изменения, происходящие в стране, придают особую остроту этой вечной проблеме, но не являются единственной причиной ее обострения.

Современная философия переживает кризис как академическая дисциплина. Во всем мире существует тенденция к вытеснению гуманитарных наук из общественного и академического обихода. Не только в Украине урезается финансирование, сокращаются учебные программы. Гуманитарий воспринимается часто как человек без профессии, как неудачливый или неспособный к полезной и квалифицированной деятельности. Сокращается число студентов, избирающих для изучения гуманитарные дисциплины. Между тем, статистика неоднозначна. По некоторым данным в Великобритании, например, за последние 8 лет общее число студентов увеличилось на 13,5%. Если математику выбрали для изучения 43,4% молодых людей, то историю и философию – 0,1%.

В тоже время парламент Великобритании на 65% состоит из тех, кто получил образование в области социальных и гуманитарных наук [8]. Приведенные цифры удивительны только на первый взгляд. На самом деле они являются наглядным подтверждением той роли, которую всегда играла гуманистика в жизни общества. «Гуманитарные науки – это науки о человеке. Где нет человеческого самопознания, там нет и человека. Гуманитарные науки учат человека понимать и выражать себя, понимать других людей и общаться с ними, понимать другие культуры и эпохи, понимать цели человечества и свое место в истории; сознательно строить свою личность в творческом взаимодействии другими индивидами и культурами» [8].

Особая роль в «строительстве» личности и общества принадлежит философии, которая вырабатывает средства рефлексивного отношения ко всем проявлениям

человеческой активности. «Роковая проблематичность» философии как формы познания мира в отсутствии общепринятого представления о ее природе и сущности философии; в невозможности эмпирически подтвердить или опровергнуть философскую теорию. В связи с этим один из существеннейших вопросов истории философии – в каком виде является философское знание, в какие формы облекается философская мысль на определенном историческом этапе своего развития и в определенной культурной среде?

Широко распространено сегодня представление о философии как о жанре литературы. Своеобразным манифестом сторонников такого подхода к определению сущности философии стала работа Ричарда Рорти «От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов».

В основании концепции Рорти представление о человеке как творческом существе, не открывающем, но созидаящем истину. В целом она сводится к следующим положениям:

1) религия, философия, литература обслуживают потребность человека в «искупительной истине», представляющей собою «совокупность верований, которые должны завершить раз и навсегда размышления о том, что нам делать с нами самими»;

2) упование на искупительную истину – частный вид того явления, которое М. Хайдеггер называет жадой подлинности – стремлением быть самим собой, а не просто продуктом своего образования или среды;

3) интеллектуалы Запада со времен Возрождения прошли через три этапа: сначала надеялись получить искупительную истину от Бога, потом – от философии, теперь – от литературы;

4) философия – это искупление посредством «усвоения некой совокупности верований, которые представляют вещи тем единственным образом, каким они существуют на самом деле»; преимущество литературы по сравнению с философией в том, что она предлагает искупление посредством знакомства с максимально возможным многообразием человеческих существ;

5) с точки зрения литературной культуры, преобладающей сегодня среди интеллектуалов, религия и философия – жанры литературы». [9]

В последнее десятилетие с заметным постоянством обозначенная проблема становится предметом активного обсуждения. В 2004 г. в Харькове проходила международная научная конференция (XI Сковородиновские чтения) «Философия и литература». Участникам конференции было предложено поразмышлять над следующими вопросами. Рассмотрение философии как литературы (метафора в литературе и философии; жанры философских произведений; эволюция философского языка). Рассмотрение литературы как философии (приходит ли литература на смену философии; формы симбиоза литературы и философии). Философия и литература как два зеркала культуры: выявление ментальности через философию и литературу; проблема понимания в философии и литературе [12]. В 2009 г. состоялась Интернет-конференция «Историко-философские чтения к 200летию со дня рождения Н. В. Гоголя», в рамках которой возникла необходимость обосновать возможность включения в контекст историко-философских исследований произведений художественной литературы. В 2010 г. на заседании круглого стола в Симферополе представителями Украины и России обсуждался проект коллективной монографии «Философия и литература в культурах мира». В частности, предлагалось сосредоточить внимание на следующих вопросах: философия и литература: аспекты философско – методологического осмысления; художественное образование: философские принципы литературного творчества; философия и литература в славянской культуре; процесс философского осмысления литературного творчества. В ноябре 2015 г. в Днепропетровском национальном университете имени Олеся Гончара состоялось заседание

круглого стола «Философия и литература: грани диалога». В нем приняли участие преподаватели кафедры философии и студенты философского отделения ДНУ. «Диалоги Платона: дидактический срез», «Трансформации современной антропологии», «Философская повесть как литературный жанр», «Моделирующие языки и модели мира», «Методологические принципы обнаружения философской рефлексии в литературно – художественном произведении», «Экзистенциализм – философия либо литература?», «Михаил Бахтин: синтез филологии и философии», «Философские аспекты в творчестве И.Бродского», «Философские мотивы в украинской литературе». Тематика докладов, сделанных на заседании круглого стола, подтвердила многогранность обозначенной проблемы.

Публикаций, появляющихся в последнее время в периодической философской печати, также дают представление о том, какие аспекты обозначенной проблемы представляют интерес для современных исследователей. Показательны в этом отношении статьи В. Г. Табачковского «Чи може феноменолог «зрадити» філософії заради літератури?», А. П. Алексеева «Образная ткань философского произведения (К вопросу о сопоставлении философии и литературы)», Ю. Д. Артамоновой «Основания сближения философии и литературы в Новое время» [1; 2; 11].

Многообразие подходов к изучению темы «Философия и литература» демонстрирует ее внутреннее познавательное богатство, ее потенциальную неисчерпаемость. В тоже время заметна некоторая фрагментарность исследований, неразработанность целостной концепции взаимодействия философии и литературы в культуре. Справедливым остается утверждение: «Дело дошло до того, что, что в наше время есть вполне образованные люди, которые не могут понять, чем философия отличается от литературы и есть философы, которые не могут объяснить это отличие» [7].

Цель данной статьи – обосновать значимость для философии изучения феномена ее взаимодействия с художественной словесностью; обозначить основные задачи и направления изучения проблемы взаимодействия философии и литературы.

Ни одна из областей культуры не существует автономно. Поэтому, следует, во-первых, четко их разграничить, во-вторых, выявить закономерности их взаимодействия. Эта работа предполагает изучение характера и форм взаимодействия философии и литературы в культуре, а также анализа социокультурных факторов, определивших характер этого взаимодействия.

Для достижения цели необходимо, прежде всего, провести сравнительный анализ философии и литературы. Компаративистский анализ не просто констатирует наличие или отсутствие чего-либо тождественного или различного между областями культуры, но обосновывает внутреннюю связь различного рода явлений. Необходимо найти общее основание, которое, во-первых, делает сопоставимыми философию и литературу; во-вторых – возможным и необходимым взаимодействие между ними.

«Философия осмысливает себя через Иное. Это Иное обретается как внутри себя, так и вовне ... Необходимо прояснить это сущностное присутствие, включенность Иного внутри и вне философии. На этом строится возможность и необходимость компаративистики» [6, с. 24].

Широко распространено мнение, что философия по своей творческой природе гораздо ближе к искусству, особенно литературе, чем к науке. Во-первых, и философия, и искусство стремятся к одной и той же цели – постижению последней истины, предельной сущности бытия. Во-вторых, философия не ограничивается целью выразить бытие только в системе категорий, философские понятия часто существуют как понятия-образы, понятия-метафоры. «Непосредственное соседство», по выражению Г.-Г. Гадамера, философии и художественной словесности, определяется принципиальной неисчерпаемостью смыслов философских и литературных феноменов. «Философия заключает в себе такую

же недостижимую даль, обладает таким же дальнодействием и вместе с тем той же абсолютной сосредоточенностью в настоящем ... как это свойственно ... всем искусствам. Прогресса нет ни в философии, ни в искусстве. В обоих случаях важно нечто другое: вызвать участие» [4, с. 96].

В истории культуры всегда был велик соблазн отождествить искусство и философию. «Все недостатки, в которых упрекали эту последнюю, пока считали ее за науку, окажутся естественными ее свойствами и отчасти даже достоинствами, с той минуты как она признана будет ветвью искусства. Общество сейчас же примирится с философией и с философами, как скоро узнает в этих последних братьев поэтов и художников, которые не истину должны ему открывать, а только изображать перед ним внутренний мир человеческого сознания с его высшими потребностями, влечениями и идеалами. То, что должно быть, а не то, что есть – вот что раскрывает философия» [5, с. 76]. Уравнивание философии и искусства решает многие проблемы: оправдывает и признает неизбежными разногласия и противоречия между разными философскими школами и направлениями, извиняет дилетантизм многих философов в науках, ибо в деле творчества талант важнее, чем положительные знания, необходимые только в известной степени. С энтузиазмом, который вызывает надежда разрешить окончательно вопрос о природе и сущности философии, не раз предлагалось обстоятельно сравнить философию и поэзию как две ветви одного дерева. Например, по мнению русского мыслителя Н. Я. Грота, сходные черты философии и искусства таковы:

- философские и поэтические произведения есть дело вкуса, ибо всегда удовлетворяют лишь определенный круг лиц и определенные эпохи; говорить о вкусах в науке нелепо;

- несмотря на разнообразие и переменчивость вкусов в отношении к произведениям искусства и философии, творения живописцев, музыкантов, поэтов, как и философов, вызывают ощущение объективно значимого даже у тех, кто не разделяет их идею; Платон, Софокл, Аристотель, Рафаэль, Моцарт, Кант вызывают во всяком человеке уважение к своим творениям;

- философские системы, как и художественные произведения, неразрывно связаны с именем своего творца; научные теории безличны, хотя бы потому, что открыть в науке некий закон может несколько лиц, а «Фауст» Гете или трансцендентальный идеализм Канта принадлежит только своим создателям.

Компаративистский анализ философии и литературы поможет избежать уравнивания философской и художественной рефлексии. Непростым оказывается вопрос о том, по каким критериям следует их сравнивать. Можно предложить следующий подход – сопоставление философии и литературы как форм духовной деятельности в гносеологическом, онтологическом, аксиологическом аспектах. Во-первых, сопоставление философии и литературы в плане их познавательных возможностей. Во-вторых, сопоставление онтологического статуса философского и литературного произведения. В-третьих, сопоставление философии и литературы как способов социокультурного существования ценностей. В рамках такого подхода могут быть упорядочены многочисленные попытки сравнения философии и литературы.

Требуем внимания и осмысления тот факт, что в истории обнаруживаются значимые образцы, переступающие границы отдельных областей культуры: религиозная философия Древней Индии, диалоги Платона, романы Ф. М. Достоевского. Они есть свидетельства «самоосуществления духа», свидетельства того, что различные формы духовной деятельности сущностно связаны между собой. В связи с этим, актуальными можно назвать те исследования, которые нацелены на выявление конкретных форм взаимодействия философии и художественной литературы.

В таком контексте значительный интерес представляет опыт французского ученого Э. Сурио. Он предлагает едва ли не единственную типологию отношений

философии и искусства в следующем виде:

Первый тип может быть назван «симбиозом эпохи». Философ не существует в качестве одинокого мыслителя, без каких-либо связей, кроме специальных. Философов и деятелей искусства объединяет «живой момент духовной деятельности» [10, с. 105]. Для истории философии важны исследования, которые выявляют точное соответствие философам эстетических характеристик их эпохи.

Второй тип существует как парадигмальный вклад искусства в данную философию, то есть речь идет о ее художественных источниках.

Третий тип отношений обозначается как спекулятивный – речь идет о том, какое место отводит философ в своей философии (или философии вообще) размышлениям об искусстве. Причем эстетика может быть как явной, так и скрытой. Извлечение скрытой эстетики имеет смысл, потому что она может выступать мотивацией метафизических идей.

Четвертый вид связи обнаруживается в том случае, если рассматривать философа как произведение искусства. Пятый – это жизнь философии в искусстве, иначе, влияние философии на искусство.

Выделяя пять типов отношений между философией и искусством, Э. Сурио предлагает тем самым целостную программу изучения взаимодействия философии и искусства в культуре.

Очевидно, что характер взаимоотношений, складывающихся между философией и художественной литературой на определенном историческом этапе и в определенной культурной среде, зависит от целого ряда факторов. Выявление этих факторов – важный составляющий элемент исследования проблемы, обозначенной в данной статье.

Богатый материал для подобных исследований содержит опыт славянского философствования. В истории России, Украины, Белоруссии наблюдается факт длительного существования и развития духовной культуры в так называемом синкретическом состоянии. На протяжении нескольких столетий (примерно X–XVIII) философствование существует не как отдельная сфера духовного творчества, а как часть некоего интеллектуального целого литературно-художественно-религиозно-философского. Получили широкое распространение так называемые неспециализированные формы философствования. Имеется в виду, например, специфическое бытие философии в контексте художественной культуры, в форме публицистики или литературной критики..

В русской культуре, например, отношения философии и литературы приобретали формы, позволяющие говорить не просто о взаимодействии, но о взаимопроникновении, «взаимоосуществлении» этих двух форм духовной деятельности.

У историков русской философии отсутствует единое мнение по вопросу о том, оправдана ли оценка русской философской мысли как литературоцентричной. С одной стороны, существует весьма устойчивая традиция (нашедшая отражение, например, в работах Н. А. Бердяева, А. Ф. Лосева, А. Ф. Замалева и др.) признания «литературоцентричности» русской философии не просто «жанровой, внешне-формальной характеристикой», а проявлением соответствующей «логико-дискурсивной тенденции духовной культуры». С другой – существует мнение о неправомерности такой оценки и надуманности самой проблемы литературоцентризма русской философии (М. А. Маслин).

В тоже время многие культурологи и литературоведы считают литературоцентризм существеннейшей характеристикой русской культуры в целом. Речь идет о «тяготении культуры к литературно – словесным формам», о культурно – рефлексивной функции литературы (М. Берг, И. Кондаков и др.). Возникает очевидная необходимость ответить на вопросы: в условиях, при которых

литература является саморефлексией культуры, может ли философия не иметь литературоцентричного характера? Каков характер взаимодействия двух форм духовной деятельности (философии и литературы), которые выполняют в культуре одну функцию – являются ее целостную концепцию взаимодействия философии и литературы в русской культуре? В чем причины такого специфического явления как литературоцентризм культуры и литературоцентризм философии?

Привлекает внимание концепция истории русской философии, разработанная Г. Г. Шпетом. Самосознание народа выражается через посредство его литературы, науки, искусства, но философия считается преимущественным органом такого выражения, – замечает Шпет. Русская философия оказалась в условиях, в которых не смогла реализовать свое преимущественное право. Прежде всего, потому, что Русь приняла христианство без усвоения античной культурной традиции, не имела долго своего языка и по невежеству своему не вынесла из средневековья развитой системы догматического богословия. Привыкнув долго обходиться без слова, которое есть форма осуществления мышления, русское философствование длительный период находилось в состоянии спонтанности. Таков был итог московского периода русской духовной истории. Первые попытки систематического знакомства с западной философией в XVII–XVIII не могли быть плодотворными, поскольку не сформировалась еще внутренняя потребность в философии. Та предварительная духовная работа, которая необходима для того, чтобы спонтанное творчество почувствовало необходимость в рефлексии, еще не закончилась. Но как только такая необходимость стала ощутимой, правительственная интеллигенция, претендующая на руководство духовным творчеством, опутала профессиональную философию сетями официоза, вынудила философию академическую искать убежища в свободной литературной деятельности, в журналистике. Именно литература стала в России основным средством самовыражения народа. Если бы академическая философия имела устойчивые традиции, действие такого внешнего фактора как правительственная цензура не могло иметь решающего значения. Но профессиональная философия как таковая еще не оформилась, и путь ее определился через литературу. На философии это сказалось, прежде всего, в том, что наиболее близким и доступным входом в нее стала философская постановка проблемы искусства. Что касается русской литературы, ее полнокровность, ее значимость и глубина во многом объясняется философской прививкой. Профессура, переносившая в литературу философскую рефлексию, внушила литературе необходимость таковой [4].

Выводы Г. Г. Шпета небесспорны. Неоспоримую методологическую ценность имеет подход к обозначенной проблеме – поиск взаимосвязей между политической, социально – экономической, религиозной и интеллектуальной жизнью народа.

Таким образом, можно предложить следующий вывод: сближение с художественной литературой – одна из тенденций развития современной философии, что проявляется, в частности, в формировании модели «поэтического мышления». Опора на художественный метод выступает как доминанта философствования. Границы между философской и поэтической рефлексией не всегда четко определены. Возникает методологическая необходимость четко разграничить различные формы духовной деятельности и вместе с тем выявить закономерности их взаимодействия.

Для достижения цели следует решить такие задачи:

1. Сопоставить философию и литературу как сферы духовной деятельности; обозначить факторы, определяющие характер взаимоотношений философии и литературы в конкретных историко-культурных условиях. Сравнение философии и литературы как форм духовной деятельности целесообразно в гносеологическом, онтологическом, аксиологическом аспектах. Во-первых, сопоставление философии и литературы в плане их познавательных возможностей. Во-

вторых, сопоставление онтологического статуса философского и литературного произведения. В-третьих, сопоставление философии и литературы как способов социокультурного существования ценностей.

2. Выявить конкретные формы их взаимоотношений в культуре. Стержневой основой такого исследования может служить следующая типология. Первый тип – «симбиоз эпохи». Философ не существует в качестве одинокого мыслителя, без каких-либо связей, кроме специальных. Философов и деятелей искусства объединяет «живой момент духовной деятельности. Второй тип – парадигмальный вклад искусства в данную философию. Третий тип – спекулятивный – речь идет о том, какое место отводит философ в своей философии (или философии вообще) размышлениям об искусстве. Четвертый вид связи обнаруживается в том случае, если рассматривать философа как произведение искусства. Пятый – это жизнь философии в искусстве, иначе, влияние философии на искусство.

3. Обозначить факторы, определяющие характер взаимоотношений философии и литературы в конкретных историко-культурных условиях. При этом следует обратить внимание на поиск взаимосвязей между политической, социально – экономической, религиозной и интеллектуальной жизнью региона или эпохи.

Выявление закономерностей взаимодействия философии с близкой ей по творческой природе художественной словесностью работает на решение фундаментальной проблемы, которая состоит в определении форм выражения философского знания и методов его получения. В свою очередь, вопрос о природе и сущности философского знания напрямую связан вопросом о задачах и перспективах философии в современной культуре

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Алексеев А. П. Образная ткань философского произведения (К вопросу о сопоставлении философии и литературы) / А. П. Алексеев // Вестн. Моск.ун-та. Сер.7.Философия, 2010, №4. – С. 37–46
2. Артамонова Ю. Д. Основания сближения философии и литературы в Новое время / Ю. Д. Артамонова // Вестн. Моск.ун-та. Сер.7., Философия, – 2010, – №4. – С. 45–63.
3. Введенский А. И. Очерки истории русской философии / А. И. Введенский, А. Ф. Лосев, Э. Л. Радлов, Г. Г. Шпет / Сост., вступ. ст., примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. – Свердловск, 1991. – 592 с.
4. Гадамер Х.-Г. Философия и литература / Х.-Г. Гадамер // Фил. науки. 1991, – №2, – С. 84–97.
5. Грот Н. Я. Философия как ветвь искусства / Н. Я. Грот // Начала, 1993, – № 3. – С.74–78.
6. Место компаративистского подхода в структуре методологии историко – философского познания // История современной зарубежной философии: компаративистский подход – СПб., 1997. – С. 9–21.
7. Малер А. Кризис русской философии [Электронный ресурс] / А. Малер – Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/krizis-russkoj-philosophii>. (дата звернения 20.06.2015) – Назва з екрана.
8. Эпштейн М. Человековедение как профессия. Интервью Г. Асмолову, 23.7.2015 [Электронный ресурс] / М. Эпштейн – Режим доступа: www.russiangap.com (дата звернення 20.06.2015) – Назва з екрана.
9. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов / Р. Рорти // Вопр. филос. – 2003, – № 3. – С. 30–41.
10. Сурио Э. Искусство и философия / Э. Сурио // Вопр. философии, – 1994, – № 7. – С. 104–117.
11. Табачковский В. Г. Чи може феноменолог «зрадити» філософії заради літератури? / В. Г. Табачковский // Філосо. думка, – 2003, – №2. – С. 92–121.
12. Філософія і література Матеріали X Харківських міжнародних Сковородинівських читань. – Харків, 2004. – 388 с.

REFERENCES:

1. Alekseev A. P. Obraznaya tkan' filosofskogo proizvedeniya (K voprosu o sopostavlenii

filosofii i literature) [Figurative fabric philosophical works (On the issue of the comparison of philosophy and literature)] // Vestn. Mosk.un-ta. Ser.7.Filosofiya, 2010, №4. – S. 37 – 46

2. Artamonova Yu. D. Osnovaniya sblizheniya filosofii i literature v Novoe vremya [Grounds convergence of philosophy and literature in modern times] // Vestn. Mosk.un-ta. Ser.7., Filosofiya, – 2010, – №4. – S. 45–63.

3. Vvedenskiy A. I., Losev A. F., Radlov E. L., Shpet G. G. Ocherki istorii russkoy filosofii [Essays on the history of Russian philosophy] / Sost., vstup. st., primech. B. V. Emel'yanova, K. N. Lyubutina. – Sverdlovsk, 1991. – 592 s.

4. Gadamer Kh.-G. Filosofiya i literatura [Philosophy and Literature] // Fil. nauki. 1991, – №2, – S. 84–97.

5. Grot N. Ya. Filosofiya kak vetv' iskusstva [Philosophy as a branch of art] // Nachala, 1993, – № 3. – S. 74 –78.

6. Mesto komparativistskogo podkhoda v strukture metodologii istoriko – filosofskogo poznaniya [Place the comparative approach in the structure of the methodology of the historical - philosophical knowledge] // Istoriya sovremennoy zarubezhnoy filosofii: komparativistskiy podkhod – SPb., 1997. – S. 9–21.

7. Maler A. Krizis russkoy filosofii [The crisis of Russian philosophy] [Electronic resource]. – Access mode: [//www.russ.ru/pole/krizis-russkoj-filosofii](http://www.russ.ru/pole/krizis-russkoj-filosofii).

8. Epshteyn M. Chelovekovedenie kak professiya. Interv'yu G. Asmolovu, 23.7.2015 [Humanities as a profession. Interview with G. Asmolov] [Electronic resource]. – Access mode: www.russiangap.com

9. Rorti R. Ot religii cherez filosofiyu k literature: put' zapadnykh intellektualov [From religion through philosophy to literature: the way Western intellectuals] // Vopr. filos. – 2003, – № 3. – S. 30–41.

10. Surio E. Iskustvo i filosofiya [Arts and Philosophy] // Vopr. filosofii, – 1994, – № 7. – S. 104–117.

11. Tabachkovskiy V. H. «Chy mozhe fenomenoloh «zradyty» filosofii zarady literature?» [Can phenomenology «betraying» philosophy for literature?] // Filos. dumka, – 2003, – №2. – S. 92 – 121.

12. Filosofia i literatura Materialy Kh Kharkivskyykh mizhnarodnykh Skovorodynivskyykh chytan [hilosophy and Literature Materials X Kharkiv international Skovoroda readings]. – Kharkiv, 2004. – 388 s.

Макогонова В. В., кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Взаємодія філософії та літератури в культурі (про деякі аспекти осмислювання).

Анотація. Мета статті – обґрунтувати значущість для філософії вивчення феномену її взаємодії з художньою літературою; визначити головні завдання та напрямки вивчення проблеми взаємодії філософії і літератури. Висновки: одна з тенденцій розвитку сучасної філософії – зближення її з художньою літературою, що виявляється у формуванні моделі «поетичного мислення». Границі між філософською та художньою рефлексією не завжди чітко визначені. Виникає методологічна потреба розмежувати різні форми духовної діяльності і разом з тим визначити закономірності їх взаємодії. Для досягнення мети слід вирішити наступні завдання: порівняти філософію і літературу як сфери духовної діяльності: виявити форми їх взаємовідносин в культурі, позначити фактори, що впливають на характер взаємодії філософії і літератури у конкретних історико – культурних умовах.

Ключові слова: художня і філософська рефлексія, порівняльний аналіз філософії і літератури, характер і форми взаємодії філософії і літератури в культурі.

Makogonova V., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk national university (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

The interaction of philosophy and fiction in the culture (some aspects of comprehension of problem).

Abstract. The aim of this article – to substantiate importance of the study of forms of interaction between philosophy and fiction, identify the main objectives and directions of study of this problem.

Conclusions: the convergence philosophy and fiction – one of the trends of development of modern culture. The boundaries between artistic and philosophical reflection not always clearly defined. There is a need to set boundaries between the two areas of culture, identify patterns of their interaction. To achieve the goal should be to solve such problems: compare philosophy and fiction; identify forms of their interaction; the factors that determine the nature of relationship philosophy and fiction in different historical condition.

Key words: artistic and philosophical reflection, comparative analysis of philosophy and fiction,

УДК 11 + 13 + 1 (091)

Пронякін В. І.

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри філософії
Дніпропетровського національного університету
імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна),
E-mail: vladimir-pronyakin@rambler.ru

ІДЕНТИФІКАЦІЙНІ ЧИННИКИ ВІТЧИЗНЯНОЇ САМОСВІДОМОСТІ У ПОСТМОДЕРНІЙ КУЛЬТУРНО-КОМУНІКАТИВНІЙ ОПОЗИЦІЇ «СХІД – ЗАХІД»

Анотація. Розглянуті соціокультурні та світоглядні засади, що ними визначаються ідентифікаційні пошуки національної свідомості в умовах постмодерну. Аналіз тематизований бінарною – східно-західною – опозицією провідних ідентифікаційних орієнтирів.

Ключові слова: самосвідомість, світоглядна ідентичність, національна ідентичність, деконструктивізм, ціннісне світобачення, барочна свідомість.

Протягом існування незалежної України вітчизняна інтелектуальна спільнота чимало зусиль віддає нагальній, зведеній до необхідності справі відшукування світоглядних засад національної ідентичності. Пошукова праця ведеться (головним чином) у двох напрямках: європейському (чи ширше – західному) та етно-автохтонному, так би мовити, «свійському». Цей цілеспрямований рух відзначається – у кожній з обох орієнтацій – амбівалентністю мотиваційних чинників, що обумовлюють його характер та наділяють його духовною енергетикою. Сучасні українські «західники» поділяються на тих, хто надихається ідеєю про нашу першоприродну, архетипічну «європейськість», а також на тих, хто, вказуючи на важку історичну долю нації, відмовляє останній у наявності західних коренів, принаймні – у духовно-онтологічному плані. Орієнтація убік теперішнього Заходу, на думку останніх, сприятиме певній компенсації цієї «вади». Прибічники суто етнічного підходу до проблеми ідентичності також не утворюють команди однодумців: над одними тяжіє ідея одвічної самостійно-достатньої, унікальної в своїй неповторності, характерності свідомості українців; натомість інші вважають (посилаючись на ту ж саму складну національну історію), що Україна як нація поки ще не визначила своє дійсне місце у цивілізаційному та культурному просторі і часі.

Відповідно до розмежування чинників, що ними визначаються «вектори» ідентифікаційних інтелектуальних посувань, пропонуються неоднозначні засоби досягнення бажаної мети. Природно, що «західники» зорієнтовані на вестернізацію як головний дійовий «інструмент» світоглядних перетворень, але різні автори по-різному дивляться на цілі та завдання цих перетворень. Багато з тих, хто визнає докорінну причетність українців до європейського людства (серед них є культурегери, що вимагання такого визнання усім навколишнім світом зробили своєю професійною справою), під вестернізацією розуміють модернізацію, точніше – «пост модернізацію» усього, що має відношення до вітчизняного культурного ареалу; інші наполягають на необхідності свідомої ідентифікації насамперед у визначеннях ліберально-демократичної (ідейної, як казали раніше,

або «ментальної», як кажуть зараз) та культурно-антропологічної (світоглядної) західної традиції, а вже «потім» дбати про «власний» модерн.

У лавах національно свідомих дослідників проблеми ідентичності також немає одностайності відносно питання про засоби і цілі ідентифікаційних пошуків; висловлюються різноманітні, навіть альтернативні точки зору. Дехто з тих, для кого українська самодостатність уявляється культурно-історичною константою, прагнуть (на кшталт «західників») довести це всім тим, хто у цьому має сумнів, і, занурюючись у автохтонність, занепадають у нетрі орнаментально-органічного ґрунтовно-вегетативного символізму. Натомість існують і «націонал-ліберали», для яких сучасне українське Відродження починається із відродження здатності свідомо (спираючись на раціоналістично-просвітницьку та гуманістичну традицію) дбати про власне минуле, із вміння поступово та наполегливо реконструювати культурно-онтологічну компоненту національної історії.

В цілому існуючий стан речей, звичайно, складніший; втім, доволі наочною виглядає вже згадувана амбівалентна, чи навіть краще сказати – бінарно-опозиційна структура знаково-установчих засад «розшукування» ідентичності; відносно її концептуального статусу слід сказати, що зараз вона використовується як універсальний епістемно-когнітивний «фрейм», адже нею визначаються предметно-змістовні (сміслові) біфуркаційні зони сучасної української самосвідомості, що виникають під впливом дії мотиваційно-інтенціональних та конституїтивних рефлексивних «навантажень». Також очевидно, що зазначена бінарність уособлюється не тільки «традиційною» опозицією «Захід – Схід», вона має розглядатися у світоглядно-мотиваційній альтернативі «деконструктивність – креативність», із *свідомим* визнанням того факту, що ця остання (альтернатива) не є лише безпосереднім відтворенням культурно-архетипічної амбівалентності Заходу і Сходу, адже і європейський, і «східний» типи світовідношення містять вищезазвану альтернативу як «власну», внутрішню світоглядну опозицію.

Взагалі кажучи, все, про що тут тільки що йшла мова – речі доволі банальні. Проте не слід забувати, що у *філософському* розгляді проблема ідентичності відзначається багатьма складними, специфічними коннотаціями. Зокрема, її (ідентичності) мотиваційно-конституїтивний аспект ампліфікативно розгортається у трансцендентально-антропологічну тематику ціннісного вибору. Додамо сюди «векторну» пошуково-сміслову емпфу, яка індукує у нашій проблемі особливу (я б навіть сказав – драматичну) напругу. Так, наприклад, у «вестерній» ідентифікаційній перспективі на нас може очікувати дезорієнтаційна (у ціннісному плані) *fata morgana* смислових координат; адже, як визнають найбільш проникливі західні автори, нинішня широка розповсюдженість та впливовість деконструктивістського філософування на Заході є свідченням про втрату значною частиною мислячої спільноти «здатності до ціннісного світобачення» [5, р. 417].

І ще одна обставина, на яку, на жаль, не так вже й часто звертають увагу. Справа у тім, що інтенсивність пошуків ідентичності є оборотною стороною рівня її достатності. Отже, необхідні спеціальні дослідження, які були б спрямовані не тільки на саму ідентичність, а на характер та зміст її рефлексивного відтворення у самосвідомості *сучасної* української культури. Але для того, щоб такі дослідження мали реальний та об'єктивний результат, наші філософи повинні проявити особливу (на жаль, замало поки розвинену) здатність: *рефлексивну критичну волю*. Адже ціннісна шкала ідентичності «проградує» якщо не абсолютними, то принаймні загальнозначущими (з філософської точки зору – трансцендентально-антропологічними) константами; «безумовність трансцендентальних актів» – ось що стоїть за номінацією «цінність» [3, с. 19]. «Цінності позначають ті універсальні ситуації, яких нам не обійти (*не-обхідні*), не уникнути, в яких нами вирішується доля нашого буття, «бути чи не бути» і як нам бути» [там само].

Вдивимося пильніше – з точки зору наявності там ідентифікаційних «стандартів» – у європейську світоглядну перспективу. Задамося питанням: чи присутня у самосвідомості сучасного європейського людства хоча б можливість саме тих світоглядно-знакових визначень, якими має бути репрезентоване конституїтивне підґрунтя «безумовності трансцендентальних актів»?

На перший погляд, «позитивних», тобто таких, що мають бути живлючим джерелом креативної мислительної енергетики, визначень, на сучасному Заході марно шукати. На користь цієї тези свідчать результати інтелектуальної деконструктивної практики постструктуралізму, що інтенсивно збуджував потужні дисипативні емоційні та когнітивні зрушення у самосвідомості культури; посилюючи дію факторів можливої «антропологічної кризи» та збільшуючи рівень культуросоціогенної ентропії, така практика сприяла та продовжує сприяти падінню енергетичного (інтенціонально-установчого) діяльно-креативного потенціалу процесів самоорганізації та впорядкування у системі світоглядно-мотиваційної динаміки.

Інтелектуальну «моду» поточних десятиліть на постструктуралізм можна, зокрема, пояснити так: останній догоджує деяким «ментальним» потребам епохи, серед яких чи не найголовніше місце належить невгамовній архетипічно-інфантильній потребі у *gpi*. Звідки виникає така потреба? – Інфантильність надає визволення від відповідальності, від будь-якої аксіології; інфантильність нейтралізує те, що можна назвати «когнітивною совістю»: адже «постмодерний» суб'єкт є нездатним до трансцендентальної рефлексії; оскільки він аніяк не обтяжений метафізичними проблемами, остільки його не «зачіпляє» і відповідальність за склад смислотворчої праці.

Ігровий, перфоменсний характер постмодерної культури давно вже визнається самими західними інтелектуалами; найзавзятіше його обстоюють «наближені» до «деконструктивних кіл», тобто ті, хто брав і бере безпосередню участь у «демонтажі» системи універсальних, або загальноновизнаних (ціннісних) культурно-онтологічних визначень («знакових констант»). Сучасний світ, кажуть вони – це «суспільство вистави» («спектаклю»), галасовитий та невгамовний «діснейленд». Як вважають деякі «сценаристи» та «постановники» хеппенінгу, зокрема один з апостолів перфоменсу, Пітер Грінеуей, за «діснейлендизацію» дійсності відповідають технічний прогрес і «марочність» сучасної культури, яка, набувши характеру всеохоплюючого шоу, «грає тінями та ілюзією, сполучає різноманітні засоби вираження» [2, с. 112].

Як добре відомо, «барочний» устрій культурного середовища та відповідний характер «улаштування» самосвідомості для українського етносу є органічним, «свійським», причому не тільки у плані самоідентифікації, але й в плані ідентифікації «компаративної», адже існує «лінія світоглядної «співзвучності» української і європейської світоглядної парадигми у кордоцентричному «вимірі»» [1, с. 329]; це є лінія «барокової свідомості», що виявляє себе і в Західній Європі і в Україні як своєрідна опозиція деяким негативним моментам ренесансної свідомості (універсалістські претензії раціоналізму; «титанізм», як специфічна форма морального релятивізму та ін.) [1, с. 329].

Чи можна *зараз* цю «співзвучність» використовувати у якості комунікативно-ідентифікаційного каналу Сходу і Заходу? – Відповідь має бути негативною. Адже демонстративно іронічний, релятивний, позаціннісний контекст ігрового тлумачення культури постструктуралістами свідчить про інтелектуальну «зверхність» до тієї дійсності, яку вони «реконструювали»; очевидно, вони розуміють, що є різниця поміж символічними та реалістичними визначеннями світоглядних засад культури. Занурюючись у гру, виставу, барочну плінність як у *реальність*, свідомість виказує анахронічно-інфантильні нахили; але добре відомо, чим у такому разі індукується прагнення до інфантильних ментальних реплікацій: бажан-

ням повернутися у блаженний стан необізнаності, аби розчинитися у середовищі невігласів; у цьому стані усі побоювання, турботи, інші прояви екзистенційних напруг витіснені і не зачіплюють необтяжену совістю свідомість.

Звісно, таке прагнення є само по собі результатом усвідомлення (чи безсвідомого переживання) реальності існування цих напружень. Але його культурно-онтологічним виявом стає рефлексивна регресія (можна сказати: декаданс *ratio*), аксіологічний та семантико-прагматичний редукціонізм (коли від семіотики залишається «чистий» синтаксис, логіка без значень та смислів). Відомо, що у ході та результаті історичних подій XX ст. здійснилося обвалення багатьох сталих смислів та цінностей, на які спиралася західна культура. Саме звідси і випливає мотиваційна (антропологічно виправдана) схильність до того, щоб: 1) утекти у світ безвідповідальності, конвенціоналізму, конформізму; 2) відгукнутися на спокусу «пограти» зі структурами, адже елементи здаються нічим не скріпленими; 3) відмовитися від розуміння *раціональності як цінності*.

Втім, культурна реальність *як така* є одночасно і складнішою, і простішою у порівнянні із тим, якою вона постає у концептуальних версіях «высоколобых» інтелектуалів. Найбільш важливою тут уявляється та культурно-антропологічна обставина, що європейська людина (ще з античних часів!) звикла ідентифікуватися у визначеннях автономного існування, особистісної незалежності, індивідуальної свободи, звикла до умов дезорганізованого, децентралізованого, нестійкого буття; більш того, такі умови є для неї найорганічнішими, їй невідомі ідентифікаційні критерії «соборної» (тобто безвідповідальної) самовизначеності; центр (індивідуальність) – усюди, периферія (навколишність) – ніде: саме у такій семіотичній топології закріплена європейська ідентичність.

Слід також згадати, що і в культурно-онтологічному плані європейське людство утворене як визначально багатомірне, поліморфне середовище. «Європейська система, – каже М. В. Попович, – утворює складний соціально-культурний простір, в якому різні виміри не зводяться один до одного. Це ... забезпечує культурі європейського Старого світу та всім її дочірнім розгалуженням таку дивовижну стійкість. На відміну від тисячолітніх соціально-політичних структур, яких історія людства знала не так мало, Європа як цивілізація тримається не консерватизмом, а здатністю до постійної зміни, що коріниться у її багатомірності» [4, с. 261].

Так чи інакше, вищеназвані «західні» культурно-антропологічні та культурно-онтологічні «якості» свідчать про наявність у європейської людини стійкого імунітету відносно будь-якої соціогенної «дисипації» та ідеологічної (у смислі тоталітарного тиску збоку перетворених форм свідомості) «деконструкції». Ці якості дозволяють їй шубовстати у самий відчайдушний декаданс, поринати у найстримкішу подійну плінність, обирати будь-яку роль у здійснюваній «виставі», не полишаючи при цьому європейського «грунту», тобто зберігаючи свою культурно-антропологічну («ціннісну») ідентичність та культурно-онтологічну («західну») «автохтонність». До того ж цей імунітет всебічно підтримується вельми цінною обдарованістю західної людини, а саме – її здатністю і волею до проникливої та прискрипливої самокритики; у XX столітті усі вади та хиби західної культури та її антропологічної складової були безкомпромісно «виведені на чисту воду», і у цій справі велика частка питомої ваги належить тим, у чий діяльності епоха здійснює свою рефлексивну працю, тобто європейським філософам. Немає особливої потреби доводити, що вміння дивитися правді у очі відкриває необмежені можливості до стійкої свідомої самоідентифікації в (це найголовніше) *аутентичних визначеннях*.

Українська самосвідомість такого імунітету не має – ані в плані архетипічної вкоріненості, ані в плані наявності якогось символічного «щеплення», яке мало б відбутися у ході здійснення історичної долі етносу. Навпаки, у цьому ході архітектоніка устрою ціннісно-мотиваційних установчих засад українців зна-

ходила під дією тривалої та інтенсивної «обробки» збоку унітарно-соборної (антиособистісної, тобто такої, що виховує інфантильні, безвідповідальні, патерналістсько-сервілістські схильності) нормативно-регулятивної системи семіотичних пріоритетів: спочатку збоку православ'я, потім – збоку радянського комунізму. Натомість слід визнати і інше: архетипічна (улаштована у екзистенціально-кордоцентричній системі знакових визначень) основа української самосвідомості в загальних рисах збереглася у одвічній чистоті. Але якщо ця основа досить успішно витримує тиск збоку мотиваційних посувань унітаристсько-тоталітаристського кшталту, то значно важче їй вдається здійснювати опір по відношенню до спокусливих загравань зі сторони анархічно-індивідуалістичного – некритичного та нерелексивного – світоглядного потягу.

Таким чином, якщо визнати, що мультиплікативний – багатобарвний та метушливо-миготливий – устрій сучасного «перфоменсного» суспільства аж ніяк не корелюється із тими знаковими визначеннями «барочної свідомості», які відповідають екзистенціально-кордоцентричній, втіленій у пластичних, протестійких, рельєфно окреслених формах, символіці українського світогляду, а також виходячи із переконання про те, що деконструктивістська «ідеологія» та міфологія може відігравати у ньому (світогляді) лише ерозійну, дисипативну роль, сприяти розсіянню креативної розумової енергії та розслабленню аксіологічної волі до цілого, – слід (ще раз) констатувати неаутентичність (принаймні для *теперішньої* України) ідентифікаційних критеріїв західного постмодерну.

Треба тепер зауважити, що коли мова йде про креативну спрямованість розуму та ціннісну обтяженість волі, то слід згадати про ту культурну форму, де органічно сполучаються трансцендентально-релексивні (раціонально-творчі) та аксіологічні артефакти самосвідомості культури, а саме – традиційну «стару добру» метафізику, цей неусувний, не підлеглий ніяким спробам подолання (що їх, до речі, було чимало), дивний витвір європейського духу. Релексія вільного розуму та ціннісне прагнення до цілісності з'єдналися у метафізиці і утворили стійке світоуявлення, смисловими константами якого є визначення *антроподицеї*. Відкриваючи «людський» зміст дійсності, європейська метафізика пройшла шлях від споглядальної натурфілософії освіченого еллінсько-римського язичества через теологічні метаморфози християнської свідомості свободи, далі – через трансцендентальну аналітику, найвище втілення просвітницького духу, – до трансцендентальної антропології, яка не тільки визначає та окреслює можливості людського досвіду та розуму, але й сприяє їх неухильному розширенню; крок за кроком на цьому шляху метафізика відкривала нові горизонти універсального світорозуміння.

Згадаємо також і те, що національна самосвідомість українців має «власні» європейські стандарти самовизначення по цій – метафізичній – шкалі ідентифікаційних критеріїв. Ці «стандарти» втілені у величних постатях – особах Г. С. Сковороди і П. Д. Юркевича. У них обох органічно сполучаються заряджена космічною енергією еллінська воля до умогляду, світоносна антроподицейна сила євангельської креативної символіки, що надихає мислення біофільним бажанням цілого, і, нарешті, відшліфована Ренесансом, Реформацією та Просвітництвом динамічна, відкрита для смислового загальнолюдського «конвертування», здатність раціонально-конструктивного відношення до дійсності.

Висновки.

Неупереджено слід визнати, українська самосвідомість як самосвідомість європейська має рельєфно визначені, ґрунтовні, аутентичні ідентифікаційні критерії. Але якщо вимірювати ці критерії, користуючись культурно-кваліфікаційними нормативами сучасного Заходу, слід, очевидно, орієнтуватися на ті із них, у яких виявляється прагнення нинішніх європейців протистояти несамовитому тиску деконструктивістської навали.

Така орієнтація може принести плідні результати, у тому числі і у галузі філософії; адже зараз на Заході відбувається справжній ренесанс метафізики, антропології, етики, тобто таких дисциплінарних галузей філософської думки, у яких відбивається праця конструктивно-творчої, інтегративної, свідомо-цілеспрямованої, дійсно вільної, тобто відповідальної, наділеної здатністю автономного просування до «безумовності трансцендентальних актів», свідомості.

БІБЛІОГРАФІЧНІ ПОСИЛАННЯ:

1. Бичко І. В. Ментальна співзвучність української та європейської філо-софських традицій: «кордоцентричні мотиви» / І. В. Бичко // Київські обрії. Історико-філософські нарис. – К., 1997.
2. Гринеуэй П. Контракт рисовальщика / П. Гринеуэй // Киносценарии. – М., – 1995. – №№ 3–4.
3. Лой А. М. Онтологічні підвалини філософсько-антропологічної концепції Олександра Кульчицького / А. М. Лой // Філософсько-антропологічні читання. – К., – 1996. – Вип. 2.
4. Попович М. В. Рациональність і виміри людського буття / М. В. Попович. – К., – 1997.
5. Kane R. The Ends of Metaphysics / R. Kane // International Philosophical Quarterly. – 1993. – V. XXXIII. – №4.

REFERENCES:

1. Bychko I. V. Mentalna spivzvuchnist ukrainiskoi ta yevropeiskoi filosofskykh tradytsii: «kordotsentrychni motyvy» [Mental consonance Ukrainian and European philosophical traditions: «Cordos-centric motives»] // Kyivski obrii. Istoryko-filosofski narysy. K., 1997.
2. Grineuey P. Kontrakt risoval'shchika [Draughtsman's Contract] // Kinostenarii. – M., –1995. – №№ 3–4.
3. Loi A. M. Ontolohichni pidvalyny filosofsko-antropolohichnoi kontseptsii Oleksandra Kulchytskoho [Ontological foundations of philosophical and anthropological concept Alexander Kulchytsky] // Filosofsko-antropolohichni chytannia. – K., – 1996. – Vyp. 2.
4. Popovych M. V. Ratsionalnist i vymiry liudskoho buttia [Rationality and measurement of human existence]. – K., 1997.
5. Kane R. The Ends of Metaphysics // International Philosophical Quarterly. – 1993. – V. XXXIII. – №4.

Пронякин В. И., доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии Днепропетровского национального университета имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: vladimir-pronyakin@rambler.ru

Идентификационные факторы отечественного самосознания в пост-модернистской культурно-коммуникативной оппозиции «Восток-Запад».

Аннотация. Рассмотрены социокультурные и мировоззренческие факторы, которыми определяются поиски национального самосознания в условиях постмодерна. Анализ тематизирован бинарной – восточно-западной – оппозицией ведущих идентификационных ориентиров.

Ключевые слова: самосознание, мировоззренческая идентичность, национальная идентичность, деконструктивизм, ценностное мировидение, барочное сознание.

Pronyakin V., doctor of philosophical sciences, full professor of the Department of philosophy Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: vladimir-pronyakin@rambler.ru

Identity Factors of National Self-Consciousness in A Post-Modern Culture-Communicative Opposition “East – West”.

Abstract. Considered sociocultural and ideological principles that defined their identity quest of national consciousness in terms of postmodernism. Analysis tematyzo-tures binary - East-West - the leading opposition identification guidelines.

Keywords: identity, worldview identity, national identity, deconstruction, value outlook, baroque consciousness.

Шаталович А. М.,
доктор философских наук, доцент,
профессор кафедры философии,
Днепропетровского национального университета
имени Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина),
E-mail: visnukDNU@i.ua

ОСОБЕННОСТИ МЕТАФИЗИЧЕСКОГО ПОНИМАНИЯ СЕМЬИ В «ЭПОХУ ПОСТМЕТАФИЗИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ»

***Аннотация.** Охарактеризовано состояние семьи в «эпоху постметафизического мышления» как процессуальный онтологический проект. Определены Истоки этого проекта в иррационализации метафизических оснований семьи в доктринах второй половины XIX – начала XX столетия (А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсон, В. Розанов, Н. Бердяев, З. Фрейд).*

Описаны характеристики традиционной семьи в современности как тотальная плюральность, выражаемая главным постмодернистским символом – ризомой, которая проявляет себя сегодня во множественной фамилистичности.

***Ключевые слова:** семья, социальная политика, метафизическом мышление, ризома*

Семья – важнейший атрибут человеческого бытия, фундаментальный признак антропосоциума, осмыслению которого в истории философии были посвящены работы Аристотеля, Августина, Т. Гоббса, Г. Гегеля, С. Кьеркегора, Ф. Энгельса, Г. Спенсера, В. Розанова, И. Ильина, С. Троицкого, Д. Гильдебранда и др. Но, начиная с XX столетия, тема семьи была в большей степени монополизирована социологией, психологией, демографией и социокультурной антропологией. Однако каждая из наук, обособленно изучавшая этот многогранный феномен, оказалась не в состоянии охватить его во всей полноте, что и привело к выдвижению идеи о междисциплинарном синтезе наук о семье (А. Антонов, В. Медков, Е. Рашковский). Указанный синтез, по своей сути, связан с решением философской задачи рассмотрения семейной формы человеческого бытия с наиболее общей точки зрения.

В данном русле актуальным для исследования семьи является метафизический метод. В то же время, применение метафизики для исследования семьи сталкивается с возражением теоретико-методологического характера: уместно ли применение метафизического метода сегодня? С наступлением эпохи постмодерна в философском дискурсе даже встречается утверждение о вступлении в стадию постметафизического мышления [28].

Отвечая на данное возражение, следует подчеркнуть, что современные рассуждения о «конце метафизики», по мнению автора статьи, являются преувеличением. Как известно на протяжении истории философии метафизика неоднократно подвергалась критическому пересмотру и, тем не менее, оставалась актуальной. Тема «конца метафизики», как справедливо подчеркивает Ж. Бенуа, смущает своим глобальным, эпохальным, абсолютным характером: словно мы находимся в каком-то потустороннем мире, из которого могли бы судить обо всем остальном. Такая констатация (согласно которой мы находимся «по ту сторону» и что-то уже полностью завершено), а тем более такое предписание (держаться «по ту сторону»), будь оно даже возможным, по мнению исследователя, выглядят крайне проблематичными. Ж. Бенуа акцентирует внимание на том, что сложность хайдеггеровской и постхайдеггеровской проблематики преодоления метафизики связана с ее собственно метафизическим характером [3, с. 214–215]. Даже такие направления неклассической философии как марксизм и неопозитивизм, которые наи-

более радикально «разрывали» с метафизикой, на самом деле все же оставались в ее фарватере. Так, Ю. Романенко справедливо отмечает, что марксизм-ленинизм, на словах отмежевывающийся от метафизики, на деле проводил метафизический принцип, осуществлявшийся на основе абсолютизированной категории материи и изначально полагающий дуализм предистории и коммунизма [23, с. 27].

Рассмотренные аргументы свидетельствуют о том, что и сегодня речь идет не столько о «постметафизическом мышлении», сколько о новом базисе метафизики. Так, к примеру, еще Вл. Соловьев, классифицируя метафизические системы, выделял динамическую процессуальную метафизику наряду со статической субстанциальной метафизикой [25, с. 242]. Аналогично И. Евлампиев пишет о появлении «неклассической метафизики», в которой время и становление являются главными определениями Абсолюта [16]. Примером разработки такой метафизики является «неоклассическая метафизика» Ч. Хартсхорна [30], который полагал необходимым обогатить классическое понимание метафизики (метафизики бытия) процессуальными и релятивистскими категориями (время, становление, событийность). Аналогичный переход к процессуальному типу метафизики можно констатировать и у Ж. Делёза. Он восстает против предданности смыслов [14] и через постулирование «номадического мышления», доиндивидуальных «номадических сингулярностей» (кочующая единичность, взамен классическому субъекту) пытается уйти от метафизического стиля мышления. Ж. Делёз предлагает распределять атрибуты не по ранжиру, как это происходит в «государственной философии», а анархически. Именно таким образом кочевники-номады произвольно растекаются по той или иной территории, границей которой выступает чужой мир [11, с. 10–11]. Однако в данном случае речь идет не столько об альтернативе порядка, сколько о диссипативном порядке. То есть Ж. Делёз, не столько уходит от метафизического стиля мышления, сколько избирает новый метафизический базис – категорию становления.

Таким образом, в данной статье с учетом нового метафизического базиса рассмотрим особенности современного понимания семьи, которое охарактеризуем как *процессуальный* онтологический проект.

Истоки этого проекта берут начало в иррационализации метафизических оснований семьи в доктринах второй половины XIX – начала XX столетия: мировая воля у А. Шопенгауэра, воля к власти у Ф. Ницше, жизненный порыв у А. Бергсона, стихия пола у В. Розанова, свобода у Н. Бердяева, желание у З. Фрейда. Каждый из перечисленных мыслителей, так или иначе, высказывал критику в отношении традиционного понимания семьи и склонялся к ее процессуальному толкованию.

Свой вклад в становление процессуального проекта семьи внес и позитивистский (неопозитивистский) подход к ее познанию. Позитивизм продолжает традицию номиналистической критики метафизики. Его представители, исходя из принципа верификации, инкриминирует метафизике, что она утверждения о словах воспринимает как предложения об объектах, чем ставится под вопрос осмысленность самих метафизических утверждений. Так, согласно Л. Витгенштейну [8], каждое «осмысленное предложение» должно быть выводимо и целиком логически сводимо к единичным («элементарным») предложениям наблюдения. В противном же случае предложение оказывается невыводимым, а, следовательно, «бессмысленным псевдопредложением». Обратим внимание, что данная позитивистская установка весьма повлияла на исследование семьи. В частности, из социологических определений семьи, проникнутых духом позитивизма, исчезает «метафизическое» понятие любви, которое эмпирически неверифицируемо, а значит бессмысленно. «Одномерное» (антиметафизическое) восприятие реальности, присущее позитивизму, попутно исключает и семью. Позитивизм обесценивает в качестве неверифицируемых также сакральность и религиозность, чем подтачивает традиционные корни брака. Подобно тому, как бессмыслен для позити-

визма вопрос о добре и зле, в тот же разряд попадает и вопрос о целомудрии. В результате сексуальные отношения становятся профанными, функциональными и утилитарными, что открывает возможность без религиозных или этических «предрассудков» получать большее удовольствие. Под воздействием позитивистского духа наука бесцеремонно вторгается в самую интимную и сокровенную область. Сексуальные отношения становятся объектом научного рассмотрения. Существенный шаг в этом направлении был сделан З. Фрейдом, но дальнейшие, более смелые шаги, были на счету не менее позитивистски настроенных ученых: А. Кинси, У. Мастерса и В. Джонсон.

В 1935 году А. Кинси, которого по праву называют «отцом сексуальной революции» (которая была актуализирована в западных странах в 60-е годы), выдвинул смелое по тем временам предположение о том, что задержка первого сексуального опыта очень вредна с психологической точки зрения. То есть половое воздержание, которое сторонники традиционной морали навязывают молодежи, на самом деле, по его мнению, имеет негативные последствия. Для подтверждения своих идей, А. Кинси начал многолетние исследования. Вместе со своими сотрудниками он опросил около 18000 американцев. В результате, появились знаменитые «Отчеты Кинси» (Kinsey Reports). Первая часть «Половое поведение самца человека» [33] была выпущена в 1948 году. Вторая часть – «Половое поведение самки человека» [32] увидела свет в 1953 году. Эти книги, как отмечает А. Соболевский, сразу стали бестселлерами и принесли ему скандальную славу [24, 7].

Его последователи В. Мастерс и В. Джонсон отважились на еще более смелые научные исследования. Впервые в истории науки физиология полового акта подверглась экспериментальному исследованию. К 1965 году ими был накоплен материал наблюдаемых в лабораторных условиях 10000 половых актов 700-та мужчин и женщин. На основании этих данных ими была опубликована ключевая работа «Сексуальные реакции человека» [34].

Таким образом, секс утратил сакральность и обрел функциональность. И подобно тому, как за научными открытиями Нового времени пришло время просветителей, так и за научным исследованием сексуальной жизни в общество вместе с «сексуальным освобождением» пришло «сексуальное просвещение». Однако, как справедливо (вслед за М. Фуко) подчеркивает Б. Марков, парадокс «сексуального освобождения» заключается в том, что чем больше люди думают или говорят о сексе, тем в большую зависимость от него попадают [22, с. 8]. После этого неудивительно, что в современном обществе «прогрессивной» и необходимой становится профессия сексопатолога.

Следующая волна нарастания «процессуальности» – постмодернистская гендерная революция. Она возникает как продолжение позитивистской программы. Раз нет истины, нет норм, следовательно, экспериментируй и ищи свою идентичность. Дионисийский избыток сексуальности, размывка гендерных стереотипов, перемешивание половых ролей приводят к феномену транссексуальности, о котором пишет Ж. Бодрийяр, подчеркивающий, что сексуальная революция лишь этап на пути к транссексуальности [4, с. 38]. Как отмечает Б. Марков, отказ от ограничений и запретов привел к тому, что все стало сексуальным, и от этого секс как бы растворился и исчез. Наблюдая за изменениями антропологического вида и сексуальных ориентаций у молодежи, можно прийти к выводу, что все становятся транссексуалами (если буквально понимать это слово, как «выход за пределы сексуальности»), «полыми» или, точнее, бесполовыми людьми, занимающимися сексом исключительно знаково и механически. Люди перестали считать секс и политику главными проблемами, освободились от «зова пола», от власти идей и тирании вождей. Они лишились как полового, так и государственного инстинкта. Родина, мать, жена, дети, подчеркивает исследователь, – все это перестало быть тем, что раньше люди берегли и защищали преданно и безрассудно. Кажется, что

с растворением сексуального обрывается еще одна нить, связывающая человека с «почвой». Сначала «умер Бог», потом стали бороться против собственности, власти, государства и мужского господства. Сегодня философы объявили о смерти человека и, наконец, самой философии. Все эти манифесты от безобидных философских призывов до грозных идеологических манифестов и шумных политических акций сопровождаются часто незаметными изменениями повседневных форм жизни [22, с. 5–7]. Резюмируя справедливые доводы исследователя, подчеркнем, что одной из таких изменившихся форм сегодня является семья, перешедшая к своей процессуальной метаморфозе.

Однако, наиболее ключевыми для процессуального проекта семьи, по мнению автора статьи, являются взгляды Ж. Делёза и Ф. Гваттари. Как уже подчеркивалось, эти мыслители попытались уйти от метафизического стиля мышления через постулирование «номадического мышления». Их работы были выполнены в русле той антиметафизической «обрезки» культуры, которая достигает в эпоху постмодерна своего максимума. Метафизика, как полагают постмодернисты, – это «насильственная» попытка навязать многообразному эмпирическому миру некоторую форму единообразия, что является контрпродуктивным. Семья как модернистское понятие также притязает навязать человеческим отношениям метафизический идеал единства. Поэтому семья вместе с другими метафизическими понятиями претерпевает в современном мире осаду критики.

Ж. Делёз и Ф. Гваттари сетуют на то, что значимость семьи преувеличена. Семью продолжают упорно рассматривать в качестве матрицы или даже микрокосма, выразительной среды, значимой самой по себе [13, с. 153–154]. С точки зрения философов, семья напротив – это подавляющая псевдоструктура. Она постоянно перекраивает «желающее производство» [13, с. 198–199]. По своим функциям семья приравнивается мыслителями к «фашистским параноидальным формациям», которым противостоят «шизоидные революционные потоки» [13, с. 634–635]. Поэтому в качестве задачи, разрабатываемого ими шизоанализа, они указывают: «разобрать выразительное эдипово бессознательное – всегда искусственное, репрессивное и подавленное, опосредованное семьей, – дабы достичь непосредственного производящего бессознательного» [13, с. 158–159].

Бессознательное, по мнению Ж. Делёза и Ф. Гваттари, первичнее семьи. Во-первых, обосновывая данную идею, они подчеркивают важность несемейного опыта. Маленький ребенок, подчеркивают философы, постоянно остается в семье; но именно в семье с самого начала он безо всяких посредников получает несемейный опыт, которому психоанализ дает ускользнуть. Таким образом, ребенок с самого юного возраста живет желаемой жизнью, обладает целым ансамблем несемейных отношений с объектами и машинами желания, который не соотносится с родителями [13, с. 78–79]. Во-вторых, они подчеркивают децентрированность семьи. По их мнению, семья никогда не является микрокосмом в смысле некоей автономной фигуры, пусть даже и вписанной в более обширный круг, который она якобы опосредует и выражает. Откуда, – задают вопрос мыслители – берутся срезы и их распределение, которые как раз и мешают семье стать чем-то «внутренним»? Семья не порождает эти срезы. Семья срезана срезами, которые сами не являются семейными, – Коммуной, делом Дрейфуса, религией и атеизмом, войной в Испании, подъемом фашизма, сталинизмом, войной во Вьетнаме, маем 68-го... – все это, по мнению Ж. Делёза и Ф. Гваттари, формирует комплексы бессознательного, куда более действенные, чем извечный Эдип» [13, с. 156–157]. Они приходят к выводу, что бессознательное по своей сути сиротское, анархистское и атеистское [13, с. 489].

Острые своей критики Ж. Делёз и Ф. Гваттари направляют против психоанализа и в частности против эдипизации. Мыслители подчеркивают, что с XIX века изучение душевных болезней и безумия остается в плену у фамилиалистского

постулата и его коррелятов. Они пишут, что «... фамилиализм психоанализа, замыкающий бессознательное в Эдипе, связывающий его с обеих сторон, раздавливающий желаемое производство, принуждающий пациента отвечать «папой-мамой», постоянно потреблять папу-маму» [13, с. 149-150].

Ссылаясь на исследование М. Фуко, они пишут о том, что психиатрия XIX века одновременно представила семью в качестве причины и судьи болезни, а закрытую лечебницу – в качестве искусственной семьи, покрывая как безумие, так и лечение вездесущим отношением отца к сыну [13, с. 565–566]. Вина психоанализа заключается в том, что психоаналитики, делая «аналитическую ситуацию» инцестуозной по самой своей сущности и протягивая желанию кривое зеркало инцеста («ну, ты этого хотел») унижают, оглушают и загоняют в безвыходное положение желание, при этом с легкостью убеждают в необходимости отказаться от «самого себя» ради высших интересов цивилизации [13, с. 190–191, 483–484].

Мыслители делают вывод о возможности иного, *процессуального* определения семьи: «Эдип – это производное паранойи. Тогда как шизофреническое инвестирование управляет совсем иным определением семьи, трепещущей, разодранной измерениями общественного поля, которое не замыкается и не ограничивается, – семей-матрицей для деперсонализированных частичных объектов, которые снова и снова окунаются в бурлящие или истощившиеся потоки исторического космоса и исторического хаоса» [13, с. 439].

Таким образом, место традиционной семьи в современности занимает «ризоматическая» и «хаосмотическая» (пользуясь неологизмами Ж. Делёза и Ф. Гваттари [15, с. 11]) семья, которая предстает как *микроризома* и *микрохаосмос*.

Рассмотрим основные характеристики «хаосмотической» семьи. К ним отнесем следующие: *тотальная плюральность*, *«текучесть»*, *игра*, *симуляция*, *десубъективизация*.

Тотальная плюральность, выражающая главный постмодернистский символ – ризому, проявляет себя сегодня множественностью вариантов: альтернативных семей, гомосексуальных и трансгендерных союзов, а также современного варианта полигамии – «последовательной полигамии» (П. Лэндис), как череды «гражданских» браков и внебрачных сожительств.

Таким образом, тотальная плюральность проявляет себя в крителиковском значении: нет ничего постоянного, все изменчиво, *текуче*. Не случайно социолог З. Бауман характеризует современное состояние, в которое мы входим, как жидкую, «текучую» современность (идентичность), когда преобладают слабые связи. Он пишет, что место работы сегодня воспринимается не как общее постоянное место жительства, где человек собирается стойко переносить неприятности и терпеливо вырабатывать приемлемые правила общежития, а как палаточный лагерь, где он остановился лишь на несколько дней и может покинуть его в любой момент, если предлагаемые удобства не предоставлены или неудовлетворительны. Исследователь сравнивает это также и с современным браком. По его мнению, это роковое изменение подобно переходу от брака к «жизни вместе» со всеми логическими вытекающими установками и стратегическими последствиями, включая допущение о временности соительства и возможности разрыва отношений в любой момент и по любой причине, как только иссякнет необходимость или желание [2, с. 160–161].

Для характеристики указанных свойств уместна также характеристика *игры*. Человек играет, в том числе и в семью. Живет не по-настоящему, а примеряет роль, которую в случае чего можно поменять. Общество игры одновременно становится и обществом *симуляции*, обществом гиперреальности [5]. Так, к примеру, по Ж. Бодрийяру, сексуальность – это симулякр секса. Аналогичным симулякром становится и семья, которая все более переходит в область экранных коммуникаций. Многочисленные шоу и сериалы задают сегодня эту реальность, реальность

без оригинала. Все указанные процессы тесно увязаны с феноменом *десубъективизации*. Субъект, как убеждают постмодернисты, исчез («смерть автора»), остались – машины желаний.

Следующая характеристика «хаосмотической» семьи – *модернизация*, которая противопоставляется кризису семьи.

Констатации кризиса семьи или даже призывы к ее упразднению неоднократно звучат с самого начала XX столетия и по сей день. Так, в 1908 году С. Громан рассуждает о «пантагамии» как альтернативе традиционной моногамии в книге «Всебращие будущего» [12]. В 1916 году выходит работа П. Сорокина «Кризис современной семьи» [26], в которой он описывает характерные следствия кризиса: растущий процент разводов, уменьшение числа браков и падение рождаемости, рост внебрачных союзов и проституции. После непродолжительного «беби-бума», обусловленного двумя мировыми войнами, весомый удар по традиционным семейным ценностям в XX столетии наносит сексуальная революция. Рассуждая о данном феномене, П. Сорокин [35] утверждал, что указанная революция изменяет жизнь людей более радикально, чем любая другая. Под сильным влиянием средств массовой информации, постоянно муссирующих интимные подробности из жизни «звезд», формируется новая модель для подражания и происходит «сексуализация» общества, что выражается в неспособности людей к длительным семейным отношениям. Результат «освобождения сексуальности» не заставил себя долго ждать. Упадок семьи и родственных отношений как источников социальной сплоченности, растущий уровень социальной дезорганизации и снижающийся уровень социального доверия, поработавший эгоизм потребительского общества (эгоизм отдельного человека, эгоизм вдвоем и, как следствие, – общественный эгоизм), мотивацией которого являются интенсивные поиски максимального счастья и немедленного удовлетворения желаний, а вместе с этим пропаганда «безопасного секса» и развитие «про-абортного» мышления внесли существенный вклад в появление «Великого Разрыва» [27, с. 90–91], формирование «антицивилизации» [19, 13–14] и «культуры смерти» [18, с. 50]. Последовавшее за указанными процессами снижение рождаемости ниже уровня, обеспечивающего простое воспроизводство населения на фоне распространения добрых и внебрачных союзов, были названы исследователями «вторым демографическим переходом» [31; 21]. Демографические проблемы сегодня оказались весьма актуальны и нередко вызывают опасения. Так, к примеру, известный социолог А. Антонов предостерегает сограждан: «Мы вырем, если не провозгласим политику семьецентризма» [1].

Наряду с демографическим кризисом, разрушение института семьи (весьма символически в этом отношении звучит название книги Д. Купера «Смерть семьи» [29]) угрожает существованию общества как такового, на что неоднократно обращали внимание исследователи. Так, по мнению И. Ильина, «... великие крушения и исчезновения народов возникают из духовно-религиозных кризисов, которые выражаются прежде всего в разложении семьи. ... Семья есть первоначальная, исходная ячейка духовности, ... если духовность колеблется и слабеет, то она слабеет прежде всего в семейной традиции и в семейной жизни. Но, раз поколебавшись в семье, она начинает слабеть и вырождаться – и во всех человеческих отношениях и организациях: большая клетка создает большие организмы» [17, с. 132]. Проблема кризиса семьи, согласно А. Бэттлеру, сегодня не менее актуальна, чем проблема международного терроризма, на борьбу с которым тратятся миллиарды долларов, и при этом в полной мере не осознается, что пагубный эффект от развала семьи на порядки превосходит ущерб от всех террористов вместе взятых [7, с. 5]. Один из активных защитников традиционных семейных отношений А. Карлсон пишет: «... сможет ли семья выжить в XXI веке? «Нет», если не установить контроль над биологическими науками. Стремительный прогресс в области искусственного оплодотворения, генной инженерии, клонирования и

ембрионального розвитку вне матки превращает кошмарный мир О. Хаксли в не столь отдаленную перспективу. В этом «дивном» мире, следует напомнить, браки запрещены, слова *отец* и *мать* непроизносимы, семья вызывает отвращение. В новом столетии мы должны научиться говорить «нет» той науке, которая ставит под угрозу само существование человека. Иначе та семья, какой мы ее знаем, исчезнет» [20, с. 61].

В то же время другими исследователями сегодняшнее состояние семьи воспринимается как модернизация. С точки же зрения сторонников данной концепции, семья и так наиболее стабильная общность в истории, а количественные ряды негативных статистических данных, сколь бы внушительными они ни были, фиксируют лишь данность, не объясняя глубинных социальных преобразований. Сегодня мы имеем дело не столько с кризисом, сколько с трансформацией семьи и ее переходом от традиционной формы (моногамии) к новым альтернативным формам. Следовательно, эволюционные процессы не должны вызывать тревогу и, соответственно, позиция сторонников «кризиса семьи» есть «недопонимание имманентных закономерностей трансформации моногамии» [9, с. 49–50; 10, с. 1–2].

Полярность указанных позиций порождает и противоположные научные рекомендации в сфере социальной политики. К примеру, Ф. Фукуяма полагает, что распад расширенных семей на нуклеарные семьи, произошедший вследствие индустриализации не является пределом модернизации. Во время «Великого разрыва» самой нуклеарной семье грозит упадок, что ставит под угрозу базовую функцию семьи – продолжение рода. Исходя из этого, исследователь высказывает опасения демографического характера, так как, по его мнению, остается не ясным, существует ли в отношении воспроизводства потомства хороший заменитель нуклеарной семье [27, с. 60–61]. Исследователь С. Голод, напротив, предлагает, вместо «поворачивания истории», думать о том, как обществу приспособиться к развитию в условиях низкой рождаемости с отрицательным естественным приростом и значительным притоком мигрантов [10, с. 18–19]. В связи с этим, не случайно концепцию «кризиса семьи» характеризуют еще как *алармистскую* (от англ. alarm – «тревога»), а концепцию «модернизации семьи» – как *либеральную* (от лат. liber – «свободный»). Если сторонники первой призывают к принятию срочных мер на государственном уровне для возврата к семье с двумя родителями и несколькими детьми; то сторонники второй, напротив, ратуют за снятие вопросов семейной политики, направленных на восстановление или укрепление семейно-брачных институтов, а государственные программы, по их мнению, должны направляться лишь на коррекцию социальных девиаций, неизбежно сопровождающих эволюционные процессы [6, с. 1223–1224].

В конечном итоге, решение вопроса о кризисе или модернизации семьи, по справедливому мнению П. Амато, лежит не столько в научной, сколько в *идеологической, ценностной*, и добавим – метафизической плоскости.

Итак, состояние семьи в «эпоху постметафизического мышления» охарактеризовано как процессуальный онтологический проект. Истоки этого проекта берут начало в иррационализации метафизических оснований семьи в доктринах второй половины XIX – начала XX столетия (А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсон, В. Розанов, Н. Бердяев, З. Фрейд). Ключевые положения процессуального проекта семьи были разработаны Ж. Делёзом и Ф. Гваттари, которые избирали базисом категории становления, процессуальности, желания. По мнению мыслителей, семья постоянно перекраивает желаемое производство, останавливает шизопоптоки. В этом ей помогает психоанализ, который культивирует «фамилиализм» и удерживает европейцев «под игом папочек и мамочек», замыкая бессознательное в Эдипе. Место традиционной семьи в современности занимает «хаосмотическая» (пользуясь неологизмом Ж. Делёза и Ф. Гваттари) семья. Ее главная характеристика – тотальная плюральность, выражаемая главным постмодернистским сим-

волом – ризомой, проявляет себя сегодня во множественной фамилистичности.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Антонов А. И. Мы вымерем, если не провозгласим политику семьецентризма / А. И. Антонов // Российская Федерация сегодня : Общественно-политич. журнал Федерального собрания. – 2010. – №8. – С. 38–39.
2. Бауман, З. Текучая современность / З. Бауман. – СПб. : Питер, 2008. – 240 с.
3. Бенуа Ж. Преодоления метафизики / Ж. Бенуа // Историко-философский ежегодник'2010. – М. : Центр гуманитарных инициатив. – 2011. – С. 205–222.
4. Бодрийяр Ж. Прозрачность Зла / Ж. Бодрийяр. – М. : Добросвет, 2000. – 258 с.
5. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция / Ж. Бодрийяр. – Тула, 2013. – 204 с.
6. Бурханова Ф. Б. Брак с позиций гендерного теоретико-методологического подхода / Ф. Б. Бурханова // Вестник Башкирского университета. – 2009. – Т. 14, №3(1). – С. 1222–1230.
7. Бэттлер А. О любви, семье и государстве. Философско-социологический очерк / А. Бэттлер. – М. : КомКнига, 2006. – 168 с.
8. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Избранные работы / Л. Витгенштейн ; Пер. с нем. и англ. В. Руднева. – М. : Территория будущего, 2005. – С. 11–228.
9. Голод С. И. Семья и брак: историко-социологический анализ / С. И. Голод. – СПб. : Петрополис, 1998. – 272 с.
10. Голод С. И. Социолого-демографический анализ состояния и эволюции семьи [Электронный ресурс] / С. И. Голод // СоцИс. – 2008. – № 1. – Режим доступа: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2008-01/golod.pdf> (дата обращения: 20.06.2015). – Название с экрана.
11. Грицанов А. А. Жиль Делёз / А. А. Грицанов. – Мн. : Книжный Дом, 2008. – 320 с.
12. Громан С. Г. Всебравие будущего (Пантагамия): Предсказание / С. Г. Громан. – СПб. : Мечта и жизнь, 1908. – 95 с.
13. Делёз Ж. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Ж. Делёз, Ф. Гваттари. – Екатеринбург : У-Фактория, 2008. – 672 с.
14. Делёз Ж. Логика смысла / Ж. Делез; М. Фуко. – М. : Раритет ; Екатеринбург : Деловая книга, 1998. – 480 с.
15. Делёз Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения / Ж. Делез, Ф. Гваттари; ИФ РАН. – Екатеринбург : У-Фактория ; М. : Астрель, 2010. – 894 с.
16. Евлампиев И. И. Неклассическая метафизика или конец метафизики? Европейская философия на распутье / И. И. Евлампиев // Вопросы философии. – 2003. – №5. – С. 159–170.
17. Ильин И. А. Путь духовного обновления / И. Ильин. – М. : Институт русской цивилизации, 2011. – 1216 с. – (Русская цивилизация).
18. Иоанн Павел II. Окружное послание *Evangelium Vitae* (Евангелие жизни) / Иоанн Павел II. – Париж : Рус. мысль ; Москва : МИК, 1997. – 195 с.
19. Иоанн Павел II. Послание семьям (*Gratissimam sane*) [Электронный ресурс] / Иоанн Павел II. – Ватикан. – 1994. – Режим доступа: <http://www.ioannpavel.ru/2010/01/17/408>. (дата обращения: 20.06.2015). – Название с экрана.
20. Карлсон А. Общество – семья – личность: Социальный кризис Америки / А. Карлсон ; Пер. с англ. под ред. А. И. Антонова. – М. : Грааль, 2003. – 287 с.
21. Клупт М. А. Демографическая повестка XXI века: теории и реалии / М. А. Клупт // Социологические исследования. – 2010. – № 8. – С. 60–71.
22. Марков Б. В. Реквием сексуальному // Забыть Фуко / Ж. Бодрийяр ; пер. с фр. Д. Калугин. – СПб. : Владимир Даль, 2000. – С. 5–34.
23. Романенко Ю. М. Бытие и естество: Онтология и метафизика как типы философского знания / Ю. М. Романенко. – СПб. : Алетейя, 2003. – 779 с.
24. Соболевский А. Революция любви или вырождение? / А. Соболевский. – Калининград : ИСКИС, 2012. – 373 с.
25. Соловьев В. С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 10 / В. С. Соловьев ; Под ред. и с прим. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. – 2-е изд. – СПб. : Просвещение, 1914. – 527 с.
26. Сорокин П. А. Кризис современной семьи: социологический очерк / П. А. Сорокин // Вестник Московского университета. Сер. 18 : Социология и политология : науч. журнал. – 1997. – № 3. – С. 65–77.
27. Фукуяма Ф. Великий разрыв / Ф. Фукуяма. – М. : АСТ ; Ермак, 2004. – 480 с.
28. Хабермас Ю. Постметафизичне мислення / Ю. Габермас ; Пер. з нім. В. Купліна. – Київ : Дух і Літера, 2011. – 280 с.

29. Cooper D. *Death of the Family* / D. Cooper. – Paperback, 2000. – 145 p.
30. Hartshorne Ch. *The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics* / Ch. Hartshorne. – Lasalle, Ill. : Open Court, 1962. – xvi, 335 p.
31. Kaa D. *Europe's Second Demographic Transition* / D. J. Van de Kaa // *Population Bulletin*. – 1987. – V. 42, №1. – 59 p.
32. Kinsey A. *Sexual Behavior in the Human Female* / A. C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, and Paul H. Gebhard. – Bloomington, Ind. : Indiana University Press, 1998. – 842 p.
33. Kinsey A. *Sexual Behavior in the Human Male* / A. C. Kinsey, Wardell B. Pomeroy, and Clyde E. Martin. – Bloomington, Ind. : Indiana University Press, 1998. – 804 p.
34. Masters W. H. *Human Sexual Response* / W. H. Masters, Virginia E. Johnson. – Toronto ; New York : Bantam Books, 1966. – 366 p.
35. Sorokin P. *The American sex revolution* / P. Sorokin. – Boston : Porter Sargent, 1956. – 186 p.

REFERENCES:

1. Antonov A. I. *My vymrem, esli ne provozglasim politiku sem'etsentrizma* [We die out if not proclaim policy family-centric] // *Rossiyskaya Federatsiya segodnya : Obshchestvenno-politich. zhurnal Federal'nogo sobraniya*. – 2010. – №8. – S. 38–39.
2. Bauman, 3. *Tekuchaya sovremennost'* [The fluid present]. – SPb. : Piter, 2008. – 240 s.
3. Benua Zh. *Preodoleniya metafiziki* [Overcoming metaphysics] // *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik* 2010. – M. : Tsentr gumanitarnykh initsiativ. – 2011. – S. 205–222.
4. Bodriyyar Zh. *Prozrachnost' Zla* [Transparency of Evil]. – M. : Dobrosvet, 2000. – 258 s.
5. Bodriyyar Zh. *Simulyakry i simulyatsiya* [Simulacra and Simulation]. – Tula, 2013. – 204 s.
6. Burkhanova F. B. *Brak s pozitsiy gendernogo teoretiko-metodologicheskogo podkhoda* [Marriage from the standpoint of gender theoretical and methodological approach] // *Vestnik Bashkirskogo universiteta*. – 2009. – T. 14, №3(I). – S. 1222–1230.
7. Bettler A. *O lyubvi, sem'e i gosudarstve. Filosofsko-sotsiologicheskii ocherk* [About love, the family and the state. Philosophical and sociological essay]. – M. : KomKniga, 2006. – 168 s.
8. Vitgenshteyn L. *Logiko-filosofskiy traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus] // *Izbrannye raboty; Per. s nem. i angl. V. Rudneva*. – M. : Territoriya budushchego, 2005. – S. 11–228.
9. Golod S. I. *Sem'ya i brak: istoriko-sotsiologicheskii analiz* [Family and marriage: historical and sociological analysis]. – SPb. : Petropolis, 1998. – 272 s.
10. Golod S. I. *Sotsiologo-demograficheskii analiz sostoyaniya i evolyutsii sem'i* [Sociological and demographic analysis of the state and evolution of the family] [Electronic resource] // *SotsIs*. – 2008. – № 1. – Access mode: <http://www.isras.ru/files/File/Socis/2008-01/golod.pdf>
11. Gritsanov A. A. *Zhil' Delez* [Gilles Deleuze]. – Mn. : Knizhnyy Dom, 2008. – 320 s.
12. Groman S. G. *Vsebrachie budushchego (Pantagamiya): Predskazanie* [Common marriage in the future (Pantagamiya): Prediction]. – SPb. : Mechta i zhizn', 1908. – 95 s.
13. Delez Zh., Gvattari F. *Anti-Edip: Kapitalizm i shizofreniya* [Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia]. – Ekaterinburg : U-Faktoriya, 2008. – 672 s.
14. Delez Zh., Fuko M. *Logika smysla* [Logic of sense]. – M.: Raritet ; Ekaterinburg : Delovaya kniga, 1998. – 480 s.
15. Delez Zh., Gvattari F. *Tysyacha plato: Kapitalizm i shizofreniya* [Plateau Thousand: Capitalism and Schizophrenia]; IF RAN. – Ekaterinburg : U-Faktoriya ; M. : Astrel', 2010. – 894 s.
16. Evlampiev I. I. *Neklassicheskaya metafizika ili konets metafiziki? Evropeyskaya filosofiya na rasput'e* [Non-classical metaphysics or the end of metaphysics? European Philosophy at the Crossroads] // *Voprosy filosofii*. – 2003. – №5. – S. 159–170.
17. Il'in I. A. *Put' dukhovnogo obnovleniya* [The path of spiritual renewal]. – M. : Institut russkoy tsivilizatsii, 2011. – 1216 s. – (Russkaya tsivilizatsiya).
18. Ioann Pavel II. *Okruzhnoe poslanie Evangelium Vitae (Evangelie zhizni)* [Encyclical Letter Evangelium Vitae (The Gospel of life)]. – Parizh : Rus. mysl' ; Moskva : MIK, 1997. – 195 s.
19. Ioann Pavel II. *Poslanie sem'yam (Gratissimam sane)* [The message to families (Gratissimam sane)] [Electronic resource]. – Vatikan. – 1994. – Access mode: <http://www.ioannpavel.ru/2010/01/17/408>.
20. Karlson A. *Obshchestvo – sem'ya – lichnost'*: Sotsial'nyy krizis Ameriki [Company –

Family – Personality: Social crisis America]; Per. s angl. pod red. A. I. Antonova. – M. : Graal', 2003. – 287 s.

21. Klupt M. A. Demograficheskaya povestka XXI veka: teorii i realii [Demographic agenda of the XXI century: the theory and the reality] // Sotsiologicheskie issledovaniya. – 2010. – № 8. – S. 60–71.

22. Markov B. V. Rekviem seksual'nomu [Requiem sexual] // Zabyt' Fuko / Zh. Bodriyar ; per. s fr. D. Kalugin. – SPb. : Vladimir Dal', 2000. – S. 5–34.

23. Romanenko Yu. M. Bytie i estestvo: Ontologiya i metafizika kak tipy filosofskogo znaniya [Genesis and nature: ontology and metaphysics as the types of philosophical knowledge]. – SPb. : Aleteyya, 2003. – 779 s.

24. Sobolevskiy A. Revolyutsiya lyubvi ili vyrozhdienie? [A revolution of love or degeneration?]. – Kaliningrad : ISKIS, 2012. – 373 s.

25. Solov'ev V. S. Sobranie sochineniy. V 10 t. T. 10 [Works]; Pod red. i s prim. S. M. Solov'eva i E. L. Radlova. – 2-e izd. – SPb. : Prosveshchenie, 1914. – 527 s.

26. Sorokin P. A. Krizis sovremennoy sem'i: sotsiologicheskii ocherk [The crisis of the modern family: a sociological essay] // Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 18 : Sotsiologiya i politologiya : nauch. zhurnal. – 1997. – № 3. – S. 65–77.

27. Fukuyama F. Velikiy razryv [Great break]. – M. : ACT ; Ermak, 2004. – 480 s.

28. Khabermas Yu. Postmetafizychnye myslennia [Post-metaphysical thinking]; Per. z nim. V. Kuplina. – Kyiv : Dukh i Litera, 2011. – 280 s.

29. Cooper D. Death of the Family. – Paperback, 2000. – 145 p.

30. Hartshorne Ch. The Logic of Perfection and Other Essays in Neoclassical Metaphysics. – Lasalle, Ill. : Open Court, 1962. – xvi, 335 p.

31. Kaa D. Europe's Second Demographic Transition // Population Bulletin. – 1987. – V. 42, №1. – 59 p.

32. Kinsey A. C., Wardell B. Pomeroy, Clyde E. Martin, and Paul H. Gebhard Sexual Behavior in the Human Female. – Bloomington, Ind. : Indiana University Press, 1998. – 842 p.

33. Kinsey A., Wardell B. Pomeroy, and Clyde E. Martin. Sexual Behavior in the Human Male. – Bloomington, Ind. : Indiana University Press, 1998. – 804 p.

34. Masters W. H., Virginia E. Johnson. Human Sexual Response. – Toronto ; New York : Bantam Books, 1966. – 366 p.

35. Sorokin P. The American sex revolution. – Boston : Porter Sargent, 1956. – 186 p.

Штаталович О. М., доктор філософських наук, доцент, професор кафедри філософії, Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Особливості метафізичного розуміння сім'ї у «епоху постметафізичного мислення».

Анотація. охарактеризовано стан сім'ї в «епоху постметафізического мислення» як процесуальний онтологічний проект. Визначено Витоки цього проекту в ірраціоналізації метафізичних підстав сім'ї в доктринах другої половини XIX - початку XX століття (А. Шопенгауера, Ф. Ніцше, А. Бергсон, В. Розанов, Н. Бердяєв, З. Фрейд).

Описано характеристики традиційної сім'ї в сучасності як тотальна плюральність, що виражається головним постмодерністським символом - ризом, яка проявляє себе сьогодні у множинній фамілістичності.

Ключові слова: сім'я, соціальна політика, метафізичному мислення, ризома.

Shatalovych O., doctor of philosophical sciences, docent, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Features metaphysical understanding family in the «era of post metaphysical thinking».

Abstract. The family status of the post-metaphysical thinking age is characterized as a procedural ontological project. The origins of this project are determined in irrationalization of metaphysical foundations of a family in doctrines of the second half of XIX - early XX century (Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, Rozanov, Berdyaev, Freud).

We describe the characteristics of the traditional family in modern times as a total plurality expressed by the main symbol of the postmodern - rhizome, which manifests itself today in multiple «familism».

Key words: family, social policy, metaphysical thinking, rhizome.

Шаталович И. В.

кандидат философских наук,
доцент кафедры философии
Днепропетровского национального университета
имени Олеся Гончара
(Днепропетровск, Украина),
E-mail: visnukDNU@i.ua

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ПЕРЕХОД ОТ ГЕТЕРОДЕТЕРМИНАЦИИ К АВТОДЕТЕРМИНАЦИИ В ФИЛОСОФИИ ЖИЗНИ КОН. XIX – НАЧ. XX СТ.

Аннотация. *Описана тенденция ослабления роли гетеродетерминации в пользу автодетерминации в трудах представителей философии жизни. Мировоззренческий переход от гетеродетерминации к автодетерминации исследуется в творчестве Ф. Ницше, А. Бергсона и других. Результатом перехода является то, что случайность и свобода превращаются в имманентные свойства мира, происходит отказ от идеи внешней детерминации, метаморфоза детерминации к самодетерминации, осуществляется новый синтез детерминистских и индетерминистских категорий с преобладающей ролью последних («детерминированный хаос»).*

Ключевые слова: мораль, детерминизм, философия жизни, гетеродетерминация, автодетерминация.

Главной особенностью развития детерминистской проблематики в неклассической философии становится существенная трансформация и даже деактуализация идеи детерминизма. Представители философии жизни (А. Бергсон), прагматизма (Ф. Шиллер), экзистенциализма (Ж. П. Сартр), неопозитивизма (Г. Рейхенбах) и постпозитивизма (К. Поппер), аналитической (Б. Рассел) и постаналитической философии (Р. Рорти), синергетики (И. Пригожин) и постмодернизма (Ж. Ф. Лиотар) переосмысливают мир и место человека в нем, всё более, ориентируясь на категории индетерминистского характера: спонтанность, случайность, свободу, самоорганизацию, становление. Данная смена приоритетов носит парадигмальный характер для европейской культуры и вызывает необходимость формирования нового философского взгляда на детерминизм (И. С. Добронравова, Е. Н. Князева, М. А. Можейко). Поставленная задача требует и нового историко-философского анализа идеи детерминизма, так как предыдущие исследования вследствие существенной сциентизации мировоззренческой сферы XX столетия были по большей части выполнены в историко-научном и естественнонаучном контекстах.

Для более четкого анализа, разделим объем используемого понятия «детерминация» по основанию внутренней активности на автодетерминацию (самодетерминацию, от греч. αὐτός – сам) и гетеродетерминацию (детерминацию иным или извне, от греч. ἕτερος – иной). Примером автодетерминации является субстанциальный деятель как причина своих поступков в системе мира Н.О. Лосского. Если в предшествующих эпохах автодетерминация элементов картины мира не выходила за рамки гетеродетерминации, то, начиная с неклассического периода, *автодетерминация абсолютизируется*, что зачастую ассоциируется с победой индетерминизма.

Существенный вклад в процесс абсолютизации автодетерминации за счет ослабления роли гетеродетерминации вносят идеи, сформулированные в *философии жизни* – неклассическом направлении кон. XIX – нач. XX ст.

Одна из таких эпохальных идей, на которой базируется отрицание гетеродетерминации, принадлежит *Ф. Ницше*. Она заключается в известной метафоре: «Бог умер». Немецкий мыслитель описывает это в очень образной форме: «Где Бог?... Мы его убили – вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось

нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? ... Не падаем ли мы непрерывно? ... Есть ли еще верх и низ? ... Не наступает ли все сильнее и больше ночь? Не приходится ли среди бела дня зажигать фонарь? Разве мы не слышим еще шума могильщиков, погребаяющих Бога? Разве не доносится до нас запах божественного тления? – и Боги истлевают! Бог умер!» [4, т. 1, с. 592–593]. Подчеркнем в данном отрывке важную в рамках исследования мысль: детерминирующего начала, которое испокон веков было главным, не стало, но мир от этого не рассыпался и солнце не погасло. По мнению философа, понятие «Бог» выдуманно как противоположность понятию жизни. В нем вся смертельная вражда к жизни сведена в «ужасающее единство». «Смерть Бога» свидетельствует о нравственном кризисе человечества, утрате веры в абсолютные моральные законы как выражение духовной гетеродетерминации.

По мнению философа, почти всякая мораль, которой до сих пор учили, которую читали и проповедовали, есть противоестественная, так как направлена против инстинктов жизни. Следовательно, она есть специфическое заблуждение, к которому не должно питать никакого сострадания. Мы, иные люди, – заявляет Ф. Ницше, – мы, имморалисты [4, т. 2, с. 575–577, 768]. Отрицание морали здесь имеет отношение, в первую очередь, только к ее христианской разновидности, постулирующей противоестественную гетеродетерминацию человека. Отсюда следует вопрос: не должен ли человек сам стать детерминирующим началом? Этот вопрос в работе философа звучит следующим образом: Не должны ли мы сами обратиться в богов? Так открывается путь к сверхчеловеку: «Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек» [4, т. 2, с. 207]. По меткому сравнению К. А. Свасьяна данный переворот аналогичен коперниканскому. Человеческое Я, которое прежде вращалось вокруг объективного мира ценностей (моральных, религиозных, научных), теперь отказывается быть периферией этого центра и хочет само стать центром, самолично определяющим себе меру и качество собственной ценностной галактики. Философия Ф. Ницше являет уникальный эксперимент саморазрушения «твари» в человеке для самосозидания в нем «творца», названного «сверхчеловеком». Нужно было выпутываться из тягчайшей антиномии: мораль или свобода, предположив, что традиционная мораль, извне предписывающая человеку целую систему запретов и декретов, могла опираться только на презумпцию несвободы. Выбор был сделан в пользу свободы. С одной стороны, свободы от морали, но с другой стороны, свободы для морали, где мораль изживалась бы уже не командными методами общезначимых императивов, а как моральная фантазия свободного индивидуума [4, т. 1, с. 23–25].

Таким образом, у Ф. Ницше через отрицание гетеродетерминации (законы морали, данные Богом) происходит переход к автодетерминации (созидание новых ценностей сверхчеловеком), который философ образно выражает притчей о трех превращениях: как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, ребенком становится лев [4, т. 2, с. 18–19]. Удел верблюда – максимальная гетеродетерминация: становиться на колени и быть навьюченным, воздержным и почтительным. Первое превращение (во льва) происходит в результате нарастания автономизации: дух хочет добыть себе свободу и быть господином в своей собственной пустыне. При этом духу льва, который говорит «я хочу» предстоит сразиться с драконом, носителем «тысячелетних» ценностей (он называется «ты должен»), которого все более автономизирующийся дух не хочет уже более называть господином и богом. Но состояние льва лишь промежуточный шаг, так как лев не может еще создавать новые ценности. Лишь третья стадия – стадия ребенка как новое начинание и игра обладает максимумом автодетерминации, которую философ характеризует как «игру созидания». Сравнение третьей стадии с игрой не случайно. Основанием перехода к автодетерминации для Ф. Ницше есть не разум, а воля, с которой философ связал феномен жизни. Воля первична, так как сама «жизнь есть воля к власти» [4, т. 2, с.

250]. Кроме того, воля освобождает от гетеродетерминации. По слову Ф. Ницше: «Прочь от Бога и богов тянула меня эта воля; и что осталось бы созидать, если бы боги – существовали!» [4, т. 2, с. 61].

В результате, Ф. Ницше предлагает отвергнуть то детерминирующее начало, которое гетеродетерминировало европейское мировоззрение на протяжении многих столетий, и выявить более глубинные пласты человеческой души, что могут стать основанием для автодетерминации.

Рассмотрим идеи еще одного видного представителя философии жизни – *А. Бергсона*, который также внес существенный вклад в усиление тенденции автодетерминации, но в более умеренной (приемлемой) для общества манере, нежели Ф. Ницше.

Исходным пунктом и основанием философии А. Бергсона является защита свободы, которая была направлена против господствовавших в то время представлений о детерминации человека внешней средой. Кроме того, мыслитель ополчается против позиции жесткого детерминизма. Характеризуя появление последнего в сборниках «Духовная энергия» и «Мысль и движущееся» [2, с. 52, 89, 162], он обращает внимание на то, что открытия, последовавшие за Ренессансом (главным образом открытия Кеплера и Галилея) дали возможность свести астрономические и физические проблемы к проблемам механики. Отсюда появилась идея представить весь материальный универсум как огромную машину, подчиненную математическим законам. Ошибка данной философской позиции заключалась в постулировании строгой взаимосвязи явлений и событий, при которой следствия должны выводиться из причин. Из чего следует, что будущее дано в настоящем, теоретически различимо в нем и, следовательно, не прибавляет к нему ничего нового. О действии всецело новом (по крайней мере, изнутри) и никоим образом не предсуществующем, даже в форме чисто возможного, его реализации, в данных учениях, похоже, не было никакого понятия, что являлось традиционным для философии. Ведь еще древние, будучи в той или иной мере платониками, представляли Бытие как данное раз и навсегда, полное и совершенное, в неизменной системе Идей. Следовательно, мир, развертывающийся перед ними, не мог ничего к этому прибавить. Напротив, он был всего лишь уменьшением или деградацией.

В отличие от указанной позиции, А. Бергсон [2, с. 263–264; 3, с. 262] полагает, что человек по природе своей свободен. Под свободой же он понимает нечто среднее между теми явлениями, которые обычно называют «свободой» и «свободой воли». С одной стороны, свобода состоит в том, чтобы быть полностью самим собой, действовать в согласии с собой, а это и есть в известной мере «моральная свобода» философов, независимость личности от всего того, чем она не является. Но это не всецело такая свобода, поскольку независимость не всегда имеет моральный характер. Более того, она не состоит в том, чтобы зависеть от себя самого, как следствие зависит от причины, с необходимостью его определяющей. Кроме того, мыслитель соотносит свободу с сознанием. Сознание, по существу, свободно. Оно есть сама свобода. Но оно не может проходить через материю, не задерживаясь на ней, не приспособляясь к ней; это приспособление и есть то, что называют интеллектуальностью. Отсюда следует опасность редуцирования свободы к необходимости. Интеллект, обращаясь к действующему, то есть к свободному, сознанию, естественным образом вводит его в рамки, в которых он привык видеть материю. Поэтому он всегда будет представлять свободу в форме необходимости.

Несмотря на видимое противопоставление детерминизма и свободы А. Бергсоном, сделаем предположение, что мыслитель не отказывается от идеи детерминации как таковой. По его мнению, реальность упорядочена именно в той мере, в какой она соответствует нашему мышлению [3, с. 223]. Порядок есть, следовательно, определенное согласие между субъектом и объектом. Это – дух, находящий себя в вещах. Мыслитель, по мнению диссертантки, на самом деле противопоставляет два варианта образования детерминационного порядка, образуемого духом. Назовем

их детерминацией длительностью и детерминацией протяжением (или дискретностью, которая возникает от «кинематографической» схемы работы рассудка). В качестве первой (высшей) формы выступает естественное направление духа. Согласно мыслителю, по сути, все есть дух, но на разных ступенях его интенсивности и напряжения. Это направление проявляется через непрерывное творчество и свободную деятельность. В качестве второй формы – поворачивание духа назад. Ведь материя – это дух, где напряжение окончательно стало протяжением, в результате чего живая длительность распалась на рядоположенные в пространстве элементы, которые интеллект и пытается увязать при помощи взаимной детерминации элементов, ставших внешними по отношению друг к другу, что приводит к геометрическому механизму. Другими словами, первая форма связана с автономией и автодетерминацией элементов картины мира, за счет их одухотворенности, а вторая форма есть попытка выразить жизнь без учета ее автономного начала, исходя только из гетеродетерминации.

Более четкое противопоставление автодетерминации и гетеродетерминации в контексте религиозно-социальной картины мира отметим в работе А. Бергсона «Два источника морали и религии» [1]. Мыслитель различает закрытую и открытую формы морали, религии и общества, которые соответствуют вариантам гетеро- и автодетерминации. Закрытый (статический) тип указанных институтов (характерным примером которых являются общества муравьев и пчел) служит самосохранению социальной формы и базируется на принципах авторитаризма, принуждения и «социального давления». Данное давление элементы общества оказывают друг на друга, чтобы сохранять устройство целого. Его результат запрограммирован в каждом из нас системой привычек, идущих, так сказать, навстречу этой обязанности. Закрытый тип общества А. Бергсон сравнивает также с организмом [1, с. 5–6], клетки которого, соединенные невидимыми узами, подчинены друг другу в сложной иерархии и естественным образом приучены к дисциплине, которая сможет потребовать принесения в жертву части ради наивысшего блага целого. В этом искусственном организме привычка играет ту же роль, которую необходимость играет в творениях природы. Тогда социальная жизнь представляется нам системой более или менее основательно укоренившихся привычек, отвечающих потребностям сообщества. Некоторые из них – это привычки командовать. Большинство же – это привычки подчиняться, каждая из которых оказывает давление на нашу волю и детерминирует ее.

Открытый (динамический) тип рассматриваемых А. Бергсоном институтов связан с целостной жизнью, базируется на основании «любовного порыва», свободе, живом примере, абсолютной морали творческой личности. Он воплощен в великих личностях – моральных героях, христианских мистиках. В данном случае мыслитель выражает идею утверждения автодетерминации. Подобной точки зрения он придерживается и в рассуждениях о формировании наций за счет патриотизма. А. Бергсон полагает, что великие нации смогли прочно сложиться в Новое время, потому что принуждение (связующая сила, действующая извне на целое) мало-помалу уступило место принципу единения (идущему из глубины каждого из соединившихся элементарных обществ) [1, с. 299–300].

Хорошо характеризует выявленное противопоставление автодетерминации и гетеродетерминации А. Б. Гофман. Он подчеркивает, что философия Бергсона в «Двух источниках» – это обоснование свободы, ответственности и творческой силы индивида, общества, человеческого рода. Это мужественный и честный гуманизм, который противостоит трусливой и инфантильной философии «спихивания» собственной индивидуальной и коллективной ответственности на исторические обстоятельства, «законы» природы и общества, традицию, происки внутренних и внешних «врагов», на трансцендентную, божественную или дьявольскую волю [1, с. 367]. Соглашаясь с характеристикой данного исследователя, акцентируем вни-

мание на ослаблении роли детерминирующего начала в картине мира А. Бергсона. Мыслитель не использует в своей картине мира трансцендентное детерминирующее начало, ассоциируемое с Творцом и Господом, хотя в «Творческой эволюции» А. Бергсон связывает происхождение жизненного порыва со сверхсознанием, но понятие «Бога» [3, с. 246] имеет в данном случае скорее философский, а не религиозный смысл. Данное начало имманентно (как Единое в неоплатонизме) нежели трансцендентно миру. В «Двух источниках» мыслитель обращает внимание, что понятие Бога в статическом типе религии возникает для того, чтобы запрещать, предупреждать или наказывать и моральная сила воплощается, таким образом, в личности [1, с. 133].

В итоге отметим, что позиция рассмотренных представителей философии жизни базируется на существенном ослаблении (или критике) роли гетеродетерминации в пользу автодетерминации. Происходит мировоззренческий переход от гетеродетерминации к автодетерминации, который характеризуется известным афоризмом Ф. Ницше: «Бог умер: теперь хотим мы, чтобы жил сверхчеловек», а также его притчей о трех превращениях (нарастание автодетерминации на стадиях: верблюд – лев – ребенок). основополагающая роль автодетерминации представлена также учением А. Бергсона об одухотворении мира и открытой форме морали, религии и общества. Указанный мировоззренческий переход набирает обороты в дальнейшем развитии западной философии XX века: субъективизация детерминизма как предсказуемости (Р. Карнап); предрасположенности, открытые поведенческие программы и открытое общество (К. Поппер); отцеубийство, противоборство «Оно» и «Сверх-Я» (З. Фрейд); синхронистичность (К. Юнг); безначальность свободы (Н. Бердяев); самосотворение сознания (Ж. Сартр), трансгрессия (М. Фуко), «Анти-Эдип» (Ж. Делёз, Ф. Гваттари), «смерть Автора» (Р. Барт), случайная флуктуация (Ж. Лиотар), самоорганизация (И. Пригожин). В итоге, случайность и свобода предстают как имманентные свойства мира, происходит отказ от идеи внешней детерминации, метаморфоза детерминации к самодетерминации, новый синтез детерминистских и индетерминистских категорий с преобладающей ролью последних («детерминированный хаос»).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ:

1. Бергсон А. Два источника морали и религии / А. Бергсон; [Научн. ред. Л. С. Чибисенков; Пер. с франц., статья и примеч. А. Б. Гофмана]. – М.: Канон, 1994. – 384 с.
2. Бергсон А. Избранное: Сознание и жизнь / А. Бергсон; ИФРАН; [сост. и пер. И. И. Блауберг]. – М.: РОССПЭН, 2010. – 399 с.
3. Бергсон А. Творческая эволюция / А. Бергсон; [Перев. с франц. В. Флеровой; Научн. ред. Н. Саркитов]. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб; КАНОН-пресс-Ц, 2001. – 384 с.
4. Ницше Ф. Сочинения. В 2 т. / Ф. Ницше; [Сост., ред., вступ. ст. и примеч. К. А. Свастьяна]. – М.: Мысль, 1996. – (Философское наследие). – Т. 1. – 831 с., – Т. 2. – 830 с.

REFERENCES:

1. Bergson A. Dva istochnika morali i religii [Two Sources of Morality and Religion]. – M.: Kanon, 1994. – 384 s.
2. Bergson A. Izbrannoe: Soznanie i zhizn' [Favorites: Consciousness and Life]. – M.: ROSSPEN, 2010. – 399 s.
3. Bergson A. Tvorcheskaya evolyutsiya [Creative Evolution]. – M.: TERRA-Knizhnyy klub; KANON-press-Ts, 2001. – 384 s.
4. Nitsshe F. Sochineniya. V 2 t. [Works]. – M.: Mysl', 1996. – (Filosofskoe nasledie). – T. 1. – 831 s., – T. 2. – 830 s.

Штаталович І. В., кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: visnukDNU@i.ua

Світоглядний перехід від гетеро детермінації до авто детермінації у філософії життя кінця XIX - початку XX ст.

Анотація. Описана тенденція ослаблення ролі гетеродетермінації на користь автодетермінації в працях представників філософії життя. Світоглядний перехід від

гетеродетермінації до автодетермінації досліджується в творчості Ф. Ніцше, А. Бергсона та інших. Результатом переходу є те, що випадковість і свобода перетворюються в іманентні властивості світу, відбувається відмова від ідеї зовнішньої детермінації, метаморфоза детермінації до самодетермінації, здійснюється новий синтез детерміністських і індетерміністських категорій з переважною роллю останніх («детермінований хаос»).

Ключові слова: мораль, детермінізм, філософія життя, гетеродетермінація, автодетермінація.

Shatalovich I., PhD in philosophical sciences, associate professor of the Department of philosophical sciences Oles Honchar Dnipropetrovsk National University (Dnepropetrovsk, Ukraine), E-mail: visnukDNU@i.ua

Worldview transition from hetero-determination by auto-determination in philosophy of life late XIX - early XX century.

Abstract. *The trend of weakening the role of the hetero-determination in favor of auto-determination in the works of the representatives of the life philosophy is described. The ideological transition from hetero-determination to auto-determination is studied in the works of Friedrich Nietzsche, Henri Bergson and others. The result of the transition is that the fortuity and freedom are turning into inherent properties of the world, there is a rejection of the idea of an external determination, metamorphosis from determination to self-determination, a new synthesis of deterministic and indeterministic categories is carried out with a dominant role of the latter («deterministic chaos»).*

Keywords: morality, determinism, philosophy of life, hetero-determination, auto-determination.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 327

Kremena V.,
PhD in historical sciences, docent,
associate professor of the Department of politology
Oles Honchar Dnipropetrovsk National University
(Dnepropetrovsk, Ukraine),
E-mail: vvvvvvv2002@ukr.net

«EUROMAIDAN» AS A FACTOR OF THE PARTY SYSTEM TRANSFORMATION IN UKRAINE

Abstract. *The article is devoted to the influence of «Euromaidan» on transformation of Ukraine party system. Key parameters of changes affecting the party system are described.*

Keywords: *party, party system, Euromaidan, typology of party systems.*

The events of 2013-2014, called «Euromaidan» or «Revolution of dignity» had a significant impact on Ukraine. Almost all areas of state governance and direction of the political process experienced changes. Although the reforms of the prosecution, the judiciary and other are criticized, but nobody talks about no changes. The criticism concerns the depth, the globality and irreversibility of reforms. The party system in Ukraine demonstrates the greatest achievements according these indicators. The changes that took place within it are deep and global, so that determines the attention to it by Ukrainian researchers, especially after the parliament elections. We believe that the main factor in this transformation is «Euromaidan» because the purpose of this article is to study the causes and results of influence of «Euromaidan» on the party system in Ukraine.

Events of this magnitude could not stay away from scientists and researchers spotlight. Influence of «Euromaidan» on the party system in Ukraine has been studied in the works of scholars such as V. Vysotsky, V. Zubar, A. F.Kolodiy, V. Krivoshein, M. Morar, Yu. Ostapets, S. Rutar, Yu. Yakimenko, etc. Virtually all researchers recognize the existence of this effect, the cost is only in its form and extent. However, the most convincing evidence of changes in the party system is the result of the parliamentary elections and opinion polls. After the elections of October 26, 2014 the following new political party passed the Ukrainian Parliament: «Narodnyy Front», «Bloc of Petro Poroshenko», «Samopomich», «Opposition bloc», Radical Party of Oleg Lyashko. On the preliminary list of parliamentary parties remained only «Batkivshchyna». And also the party and ideological preferences of citizens were changed, as shown by the monitoring data of the annual Institute of Sociology of NAS of Ukraine (Table 1) [1, p. 451; 2, p. 4].

Table 1
The commitment of the citizens of Ukraine to political movements
in 2000, 2013 and 2014 (%)

Adherence to the political trends	2000	2013	2014
Communist	15,5	11,3	4,1
Socialist	5,6	6,3	9,1
Social democratic	7,8	9,9	9,8
Liberal	1,0	1,6	2,5
Christian democratic	2,3	2,8	3,6

National democratic	7,5	9,7	14,1
Nationalist	2,3	3,6	4,7
Do not support any	13,2	13,8	11,3
Undecided	17,8	14,8	14,4
Do not understand the political doctrines and trends	24,9	23,6	23,6

During the year the number of supporters of communist ideology were sharply reduced. At the same time the number of supporters of the national-democratic ideology was increased. Despite these significant changes, we cannot talk about the full implementation of the slogans and ideals of Euromaidan. Although the list of parties in parliament has changed, but the principles of their activity remained unchanged. They traditionally operated primarily as lobbyists of various business groups) primarily engaged in promoting the narrow interests of the «oligarchs» in the legislative process. As a result, many laws shall be taken not in the public interest and for the benefit Ukrainian tycoons. Appointments to ministries and civil service are made not by the criteria of professionalism and political beliefs as a personal card and loyalty. Euromaidan created the opportunity to restart Ukraine's party system, but society this possibility is not used.

Or used only partially. Analyzing the transformation of the party system of Ukraine V. Yakimenko said that the sixth stage of its transformation began in 2014 [3]. And it continues to this day.

Speaking of Euromaidan and its importance for Ukraine's party system we have to mention the expectations of its impact on party structures. It was expected that it will become an example of social self-organization for the new party structures. It was expected that patterns of self-organization, solidarity and horizontal linkages have the ability to reappear in the new parties. But members of «Revolution of dignity» failed to create a qualitatively new and effective party. On the basis of public organizations and movements (formal and informal) that took part in the protests there were formed new political parties. The most telling example of this is the party «Praviy Sektor», «Syla lyudey» and «Svoboda.» However, they did not demonstrate efficacy during the race and represented in parliament only by individual deputies.

«Samopomich» is difficult to call a project related to «Revolution of dignity», although it appeared afterwards, however, and its leaders and its public program contained no direct reference to «Euromaidan.»

Yu. Yakimenko said that one of the main outcomes «after Maidan» period of the evolution of the party system are:

- Exit to the political arena of «new» parties (created during the protests and after their completion - «Block Poroshenko», «Narodnyy Front» «Samopomich»), the decline in support for the «old» parties (including pro-regime - union «Batkivshchyna», «Svoboda» and) relatively new «(UDAR»);

- The creation of parties on the basis of civil society, the incorporation of the most active civil society in the party;

- Emerging trend of the party formation that aspire for the role of «new» by oligarchic groups - the local perspective and based on the possibility of holding early parliamentary elections [3].

However, «Petro Poroshenko Bloc» and the «Narodnyy Front» is new only in their timing, they almost completely reproduce the structural features of the parties that existed in before-Maidan period. Similarly, before the elections based on parties that were discredited or were not sufficiently known, there were new party projects: «Za Edynu Ukrainu», Narodna Samooborona - Nasha Ukraina, the Yulia Tymoshenko Bloc, «Ne tak!». In fact we can say that in Ukraine before any parliamentary elections list of the main contenders for victory is updated by their rebranding. Therefore, the emergence of «Block Poroshenko», «Narodnyy Front» and «Samopomich» we can possible link with parliamentary elections than the «Revolution of dignity».

As for the formation of parties on the basis of civil society, they were ineffective and none of them could use the credit of trust, which had «Euromaidan» activists. The reason was mentioned as the most active incorporation of civil society in the party, and that the only party that would claim an inheritance of «Euromaidan» has not been created. There were attempts to create a national movement, which was originally named «Narodne obyednannia Maidan» and later renamed as «Vseukrayinske obyendnannia Maidan», but it was not converted to the corresponding political party.

S. Rutar makes the deplorable conclusion that «the Maidan was not institutionalized during the revolution into a powerful social movement, which later was transformed into a political party» [4, s.278], for the following reasons:

1) The main opposition parliamentary forces deliberately hampered this process during the revolution, trying to subdue some fragments of the revolutionary forces.

2) Maidan united representatives of different ideological currents ranging from liberal to nationalist-democratic, against a single enemy with the disappearance of which this unity has weakened.

3) Representatives of Maidan attended the ATO and had to withdraw from participation in the formation of parties.

4) The part of Maidan-participants, realizing that within the existing election rules one can not win, «dissolved» in the lists of various political forces.

5) The old political elite, partially integrating into their structures new politicians - the carriers of true democratic values, regained control over the formation of parties.

Regarding of such a point as emerging trend of the formation of parties that aspire for the role of «new» oligarchic groups - it is associated with those losses that were experienced by former ruling party - the Party of Regions and its satellite - CPU. The latter, like the other parties with the communist ideology, was banned.

«Party of Regions» although was not banned, but lost a significant number of supporters. The presidential elections, that preceded parliamentary elections, played a negative role for «Party of Regions». They failed to put a single candidate. From among the Party of Regions came five candidates, and it suffered a split by supporting a party related to M. Dobkin, rather than the rating Tihipko.

Downgrade of the Party of Regions and its successor, «the Opposition bloc» led to the formation of new political project, claiming its the electorate, particularly the party «Vidrodzhennia».

Perhaps the most notable achievement of «Euromaidan» was the change of agenda on foreign policy of Ukrainian political parties. Disputes between pro- European and pro-Russian course went to the past actually. Notable from both campaign promises alone with actions is the pro-European direction of the parliamentary political parties that formed the coalition in the Verkhovna Rada of Ukraine.

Speaking generally about the changes in the party system we have to mention P. Meir, who tried to identify different types, respectively - highlight certain criteria that make it possible to determine when the party system is transformed. He said changes in the party system occur when the party system is transformed from one class or type to another [5, p. 52]. The problem of this approach is the difficulty of attributing specific party systems to certain types and diversity of existing classifications and typologies of party systems - to change the type of system on the basis of one of them necessarily be considered a change in terms of another. Therefore, an important issue is the choice of the typology of party systems. With this in mind, P. Meir offers separate changes in terms of their significance, highlighting the ones that really affect the essence of the party system. The research of changes of party systems should focus on what defines a system in the first place - the scheme of interaction between the parties. Other changes, electoral, ideological, organizational, are important aspects of changes in political parties, but indicators of changes in the party system, they are only when they are relevant to the scheme of interaction between the parties, which describes the system,

that are «systemic relevance» [5 , p.75]. Changing party system involves changing the direction of inter-party competition or the government - as a result of other changes - ideological, electoral and others.

From this perspective Ukrainian party system has changed as the party composition of the government changed along with the boundary line between the ruling party (coalition) and opposition in the party system, a new alignment of forces. The party system in Ukraine remained bipolar as before the «Euromaidan.» Unlike last time, when there are two roughly equal «camp» parties in the party system (shareware, pro-Russian and pro-European), after the elections in 2014 a fundamentally different situation has developed. Public support for pro-European parties was significantly increased (parties that supported the Maidan), while decreased concerning parties that support pro-Russian orientation.

One pole is now represented by pro-European coalition parties, the other - «Opposition bloc». The level of representation of far right political parties in Parliament has declined significantly, the Left parties are not represented at all.

The main lines of division in the party system are held between the ruling coalition and the opposition, primarily based on the attitude to the conflict in the Donbass and the social and economic policy, and foreign policy orientations. The main differences that distinguished programs of opposition parties were related to the approaches of conflict resolution (a requirement of peaceful way, disarm volunteer battalions as «illegal armed formations»), denial of lustration, maintaining neutral status, the special status of the Russian language. Pro-European are parties more focused on securing victory in the conflict, supporting the Army and other military units, members of ATO, the abolition of non-aligned status and accession to NATO. Radical party resorted to anti-Russian rhetoric.

Jean Blondel offers as parameters changes in the party system the next: the number of parties; their strength; place in the ideological spectrum; nature of the organization; the nature of leadership; the nature of the support. According to this author, «in the context of western liberal democracies analysis can be limited by the first three characteristics» [6].

Mogens Pedersen similarly characterizes changes in the party system proposes considering three levels: the functioning of Parliament and the Government; party organization; electorate. Changing party system, according to M. Pedersen, can be defined as the total change in the patterns of interaction and competition as on these three levels, and between them [7]. The researcher proposes to determine the format of the party system based on the number of parties that compete in elections and the distribution of votes between them. M. Pedersen puts into use the term «electoral volatility», which refers to changes in the party system, due to changes in the voting.

The structure of the party system in Ukraine at this stage include the 10-12 political parties represented in Parliament or have the opportunity to influence the political process. As to the nature of their organization, the change of party structures developed in the field came to the party which is inherent in «virtualisation» of political parties, media dominance of technology, lack of organizational structures in the regions (especially - in the «new» parties). In 2014, due to active processes of transformation of political parties and the extraordinary nature of the parliamentary elections a situation where some of the future members of the parliamentary campaign created shortly before or even immediately prior to the election and the beginning of the campaign were not full of party structures in the regions - they replaced local headquarters . Thus, the parties - the future winners of the election were created just before the start of the election process: BPP - 27 August 2014. «Narodnyy Front» - 10 September 2014.

New political parties in Ukraine are leadership-type, “personalized” organizations, their ideology weight decreased in their activity, program-ideological principles were simplified. The reasons for this trend were the development and the role politics played

in the «Euromaidan» and presidential elections before parliamentary. Presidential elections in Ukraine provided the individual competition between candidates and were exactly the race of leaders, individuals, and not the party structures. A manifestation of this trend was the direct use of surnames as brands of leading parties (among the winners of elections in 2014 there were two such parties - «Petro Poroshenko Bloc» and the Radical Party Oleg Lyashko).

Conclusions. «Euromaidan» was the impetus for changes in the party system in Ukraine. Although expectations for changes were not implemented in full, but there was a transformation of the party consist in government, has changed the boundary line between the ruling party (coalition) and opposition, parliamentary parties' place in the ideological spectrum; the nature of their organization. The active process of formation of new political projects, dynamic changes in support of the parliamentary parties, possible reformation of the parliamentary coalition and the government, following local, and it is possible that the early parliamentary elections - all this leads to the conclusion that the evolution of the party system at this stage continues and the system has not yet acquired the settled look.

CITATIONS:

1. Українське суспільство: 1992–2013. Стан та динаміка змін. Соціологічний моніторинг / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2013. – 566 с.

2. Українське суспільство: моніторинг соціальних змін / за ред. В. Ворони, М. Шульги. – К. : Ін-т соціології НАН України, 2014. – Вип. 1 (15), т. 2. – 96 с.

3. Якименко Ю. Партийна система України: динаміка і чинники змін [Електронний ресурс] / Ю. Якименко – Режим доступу: http://razumkov.org.ua/upload/1435764692_file.pdf (дата звернення 20.10.2015) – Назва з екрана.

4. Рутар С. М. Фактори формування демократичної партійної системи в Україні [Електронний ресурс] / С. М. Рутар // Вісник Львівської комерційної академії. Серія : Гуманітарні науки. – 2014. – Вип. 12. – С. 274–280. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlca_Gum_2014_12_35 (дата звернення 20.10.2015) – Назва з екрана.

5. Mair P. Party System Change. Approaches and Interpretations / Peter Mair. – Oxford: Clarendon Press, 1997. – 244 p.

6. Blondel J. Types of Party System / Jean Blondel / The West European Party System. – Oxford: Oxford University Press, 1990. – P. 302-310.

7. Pedersen M. The Dynamics of European Party Systems: Changing Patterns of Electoral Volatility / Mogens N. Pedersen // European Journal of Political Research – 1979. – 7/1 – P. 1-26.

REFERENCES:

1. Ukraincke suspieltvo: 1992–2013. Stan ta dynamika zmin. Cotsiolohichniy monitorynh [Ukrainian Society: 1992-2013. Condition and dynamics of change. The Sociological monitoring]. – K. : In-t cotsiolohii NAN Ukrainy, 2013. – 566 s.

2. Ukrainske suspieltvo: monitorynh sotsialnykh zmin [Ukrainian society: monitoring social change]. – K. : In-t sotsiolohii NAN Ukrainy, 2014. – Vyp. 1 (15), t. 2. – 96 s.

3. Yakymenko Yu. Partiina systema Ukrainy: dynamika i chynnyky zmin [The Party of Ukraine Yuri Yakimenko system: the dynamics and drivers of change] [Electronic resource] – Access mode: http://razumkov.org.ua/upload/1435764692_file.pdf

4. Rutar S. M. Faktory formuvannia demokratychnoi partiinoi systemy v Ukraini [Factors of formation of a democratic party system in Ukraine] [Electronic resource] // Visnyk Lvivskoi komertsinoi akademii. Seriia : Humanitarni nauky. – 2014. – Vyp. 12. – S. 274–280. – Access mode: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Vlca_Gum_2014_12_35

5. Mair P. Party System Change. Approaches and Interpretations, Oxford, Clarendon Press, 1997, 244 p.

6. Blondel J. Types of Party System, in: Peter Mair (ed.) The West European Party System. — Oxford: Oxford University Press, 1990, p. 302-310.

7. Pedersen M., The Dynamics of European Party Systems: Changing Patterns of Electoral Volatility, European Journal of Political Research, 7/1 (1979), p. 1-26.

Кремена В. И., кандидат исторических наук, доцент кафедры политологии ДНУ имени Олеся Гончара (Днепропетровск, Украина), E-mail: vvvvvvv2002@ukr.net

«Евромайдан» как фактор трансформации партийной системы Украины.

Аннотация. *Статья посвящена исследованию влияния «Евромайдана» на трансформацию партийной системы Украины. Описаны основные параметры изменений, которые произошли в партийной системе.*

Ключевые слова: *партия, партийная система, Евромайдан, типология партийных систем.*

Кремена В. І., кандидат історичних наук, доцент, доцент кафедри політології Дніпропетровського національного університету імені Олеся Гончара (Дніпропетровськ, Україна), E-mail: vvvvvvv2002@ukr.net

«Євромайдан» як фактор трансформації партійної системи України .

Анотація. *Статтю присвячено впливу «Євромайдану» на трансформацію партійної системи України. Описано основні параметри змін, яких зазнала партійна система.*

Ключові слова: *партія, партійна система, Євромайдан, типологія партійних систем.*

З М І С Т

ФІЛОСОФІЯ

Шевцов С. В.	Влада та знання: античні витоки	4
Осетрова О. О.	Соціальні аспекти геронтологічної проблематики в сучасному українському суспільстві	11
Данканіч А. С.	Екзистенціальна христологія Пауля Тілліха	16
Окороков В. Б.	Знак як топос свідомості і конфлікт інтерпретації знаку (семантична розбіжність розуму, почуттів та досвіду)	27
Павленко І. В.	Референція до вигаданих об'єктів	34
Макогонова В. В.	Взаємодія філософії та літератури в культурі (про деякі аспекти осмислювання)	41
Пронякін В. І.	Ідентифікаційні чинники вітчизняної самосвідомості у постмодерній культурно-комунікативній опозиції «Схід – Захід»	49
Шаталович О. М.	Особливості метафізичного розуміння сім'ї у «епоху постметафізичного мислення»	55
Шаталович І. В.	Світоглядний перехід від гетеродетермінації до авто детермінації у філософії життя кінця XIX - початку XX ст.	65

ПОЛІТОЛОГІЯ

Кремена В. І.	«Євромайдан» як фактор трансформації партійної системи України	71
----------------------	--	----

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Шевцов С. В.	Власть и знание: античные истоки	4
Осетрова О. А.	Социальные аспекты геронтологической проблематики в современном украинском обществе	11
Данканич А. С.	Экзистенциальная христология П. Тиллиха	16
Окороков В. Б.	Знак как топос сознания и конфликт интерпретации знака (семантическая расхожимость разума, чувства и опыта)	27
Павленко И. В.	Референция к вымышленным объектам	34
Макогонова В. В.	Взаимодействие философии и литературы в культуре как проблема (о некоторых аспектах осмысления)	41
Пронякин В. И.	Идентификационные факторы отечественного самосознания в постмодернистской культурно-коммуникативной оппозиции «Восток-Запад»	49
Шаталович А. М.	Особенности метафизического понимания семьи в «эпоху постметафизического мышления»	55
Шаталович И. В.	Мировоззренческий переход от гетеродетерминации к автодетерминации в философии жизни кон. XIX – нач. XX ст.	65

ПОЛИТОЛОГИЯ

Кремена В. И.	«Евромайдан» как фактор трансформации партийной системы Украины	71
----------------------	---	----

CONTENT

PHILOSOPHY

Shevtsov S.	Power and knowledge: ancient origins	4
Osetrova O. O.	Social aspects of gerontological issues in contemporary Ukrainian society	11
Dankanich A. S.	An existential christology of Paul Tillich	16
Okorokov V. B.	Sign as a topos of consciousness and the conflict of interpretation of a sign (Semantic divergence of reason, feeling and experience)	27
Pavlenko I.	Reference to the invented objects	34
Makogonova V.	The interaction of philosophy and fiction in the culture (some aspects of comprehension of problem)	41
Pronyakin V.	Identity Factors of National Self-Consciousness in A Post-Modern Culture-Communicative Opposition «East – West»	49
Shatalovych O.	Features metaphysical understanding family in the «era of post metaphysical thinking»	55
Shatalovich I.	Worldview transition from hetero-determination by auto-determination in philosophy of life late XIX - early XX century	65

POLITICAL SCIENCES

Kremena V.	«Euromaidan» as a factor of the party system transformation in Ukraine	85
-------------------	--	----

ISSN 2312 2714

ВІСНИК ДНІПРОПЕТРОВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ

Серія

ФІЛОСОФІЯ. СОЦІОЛОГІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Заснований у 1993 р.

Підсерія: Філософія

Видається українською, російською та англійською мовами

Свідоцтво про державну реєстрацію (перереєстрацію)
друкованого засобу масової інформації
Серія КВ № 21265 – 11065Р від 27 лютого 2015 року

Підписано до друку 04.10.2015. Формат 70x108 1/16. Папір друкарський.
Друк плоский. Гарнітура Times New Romans.
Ум. друк. арк. 15,75. Ум. фарбовідб. 15,75. Обл.-вид. арк. 18,00.
Тираж 300 прим. Вид. № 1771. Зам. №

Видавництво НДУ імені Миколи Гоголя
м. Ніжин, вул. Воздвиженська, 3/4
(04631)7-19-72
e-mail: vidavn_ndu@mail.ru
Свідоцтво про внесення до Державного Реєстру
ДК № 2137 від 29.03.2005 р.

ISSN 2312-2714



9 772312 271003

01506

