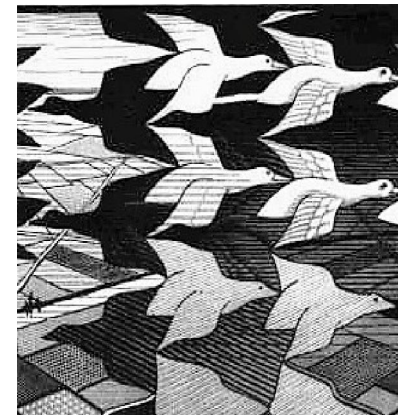


**ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ім. І. І. Мечникова
ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ**

Δόξα / ДОКСА

**ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ
ВИП. 2 (28)**

ПАМ'ЯТЬ ТА ЗАБУТТЯ



**Одеса
2017**

Редакційна колегія:

докт. філософії,
проф. М. Вак (Нью-Йорк);
докт. філософії,
проф. М. Вішке (Гетинген);
докт. філос. наук,
проф. І. В. Голубович (Одеса);
докт. філос. наук,
проф. О. А. Довгополова (Одеса);
докт. філос. наук,
проф. В. Ю. Жарких (Одеса);
докт. філос. наук,
проф. М. В. Кашуба (Львів);
докт. філос. наук,
проф. В. І. Кебуладзе (Київ);
докт. філос. наук,
проф. С. О. Коначова (Москва);
канд. філос. наук,
доц. В. Л. Левченко (Одеса) –
головний редактор;
докт. філос. наук,
проф. О. К. Соболевська (Одеса);
докт. філос. наук,
проф. О. І. Хома (Вінниця)

докт. філол. наук,
проф. О. В. Александров (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. Н. В. Бардіна (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. О. І. Бондар (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. Т. С. Мейзерська (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. В. Б. Мусій (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. С. М. Черноіваненко (Одеса);
докт. філол. наук,
проф. Н. М. Шляхова (Одеса) –
науковий консультант.

Редакція випуску – В. Л. Левченко

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова (протокол № 10 від 27 червня 2017 р.).

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.
Згідно наказу Міністерства освіти і науки України № 693 від 10.05.2017 р.
збірник внесено до переліку друкованих періодичних видань, що включаються до Переліку наукових фахових видань України, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських наук.
Постановою президії ВАК України збірник внесено до переліку наукових видань, в яких можуть публікуватися основні результати дисертаційних робіт з філософських і філологічних наук (постанови № 3-05/7 від 30.06.2004, № 1-05/7 від 04.07.2006, № 1-05/8 від 22.12.2010).

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2, Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, філологічний факультет, Одеса, 65026, Україна;
e-mail: kulturaod@yandex.ua

© “Одеська гуманітарна традиція”, 2017

© Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, 2017

Це видання є спільним проектом Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова і міського наукового товариства «Одеська гуманітарна традиція». Збірник наукових праць «Дб́жа / Докса» має міждисциплінарний характер, редакційна колегія публікує статті, що містять результати наукових досліджень переважно у галузі філософії та філології. Кожен випуск присвячений окремій тематиці.

Двадцять восьмий випуск збірки «Докса» продовжує традицію друку наукових розвідок щодо дослідження різних проявів меморативу у людському бутті, його самосвідомості, у сіспільному та культурному житті. Він є продовженням попереднього випуску, але презентує не тільки результати оригінальних досліджень феномену пам'яті та різні виміри його існування та презентації, а також зосереджений на аналізі такого цікавого аспекту меморативу як забуття.

Розділ 1 «Пам'ять та забуття: наукова рефлексія» об'єднує статті, в яких акцентовані моменти, що пов'язані з різними науковими позиціями щодо тематизації феномену забуття. Зокрема, надаються ґрунтовні розвідки досліджень формування хибних спогадів, ролі забуття у побудові наукових міфів, аналізу феномену забутих слів у пізнанні. Також аналізується роль меморативу та пошуків ідентичності для епістемології та методології науки.

В розділі 2 «Пам'ять та забуття у культурі» розглядається низка питань, що пов'язані з деякими аспектами вивчення різних проявів такого феномену як забуття в суспільному та культурному житті. Він об'єднує статті, в яких акцентовані різні моменти актуальних звернень до теми пам'яті у сучасних соціальних, політичних, релігійних практиках. Також в розділі розглядаються пошуки ідентичності та війни різних моделей історичної та культурної пам'яті у сучасній урбаністиці.

Розділ 3 присвячено дослідженню теми пам'яті та ідентичності в мистецтві. Особливу увагу приділено феномену змін ідентичності, самоідентифікації та ерозії пам'яті та ідентичності як теми у мистецтвознавстві та у творчості Данте, Достоєвського, Пауля Верхувена та інших.

В розділі 4 ми презентуємо статтю лауреата всеукраїнського конкурсу молодих дослідників з філософії та гуманітаристики пам'яті Неллі Іванової-Георгієвської (конкурса 2016 року) К. Дяболової. Ця стаття присвячена герменевтичному аналізу різних творів давньоруського церковного співу.

Вже традиційний для нашого видання 5 розділ “Інтелектуальні біографічні ремарки” містить другу частину великого інтерв'ю Олексія Роджеро, що присвячено меморіям щодо розвітку філософської думки у

Радянському Союзи на протязі 60-70-х років (перша частина цього змістовного та цікавого тексту була надрукована у попередньому випуску).

Редакційна колегія й автори запрошують читачів до діалогу і роздумів про природу феноменів пам'яті, забуття та ідентичності та їх артикуляції у сучасному науковому, соціальному та художньому просторі.

Редакційна колегія

ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

АФАНАСЬЄВ Олександр – докт. філос. наук, професор кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

БАКАЄВ Микола .– студент філософського факультета Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

БАРАНОВСЬКА Ольга – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

БОГАТАЯ Лідія – докт. філос. наук, професор кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

БОРОДІНА Наталія – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

ВАСИЛЕНКО Ірина – канд. філос. наук, доцент кафедри політології, соціології та соціальних комунікацій Одеської національної академії зв'язку.

ГУРЖИ Володимир – аспірант кафедри філософії Донецького національного університету ім. Василя Стуса (м. Вінниця).

ДЯБЛОВА Крістіна – магістрантка фортепіано-теоретичного факультету Одеської національної музичної академії ім. А. В. Нежданової.

ІВАНОВА Євгенія – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

КУЦЕНКО Вікторія – аспірантка кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ЛЕВЧЕНКО Віктор – канд. філос. наук, доцент кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ПУГАЧ Аліса .– студентка біологічного факультета Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

ПУГАЧ Вероніка – студентка філософського факультета Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

РАЙХЕРТ Костянтин – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

РОДЖЕРО Олексій – канд. філос. наук, професор кафедри філософії та гуманітарних наук Одеської національної музичної академії ім. А. В. Нежданової.

СУМЧЕНКО Ірина – канд. філос. наук, доцент кафедри культурології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ТИХОМІРОВА Фаріда – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології пізнання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

ФІЛОНЕНКО Олександр – канд. філос. наук, доцент кафедри теорії культури та філософії науки Харківського національного університету ім. В. Н.

Каразіна.

ЧАНГ Джин – кандидат на отримання Phd з програми Comparative Literature та асьонкт-лектор Нью-Йоркського університету (State University of New York).

ЦЕХОЦЬКА Олена – студентка Одеського національного політехнічного університету.

ЯНУШЕВИЧ Ірина – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

.

Розділ 1.

ПАМ'ЯТЬ ТА ЗАБУТТЯ: НАУКОВА РЕФЛЕКСІЯ

УДК: 13+159.95+612.8

Микола Бакаєв, Аліса Пугач,
Вероніка Пугач

ФОРМУВАННЯ ХИБНИХ СПОГАДІВ ЯК СТРАТЕГІЯ ПАМ'ЯТІ

Автори статті розглядають формування хибних спогадів як певну стратегію роботи пам'яті, визначають причину, механізм та важливі фактори, що впливають на їхнє створення. У вступі проблематизується загальноприйнятий погляд на пам'ять, визначається мета та завдання цієї статті. У першому розділі міститься постановка питання з точки зору аналітичних філософів Н. Гудмена та Д. Чалмерса, у другому досліджуються хибні спогади, якими вони постають для філософа свідомості Д. Денета та когнітивної психологині Е. Лофтус, а у третьому – робота пам'яті очима нейронауковців Е. Куба та С. Дж. Сарі. У висновках підведено підсумки, зазначено перспективи подальшого дослідження феномену хибних спогадів.

Ключові слова: добудовування, когнітивна психологія, нейронауки, пам'ять, філософія свідомості, хибні спогади.

Вступ. Стратегією є певна планова діяльність, що здійснюється заради досягнення заздалегідь встановлених цілей. Відповідно, стратегія пам'яті – це планова діяльність запам'ятовування, що здійснюється заради досягнення мети, якою є створення спогаду. Але спогади містять не лише досвідний матеріал, що походить з фізичного та об'єктивного світу. Згадуючи щось, ми згадуємо не лише те, що з нами відбувалось, а й те, чого насправді ніколи не було. Багато з того, що, як нам здається, відбувалось, насправді є вигадкою, яка нав'язана нам іншими або нами самими, нав'язана свідомо або несвідомо. Таким чином, окрім досвіду спогади містять елемент фантазії, вигадки, домислювання тощо. Все це відноситься до сфери ментального. Більше того, наявні дослідження, які вказують на те, що існують не лише спогади, в яких дійсність змішується з фантазією, а й такі спогади, які повністю навіяні фантазією і насправді ніколи не відбувались. В когнітивній психології такі спогади прийнято називати хибними спогадами. Далі, запам'ятовування також відбувається не в світі об'єктивних речей, а в нашій свідомості. Саме тому автори статті звертаються до питання формування хибних спогадів як стратегії пам'яті, сподіваючись, що дослідження хибних спогадів та їх витоків допоможе пролити певне світло й на саму стратегію пам'яті. Актуальність такого дослідження полягає у тому, що хибні спогади змушують обережніше ставитися до свідчень під час судового процесу, а також можуть загалом розглядатися як значне джерело

впливу на людську поведінку.

Початково, перебуваючи в тому, що феноменологи називають природною настановою, ми не піддаємо сумнівам ані істинність зовнішнього світу, ані наші спогади про нього. Весь світ вважається істинним і об'єктивним, а наша свідомість, в тому числі і пам'ять, рахується за частину світу. Відповідно, пам'ять теж відповідна. Ми сприймаємо пам'ять як фізичний носій, який записує події і відтворює їх в точності до того, як вони насправді були. Тому наша пам'ять, наші спогади поза сумнівами таким же чином, як і зовнішній світ. Насправді, коли ми згадуємо, ми не замислюємось над тим, чи все так було насправді. Від початку ми все вважаємо, що це наш спогад, і що він реальний. Ми вважаємо, що цей спогад з минулого такий же реальний, як і той факт, що зараз ви читаете цю статтю. Але сучасні дослідження з когнітивної психології й філософії свідомості ставлять під сумнів об'єктивність і незмінність наших спогадів і нашої пам'яті в цілому. Наприклад, відомий філософ Джон Сьорль писав, що хоча ми схильні вважати пам'ять пасивним містилицем наших спогадів, вона насправді є дуже активною: «Спогади створені розумом. Ми не маємо великого складу, до якого повертаємося та дивимось на заповнений кабінет наших спогадів. Насправді, пам'ять є дуже активним процесом, і це, між іншим, погрожує її надійності. Дуже важко сказати суто з аналізу наших спогадів, які є правильними, а які – ні» [13].

І справді: як можна перевірити реальність спогаду? Навіть якщо ви точно пам'ятаєте той день, коли вперше спробували солодку вату під час прогулянки в дитинстві з батьками, це ще не означає, що так насправді було. Можливо, батьки лише розповідали вам про те, як гуляли з вами колись. А ви самі додумали деталі про солодку вату чи змішали цю розповідь з іншими спогадами. Можливо навіть, що ви читали в дитинстві книгу про дитину, яка гуляла з батьками у парку та спробувала вперше солодку вату? І тоді початково був спогад про сюжет з цієї книжки, який потім став ніби вашим власним спогадом. Як критерій розрізнення справжнього та хибного спогаду іноді пропонують наявність у мисленневих процесів у спогаді: «спогади, які походять з досвіду, зазвичай більш деталізовані та не містять інформації про когнітивні операції, які їх продукували, тоді як спогади, що походять з уяви, часто менш деталізовані та містять інформацію про когнітивні операції, що їх продукували» [11]. Коли ви думаєте про той парк та солодку вату, що вам більше спадає на думку? Те, про що й над чим ви тоді думали: ваші думки, враження, інтенції тощо? Чи те, що ви тоді сприймали: смак солодкої ваги, колір волосся мами, зовнішній вигляд одяжі оточуючих тощо? Якщо більше першого, то радше за все ваш спогад хибний, а якщо другого, то істинний. Втім, нам видається такий критерій

розрізнення не надто прийнятним, оскільки людина часто не пам'ятає деталей того, що відбулося з нею вчора, тоді як певний епізод з книги вона може пам'ятати з деталями щодо одягу оточуючих та смаку вати. Чи є більш обґрунтовані критерій розрізнення спогадів? Поки на це питання не можна дати відповіді.

Метою цієї статті є визначення причин та механізмів формування хибних спогадів. Відповідно, завданнями є огляд поглядів на роботу пам'яті нейронауковцями, філософами та когнітивними психологами.

Робота пам'яті: постановка питання від аналітичних філософів. Д. Чалмерс написав цікаву статтю про розширення свідомості, де висунув думку, що свідомість людини не просто пов'язана з зовнішнім світом, але і є його частиною, вона розповсюджується на природу навколо нас. Він говорить про парну систему, яка утворюється з свідомості та світу, про їх взаємодоповнюваний, «комплементарний» характер [4]. Пам'ять може навіть бути частиною зовнішнього світу, яка допомагає у ньому орієнтуватися. Наприклад, блокнот, у який людина записує важливі події, виконує роль пам'яті. Д. Чалмерс наводить приклад з Інгою та Отто, які хочуть піти на виставку до музею. Інга почула про виставку від друга, і, як він пише «переконав сидіти десь у пам'яті, чекаючи на те, що до нього звернуться» [4]. Отто також почув про виставку від друга, однак, оскільки у нього хвороба Альцгеймера, одразу записав потрібну інформацію до свого блокнота. Д. Чалмерс вважає, що блокнот Отто є «дуже надійним – не досконало надійним, звісно, але ж доступ Інги до її пам'яті також таким не є» [4]. Ми бачимо, що для Д. Чалмерса ненадійною є не сама пам'ять, а доступ до неї, у чому його погляди з Д. Сьорлем є відмінними, адже для останнього сама пам'ять не є сталою. У будь-якому разі, обидва погляди свідчать про певну ненадійність спогадів, до яких ми звертаємося.

Чому спогад добудовується чимось додатковим, і як це відбувається? Причина того, що стратегія пам'яті йде шляхом добудови, полягає в тому, що самі чуттєві дані, які отримала людина за певний проміжок часу, є фрагментарними, нецілісними. Але навіть якщо ми отримували б повну картину подій, то цього ще не достатньо. Необхідна певна оцінка, інтерпретація подій. А при неповноті картини ми оцінюємо те, що нам відомо, підпорядковуючи відомі дані й білі плями загальній інтерпретації. Відтак, причиною того, що наші спогади можуть виявитися хибними, може бути добудовування їх тією чи іншою мірою з метою отримання цілісного погляду, а також додання яскравості й оцінки. Про добудову і навіть побудову нашого досвіду багато писав філософ Н. Гудмен. Приклад з його роботи «Шляхи світостворення» («Ways of Worldmaking») гарно демонструє побудову світогляду та їхні причини: «повна елімінація так званого штучного

залишила б нас з пустим розумом та з пустими руками» [6, с. 100]. Н. Гудмен, згідно з його конструктивістськими поглядами, вважає, що якби наше переживання досвіду складалося лише з чуттєвих даних, без додавання чогось до цього, то воно було б пустим у тому сенсі, що йому бракувало б певної єдності, пов'язаності, цілісності, а відтак, ми б нічого не запам'ятовували, не мали б, до чого звернутися у разі необхідності.

Хибні спогади «зсередини». Після відповіді на питання, чому стратегія пам'яті йде шляхом добудови чуттєвих даних, варто відповісти на питання, як саме це відбувається. Це вже досліджує когнітивна психологія. Так, когнітивний психолог Д. Гінцман пише про два способи погляди на пам'ять: теоретичний (ззовні) та практичний (зсередини). Теорія пам'яті, на його думку, має висловлювати «структуру, організацію та правила оперування машиною (моделлю), яка має поводитись у такий спосіб, що нагадає чи симулює феномен пам'яті у її сутнісних аспектах» [10, с. 16]. Когнітивна психологія, у свою чергу, значно відрізняється від такого підходу практичною направленістю: «ви є прикладом типу системи, яку ви намагаєтеся зрозуміти» [10, с. 19]. Відтак, на питання створення хибних спогадів можна відповісти з зовнішньої теоретичної сторони та з внутрішньої практичної. Приклад вивчення пам'яті з зовнішньої сторони дають нейронаука (neuroscience) та інформатика (computer science). Перша досліджує пам'ять як фізичний механізм, який можна дослідити й пояснити лише природознавчими методами, а друга – як алгоритм, який можна до певних меж відтворити в рамках програмування. На відміну від цього, когнітивна психологія та філософія свідомості вивчають пам'ять з внутрішньої сторони. Не як зовнішній об'єкт, який необхідно дослідити і з точністю відтворити формі наукового пояснення або програми, а як внутрішній об'єкт, який необхідно не так відтворювати, як перш за все зрозуміти. Для погляду ззовні пам'ять – це воно, коли для погляду зсередини пам'ять – це ми самі.

Серед такого внутрішнього підходу саме когнітивні психологи помітили, що на пам'ять впливає зміна контексту запам'ятовування. Мова йде про те, що впливало на наше запам'ятовування: наш настрій, наявність чи відсутність голоду та спраги, а також те, що нам говорять, коли описують те, що ми бачимо. Так, смак страви можна запам'ятати по-різному залежно від оточення: по-одному, якщо її оцінюєте лише ви, і зовсім по-іншому, якщо до цього ви чули відгуки від своїх друзів. Але окрім впливу оточення контекст запам'ятовування ставимо і ми самі. У зв'язку зі власним впливом на пам'ять можна згадати Д. Гінцмана, який розглядає психологічний контекст як «внутрішній монолог, в якому суб'єкт описує собі, що відбувається навколо нього, коментуючи чи вільно асоціюючи ці події і його описи» [10, с. 21].

Ось тут і настав час для метафоричного пояснення створення хибних

елементів у спогадах. Опис Д. Гінцманом того, що відбувається під час переживання чогось, нагадали нам про проблеми, з якими стикаються текстологи під час пошуку найдостовірнішого авторського тексту. Тут нам доведеться звернутися за термінологією до російського літературознавця і текстолога Д. Ліхачова. Він пише про глосу та інтерполяцію: «Глоссами називаються небольшие вставки, вводимые в рукопись (на полях, между строк, на подклеенных листках) переписчиками или читателями с целью разъяснения какого-либо места текста, поновления его смысла, раскрытия содержания, отсылки к другим памятникам, где о том же говорится иначе или подробнее, и т. п. Графически глоссы с текстом не сливаются. Иногда глоссы при переписке попадают в текст произведения. В последнем случае глосса становится интерполяцией» [3, с. 68].

Хіба не схожим чином може працювати наша пам'ять, подібно до переписування текстів писцями. Коли ви дещо переживаєте, то це є сам текст. Однак, вже на полях оригінального тексту може з'явитися глоса з незначним поясненням, описом того, що з вами відбувається. Або, ще краще, коли ви раптово впали і пригадуєте те, що з вами сталося. Тоді ви пам'ятаєте і саму подію, але маєте вже певне пояснення, що ви не помітили сходинку, посковзнулися і впали. Коли ви в подальшому згадуватимете, як ви впали, до цих перших глос додаватимуться нові. Кінець-кінцем, глоси випадково почнуть сприйматися як сам текст, стануть його частиною. Скажімо, ви просто впали на сходах, а опісля уявили, що хтось спеціально так зробив, щоб ви впали. Окремою глосою після цього може додатись засіб, підозрюваний і мотив. А після цього прийде точне переконання, що ваше падіння зі сход було не випадковим. Тому одного разу може виявитись так, що спочатку ця версія була лише продуктом уяви і додатком до події, глосою, а потім, після певних перетворень, цей елемент виявиться частиною самого спогаду, наче саме так і відбулося.

Але яким чином працює наша пам'ять, коли ми маємо сприйняти дещо надто швидко? Цю тему розробляє у своїх дослідженнях філософ Д. Денет. Зокрема, він описав про експеримент з диском та колом. Так, якщо людині показати на екрані спочатку диск, а потім коло, то, за інтервалу між зображеннями у декілька мілісекунд, людина побачить лише коло, а диску не буде [5]. Це можна інтерпретувати у три способи. Перший варіант полягає у тому, що спогад про коло «втирає спогад про свідоме переживання диску» [5]. Другим варіантом є те, що диск взагалі не потрапляє до свідомого переживання, пам'ять стирає його до цього [5]. І третім варіантом, який прийнятним вважає сам Д. Денет, є наступний: обробка (processing) інформації відбувається паралельно з роботою пам'яті [5]. Тому він робить наступний висновок: «немає жодної реальної межі у часі чи просторі, яка б

відокремлювала обробку від пам'яті» [5]. Фактично, ситуацію, коли ми бачили насправді два зображення, але у спогаді маємо одне, також можна віднести до феномену хибного спогаду. Як ми вже побачили, Д. Денета у цьому феномені цікавить питання первинності. Якщо ж повернутися до нашої метафори глоси та інтерполяції, то для цього філософа текст пишеться паралельно з написанням глоси для його пояснення, адже глоса та текст мають взаємний вплив. Але тоді, коли людину питають, що вона бачила, і вона каже, що тільки коло, то тут ми вже маємо не глосу, а інтерполяцію, адже пам'ять та обробка інформації узгодилися щодо того, що трапилося.

Денетові приклади можна віднести до хибних спогадів, але умовно, адже дослідника тут цікавлять не хибні спогади як такі, а запам'ятовування, що має місце в екстремальних для людини ситуаціях, коли вона просто фізично не встигає відреагувати та все обробити належним чином. А наскільки хибними можуть бути спогади людини? Де та межа, за якою вже міститься дещо, у що неможливо змусити людину повірити? Хибними спогадами цікавиться, перш за все, когнітивна психологиня Е. Лофтус. Вона проводила багато різних емпіричних досліджень стосовно цієї проблеми. Наприклад, коли людям показували відео, але опісля коментували певним чином події, то вдавалося змусити їх повірити, що вони «бачили знак «дати дорогу», а не знак «стоп», кучеряве, а не пряме волосся» [10, с. 52].

Більше того, Е. Лофтус не лише корегувала існуючі спогади, але також проводила експерименти з «вживленням» людині спогадів, які насправді не мали місця. Наприклад, вона описує експеримент загублення у магазині. Учасникам роздали буклети, на яких було коротко описано три реальних події з їхнього життя та одна хибна подія, що ніколи не мала місце. Хибна подія полягала в тому, що у дитинстві людина пішла з родичем до великого магазину та загубилася. Вона почала плакати, а потім підійшла доросла жінка, допомогла знайти родича, і все було добре [9]. З членом сім'ї домовлялися, аби він підтвердив, що така ситуація мала місце. Результати експерименту показали що: «після прочитання буклету, 7 з 24 учасників (29%) пам'ятали частково чи повністю хибну подію, сконструйовану для них, та у двох інтерв'ю після двох днів шість учасників (25%) продовжували стверджувати, що пам'ятають вигадану подію» [9]. Попри різні негативні наслідки хибних спогадів, наприклад, які можуть призвести до осуду невинної людини, вони можуть застосовуватися і на краще. Наприклад, Е. Лофтус пише, що можна підвести людей до переконаності у тому, що в дитинстві вони отримали негативний досвід після вживання певного десерту, і тоді люди схильні менше вживати це у подальшому [10, с. 56]. А це можна використовувати для «дієти хибного спогаду».

То що ж призводить до виникнення хибних спогадів, які вони

формується з точки зору когнітивної психології? Тут можна виділити декілька важливих аспектів, що сприятимуть їх закріпленню у пам'яті:

- визнання події знайомою вам людиною;
- детальне уявлення події;
- віддаленість спогаду у часі [9].

Хибні спогади «ззовні». В цій частині ми звернемося до дослідження пам'яті від третьої особи нейробіології для того, щоб встановити місце спогадів та, зокрема, хибних спогадів в механізмі роботи пам'яті. Загалом, робота пам'яті є одним із найменш досліджених та найбільш привабливих аспектів мозку. Ще донедавна вважали, що головні клітини мозку – це нейрони, що саме в них міститься вся інформація і вони є джерелом нашого мислення. У другій половині ХХ ст. стало відомо, що нейронні клітини – це лише 10% клітин нашого мозку, а решта – 90% – це гліальні клітини, отже не варто недооцінювати їх роль у формуванні думок та спогадів. Саме гліальними клітинами визначається рівень інтелекту у тварин. Для прикладу, у п'явки густина гліальних клітин складає 1 на 30 нейронів, у мозку дрозофіли – близько 20% глії, у гризунів – 60%, у шимпанзе – 80%, а у людини – 90% [2, с. 6–7]. Серед гліальних клітин астроцити варті особливої уваги. Вони є найбільш численними клітинами кори головного мозку та мають форму зірок, від чого походить їх назва [2, с. 43–45]. На відміну від нейронів, ці клітини здатні до ділення та відновлення протягом всього життя людини. Цей факт може свідчити про те, що астроцити беруть участь у процесах мислення і відновлюються для забезпечення утворення простору під нову інформацію [2, с. 117]. За однією суперечливою науковою гіпотезою, запам'ятовування є результатом утворення міцних зв'язків між клітинами мозку (доволі ймовірно – саме астроцитами) [7]. Зірчасті клітини мозку є неодмінним посередником в передачі та інтерпретації інформації. З цього можна зробити припущення, що від зв'язків між цими клітинами, їх положення та кількості буде залежати шлях проходження інформації.

Один з таких шляхів має використовуватись під час утворення спогадів. Але цей шлях носить спонтанну природу. Передача сигналів між астроцитами здійснюється, головним чином, за допомогою медіатору – кальцію та кальцієвих каналів, які є потенціалзалежними. Вважається, що спогади є результатом так званих кальцієвих хвиль – спалахів виділення кальцію [2, с. 135–136]. При багаторазовому надходженні однакових сигналів кожний наступний може підкріплюватись попереднім. Це може сприяти збереженню «сліду» у надпороговому стані та можливості його зчитування через великий проміжок часу, що характеризує довгострокову пам'ять. Тривале збереження «сліду» можливе і при одноразовому навчанні, але за умов, що одночасно відбувається виражена емоційна реакція. Вона

стимулюється через різноманітні гормони та вторинні посередники, яких виявляється велика кількість під час емоційно збудженого стану. За цього стану відбувається викид великої кількості медіаторів та їх проходження по певному шляху між клітинами мозку, після чого цей шлях надовго закріплюється [1, с. 56]. Стає цілком зрозуміло, чому про деякі речі ми згадуємо часто (наприклад, про перше кохання, яке викликало багато емоцій), а про деякі рідко. Закріплений шлях між клітинами мозку є добре «відточеним» і знаходиться весь час в потенційно активному стані. Достатньо досить невеликого імпульсу ззовні, щоб цей шлях активувався знову і знову.

У 20-х роках ХХ ст. гарвардський фізіолог Карл Лешлі встановив, що не лише кора бере участь у процесах запам'ятовування. Шляхом поступового видалення різних частин мозку щурів він виявив ту частину, без якої процес запам'ятовування був неможливим – гіпокамп [2, с. 99–100]. На початку ХХІ ст. стало відомо, що за збереження специфічної інформації можуть відповідати і сенсорні зони кори. В даному випадку сприяти закріпленню спогаду буде не багаторазове повторення, а певний імпульс, що виник в результаті нової комбінації подразників [12]. Комбінацію можуть складати як однорідні подразники, так і подразники різної природи: певне освітлення, звуки, кольори, які ми бачили в певний день і в певному місці. Так, ймовірність того, що все це повториться в точності так, як було раніше, дуже мала, але ж наш мозок і не вимагає цього. Достатньо лише створення подібних умов. Якщо ж цих умов трохи не достатньо для відтворення подібності першій картині, то може з'являтися почуття, що зараз відбувається щось дуже знайоме та близьке, але без усвідомлення того, що саме. Таким чином, механізм відтворення спогадів носить і холістичний характер [8].

Щодо питання хибних спогадів – до цього нейрофізіологія ще не дійшла і можна лише здогадуватись, що криється за цим загадковим феноменом. На сьогоднішній день залишається невідомим на клітинному рівні різниця між реальними спогадами та хибними. Можливо, хибні спогади є результатом багаторазового повторення, коли людина так багато думає над тим, чого насправді не було, що шлях проходження медіаторів є добре закріпленим і носить характер довготривалої пам'яті. Можливо, під час певної ситуації має місце набір дуже бурхливих емоцій, які справили настільки велике враження, що змусили запам'ятати те, що насправді відбувалося лише подумки. Також можлива і холістична природа цього явища. Наприклад, подія могла пов'язатися з комбінацією подразників. Якщо інформація про комбінацію закріпилася краще, ніж інформація про саму подію, якій відповідає ця комбінація, то наш мозок може дуже легко ввести нас в оману, пов'язавши вигадану подію з комбінацією подразників, яка вже дійсно мала місце в минулому. Клітини мозку в такій ситуації ніби

«відновлюють» зв'язки, яких не вистачало для повної картини, але насправді створюються нові зв'язки, які в принципі неможливо буде відрізнити від тих, що утворилися б за умов реального переживання цих подій.

Висновки. Пам'ять не є резервуаром, архівом наших спогадів, а радше активна інстанція, яка формує та змінює спогади, коли ми до них звертаємося. Пам'ять тісно пов'язана з зовнішнім світом, що дозволяє вести мову про їхній взаємовплив і, відтак, добудовування спогадів ід впливом зовнішніх факторів. Причиною добудовування є відсутність цілісності даних органів чуття.

Пам'ять та, зокрема, хибні спогади можна досліджувати ззовні та зсередини. В нашій статті дослідженню «ззовні» відповідає нейробіологія. Наскільки ми можемо зараз сказати, нейробіологія на даному етапі свого розвитку може пояснити, що спогади пов'язані з утворенням зв'язків між клітинами мозку. У процесах запам'ятовування бере участь як гіпокамп, так і сенсорні зони кори. Ці процеси можуть відбуватися за частого повторення інформації, наявності сильного емоційного збудження або комбінації подразників. Але нейробіологія не встановлює критерії розрізнення хибних і реальних спогадів. Більше того, може виявитися так, що немає ніякої різниці на фізіологічному рівні між реальними спогадами й хибними, адже в незалежності від реальності події зв'язки між клітинами мозку утворюються ті самі.

Дослідження хибних спогадів «зсередини» когнітивними психологами показали, що на запам'ятовування впливають як зовнішні (погода, друзі), так і внутрішні (настрій, думки) фактори, які потім включаються до самих спогадів. У зв'язку з цим ми порівняли формування хибних спогадів з появою інтерполяцій у тексті, коли глоси (коментарі над текстом) включаються в сам текст. Пам'ять «зсередини» досліджують і філософи. Так, Д. Денет навів приклад, який показав, що за швидкої зміни стану речей хибні спогади можуть формуватися на суто фізичному рівні невстигання мозку зреагувати та відтворити сприйняте органами чуттів. Частково це пов'язано з тим, що інформація від органів обробляється паралельно з процесом запам'ятовування, що надає сприятливі умови для переплетення інтерпретації зі сприйняттям у спогаді.

Можливість нав'язати людині хибний спогад може бути сприятливим у таких несподіваних сферах життя, як дієтологія. Але наявність хибних спогадів діє серйозну перешкоду чесному судочинству в сфері судової справи, де навіть справжні свідки подій можуть ненавмисне (наприклад, з причин зовнішнього тиску та маніпуляцій) описувати несправжні ситуації, через що невинну особу можуть позбавити волі. Адже людину за певних умов можна переконати не лише у тому, що вона мала у дитинстві алергію на

горіхи, але й у тому, що вона була всиновлена, мала минулі життя, бачила марсіан тощо. Закріпленню хибного спогаду у пам'яті особи сприяє часова віддаленість, визнання події іншими особами, а також уявлення подій самою людиною, що опісля хибно сприймається нею як згадування.

Загалом, феномен хибного спогаду є досі недостатньо дослідженим, а відрізнити чітко справжній спогад від хибного можна фактично (за наявністю даних, що свідчать за чи проти реальності події), але не сутнісно (неможливо на фізіологічному рівні відрізнити реальні спогади від хибних). Це дозволяє нам дійти до того висновку, що стратегія пам'яті є такою плановою діяльністю запам'ятовування, що не обов'язково потребує зовнішній компонент для досягнення своєї мети – створення спогаду. Так, зовнішній світ є і залишається бути умовою можливості спогаду. Але з того, що ми дізнались, можна сказати, що нічого не забороняє свідомості замінити реальний зовнішній світ на вигаданий, що існує лише в свідомості й лише відносно до вигаданого спогаду.

Список використаної літератури

1. Ильюченко Р. Ю. Память хорошая, память плохая.– Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1991.– 162 с.
2. Куб Э. Источник мысли. / Пер. с англ. Ю. Шмуклера.– Москва: Эскмо, 2010.– 208 с.
3. Лихачёв Д. С. Текстология: краткий очерк (2-е изд.).– Москва: Наука, 2006.– 175 с.
4. Clark A., Chalmers D. The Extended Mind // Analysis, 1998.– №58 (1).– С. 7–19.
5. Dennet D. C. Perception the «Leading Edge» of Memory? // Iride: Luoghi della memoria e dell'oblio, anno. VII, 1995.– № 14.– С. 59–78.
6. Goodman N. Ways of Worldmaking.– Indianapolis & Cambridge: Hackett Publishing Company, 1978.– 142 с.
7. Hebb D. O. The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory.– 2005.– 378 с.
8. Horner A. J., Bisby J. A., Bush D. та ін. Evidence for holistic episodic recollection via hippocampal pattern completion [Електронний ресурс] // Nature.– 2015.– Режим доступу до ресурсу: <https://www.nature.com/articles/ncomms8462>.
9. Loftus E. F. Creating False Memory // Scientific American, 1997.– № 277 (3).– С. 70–75.
10. Memory and Mind: A Festschrift for Gordon H. Bower / Ed. By M. A. Gluck, J. R. Anderson, S. M. Kosslyn.– New York & Hove: Taylor & Francis Group, LLC, 2007.– 394 с.
11. Michaelian K. , J. Sutton «Memory» [Електронний ресурс] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.).– 2017.– Режим доступу до ресурсу: <https://plato.stanford.edu/entries/memory/>

12. Sara S. J. Retrieval and Reconsolidation: Toward a Neurobiology of Remembering. // *Learning & Memory*.– 2000.– С. 73–84.
13. Turello D. Brain, Mind, and Consciousness: A Conversation with Philosopher John Searle [Электронный ресурс].– 2015.– Режим доступа до ресурсу: <https://blogs.loc.gov/kluge/2015/03/conversation-with-john-searle/>.

Николай Бакаев, Алиса Пугач, Вероника Пугач
ФОРМИРОВАНИЕ ЛОЖНЫХ ВОСПОМИНАНИЙ
КАК СТРАТЕГИЯ ПАМЯТИ

Авторы статьи рассматривают формирование ложных воспоминаний как определенную стратегию работы памяти, определяют причину, механизм и важные факторы, которые влияют на их создание. Во вступлении проблематизируется общепринятый взгляд на память, определяется цель и задания данной статьи. В первом разделе содержится постановка вопроса с точки зрения аналитических философов Н. Гудмена и Д. Чалмерса, во втором разделе рассматриваются ложные воспоминания с точки зрения философа сознания Д. Деннета и когнитивного психолога Э. Лофтуса, а в третьем – взгляды на память нейроученых Э. Куба и С. Дж. Сары. В выводах подведены итоги, описаны перспективы дальнейшего исследования феномена ложных воспоминаний.

Ключевые слова: *дотраивание, когнитивная психология, нейронаука, память, философия сознания, ложные воспоминания.*

Mykola Bakaiev, Alisa Puhach, Veronika Puhach

FORMATION OF FALSE MEMORIES AS A MEMORY STRATEGY

Authors of this article consider the creation of false memories as a memory strategy. They define the cause, mechanism and important factors, which influence their creation. In the introductory part, a common view on memory is put under doubt for its static conception of memory. As memory appears to be dynamic rather than static, different processes can occur and memories can be changed. That is why authors define the goal in the introduction as follows: to define the causes and mechanisms of false memory creation. The first two chapters describe memory from the inside. In the first chapter authors appeal to analytic philosophers D. Chalmers and N. Goodman in order to inspect memory as not only a physical, but also a mental phenomenon that can construct memories. There we define the possible causes of such construction. The second chapter goes deeper into the problem and tells us about false memories from the point of view of the philosopher of mind D. Dennett and cognitive psychologist E. Loftus, whereas the third chapter

describes the look on memory from the outside, from perspective of neuroscientists A. Koob and S. J. Sara. In the conclusion, we sum up the results and offer perspectives of further research on false memories phenomenon.

Keywords: *cognitive psychology, constructing, false memories, memory, neurosciences, philosophy of mind.*

References

1. Ilyuchenok R. Yu. (1991) Pamyat horoshaya, pamyat plohayaya [Good Memory, Bad Memory], *Novosibirsk*, Nauka. Sibirskoe otdelenie, 162 p.
2. Kub E. (2010) Istochnik myisli [The Root of Thought], per. s angl. Yu. Shmuklera, *Moscow*, Eskmo, 208 p.
3. Likhachyov D. S. (2006) Tekstologiya: kratkiy ocherk (2-e izd.) [Textology: a brief outline (2-nd edition)], *Moscow*, Nauka, 175 p.
4. Clark A., Chalmers D. (1998) The Extended Mind, *Analysis*, '58 (1), pp. 719.
5. Dennet D. C. (1995) Perception the «Leading Edge» of Memory?, *Iride: Luoghi della memoria e dell'oblio*, anno. VII, '14, pp. 59–78.
6. Goodman N. (1978) Ways of Worldmaking, *Indianapolis & Cambridge*, Hackett Publishing Company, 142 p.
7. Hebb D. O. (2005) The Organization of Behavior: A Neuropsychological Theory, 378 p.
8. Horner A. J., Bisby J. A., Bush D. and others (2015) Evidence for holistic episodic recollection via hippocampal pattern completion, *Nature*, <https://www.nature.com/articles/ncomms8462>.
9. Loftus E. F. (1997) Creating False Memory, *Scientific American*, '277 (3), pp. 70–75.
10. Memory and Mind: A Festschrift for Gordon H. Bower (2007), edited by M. A. Gluck, J. R. Anderson, S. M. Kosslyn, *New York & Hove*, Taylor & Francis Group, LLC, 394 p.
11. Michaelian K., J. Sutton (2017) «Memory», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2017 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/entries/memory/>.
12. Sara S. J. (2000) Retrieval and Reconsolidation: Toward a Neurobiology of Remembering, *Learning & Memory*, pp. 73–84.
13. Turello D. (2015) Brain, Mind, and Consciousness: A Conversation with Philosopher John Searle, <https://blogs.loc.gov/kluge/2015/03/conversation-with-john-searle/>.

Стаття надійшла до редакції 17.08.2017.

Стаття прийнята 21.09.2017.

УДК 165: 161.201.3

Лидия Богатая

ОБ ИДЕНТИЧНОСТИ И ЭПИСТЕМИЧЕСКОМ ПРЕОДОЛЕНИИ

Наступил кризис самого чувства принадлежности.

Б. Латур [5, с.18]

*Необходимость стать тем, чем ты являешься,
есть черта жизни в условиях модернити.*

З. Бауман [1, с. 182].

Размышления об идентичности З. Баумана и П. Слотердайка рассматриваются в статье в контексте представлений об эпистемических трансформациях, обнаруживающихся в ситуации полипарадигмальности, формирования новых кросс-парадигмальных концептов, к ряду которых и отнесена идентичность. Идентичность сопоставляется с ключевыми концептами Ж. Делеза: *номад (номадизм), гладкое и рифленое пространство*. Формулируется вывод о том, что в соединении отмеченных концептов просматривается новая эпистемическая установка, для которой характерно одновременное объединение вертикального и горизонтального развертывания («вертикальное восхождение» и «базовый лагерь» в терминологии П. Слотердайка). Поиски идентичности предстают способом горизонтального развертывания, которое дополняет традиционное «вертикальное восхождение» человека.

Ключевые слова: *идентичность, парадигма, эпистема, сгибание, разгибание, рифление, гладкое и рифленое пространство, горизонтальное восхождение.*

Проблема, стимулировавшая написание этого текста, это проблема выбора собственного Пути, уникальных жизненных стратегий и тактик в ситуации сильного притяжения культурных традиций, *парадигмальных предопределенностей*. Представленные размышления осуществлялись в контексте осмысления «заметок» об *идентичности* современного английского социолога З. Баумана [1] и немецкого философа П. Слотердайка [7]. Философская тональность текста формировалась во многом под воздействием небольшой, но чрезвычайно важной в интеллектуальном плане работы Ж. Делеза «О смерти человека и сверхчеловеке» [4].

Человек в поисках идентичности

Если спросить обыкновенного человека о том, что такое *идентичность*, то он едва ли вразумительно ответит на этот вопрос, более

того, скорее всего, даже и отвечать не захочет, ибо в самом слове предчувствуется подвох. Это слово не из человеческого лексикона, а, скорее, из того вымышленного языка, который изобретают ученые и с помощью которого развивают свою профессиональную лексику. Но кто же тогда, на самом деле, формирует и ищет *идентичность* – национальную, гендерную, профессиональную? Можно ли обойтись без этого мудреного слова? Быть может, *идентичность* есть не что иное, как *теоретический конструкт*, с помощью которого исследователи пытаются ухватить особенности переживаемой эпохи? Кажется, что очень точно по этому поводу выразился З. Бауман, назвав *идентичность* своеобразной «призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие важные черты современной жизни», многие научные дискуссии вращаются вокруг «оси идентичности» [1, с. 176]. Но тогда чем предопределена притягательность этого конструкта?

Прежде чем пытаться искать ответ на поставленные вопросы кажется важным обсудить сам факт непрерывного и неизменного *конструирования*, осуществляемого в сферах исследовательской деятельности.

Конструирование и переконструирование: *сгибание и разгибание*

Любое исследование связано с выбором тех или иных инструментов, что неизбежно ведет к *огрублению изучаемого целого*. Схватывание Целого в *специфических терминах* способствует его усечению, огрублению, профанированию, ... Целое всегда больше того, что о нем говорится.

В этой связи *плюральность* различных исследовательских дискурсов можно понимать как своеобразное объединение разнообразных *конструктивных* построений. Каждая концепция, тем более – теория, это особый способ конструктивного сжатия, «сгибания», огрубляющего упрощения, ведущего к выпадению из Целого. Чем строже теоретическое построение, тем дальше оно от реальности – непрерывно меняющейся, трансформирующейся.

Все меньше остается исследователей, полагающих, что в результате своих трудов они обнаруживают окончательную истину. Все больше усиливается понимание того, что человека и реальность разделяют *инструменты познания*, которые во многом предопределяют способ раскрытия и конструирования реального.

В такой ситуации, когда познание истины оказывается достаточно сомнительным предприятием, проявляется иная и очень важная исследовательская задача – *наблюдение за наблюдателем* или иначе – *возвращение наблюдателя второго рода*, если обратиться к

кибернетической терминологии австрийского исследователя Х. фон Ферстера.

Понятно, что *наблюдение наблюдателей* не предстает задачей принципиально новой, ибо именно этим во многом и занимались философы, отслеживающие то, как происходит рождение мысли. Однако определенная новизна в исследованиях *наблюдателей* возникает по причине того, что существенно меняется общая *эпистемологическая ситуация* (если под *эпистемой* понимать культурно и исторически обусловленную *первоматрицу наблюдений*, в пределах которой могут возникать, существовать и развиваться различные парадигмы). К сожалению, в современной русскоязычной литературе все еще отсутствует четкое различие терминов *эпистема* и *парадигма*. Чаще всего отмечают, что в то время, когда М. Фуко размышлял об *эпистемах* (1966 г, «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук»), Т. Кун только-только представил научному сообществу новое толкование термина *парадигма* (1962 г, «Структура научных революций»). В результате и сформировалась ситуация некоторой *терминологической несоизмеримости*.

Однако даже при поверхностном анализе оказывается понятным, что *классическая эпистема* М. Фуко это совсем не то же, что *классическая парадигма* в толковании, к примеру, В. С. Степина. И складывающаяся ситуация полипарадигмальности (одновременного сосуществования *синергетической, сложностной, голографической, сетевой и других парадигм*) во многом свидетельствует о том, что достаточно различные парадигмы вполне могут сосуществовать в рамках единой эпистемы («современной эпистемы»).

Но, несмотря на очевидную сложность «эпистемических размышлений», они кажутся чрезвычайно важными, ибо побуждают исследователей к выявлению той фундаментальной *сверхустановки*, направляющей развитие одновременно нескольких парадигмальных образований. В этой связи несомненный интерес представляют некоторые рассуждения Ж. Делеза, представленные в небольшом тексте «О смерти человека и сверхчеловеке» [4].

«Сгибание» и «разгибание»: путь от парадигмы к эпистеме

Ж. Делез пытается отслеживать движение мысли М. Фуко, связанное с выяснением причин формирования различных интеллектуальных напластований. Важно заметить, что Фуко считал себя *историком мышления*, был профессором кафедры *истории систем мышления* в Коллеж де Франс. *Мышление* и все то, что на него влияет, становилось главным объектом внимания французского интеллектуала.

Ж. Делез, отслеживая способ развертывания «археологической системы» М. Фуко, обращает внимание на то, что можно именовать *мировоззренческой установкой*, а именно – на *сгибание – разгибание*.

Сгибания и *разгибания* формируют своеобразие мыслительных модусов, которые, в свою очередь, задают особенности развертывания *исторических формаций*, предзаданных спецификой «*способа мыслить*».

«Классическое мышление распознается по своему способу мыслить бесконечное» – это утверждает Делез вслед за Фуко. **Бесконечное** оказывается «фундаментальным камнем» или *фундаментальной силой*, формирующей *классическое мышление (классическую эпистему)*. «Силы» и «формы» – вот главные *методологические конструкты*, с помощью которых Фуко и Делез размышляют об исторических формациях (по поводу *методологических конструктов* (см. подробнее: [2])).

«*Бесконечное*» существует в единстве с другими не менее фундаментальными объектами интеллектуального внимания: *Бог, совершенство, порядки бесконечного (бесконечно большое и бесконечно малое), конечное, ограничение,...* *Бесконечное* характеризует *внешние силы*, под воздействием которых формируются силы человека. *Бесконечное* предстает конститутивным началом. Философы предлагают различные способы осмысления **бесконечного**.

Делез отмечает, что в археологических изысканиях Фуко весьма высока частота употребления термина *развертывание*. «Развертывание (depli) выступает здесь в качестве фундаментального понятия, первостепенного аспекта оперативного мышления, воплощенного в классической формации. Отсюда частотность употребления слова «развертывание» у Фуко» [4].

Термин *развертывание* имеет достаточно разнообразные методологические проявления. К примеру, можно вести речь о **развертывании концепции, парадигмы**. Подобное развертывание допустимо мыслить как процесс формирования семейств специфических высказываний, которые в своем пределе образуют своеобразные континуумы и иногда метафорически обозначаются словом «поле» (Р. Крейг) [9; 2].

Методологическое развертывание Делез характеризует следующим образом: «развертывать означает объяснять». *Развертывание* осуществляющееся под воздействием *внешних сил* и входит во взаимодействие со *внутренними силами* человека (силой воображения, силой понимания, силой воли, силой мышления...). Так, к примеру, под воздействием бесконечного формируются производные порядки [4]. Для прояснения особого характера развертывания вводятся представления о

силе: внешней и внутренней.

В исторической формации XIX века, согласно Фуко, обнаруживается возникновение новой эпистемы. Эта эпистема манифестирует себя смещением внимания от *бесконечного* к **конечному**, к которому и перемещается фокус внимания. *Конечное* предстает как «конститутивное».

В интеллектуальном поле *конечного* расцветают *сравнительные методики*: «всюду теперь доминирует Сгибание (Pli)». В новой эпистемической ситуации *сгибание* оказывается «фундаментальной категорией», фундаментальным *онтологическим конструктом* (см.: [2]). При этом привлекает следующее замечание Делеза: «Если сгибание и разгибание составляют суть не только концепции Фуко, но даже его стиля, то это потому, что они формируют археологию мышления. Возможно, нет ничего удивительного в том, что Фуко встречается с Хайдеггером именно на этой почве» [4]. Внимание к *сгибаниям* и *разгибаниям* оказывается важным при археологическом взгляде на ту или иную проблему, однако при этом само выражение «археологический взгляд» можно понимать в разных смыслах.

Если обратиться к античной традиции употребления слова *архэ* (*греч. αρχή — начало, принцип*), которое в досократической философии толковалось как *первооснова первоэлемент*, из которого состоит мир, то обнаруживается весьма своеобразное прочтение слова *археология*. *Археология* предстает путем поиска первопринципов, первоначал. В этом смысле и сам Фуко, некоторым образом, оказывается в ряду последователей досократической интеллектуальной программы. Действительно, не предстают ли **способы видения бесконечного, развертывания, сгибания, разгибания** в качестве своеобразных интеллектуальных первоэлементов, сил, формирующих ту или иную эпистему?

Делез продолжает: «Согласно Фуко, речь идет о таком соотношении сил, когда локальные силы сталкиваются то с силами, стремящимися к бесконечному (разгибание), что является способом образования формы-Бог, то с силами конечного (сгибание), образуя форму-Человек» [4].

Форма – это то, что обнаруживает себя в результате *оформления*. Форма манифестируется и в эйдосе, и в универсалии, и в категории, понятии, концепте, термине, символе, конструкте... *Мысль о форме* – это некоторый гносеологический предел: на уровне формы проявляется само мышление. Мышление всегда *оформлено*. За пределами формы мышление себя исчерпывает. И в этом смысле возникает сразу несколько вопросов о связи *формы* и *эпистемы*:

1) первоформы ли задают эпистему или, все же, силы?

2) как связаны *формы* с *силами*?

3) в чем фундаментальное различие мысли о *первоформе* и *первоэлементе*?

4) и, наконец, возникает весьма существенный вопрос: «развертывание-свертывание», «расширение-сжатие» весьма естественно стимулируют мысль о «дыхании Брахмы» и тут проявляется очередное вопрошание: возможно ли философски помыслить само «дыхание» или подобная мысль уже выводит за рамки философского пути и «дыхание» это то, что невозможно в пределах философской рефлексии? В философии дыхание редуцируется, к примеру, к первоэлементу. «Архе» предстает своеобразным отсветом *дыхания*, *дыхание* огрубляется до *архе*.

Все эти мысли позволяют немного иначе взглянуть на интеллектуальный порыв Ф. Ницше, о котором упоминает Делез: «Ницше сказал: человек заключил жизнь в тюрьму, сверхчеловек – это тот, кто освобождает жизнь в самом человеке в пользу другой формы...» [4]. Но при этом закрадывается сомнение: разве обращение к другой *форме* не будет повторным заключением, заключением в форму иную? Формоцентризм стимулирует своеобразное *забывание* (отсекание) того, что является началом первоначал – самого *дыхания*. Не об этом ли «первоначале» пишет Делез, говоря о том, **что** «разрушает серии, ломает континуумы, которые уже не развертываются на поверхности. Это как бы появление нового измерения, несократимой глубины, которая угрожает порядкам бесконечного воспроизведения» [4].

Есть ли *особые философские* слова, которые являются отсветами этого **первоначала начал**, отсветами «несократимой», нередуцируемой глубины? Возможно, пылание *несократимого* обнаруживается в словах «сила», «воля», «Я»,... И есть ли подобный живительный отсвет в слове *идентичность*?

Идентичность как спутник эпохи «модернити»

Эпоха – это не *эпистема*, она не может быть редуцирована к интеллектуальным первоначалам, ибо всегда полна бесконечным числом разнообразных проявлений культуры.

Об эпохе *модернити* текстов написано никак не меньше, чем по поводу идентичности. Но даже на фоне этого многообразия мысль Зигмунда Баумана кажется различимой и интересной. Он замечает: модернити «заменяет предопределенность социального положения принудительным и обязательным самоопределением», стимулирует необходимость поиска «места в новой реальности» [1, с. 182, 183]. Требование «стать тем, чем

ты являешься, есть черта жизни в условиях модернити» [1, с. 182]. Можно попытаться объединить сказанное: в эпоху модернити человек оказывается в ситуации *необходимости переживания череды самоопределений*.

Оседлость. Едва родившись, человек стремится «осесть»: осесть в люльке, коляске, кроватке, семье, школе... Первые *приручения к оседлости* кажутся принудительными. Ребенка принуждают возвращаться в то место, из которого он буквальным образом *выползает*. Со временем вместо желания «покинуть» то, что уже освоено, прорастает желание «остаться», «осесть», сформировать «место оседлости».

Эпоха модернити не только расширяет возможное число «мест оседлости», но и причащает к тому, что «не только положение индивидов в обществе, но и сами места, к которым они могут получить доступ и которые стремятся занять, быстро трансформируются и едва ли могут надежно служить в качестве цели чьей-то жизни» [1, с. 183]. В предыдущие эпохи *цель жизни* часто сопрягалась с достижением «мест оседлости». Достигнуть цели – значит «осесть». Место оседлости виделось своеобразным местом комфортного отдыха, «засыпания», вхождения в череду похожих деяний, которые оборачиваются привычками. Привычки – *деятельные недеяния*, симуляции и провокации деятельности. И не потому ли поиски идентичности П. Слотердайка называют «упражнениями в лени»?

Но Слотердайку хочется возразить. Сам факт появления различных идентичностей – *гендерной, национальной, профессиональной, научной*,... стимулирует человека к непрерывному движению, движению ради самоопределения. Бауман пишет об этом так: «Утрата четкого места в обществе становится ныне опытом, который может сколько угодно раз повторяться в жизни каждого человека» [1, с. 184]. Динамичность эпохи модернити, с одной стороны, *обуславливает*, с другой – *обуславливается* проявлением разнообразия «мест оседлости», что позволяет каждому обнаружить свою *ино-образность*.

В ситуации множасихся идентичностей, по Бауману, актуализируется проблема, состоящая «не столько в том, как обрести избранную идентичность и заставить окружающих признать ее, сколько в том, какую идентичность выбрать и как суметь вовремя сделать другой выбор, если ранее избранная идентичность потеряет ценность или лишится ее соблазнительных черт» [1, с. 185]. Тем самым на первый план выдвигается тема поиска *самоидентичности*. Бауман буквально в унисон со Слотердайком заявляет следующее: «Требующая времени и усилий работа по демонтажу, переустройству и формированию собственной

идентичности является еще одним «суррогатом времяпрепровождения» [1, с. 190]. Но почему «суррогатом времяпрепровождения»?

И вот тут видится влияние определенной эпистемы, а лучше – того, что ее саму преодолевает.

Эпистема (греч. ἐπιστήμη «знание», «наука» и ἐπιστάμαι «знать» или «познавать») начинается со *знания*. **Установка** на поиск «*знания*» удивительным образом окрасила всю европейскую культуру, **перерабатывающую** свои античные корни (ибо любое *укоренение* предполагает **разукоренение**, отсюда и возникает мысль о «перерабатывании» античного наследия).

Современные философы все чаще начинают противопоставлять *знанию – переживание (проживание, активное действие)*. Переживание, понимаемое во всей его полноте, сохраняет символическую связь с «дыханием Брахмы». Что же касается погружения в знание, то оно сопряжено с редуцированием *целого* ко всегда ограниченному числу форм, форм-конструктов (*огрубляющих форм-конструктов*). Эпистема, с одной стороны, предопределяет их появление, упорядочивает, с другой – упорядочивается ими же (очевидно, к примеру, что подобная мысль возникает под влиянием размышлений Э. Морена о рекурсивных петлях [6]).

Так же как и эпистема, *идентичность* является результатом упрощающих и, одновременно, порождающих ту или иную идентичность «огрублений». Бауман пишет: ««Идентичность» обязана вниманием, которое она к себе привлекает, и страстями, которые она порождает, тому, что она выступает суррогатом сообщества, естественного обиталища, которое более недоступно» [1, с. 190]. Выражение «*суррогат сообщества*» – жесткое, однако точно схватывающее изначальную *неполноту, ущербность* любой идентичности.

Однако подобное «упрощение» (огрубление) не следует рассматривать исключительно с отрицательной точки зрения. Упрощение – это всегда тренировка в «схватывании», схватывании наиболее характерного, актуального, своевременного, важного,.. Само мышление есть *упрощение* и одновременно – **прощение** за *упрощение*.

В попытках понять природу идентичности видится перспективным привлечение ряда делезовских концептов: «*номад*», «*номадизм*», *гладкое и рифленое пространство*. С учетом этой концептуальной «вязки» мысль об идентичности может развиваться следующим образом: включаясь в то или иное сообщество, человек подключается к коллективным усилиям по «рифлению» пространства. При этом речь идет об *особом пространстве*, пространстве, коллективизирующем бесконечные индивидуальные

самоотражения. Это пространство одновременно и пространство *само-становления, само-сопряжения, само-узнавания и само-непонимания*,... В этом пространстве осуществляется *укоренение и разукоренение* каждого. Разукоренение происходит как итог череды самонесовпадений с той или иной средой.

Индивидуальные самонесовпадения естественным образом влияют на ту или иную коллективно выстраиваемую идентичность. Именно поэтому идентичность, понимаемая как результат рифления, принципиально *процессуальна*. Она не есть нечто ставшее, а всегда – становящееся и в этом ее особая притягательность. *Становящееся* предстает своеобразной *защитой от лени*. Идентичность всегда может быть изменена в результате тех или иных индивидуальных привнесений. Но при этом важно понимать, что это всегда результат коллективных сонастроек. Те, кого не устраивает та или иная идентичность, обращаются к поискам идентичности иной. Не устраивает «советскость» – есть вариант развития, к примеру, идентичности «диссидентской».

Слово *рифление* можно интерпретировать как своеобразный плотноматериальный аналог процесса *дыхания*. Рифление – прохождение (человеческого духа) через средовые породы разной плотности. В ходе рифления преобразуется внешнее пространство в соответствии с интегральными усилиями преобразующих. Поиски идентичности – это всегда включенность в процесс коллективного рифления. Но, одновременно, это напряженные поиски совпадения *внешнего и внутреннего* пространства. И то, что Бауман фиксирует как *настойчивую необходимость для каждого человека осваивать все новые и новые виды идентичности* можно рассматривать как усиливающуюся в эпоху модернизировать потребность «заботы о себе».

Тем самым обнаруживается новая концептуальная связка: *идентичность, рифление, гладкое и рифленое пространство, «забота о себе»*.

Естественно, размышления можно продолжать и в других направлениях, соотнося, к примеру, *идентичность и деконструкцию* (Ж. Деррида), *идентичность и реальное* (Ж. Лакан)... Можно предположить эффективность и других мыслительных ходов. Главное в том, что проявляется эпистемическая сопряженность *идентичности* с многими постструктуралистскими концептуальными образованиями.

Представленные выше размышления можно обобщить следующим образом.

1. Смена концептуальной сетки. Весьма убедительной видится мысль

З. Баумана о том, что в качестве определенной предтечи представлений об *идентичности* можно рассматривать марксово представление о *классах*, осмысление которого осуществлялось в единстве с развитием таких конструктов, как – *базис, надстройка, классовая, политическая борьба, прибавочная стоимость, экономическая деятельность*,... В XX веке созданный Марксом теоретический фундамент постепенно размывается и замещается новыми концептуальными элементами. *Идентичность* и предстает в качестве одного из таких элементов, который оказывается совместим с вновь актуализируемыми концептами. Обнаруживается очевидная коррелируемость представлений об *идентичности* с целым рядом важнейших постструктуралистских концептов – *номад, номадизм, гладкое и рифленое пространство, укоренение, «забота о себе»*... *Идентичность* не только вписывается в новую концептуальную сетку, но и оказывается одним из ее важнейших элементов.

2. Идентичность и девертикализация («горизонтальное восхождение»). Традиционная для всех предыдущих эпох модель «вертикального восхождения» («лестница Иакова»), восхождения к Богу, поиска себя в свете мыслей о Боге размышлениями об идентичности, фактически, дополняется моделью «восхождения горизонтального», вхождения *вглубь себя* путем соотнесения с другими в результате поиска собственной идентичности. З. Бауман отмечает важность дополнения размышлений об *идентичности* размышлениями об *идентификации*. Эта идентификация никогда не заканчивается и представляет собой деятельность, открытую будущему [1, с. 192]. Идентификация, понимаемая как непрерывающийся поиск собственной идентичности, и видится вариантом *горизонтального восхождения*, поиском себя путем соотнесения с другими.

3. Сбивающее «о-сознание».

Многочисленные осмысления идентичности часто связывают с процессами **о-со-знания** той или иной идентичности, т. е. используется привычное, но принадлежащее уже уходящей эпистеме слово «*знание*».

Но именно напрягающая вездесущность *идентичности* стимулирует необходимость эпистемического преодоления, поиск новых эпистемообразующих начал. Возможно, эти начала станут более понятными в результате глубинных освоений целого ряда важных Слов: *дыхание, переживание, упрощение, укоренение*,...

К сожалению, размышления в заданном направлении упираются в интеллектуальную непроработанность того, как понимать *эпистемическое преодоление*, преодоление тех начал, которые задают фундаментальные надпарадигмальные предустановки. Видится, что это преодоление связано

со смещением интеллектуального внимания от *формы, знания* к *трансформерам*, к *процессам* и агентам трансформаций (см.: [3]). Возможно правы и Фуко, и Делез в том, что в подобной ситуации философского переосмысления требует представление о *силе*. И об этой силе размышляет уже не *познающий (осознающий) Субъект*, а *переживающий Человек*, осваивающий распятие на новом кресте, кресте *вертикального и горизонтального развертывания*.

4. Активирующее раздражение. Поиски идентичности заключают в себе значительный потенциал для развития. Они не только успокаивают, но и «раздражают». Раздражают мыслью о том, что обретенная идентичность буквально на глазах может исчезнуть (как исчезают с таким трудом выстраиваемые сообщества). Или – проявленная идентичность оборачивается нестерпимой причастностью. В любом случае – *кризис идентичности* стимулирует к *горизонтальному восхождению*, раскрытию нового измерения Пути.

Список использованной литературы

1. Бауман З. Индивидуализированное общество / Пер. с англ. Под ред. В. Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2005. – 390 с.
2. Богатая Л. Н. О метатеоретических построениях Р. Крейга // Полілог. Збірник статей молодих науковців з історії, філософії, культурології / редкол.: О. В. Чайковский та ін. – Одеса: Букаєв В. В., 2017. – С. 72–83.
3. Богатая Л. Н. Информопластика: потенциал нового терминологического конструкта // Дб́жа / Докса. – Одесса, 2013. – Вип. 1 (19). – С. 28–44.
4. Делез Ж. О смерти человека и о сверхчеловеке / Пер. с франц. В. В. Зеленской. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Delez/sm_chel.php.
5. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию / пер. с англ. И. Полонской. – М.: Изд. Дом Высшей школы, 2014. – 384 с.
6. Морен Э. Метод. Т. 1. Природа Природы / пер. с фр. Е. Н. Князевой. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – 464 с.
7. Слотердаjk П. Ти мусиш змінити своє життя / пер. з нім. М. Д. Култаєвої // Філософія освіти. – К., 2014. – № 1. – С. 76–95.
8. Степин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. – М., 1989. – № 10. – С. 3–18.
9. Kreig R. T. Communication Theory as a Field // Communication Theory. – Vol. 9. – Is. 2. May 1999. – P. 119–169.

Лідія Богата

ПРО ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА ЕПІСТЕМІЧНЕ ПОДОЛАННЯ

Роздуми про ідентичність З. Баумана та П. Слотердаjk розглядаються в статті у контексті уявлень про епістемічні трансформації, що виявляють себе в ситуації поліпарадигмальності, формування нових

кросс-парадигмальних концептів, до купи яких і віднесено ідентичність. Ідентичність співвідноситься з ключовими концептами Ж. Дельоза: номад (номадизм), гладкий та рифлений простір. Формулюється висновок про те, що в поєднанні зазначених концептів висвітлюється нова епістемічна ситуація, для якої характерно поєднання «вертикального» та «горизонтального» піднесення людини («вертикальне сходження» та «базовий табір» в термінології П. Слотердаjk). Пошуки ідентичності постають способом горизонтального розгортання, яке доповнює традиційне «вертикальне піднесення» людини.

Ключові слова: *ідентичність, парадигма, епістема, згинання, розгинання, рифлення, гладкий та рифлений простір, горизонтальне сходження.*

Lidiya Bogataya

ABOUT THE IDENTITY AND EPISTEMIC OVERCOMING

In the given article the presentations of *identity* developed by Z. Bauman and P. Sloterdajk are considered in the context of epistemic overcoming reflections, realized as the search of principally new epistemic beginnings.

One of the basic ideas of the constructivism lies in the fact that every investigation is connected with the use of special constructs. The certain nature of these constructs is predetermined by the existing episteme, within the framework of which different paradigms and paradigm formations are formed. Thus any investigation is not only a paradigm but also is epistemic predetermined. Appearance of the paradigm within any of the epistemes can be considered as particular flexion (and vice versa). Flexion and extension (“pli”, “depli”-the terms which were introduced and explicated by M. Foucault and J. Deleuze) appear as fundamental cogitative modes. Exposure, specification of certain concepts and constructs is the peculiar “research extension”, which essentially simplifies and simultaneously coarsens the investigated reality. Overcoming of the obsolete constructs and investigation of the new ones is connected with the fixation on extension in connection with the premonitions of epistemic transformations.

Methodological fixation on the extension expects thinking about changes of the conceptual (categorical) nets. As the result of such extension the methodological concepts appear which do not fit the old research tools. Exactly within such concept which forms and connects a number of fundamentally new constructive elements the *identity* should be considered.

In the article the identity correlates with some concepts given by J. Deleuze: nomad (nomadism), smooth and striated space. The following conclusion is formulated: a new epistemic installation is seen in the combination of the

marked concepts, which is characterized by the simultaneous uniting of vertical and horizontal deployment (“vertical ascent” and “base camp” in the terminology of P. Sloterdajk).

The search of identity appears as a way of “horizontal ascent” which completes the traditional “vertical deployment” of the man.

Keywords: identity, paradigm, episteme, flexion, extension, corrugation, smooth and striated spaces, horizontal ascent.

References

1. Bauman Z. (2005) Individualizirovannoe obshchestvo [The Individualized Society], per. s angl. pod red. V. L. Inozemceva. *Moskva*, Logos, 390 p.
2. Bogataya L. N. (2017) O metateoreticheskikh postroeniyah R. Krejga [On the metatheoretical constructions of R. Craig]. *Polilog. Zbirnik statej molodykh naukovtsiv z istoriyi, filofiyi, kul'turologiyi, Odesa*, Vyp. 4, pp.72-83.
3. Bogataya L. N. (2013) Informoplastika: potencial novogo terminologicheskogo konstrukta [Informoplastics: the potential of the new terminological construct]. *Дóща / Докса, Odessa*, Vyp. 1 (19), pp.28-44.
4. Delez Zh. (1986) O smerti cheloveka i o sverhcheloveke [On the Death of Man and Superman], per. s franc. V. V. Zelenskoj. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Delez/sm_chel.php.
5. Latur B. (2014) Peresborka social'nogo: vvedenie v aktorno-setevuyu teoriyu [Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory], per. s angl. I. Polonskoj. *Moskva*, Izd. Dom Vyshej shkoly, 384 p.
6. Moren E. (2005). Metod. T. 1. Priroda Prirody [Method. V. 1. Nature of Nature]. Per. s fr. E. N. Knyazevoj. *Moskva*, Progress-Tradiciya, 464 p.
7. Sloterdajk P. (2014) Ty musish zminiti svoje zhittya [You Must Change Your Life], per. z n³m. M. D. Kultajevoy. *Filofiya osvity, Kyiv*, № 1, pp. 76-95.
8. Stepin V. S. (1989) Nauchnoe poznanie i cennosti tekhnogennoj civilizacii [Scientific knowledge and values of technogenic civilization]. *Voprosy filofii, Moskva*, № 10, pp. 3-18.
9. Kreig R. T. (1999) Communication Theory as a Field. *Communication Theory*, vol. 9, is. 2, pp. 119–169.

Стаття надійшла до редакції 17.10.2017.

Стаття прийнята 21.11.2017

УДК 009:168.522 **Александр Афанасьев, Ирина Василенко**
ИСТОРИЯ: ПАМЯТЬ И НАУКА
(МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Историческая память и историческая наука, при известном сходстве, различны по содержанию, происхождению, назначению. Историческая память не адекватна исторической реальности вследствие определяющего влияния идеологии. Следует повысить роль науки среди факторов, формирующих историческую память.

Ключевые слова: историческая память, наука, идеология, свидетельства, фолк-хистори.

Когда во второй половине XX века исторические науки подверглись методологическому переосмыслению [21; 1], в центр внимания попало множество проблем, но, прежде всего, понятие исторической и социокультурной реальности и форм ее презентации. Среди последних немаловажное значение имеет историческая память. К данному феномену в мировой литературе всегда проявляла интерес, более того, проблема памяти периодически оказывается в фокусе дискуссий по разнообразным поводам [2; 3; 14]. Дополнительный импульс исследованиям придало обострение вопроса национальной идентичности на постсоветском пространстве, когда к обсуждению проблемы подключились гуманитарии разных направлений [18; 6]. Впрочем, интерес к этому феномену имел место и в советское время, привлекая выдающихся исследователей [12]. Проблема исторической памяти актуальна в современной Украине и в связи с формированием украинской политической нации, и в рамках процесса декоммунизации, и на пути ликвидации белых пятен замалчиваемой истории. Да и пересоздание Украинского института национальной памяти свидетельствует об этом.

Историческая память многогранный конструкт. Сформировавшись в ходе социализации на основе полученного образования и личных впечатлений, она постоянно подкрепляется, но также и периодически, хотя и не часто, «перезагружается» под воздействием множества факторов. Это и литература, и СМИ, и политика, но в первую очередь идеология. Среди формирующих память феноменов науке, как историческим, так и другим социально-гуманитарным дисциплинам, отводится неоправданно малое место. Как носители памяти, так и субъекты, формирующие ее, к науке прибегают нечасто. Тем более, что в обыденном сознании историческая память и историческая наука практически не различаются, из-за чего, в частности, пользуется популярностью безграмотный лозунг «нельзя

переписывать историю!»

Историческая память соотносится с культурной памятью и с существующей социальной и культурной реальностью. Вот почему трудно указать ту гуманитарную дисциплину, которая могла бы игнорировать историческую память. Между тем, в многообразии публикаций об исторической памяти [15] легко заметить, что, во-первых, проблемой интересуются в основном историки, хотя это, как минимум, комплексная проблема, во-вторых, недостаточно внимания обращено на методологические проблемы, например, в вопросе соотношения исторической памяти и исторической науки, где немало несовпадающих теоретических позиций, но преобладает обсуждение методических и практических проблем [10], которые без решения теоретико-методологических вопросов не выглядят достаточно впечатляющими.

Необходимо привлечение внимания к методологическим проблемам истории и в частности, исторической памяти, широкого круга гуманитариев, особенно по вопросу роли науки в формировании исторической памяти, да и вообще отношения к истории. Последнее обстоятельство и определило цель данной статьи.

Историческая память имеет невероятно сложную конструкцию и по содержанию, и по происхождению, и по функциям, и по предназначению: с одной стороны она отражает историческую реальность, но с другой – искусственно конструируется, память имеет объективную основу, но включает субъективные домыслы, опирается на достоверные данные, но также на мифы и легенды, она невозможна без рациональной подоплеки, но эмоционально окрашена, память включает факты, но также и ненадежные свидетельства, а то и фальсификации, она предмет гордости, но нередко и стыда, вроде бы включает все пережитое, но чаще – тщательно отобранное, она отражает массовое сознание, но также плод творчества идеологов, некоторой элиты, память включает ценности, но также и нейтральные научные факты, содержит общечеловеческие ценности, но также и ценности узкогрупповые, память в чем-то консолидирует общество, в чем-то разобщает его, включает обыденный опыт, но также и сложную рефлексию.

Память может быть представлена в различных аспектах, но в контексте данной статьи существенны два из них.

Во-первых, память часто рассматривается как своеобразное зеркало, в котором отражаются события, поступки, мысли людей давнего или недавнего прошлого. Так, Геродот в начале своей «Истории» пишет, что хочет описать события с их причинами, поэтому ему интересны описания очевидцев или толкователей как таковые [7]. Его не интересовали те вопросы, которыми сейчас озабочены ученые-гуманитарии и политики, а именно

механизмы формирования памяти, ее «правильность» или «неправильность». Но если последние вопросы возникают, то очевидно, что историческая память не всегда есть (точнее всегда не есть) адекватное зеркало исторической реальности.

Во-вторых, понимание памяти может предполагать ее самостоятельную ценность. Здесь главный вопрос: чем, кем и как она наполняется, что следует помнить, а что забыть.

Если в первом случае работу делают преимущественно ученые, то во втором – в основном идеологи. Эти два подхода могут совпадать, что обычно бывает в тоталитарном или авторитарном обществе, где ученые-историки, и не только они, выполняют идеологическую работу. Но, в принципе, указанные подходы выполняют различные задачи.

В первом случае работает наука, в частности историческая, где уместны понятия истинности или хотя бы интерсубъективности, понятия исторической реальности и исторического факта, исторического метода и теории, хотя их понимание может различаться, что в свою очередь является важным предметом методологического анализа, что требует подключения философов, культурологов и др.

Во втором случае преобладают ценностные установки. Хорошо, если они имеют общечеловеческое, гуманистическое содержание. Они включают уроки прошлого, которые не должны быть забыты, формы уважения к историческим деятелям и их общечеловеческим достижениям, что предполагает относительно нейтральное и спокойное эмоциональное отношение. Но есть там ценности более эмоционально нагруженные, включающие способы осуждения преступлений против человечности, формы скорби и почитания погибших, способы почитания и возвеличивания борцов со злом, несправедливостью. Есть и ценности, затрагивающие этнические, национальные, сословные, групповые интересы, окрашенные сильным эмоциональным зарядом. Они становятся способом самоуважения, а то и возвеличивания, особой гордости, и нередко фокусом поиска идентичности. Короче говоря, историческая память включает те или иные ценности и ценностные ориентиры, что обеспечивает им огромное воспитательное значение. Таковыми феноменами стали Холокост, Голодомор, Победа над фашизмом и пр. Но нередко, ценности, определяющие то, что называют исторической памятью человечества или народа выражают узконациональные или вообще узкогрупповые интересы, не совпадающие с общечеловеческими ценностями. Тогда за историческую память выдается сконструированный миф, не только далекий от реальности, но и порой растлевающе вредный для самих носителей данного мифа.

В отличие от науки, которая стремится к объективности и поэтому к

полноте охвата свидетельств, память всегда избирательна и соотносится с забвением. Забывается безнравственное и неэстетичное, вытесняется то, что не соответствует особо понятой идентичности. В этом отношении феномен идентичности выполняет функцию отбора свидетельств и всего того, что следует помнить, а что забыть.

Все отрицательное, особенно собственная индивидуальная или коллективная вина, если и запоминается, то чаще соотносится с индивидуальным опытом, да и тот обычно оправдывается, а вина, как правило, возлагается на других: соседей, врагов, поработителей и пр. «Общий» опыт обычно героизируется. В редких случаях историческая память включает в себя осознание преступности или стыда, или вины, но это происходит за счет особой «правильно понятой» исторической конструкции.

Своеобразный «дефицит памяти» присутствует всегда. Его призваны восполнить ученые-историки, но также и представители других научных дисциплин: культурологи, этнографы и пр. Часто эту функцию выполняют и политики, но исходя из определенных политических и идеологических доктрин, которые не отличаются ни стабильностью, ни всеобщностью, ни научностью.

Однако цель научной исторической или культурной конструкции не в том, чтобы дополнить или исправить память, хотя такая задача может решаться попутно, а в том, чтобы воссоздать историческую (она же и социокультурная) реальность. Естественно, тут требуется и учет исторической памяти, отраженной в тех или иных документах, но они не должны рассматриваться как особые, верифицирующие феномены. Верно заметил А. Мегилл: «История нуждается в памяти, но не должна идти за памятью» [13, с. 166].

У исторической памяти и исторической науки есть общие источники, это прежде всего свидетельства очевидцев. Они представляют собой необыкновенно ценный материал. Можно, вероятно, даже утверждать, что без свидетельств очевидцев не может быть ни исторической памяти, ни исторической науки. И все же достаточно надежными такие свидетельства назвать нельзя. Когда свидетели-очевидцы еще живы, их воспоминания и комментарии отличаются большой эмоциональной насыщенностью и избирательностью, особенно по поводу недавнего прошлого. Когда проходит относительно много времени свидетели часто помнят не столько то, что видели и пережили, сколько то, что они читали и слышали о событиях, свидетелями и участниками которых они были. А после смерти непосредственных свидетелей их воспоминания и свидетельства, эмоционально «выветриваются» и тускнеют, порой переинтерпретируются,

да и просто постепенно забываются. Поэтому современные исследователи стараются задокументировать свидетельства не только письменно, но и визуально, чтобы сохранить в памяти эмоциональный накал подобных свидетельств.

Однако эмоции не лучший спутник исторических свидетельств. Известно, что некоторые военные преступники или подозреваемые в преступлениях избежали наказаний из-за обнаруженного в ходе судебных разбирательств неумения свидетелей перевести эмоции в рациональную форму выражения. Кроме того, нередко обнаруживались противоречия в показаниях очевидцев в силу избирательности памяти, особенно эмоционально окрашенной. Нередко память очевидцев оказалась подверженной более поздним впечатлениям, что существенно искажало свидетельства. А некоторые исторические темы и свидетельства приобретают сакральный характер, что немаловажно для исторической памяти, но мешают непредвзятому исследованию.

Еще Г. Дройзен различал исторические следы и источники [9, с. 467–470]. Исторический источник иногда называют преднамеренным свидетельством, поскольку оно, как правило, произведено неким автором, который стремился донести до потомков события своего времени. Часто это честные попытки объективно описать определенные события. Но подобные описания содержат авторскую интерпретацию, иногда явную, а порой неявную, неочевидную для самого автора. Поэтому надежность источника как свидетельства события невысокая. Научный интерес скорее представляет именно интерпретация, но не как свидетельство истинности, а как свидетельство выражения определенных представлений. Последние искажают картину реальности, часто до неузнаваемости. Отсюда понятен афоризм, распространенный среди методологов науки: «врет как очевидец!». Сказанное отнюдь не означает, что свидетельства следует игнорировать. Напротив, их нужно собирать и хранить. Но, во-первых, к ним нужен научный, а не идеологический подход, правильно подобранная методология и методика. Следует также понимать их различную роль для исторической памяти и исторической науки.

Более надежными являются исторические следы, которые иногда называют непреднамеренными свидетельствами. Такие следы оставлены людьми без «исторического намерения», они вписаны в культурно-исторический контекст, являются частью исторической реальности и очень ценны для исследователя в силу объективности, поскольку современники не дают им оценку. Скажем, если «Слово о полку Игореве» относится к источникам, куда следует отнести и летописи, и даже значительную часть исторических хроник, несмотря на их задекларированную объективность

и независимость, то ко вторым относят записи на глиняных табличках, бересте и пр., содержащие обыденные сведения. Разумеется, и они должны перепроверяться и не могут быть автоматически отнесены к неопровержимым абсолютным фактам. Если ученый использует подобную запись о ценах на продукты, которую много веков назад слуга составил для господина, то необходимо убедиться, что слуга был честным и не собирался обмануть хозяина «приписками». Следовательно, из такого свидетельства, которое, несмотря на возможный преднамеренный обман, является исторически непреднамеренным, выводить реальные цены на продукты того времени автоматически нельзя. Аналогично, отчеты и другие документы советских партийных и государственных органов, хранящиеся в архивах, могут быть надежными свидетельствами во многих отношениях, но не в отношении точного отображения сути этих отчетов, ибо значительно искажали реальность. Несмотря на всевозможные варианты и оговорки, преимущество следов перед источниками для науки очевидно. Поэтому, хотя и то, и другое, используется исследователями, историческая память предпочитает источники, а историческая наука – следы.

Историческая наука не является монолитной. В ней наличествует как минимум две фундаментальные парадигмы. Первая соотносит историческое знание с воспитательными целями, которые обусловлены идейными и политическими ориентирами. В этом случае, даже при стремлении к непредвзятости, нередко преобладает субъективность интерпретаций и отход от объективности. Именно данная парадигма требует от историка хранить и пополнять историческую память. Известно, что вплоть до XIX века исторические труды предполагали обязательное использование художественного выразительного стиля [17, с. 108–109], который напрямую соотносился с идейно-воспитательным фактором. В этом смысле даже отца истории Геродота можно отнести к писателям. Его «История» содержит рассказы о царях и героях, нравах и обычаях, перемешанных с чудесными происшествиями и различными предзнаменованиями, поэтому не случайно считается первым прозаическим произведением европейской цивилизации.

Даже в трудах крупнейших немецких историков XIX в. Л. фон Ранке и И. Г. Дройзена, которые много сделали для утверждения научных критериев в историческом знании, для становления научного подхода в истории (т. е. для утверждения второй парадигмы) история не столько знание о некотором объекте, сколько средство самопознания и развития личности.

С развитием исторической науки ее задачи начинают существенно отличаться от задач исторической памяти, она перестает обслуживать историческую память и нередко вступает с ней в противоречие, что

характерно для второй парадигмы.

Вторая парадигма исторической науки сформулирована позитивистски ориентированными исследователями. Хотя отдельные ее элементы, например, идея причинно-следственных закономерностей и детерминизма в истории, возникли раньше, тем не менее афоризм Г. Де Моно «Мы не поднимаем никакого знамени» [19, с. 75] характеризует осознанный и всеобъемлющий отказ от идейно-политической, националистической, партийной предвзятости. При этом историк может быть и патриотом, и сторонником политических доктрин, но не в ущерб научно ориентированной истории.

Вторая парадигма, оформившись в XIX в. существенно потеснила первую, но не отменила ее. В отличие от классического естествознания в гуманитарных дисциплинах парадигмы редко вытесняют друг друга и часто сосуществуют [5]. Иногда они борются между собой, особенно в период идеологического противостояния. В СССР классово-партийный подход провозглашался единственно истинным, особенно по сравнению с буржуазным объективизмом, и прямо провозглашался императив: советские историки должны быть страстными, воинствующими большевистскими пропагандистами [16].

Чаще обе парадигмы уживаются, как это имеет место в демократических странах, но все же приоритет имеет научный подход. Хотя он понимается по-разному: от количественной истории до микроистории [4, с. 173–183], но идейно-политическая предвзятость первой парадигмы открыто не приветствуется, и продолжает существовать в завуалированной форме. Одной из них является убежденность в том, что научная история призвана поддерживать и формировать историческую память. Вряд ли это следует считать главной задачей истории, однако историческая наука многое может сделать для конструирования непредвзятой исторической памяти. Такая возможность становится актуальной, особенно на постсоветском пространстве, где национально-этнические вопросы прошлого еще недостаточно изучены и порой трактуются с явными эмоциональными преувеличениями и где из-за отсутствия хороших популярных книг по истории сложилась благодатная почва для распространения исторических мифов, лжеучений, особенно в рамках фолк-хистори, которая, впрочем, имеет место и в мировой практике.

Общая причина распространения фолк-хистори связана с многими феноменами второй половины XX века, среди которых и общий кризис рационалистического мировоззрения, и антициентистские концепции, и методологическая самокритика западной историографии, и недостаточная разработанность методологических основ гуманитарных наук.

Если не очень образованные люди доверчиво усваивают красивые исторические мифы и фантазии, которые позволяют гордиться своими предками, то на интеллектуалов часто действует постмодернистские идеи, утверждающие, что адекватное познание исторического прошлого достигается не на путях исторической науки, а в рамках интуитивного поэтического мышления с его ассоциативностью, образностью, метафоричностью и мгновенными откровениями инсайта [11, с. 204].

Справедливости ради следует заметить, что на пути оригинального видения исторической науки и ее популяризации родились высокие образцы исторического научного исследования средневековья, как например, «Сыр и черви» К. Гинзбурга [8] или нетрадиционного изложения научных знаний о тех же средних веках У. Эко в детективе «Имя розы» [20]. Последнюю необоснованно относят к фолк-истории, а между тем, это литературно изложенная научная история. По этому поводу необходимо подчеркнуть, что, если бы фолк-история была такой как у У. Эко, то можно было бы только порадоваться, и снять проблему фолк-истории с повестки дня. Но перлы фолк-истории ничего общего не имеют ни с академической наукой, ни с популяризацией науки, ни с литературным изложением истории. Можно спорить по поводу того или иного понимания исторической науки, скажем в микроистории, исторической реальности или научного объяснения в истории, правомерности исторических законов, нарративов или лингвистических конструкций в описании событий, но неизбежными остаются общенаучные идеалы, которым вышеназванные произведения соответствуют и которым не соответствует фолк-история.

На поле современной фолк-истории подвизался Валерий Бебик, украинский профессор-политолог, аналог российского академика Анатолия Фоменко. Бебик, будучи дилетантом в исторической, культурологической, философской областях, опубликовал несколько работ о древнейших корнях украинцев, их стотысячной истории и выдающейся культуре, в частности, об укроах, их древних философах и пр. Подобные идеи даже гипотезами нельзя назвать, они больше похожи на грандиозный розыгрыш или мистификацию, но находят своих сторонников не только среди не очень образованной публики, но и среди образованных дилетантов.

Если бы продукция фолк-истории относилась к новому литературному жанру типа исторической фантазии, она вряд ли встретила критику научного сообщества, а при наличии литературного таланта могла бы стать явлением в литературе. Ведь пользуются заслуженной популярностью исторические романы классиков жанра или исторические детективы Бориса Акунина, где историческая реальность воспроизводится и в известной мере осовременивается, служа красивым, занимательным фоном для не менее

занимательного сюжета, и не претендует на научное описание. Но беда в том, что многие произведения фолк-истории не относят себя к «легкому» жанру, а замахиваются на статус как минимум научной гипотезы, а то и обоснованной теории, и именно в таком виде воспринимаются читателями, и даже попадают в учебную литературу. Что ждет тех учеников, которые усвоили фолк-историю, полагая, что приобщились к науке?

В качестве вывода отметим, что историческая память формируется под преобладающим влиянием политических, обыденно-психологических, идеологических, фолк-исторических и иных вненаучных факторов. Настоятельно необходимо увеличить удельный вес науки среди них.

Список использованной литературы

1. Анкерсмит Ф. История и тропология: взлет и падение метафоры.– М.: Прогресс-Традиция, 2003.– 496 с.
2. Ассман А. Длинная тень прошлого: Мемориальная культура и историческая политика.– М.: Новое литературное обозрение, 2014.– 328 с.
3. Ассман А. Новое недовольство мемориальной культурой.– М.: Новое литературное обозрение, 2016.– 232 с.
4. Афанасьев А. И. Гуманитарное знание и гуманитарные науки.– Одесса: Бахва, 2013.– 288 с.
5. Афанасьев А. И. Парадигмы гуманитаристики: вытеснение или сосуществование? // Перспективы. Социально-политичний журнал. Філософія, політологія, соціологія.– 2014.– № 3 (61).– С. 19–24.
6. Герасимов О. В. Феномен исторической памяти // Вестник УРАО.– 2013.– № 5 (68).– С. 133–137.
7. Геродот. История в девяти книгах.– Л.: Наука, 1972.– 600 с.
8. Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в.– М.: РОССПЭН, 2000.– 272 с.
9. Дройзен И.–Г. Историка.– М.: Владимир Даль, 2004.– 584 с.
10. Зашкільняк Л.О. Історична пам'ять та історіографія: методологічні аспекти взаємодії // Національна та історична пам'ять: Зб. наук. праць.– Вип. 2.– К.: ДП НВЦ «Пріоритети», 2012.– С. 218–233.
11. Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм.– М.: Интрада, 1996.– 256 с.
12. Лотман Ю. М. Память в культурологическом освещении // Лотман Ю. М. Избранные статьи.– Т. 1.– Таллинн, 1992.– С. 200–202.
13. Мегилл А. История и память: за и против // Философия и общество.– № 2 (39).– 2005.– С. 132–166.
14. Мегилл А. Историческая эпистемология.– М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2007.– 480 с.
15. Національна та історична пам'ять: Зб. наук. праць.– Вип. 2.– К.: ДП «НВЦ «Пріоритети», 2012.– 412 с.
16. О задачах советских историков в борьбе с проявлениями буржуазной идеологии

- // Вопросы истории.– 1949.– № 2.– С. 3–13. / <http://stalinism.ru/listaya-staryie-gazetyi/o-zadachah-sovetskih-istorikov-v-borbe-s-proyavleniyami-burzhuaznoy-ideologii.html>
17. Реизов Б. Г. Французская романтическая историография (1815?1830).– Л.: Изд-во ЛГУ, 1956.– 535 с.
 18. Репина Л. П. Культурная память и проблемы историописания (историографические заметки).– М: ГУ ВШЭ, 2003.– 44 с.
 19. Савельева И. М., Полетаев А. В. Становление исторического метода: Ранке, Маркс, Дройзен // Диалог со временем.– Вып. 18.– М.: URSS, изд-во ЛКИ, 2007.– 399 с.
 20. Эко У. Имя розы.– М.: Кн. палата, 1989.– 496 с.
 21. White H. Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe.– Baltimor-London: JHU Press, 1975.– 448 p.

Олександр Афанасьєв, Ірина Василенко

ІСТОРІЯ: ПАМ'ЯТЬ І НАУКА (МЕТОДОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)

Історична пам'ять і історична наука, при відомій схожості, різні за змістом, походженням, призначенням. Історична пам'ять не адекватна історичній реальності внаслідок визначального впливу ідеології. Слід підвищити роль науки серед факторів, що формують історичну пам'ять. Ключові слова: історична пам'ять, наука, ідеологія, свідоцтва, фолк-хісторі.

Oleksandr Afanasiev, Iryna Vasylenko

HISTORY: MEMORY AND SCIENCE (METHODOLOGICAL ASPECT)

Historical memory and historical science, with a certain similarity, are different in content, origin, purpose. It is oriented ethnic, national, class, group interests. Memory includes a certain system of values, emotionally loaded phenomena, sacred objects, forms and ways of grief, veneration, exaltation. It contains myths and narratives. Objects of historical memory become a way of self-esteem, special pride, and often the focus of identity search. Memory is always selective and correlates with oblivion. The function of memory correction is performed by ideologists and politicians, but based on certain political and ideological doctrines which are neither stable, universal, nor scientific. Science, for example history, is guided by the concepts of truth or intersubjectivity, historical reality and historical fact, historical method and theory. Understanding of the latter can differ, which is an important subject of methodological analysis and requires the connection of philosophers, culturologists, historians, ethnographers. In historical science there are two fundamental paradigms. The first relates historical knowledge to educational goals, which are conditioned by ideological and political guidelines. In this

case, even when striving for impartiality, subjectivity of interpretations and departure from objectivity often prevail. It is this paradigm that requires the historian to store and replenish historical memory. The second scientific paradigm characterizes genuine science and presupposes conscious and comprehensive rejection of ideological, political, nationalist, party bias. Historical memory is not adequate to historical reality due to the determining influence of ideology. It is necessary to increase the role of science among the factors that form the historical memory.

Keywords: *historical memory, science, ideology, evidence, folk-history.*

References

1. Ankersmit F. (2003) Istoriya i tropologiya: vzlet i padenie metaforyi [History and Tropology: the rise and fall of metaphor], *Moskva*, Progress-Traditsiya, 496 p.
2. Assman A. (2014) Dlinnaya ten proshlogo: Memorialnaya kultura i istoricheskaya politika [A long shadow of the past: Memorial culture and historical politics], *Moskva*, Novoe literaturnoe obozrenie, 328 p.
3. Assman A. (2016) Novoe nedovolstvo memorialnoy kulturoy [New dissatisfaction with the memorial culture], *Moskva*, Novoe literaturnoe obozrenie, 232 p.
4. Afanasev A. I. (2013) Gumanitarnoe znanie i gumanitarnyye nauki [Humanitarian knowledge and science of humanities], *Odessa*, Bahva, 288 p.
5. Afanasev A. I. (2014) Paradigmyi gumanitaristiki: vytesnenie ili sosuschestvovanie? [Paradigms of humanitarianism: displacement or coexistence]. *Perspektivi. Sotsialno-politichniy zhurnal. Filosofiya, politologiya, sotsiologiya*, # 3 (61), pp.19-24.
6. Gerasimov O. V. (2013) Fenomen istoricheskoy pamyati [Phenomenon of historical memory]. *Vestnik URAO*, # 5 (68), pp. 133-137.
7. Gerodot (1972) Istoriya v devyati knigah [History in nine books], *Leningrad*, Nauka, 600 p.
8. Ginzburg K. (2000) Syir i chervi. Kartina mira odnogo melnika, zhivshogo v XVI v. [Cheese and worms. The picture of the world of a miller who lived in the XVI century], *Moskva*, ROSSPEN, 272 p.
9. Droyzen I-G (2004) Istorika [The historian], *Moskva*, Vladimir Dal, 584 p.
10. Zashkilnyak L. O. (2012) Istorična pam'yat ta istoriografiya: metodologichni aspekti vzaemodiyi [Historical memory and historiography: methodological aspects of interaction]. *Natsionalna ta istorichna pam'yat. Zb. nauk. prats. Vip. 2, Kiev*, DP «NVZ «Prioriteti», pp. 218-233
11. Ilin I. P. (1996) Poststrukturalizm. Dekonstruktivizm. Postmodernizm

- [Poststructuralism. Deconstructivism. Postmodernism], *Moskva*, Intrada, 256 p.
12. Lotman Yu. M. (1992) Pamyat v kulturologicheskom osvещenii [Memory in culturological illumination]. *Lotman Yu.M. Izbrannyye stati*. T. 1, Tallinn, pp. 200-202.
 13. Megill A. (2005) Istoriya i pamyat: za i protiv [History and memory: pros and cons]. *Filosofiya i obschestvo*, # 2 (39), pp. 132-166.
 14. Megill A. (2007) Istoricheskaya epistemologiya [Historical epistemology], *Moskva*, «Kanon» ROOI «Reabilitatsiya», 480 p.
 15. (2012) *Natsionalna ta istorichna pam'yat* [National and historical memory]. *Zb. nauk.prats*, Vip. 2, Kiev, DP «NVZ «Prioriteti», 412 p.
 16. (1949) O zadachah sovetskikh istorikov v borbe s proyavleniyami burzhuaznoy ideologii [On the tasks of soviet historians in the struggle against the manifestations of bourgeois ideologists]. *Voprosyi istorii*, # 2, pp. 3-13 – <http://stalinism.ru/listaya-staryie-gazetyi/o-zadachah-sovetskikh-istorikov-v-borbe-s-proyavleniyami-burzhuaznoy-ideologii.html>
 17. Reizov B. G. (1956) Frantsuzskaya romanticheskaya istoriografiya (1815–1830) [French romantic historiography (1815-1830)], *Leningrad*, Izd-vo LGU, 535 p.
 18. Repina L. P. (2003) Kulturnaya pamyat i problemy istoriopisaniya (istoriograficheskie zametki) [Cultural memory and the problems of historiography (historiographical notes)], *Moscow*, GU VShE, 44 p.
 19. Saveleva I. M., Poletaev A. V. (2007) Stanovlenie istoricheskogo metoda: Ranke, Marks, Droyzen [Formation of the historical method: Ranke, Marx, Droysen]. *Dialog so vremenem*, Vyip. 18, *Moscow*, URSS Izd-vo LKI, 399 p.
 20. Eko U. (1989) *Imya rozyi* [The name of the rose], *Moscow*, Kn. palata, 496 p.
 21. White H. (1975) *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. *Baltimor-London*, JHU Press, 448 p.

Стаття надійшла до редакції 17.03.2017.

Стаття прийнята 21.04.2017.

УДК 159.953.6

Наталія Бородіна

ФЕНОМЕН ЗАБУТТЯ ЯК ОСНОВНИЙ ФАКТОР ПОБУДОВИ НАУКОВИХ МІФІВ

Стаття присвячена проблемі когнітивних спотворень, пов'язаних з пам'яттю та дослідженню механізмів формування наукових міфів з цих когнітивних спотворень. В ході дослідження ми виявили механізм «уявної регресії до усереднення» у формуванні хибних спогадів та визначили вплив емоційного забарвлення на формування контрфактичних уявлень.
Ключові слова: контрфактичні уявлення, регресія до усереднення, когнітивні спотворення, ефект знайомого зворотнього вогню, наукові міфи.

Наше уявлення про пам'ять базується на асоціації з записом: ми фіксуємо все, що відбувається, тому ми достеменно впевнені, що якщо ми це зафіксували, отже це відбувалось. Але історія має багато прикладів подій, в існуванні яких людство впевнено, але ці події ніколи не відбувались і згодом були визнані науковими міфами. Чому відбувається саме так? Тому що наша пам'ять не схожа на записуючий пристрій, а працює скоріш як реконструкція, в процесі якою спогади можуть змінюватись на фальшиві. Як стверджує дослідники: «Ні інтелект, ані досвід, ані науковий ступінь не може захистити від фальшивих спогадів» [3].

Мета: визначення формування механізмів фальшивих спогадів та їхньої ролі у створенні наукових міфів.

Ступінь розробки: даною проблемою займались здебільшого психологи, такі як Е. Лофтус, С. Левандовський, М. Герри, Ч. Меннинг та С. Шерман. Тому необхідно більш комплексне логіко-філософське дослідження цього феномену.

Проблема «забуття» або «неправдивих спогадів» має багату історію вивчення. До 90их років домінували два напрями дослідження: неправдиві спогади пояснювалися з допомогою фрейдистського механізму «витіснення». Згідно з цим трактуванням, ми прагнемо забути неприємну для нас інформацію і замінити її неправдивими спогадами. У 1957 році з'явилася теорія «когнітивного дисонансу», яка в цьому ж руслі пояснювала погрішності нашої пам'яті через прагнення уникнути дисгармонії [1]. Подібне трактування збоїв в пам'яті успішно справлялося б з поясненням появи позитивних наукових міфів: наприклад, міф про прекрасне радянське дитинство, дуже популярний серед деяких верств в нашій країні. Людина витісняла з пам'яті жахливі подробиці радянського життя: репресії, дефіцит, черги, відсутність свободи слова – і в його пам'яті

залишалися тільки позитивні моменти.

Але як саме тоді формуються: «негативні» міфи? Якщо стикаючись з когнітивним дисонансом і прагнучи гармонії, ми забуваємо неприємне і замість нього вигадуюмо приємне, тоді звідки популярність жакликих міфів про «розпнутого хлопчика», «з'їдених снігурів» та інших шедеврив сучасної «ватної» міфотворчості?

Людина надзвичайно захоплена вірить в неприємні жакливі речі, навіть якщо вони не відбувались в дійсності: перший масштабний експеримент вивчення такого феномену провела американська дослідниця Е. Лофтус.

Е. Лофтус впевнена, що вплинути на появу «фальшивих спогадів» може що завгодно: «Упродовж життя ви накопичуєте досвід і фрагменти якоїсь інформації, але потім може щось трапитися. Хтось заговорить із вами. Ви поділитесь своїм досвідом. Почуєте неправдиву інформацію про щось. Усе це може вплинути на вашу пам'ять, змінити чи перевернути спогади так, що при спробі згадати подію з минулого, реконструювати її, виникне багато помилок» [9, с. 51].

Дослідження Лофтус показують, що навіть впевненість в спогадах та присутність емоцій у спогадах теж не гарантують їхню справжність. Школа Лофтус рiшуче засуджує традиційні уявлення про «витіснення». На відміну від загально-популярних пояснень, що проблему потрібно шукати в підсвідомому, Лофтус інтерпретує ці «забуті спогади, що повертають в минуле» як анти-наукові: «Витіснення, що відбувається роками, загання проблему у несвідоме, де вона відірвана від решти психічного життя, але може бути пробуджена і відновлена,– для цього немає достовірного наукового підґрунтя» [4].

Іноді нам просто кортить мати в своєму минулому досвіді щось жакливе, тому ми самі навіюємо собі, що це було, а ми потім забули. Проведені дослідження показують, що люди охоче погоджувались, що в дитинстві вони загубились в величезному супермаркеті, хоча насправді такого не було. Навряд чи такі «фальшиві спогади» були зловмисними, тому що втратити від таких маніпуляцій можна більше, ніж здобути: події «фальшивих спогадів» легко можна перевірити, та після перевірки репутація її як правдивої людини буде значно пошкоджена. Але все одно багато людей стверджує, що зі мною відбувалось щось жакливе. Найбільш відомий приклад з Гіларі Клінтон, яка, балотуючись на пост президента Сполучених Штатів, розповіла про свою подорож до Боснії та приземлення під снайперським вогнем. Згідно з її спогадами, планувалася вітальна церемонія, але натомість довелося бігти до бази. Пізніше знайшлися фото того приземлення у Боснії, де вітальна церемонія була надзвичайно мирною, було багато дiтлахiв [10].

Висновок команди експертів Лофтус досить песимістичний: «Протягом принаймні століття вчені продемонстрували, як пам'ять може грати. Зовсім недавно вони показали, що людям можна ввести спогади про події, які ніколи не відбулися – «Багатопомилкові спогади». У нещодавній роботі людей примусили запам'ятати неіснуючі події з недавнього минулого, а також неіснуючі події з дитинства. Людей можна змусити помилково вважати, що вони мали досвід, який є досить химерним або неправдивим. Їх можна змусити повірити, що вони робили те, що було б неможливим» [8].

Не схильні до брехні звичайні здорові люди під впливом експериментів розповідали про неіснуючі напади алергії в дитинстві, про сімейне насильство та інші речі та події, яких насправді не було. Саме так народжуються наукові міфи, що майже кожна сучасна людина є алергіком, або становилась жертвою насильства. Сучасні флешмоби в соціальних мережах, наприклад флешмоб 2016–2017 «#яНеБоюсьСказати» часто проваюють бажання долучитись до цих жакликих спогадів, додати в свою реальність трішечки хорору. Ти не мов би долучаєшся до спільноти постраждалих, та через емпатію до них сам відчуваєш всі ці труднощі, тому хочеш у відповідь також здобути частинку співчуття. Не можна стверджувати, що в подібних флешмобах всі учасники брешуть або спотворюють спогади, але відсоток фальшивих спогадів там дуже великий.

Але деякі пропозиції згадати/створити жакливі спогади не викликають відповіді та не підтримуються. Чому? Наприклад, у Одесі в 2017 році було створено флешмоб «НеІзолюйтеМене», який мав би привернути увагу до проблем людей з обмеженими можливостями. Дійсно, сучасні урбаністичні проекти на території України не розраховані на інвалідів: а-ні Стамбульський парк, а-ні Старосінна площа після ремонту, ні інші цікаві місця Одеси для людей на візках недоступні, тому що до них можна дістатись тільки по сходах. Але сам жанр «жакливої сповіді» проваював писати щось сльозливе жалібно, тому викликав у пересічних користувачів соціальних мереж бажання скоріш позбутися цієї теми. Можливості створити «фальшиві спогади» та долучитись до флешмобу у даному випадку не було, тому що для цього потрібно було провести само ідентифікацію з інвалідом, що для пересічної не толерантної людини є не припустимим.

На відміну від образу інваліда, образ «жінки що постраждала від сімейного насильства» є суто приємним, викликає емпатію, тому багато користувачів соціальних мереж «підкорегувало» свої спогади задля участі у цьому експерименті.

Дослідники М. Герри, Ч. Меннинг та С. Шерман запропонували термін «контрафактичні уявлення» сааме для таких випадків, коли наші уявлення не відповідають дійсності, але ми впевнені, що вони були [6].

Формула контрфактичних уявлень дуже проста: «наша фантазія та когнітивна доступність». Ми з легкістю змішуємо події, що знаходяться в когнітивної доступності для нас: «Поняття когнітивної доступності та системи моніторингу джерел дають підстави вважати, що фантазія може викликати впевненість в тому, що відбулася в дитинстві».

Когнітивна доступність та спотворена фантазія призводить до «когнітивних спотворень», які є досить популярною темою досліджень у сучасній науці. Серед досліджень можна зустріти величезні списки когнітивних спотворень. Найбільш дослідженими є:

- Спотворення величі;
- Позірна постійність;
- Криптомнезія;
- Ретроспективне спотворення;
- Егоцентричне спотворення;
- Інтроекція;
- Семантичне когнітивне спотворення;
- Ефект генерації;
- Ефект рівня обробки;
- Ефект дезінформації;
- Ілюзія кінця історії;
- Ефект самореференції.

Цей список можна продовжувати ще довго, тому що кожного дня описуються нові когнітивні спотворення, що викривляють наші спогади та призводять до контрфактичних уявлень. Але така «класифікація» свідчить про те, що дослідження були емпіричні та відкриття робились «прецедентно» – тобто під кожний випадок когнітивного спотворення вигадували свою назву. Вже давно назріла необхідність впорядкувати та класифікувати ці когнітивні спотворення.

Що об'єднує когнітивні спотворення, які стають базою для створення фальшивих спогадів та наукових міфів? Вони завжди емоційно забарвлені. Наприклад, егоцентричне спотворення – спогад минулого в самозвеличувальній манері (щось на зразок: от я в вашому віці отримував набагато кращі оцінки, або риба була кращою). Дрібні когнітивні спотворення можуть бути пов'язані з втомою та неухважністю, вони не мають великого значення для людини та емоційно не забарвлені. Наприклад, к таким спотворенням відноситься помилки свідків про опису ДТП, коли вони плутають дорожні знаки, що бачили. Ці події не мають великого значення для свідків, вони «проходять осторонь» та не створюють міфів – а ні на рівні людини, а ні на рівні науки.

Але спогади далекого дитинства вже мають забарвлений характер –

згадаються лише важливі для нас події, при чому часто не реальні – саме вони створюють розповсюджений міф «золотого дитинства» (який у наших політичних обставинах ще й іноді стає «міфом про золоте радянське дитинство»). Психологи класифікують це як егоцентричне спотворення, але механізми схожі і з криптомнезією, і з інтроекцією і з багатьма іншими когнітивними спотвореннями: ми надаємо хибно-позитивне забарвлення подіям.

Найбільш кумедні приклади хибно-позитивного забарвлення відносяться як раз до міфів «золотого дитинства». Наприклад, героїня оповідання М. Цветаєвої «Метель» скаржиться, що раніше сніг був набагато кращим, тому що:

«Бывало,
Снегом я личико умывала,
Что твоя роза, сударь, цвела» [2].

З її слів зрозуміло, що сучасний сніг вже не дає такого ефекту для шкіри. Отже хто винуватий? – сніг. Він вже не такий, як у золотому дитинстві.

Не менш характерними є хибно-негативні спотворення, коли ми перебільшуємо неприємності, що траплялись з нами. В сучасному українському суспільстві це найбільш розповсюджено в феномені «зради» – коли всі події ми перекручуємо на негативний кшталт.

Запам'ятовуються та відіграють величезну роль у нашому житті саме ці «забарвлені спотворення, але не можна сказати, що люди схильні спотворювати події більше в хибно-позитивному або в хибно-негативному русі. Обидва боки ситуації рівно-можливі. Наприклад, людина, яка охоче розповідає про «золоте радянське дитинство» також охоче буде розповідати про «звірства другого травня», приписуючи собі роль свідка «згвалтування вагітних» та інших жахів. Тобто, одна і та ж людина буде застосовувати і хибно-позитивні і хибно-негативні спотворення, це не питання «песимістичності» або «оптимістичності» її відношення до життя, проблема тут у іншому.

Для визначення цієї особливості ми застосуємо термін Ф. Гальтона «регресія до усереднення»: у довгому часовому проміжку все збалансується, вдачі та невдачі, успіхи та поразки. Це об'єктивна реальність: ми не можемо постійно вигравати. Або у нас не можуть бути тільки «невдалі дні». Але об'єктивна реальність чомусь не така об'єктивна, як повинна бути згідно з Ф. Гальтоном. Ми відчуваємо, що в нашому житті бракує чогось, та починаємо застосовувати когнітивні спотворення для виправлення ситуації та вирівнення «емоційного балансу». Наприклад, життя в радянському дитинстві було досить важким, тому уява «виправляє» спогади та привносить туди щось приємне. А життя у сучасному суспільстві,

орієнтованому на «загниваючий захід» є досить скудно позитивним (демократія – це якось нецікаво, а де ж репресії та кроваві страсти, до яких звик мешканець радянської епохи?), тому людина знов виправляє спогади і розповсюджує міфи про «кровавих бандерівців».

Негативний період у житті людей породжує «позитивні міфи», що баланують ситуацію, та навпаки позитивний період породжує негативні міфи.

Для визначення як саме когнітивні омани однієї людини перетворюються на колективні міфи, які підтримають величезні групи людей та навіть вчені ми звернемось до класифікації Джона Кука: «Five characteristics of science denial. John Cook» [5].

Згідно з Дж. Куком джерела наукових міфів можна поділити на 5 груп.

5 CHARACTERISTICS OF SCIENCE DENIAL

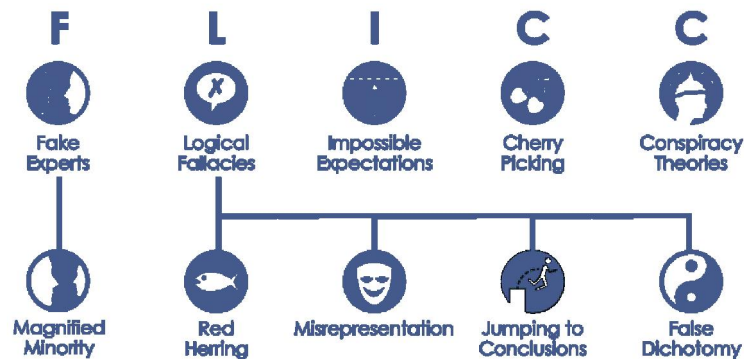


Рис. 1 Джерела наукових міфів

Тобто, основні групи це: фальшиві експерти (довіра до джерел, які на це не заслуговують, наприклад «британські вчені»), логічні помилки (у умовиводі, у інтерпретації у поділі), неможливі очікування, «збір вишень» (вибіркове сприйняття лише тих фактів, що нам до вподоби) та теорії змови.

Знов таки, ця класифікація зроблена емпірично та описує різновиди проблем, з якими стикаються вчені. Більш логічним буде розподілити джерела формування міфів на дві групи: хибні вихідні дані та хибні логічні схеми.

Когнітивні спотворення генерують нам хибні вихідні дані. Згідно правилам логіки, з хибних може слідувати все ще завгодно, тому далі логіка безсила. Ми можемо власноруч генерувати хибні вихідники – саме тут

застосуються ті самі котрфактичні уявлення та фальшиві спогади що були досліджені раніше. Або ми можемо ґрунтуватися на чийсь хибних спогадах, прихильність до яких відома під назвою «The Familiarity Backfire Effect».

Як зазначає один з дослідників «Ефекту знайомого зворотнього вогню» Stephan Lewandowsky: «Русійною силою ефекту є той факт, що знайомство збільшує ймовірність прийняття інформації як істинної. Відразу після прочитання листівки люди згадали деталі, які розвінчали міф і успішно ідентифікували міфи. Однак з плином часу пам'ять про деталі зникла, і всі люди згадали міф без «тега», який ідентифікував його як помилковий. Цей ефект особливо сильний у літніх людей, тому що їх спогади більш уразливі для забування деталей» [7]. Якщо ми чуємо інформацію від приємних нам людей (що викликають довіру) або ЗМІ, то навіть викриття міфів та спростування залишається для нашої свідомості осторонь. Останнє дослідження показало, що якщо розповідати людям про спростування міфу, що прослуховування музики Моцарта для вагітних жінок впливає на IQ дитини, то згодом людина згадує, що «вчені щось розповідали про Моцарта та вагітних. Напевно, що його корисно слухати».

Припинити продукування та розповсюдження міфів, пов'язаних з власними хибними спогадами та довірою до чужих хибних уявлень можна припинити лише одним засобом – ретельно перевіряти інформацію, виховувати власне критичне мислення.

Але існує ще інший бік проблеми – ми перевірили наші спогади, впевнились, що вони не хибні та не ґрунтуються на хибних уявленнях інших людей, але все одно ми можемо зробити помилку та створити науковий міф.

Наприклад, схематичне зображення наукового міфу про вакцини ґрунтується на невірних джерелах (вихідних даних):

«В вакцинах є вірус.

Вірус – це погано.

Отже, вакцини – це погано».

Помилка у неточному формулюванні (у вакцинах є вірус, але ослаблений і безпечний, саме зіткнення з таким є необхідним для нашого організму, щоб навчитись з ним боротись), корегування спростує міф о шкідливих вакцинах.

Але друга половинка того ж самого наукового міфу про шкідливість вакцини ґрунтується вже не на джерельній хибі, а на хибі логічної:

«Моя дитина захворіла.

Моя дитина в тій самій час зробила щеплення.

Отже, моя дитина захворіла від щеплення».

Ця помилка у логіці класифікується як класична помилка індукції «одночасно з цим – не значить у наслідок цього».

Друга частина формування та розповсюдження наукових міфів – помилки логічні є вже досить дослідженими та не вимагають окремого вивчення. Поєднує їх невірне з'єднання вихідників з застосуванням дедуктивних, індуктивних або традуктивних умовиводів. У кожного з типу умовиводів є свої типові помилки, та для їхнього уникнення необхідно просте вивчення правил логіки.

Висновок:

Формування фальшивих спогадів керується механізмом уявної «регресії до усереднення», яка генерує емоційно забарвлені спогади в залежності від подійного фону. Якщо події, що нас оточують, надмірно негативні, ми схильні генерувати хибно-позитивні спогади. Якщо нам не вистачає чогось «цікавого» ми генеруємо хибно-негативні спогади та уявлення.

Подальша генерація наукових міфів будується через «культурну трансляцію». Якщо творець міфу є для когось джерелом, що заслуговує на довіру, то люди розповсюджують цю інформацію навіть після спростування. Наприклад, російські ЗМІ спростували інформацію про «розіпнутого хлопчика», але у свідомості деяких людей через «The Familiarity Backfire Effect» позначка «міф» навіть після спростування зникла та склалось уявлення, що якщо ЗМІ знов щось розповідало про розіпнутого хлопчика – то напевно, це знов якісь жахливі подробиці».

Іноді генерація та розповсюдження наукових міфів пов'язана не через спотворення джерел (фальшиві спогади, контр фактичні уявлення, когнітивні спотворення), а через звичайні логічні помилки. Але для уникнення цього потрібно просто більш часто повторювати правила логіки. Що стосується «джерельно-когнітивних» помилок, то їхня класифікація та механізми вимагає подальшого вивчення.

Список использованной литературы

1. Фестингер Л. Теория когнитивного диссонанса / Пер. с англ. А. Анистратенко, И. Знаешева.– СПб.: Ювента, 1999.– 318 с.
2. Цветаева М. Метель [Електронний ресурс] http://www.tsvetayeva.com/drama/dr_metel
3. Critical thinking. [Електронний ресурс] http://courses.prometheus.org.ua/courses/UQx/THINK101/2016_T2/about
4. Bernstein D.M.; Laney C.; Morris E.K.(2005). “False beliefs about fattening foods can have healthy consequences”. Proceedings of the National Academy of Sciences. 102: 1372413731. PMC 1236554.PMID 16079200. doi:10.1073/pnas.0504869102.

5. Cook J. Busting Myths: A Practical Guide To Countering Science Denial [Електронний ресурс] <http://www.iflscience.com/editors-blog/busting-myths-practical-guide-countering-science-denial/> Дата доступ 2.07.2017
6. Garry M., Manning C., Loftus E, Sherman S. Imagination inflation: Imagining a childhood event inflates confidence that it occurred [Електронний ресурс] <http://link.springer.com/article/10.3758%2FBF03212420>
7. Lewandowsky S. The Debunking Handbook Part 2: The Familiarity Backfire Effect [Електронний ресурс] <http://skepticalscience.com/Debunking-Handbook-Part-2-Familiarity-Backfire-Effect.html> Дата доступ 2.07.2017
8. Loftus E. F. How reliable is our memory? [Електронний ресурс] http://www.ted.com/talks/elizabeth_loftus_the_fiction_of_memory/ Дата доступ 2.07.2017
9. Loftus E. Manufacturing memories [Електронний ресурс] https://web.archive.org/web/20131202232311/http://abstracts.bps.org.uk/index.cfm&ResultsType=Abstracts&ResultSet_ID=6806&FormDisplayMode=view&frmShowSelected=true&localAction=details / Дата доступ 2.07.2017
10. Loftus E. F. Lost in the mall: Misrepresentations and misunderstandings. Ethics & Behavior 9 (1), 1999. № 5160.
11. Loftus E.F. & Ketcham, K. The Myth of Repressed Memory.– NY: St. Martin's Press, 1994.– 120 p.

Наталія Бородина

ФЕНОМЕН ЗАБВЕННЯ ЯК ОСНОВНИЙ ФАКТОР ПОСТРОЕННЯ НАУЧНИХ МИФОВ

Стаття посвячена проблемі когнітивних искажень, зв'язаних з пам'яттю та дослідженню механізмів формування научних міфів з цих когнітивних искажень. В ході дослідження ми виявили механізм «мнимий регресії до усереднення» в формуванні ложних воспоминаний та визначили вплив емоційної окраски на формування контрфактичних представлень.

Ключевые слова: контрфактические представления, регрессия к усреднению, когнитивные искажения, эффект знакомого обратного огня, научные мифы.

Nataliia Borodina

THE PHENOMENON OF FORGETFULNESS AS A MAJOR FACTOR IN THE CONSTRUCTION OF SCIENTIFIC MYTHS

The paper researches a cognitive memory biases and their role in mechanisms formation of the scientific myths.

In the study, we found the mechanism of “imaginary regression to the mean” in the rebuilding of false memories. The true regression is a phenomenon that if a variable is extreme on its first measurement, it will tend to be closer

to the average on its second measurement – and if it is extreme on its second measurement, it will tend to have been closer to the average on its first. But “imaginary regression to the mean” is guided by the mechanism, which generates emotional memories depending on the event backdrop. If the events that surround us, overly negative, we tend to generate false-positive memories. If we are missing something “interesting”, we generated false-negative memories and views. So false memories are guided not only by the displacement of unpleasant emotions, but adapted to the emotional background of a person on the principle of recovering the failure, the averaging of experiences.

Further generation of scientific myths is constructed using the “cultural stream”. If the Creator of the myth is a source that is credible, people are spreading the information even after the denial. For example, the Russian media denied the information about “the crucified boy”, but in the minds of some people using “The Familiarity Backfire Effect” tag “myth” even after the denial has gone. This people will have a false belief that if media have once again said something about the crucified boy it will be only new some horrible details.

Sometimes the generation and dissemination of scientific myths is not due to distortion sources (a false memory, counter-factual representations, cognitive distortions), and using the usual logical errors. But to avoid this you just need to repeat more often the rules of logic.

Keywords: counterfactual representation, regression to the mean, cognitive distortions, the familiar back-fire effect, scientific myths.

References

1. Festinger L. (1999) Teoriya kognitivnogo dissonansa [Theory of cognitive dissonance], Per. s angl. A. Anistratenko, I. Znayesheva, Spb., Yuventa, 318 p.
2. Tsvetaeva M. *Metel* [Blizzard], available at: http://www.tsvetaeva.com/drama/dr_metel
3. Critical thinking, available at: https://courses.prometheus.org.ua/courses/UQx/THINK101/2016_T2/about
4. Bernstein D.M.; Laney C.; Morris E.K. (2005). “False beliefs about fattening foods can have healthy consequences”. *Proceedings of the National Academy of Sciences*. 102: 1372413731. PMC 1236554.PMID 16079200. doi:10.1073/pnas.0504869102.
5. Cook J. (2009) Busting Myths: A Practical Guide To Countering Science Denial, available at: <http://www.iflscience.com/editors-blog/busting-myths-practical->

- guide-countering-science-denial/
6. Garry M., Manning C., Loftus E, Sherman S. (2017) Imagination inflation: Imagining a childhood event inflates confidence that it occurred, available at: <http://link.springer.com/article/10.3758%2FBF03212420>
 7. Lewandowsky S. (2017) The Debunking Handbook Part 2: The Familiarity Backfire Effect, available at: <http://skepticalscience.com/Debunking-Handbook-Part-2-Familiarity-Backfire-Effect.html>
 8. Loftus E. F. (2013) How reliable is our memory? , available at: http://www.ted.com/talks/elizabeth_loftus_the_fiction_of_memory/
 9. Loftus E. (2011) Manufacturing memories, available at: <https://web.archive.org/web/20131202232311/>
 10. Loftus E. F. (1999) Lost in the mall: Misrepresentations and misunderstandings, *NY, Ethics & Behavior* 9 (1). №. 5160.
 11. Loftus E.F. & Ketcham, K. (1994) *The Myth of Repressed Memory*, NY, St. Martin’s Press, 120 p.

Стаття надійшла до редакції 19.05.2017.

Стаття прийнята 13.06.2017.

УДК 165; 81-116.6

Евгения Иванова

«НА КОНЧИКЕ ЯЗЫКА»: ФЕНОМЕН ЗАБЫТЫХ СЛОВ

Статья посвящена философскому анализу феномена «на кончике языка». Для объяснения данного явления автор обращается к идеям генеративной лингвистики (Н. Хомский), общей параметрической теории систем (А. Уёмов, А. Цофнас), семантическому анализу категорий определенного, неопределенного, произвольного.

Ключевые слова: TOT-rhemenon, определенное, неопределенное, произвольное.

Феномен «на кончике языка» (иногда также называется «TOT-rhemenon» от английского выражения «tip-of-the-tongue») – это состояние неспособности вспомнить необходимое слово, извлечь его из памяти и в то же время ощущение припоминания, чувство того, что слово «вот-вот придет на ум». Такое переживание забывания, невозможности вспомнить имя человека, название предмета или что-либо еще сопряжено с интенсивным поиском формы, с помощью которой можно будет выразить необходимое. К описанию данного феномена подходили с позиций медицины, психологии, нейролингвистики, психоллингвистики. Философское же осмысление феномена «на кончике языка» еще не было представлено в литературе. Попыткой восполнить этот пробел и является данная работа.

Современные естественно-научные подходы к объяснению феномена «на кончике языка» чаще всего лежат в области медицины, нейро- и психоллингвистики. С этой стороны выдвигаются гипотезы, которые по большому счету, сводят TOT-феномен либо к нарушению памяти, либо к нарушению механизмов речи. Один из таких исследователей Б. Шварц, с иронией отмечает: «В моей книге рассказывается о том, что современные когнитивные психологи знают о феномене «на кончике языка», но знают они мало, и поэтому моя книга такая тонкая» [12]. Такие гипотезы формулируются сугубо в рамках современной медицинской методологической парадигмы, которая значительно сужает проблематику TOT-феномена и сводит его к биологическим процессам и электрическим колебаниям мозга (ритмам).

Впервые как специфический феномен «на кончике языка» был описан психологом У. Джеймсом в работе «Принципы психологии» (в рус. пер. «Научные основы психологии»). Джеймс описывает его следующим образом: «Представим себе, что мы пытаемся вспомнить забытое имя. Это особое состояние сознания. Здесь пробел в памяти, но не простой пробел. Этот пробел очень активен. В нем есть нечто вроде призрака имени, который, маня нас в определенном направлении, время от времени заставляет нас трепетать от ощущения того, что слово почти найдено, и тут же вынуждает

нас отступать, так и не найдя слово, которое мы искали. Если кто-то предлагает нам неправильные имена, этот особый провал в памяти немедленно реагирует, и мы отвергаем то, что нам подсказывают» [3]. Интерпретируя данное явление З. Фрейд ссылаясь на механизмы психического вытеснения: «там, где появляется ошибка, за ней стоит вытеснение» [9]. Таким образом, забывание необходимого слова объясняется вытеснением из памяти, например, имени неприятного человека, места события, предмета. Объяснения в подобном ключе могут доходить до анализа достаточно глубоких психических процессов. Например, К. Г. Юнг приводит разбор одного случая из своей практики: «Один господин хочет продекламировать известное стихотворение: «На севере диком». На строке «и дремлет, качаясь...» он безнадежно запинаясь; слова «и снегом сыпучим покрыта, как ризой, она» он совершенно позабыл. Это забывание столь известного стиха показалось мне странным, и я попросил его воспроизвести, что приходит ему в голову в связи со «снегом сыпучим покрыта, как ризой». Получился следующий ряд: «При словах о белой ризе я думаю о саване, которым покрывают покойников (пауза) – теперь мне вспоминается мой близкий друг – его брат недавно скоропостижно умер – кажется, от удара – он был тоже полного телосложения – мой друг тоже полного телосложения, и я уже думал, что с ним может то же случиться – он, вероятно, слишком мало двигается – когда я услышал об этой смерти, я вдруг испугался, что и со мной может случиться тоже, потому что у нас в семействе и так существует склонность к ожирению, и мой дедушка тоже умер от удара; я считаю себя тоже слишком полным и потому начал на этих днях курс лечения». «Этот господин, таким образом, сразу же отождествил себя бессознательно с сосной, окутанной белым саваном» – замечает Юнг (цит. по: [9, с. 214–215]). Такого рода рефлексия над забытыми словами, представляется эффективным механизмом для распознавания вытесненных в бессознательное психических проблем. Причем вытесненный объект (слово) всегда связан с эмоционально значимым явлением. Однако данный подход не объясняет переживание «на кончике языка» в случаях эмоционально нейтральных припоминаний (например, вспоминание названия реки, столицы страны и т. д.).

Для того чтобы продвинуться в осмыслении феномена забытых слов, стоит обратить внимание на то, что при переживании «на кончике языка» никогда не выпадают из памяти местоимения. В процессе припоминания человек всегда будет использовать замещающие слова, например – «это самое», «как его», «там», «то», «это» и т. д. В работе «Порождающая грамматика и язык тернарного описания» А. Цофнас обращает внимание

на то, что «ребенок не начинает изучать язык ни с предложений, ни даже с именованья вещей. Он начинает с протоязыка, с того же, что доступно и животному, – с указания на предмет. Он тычет пальчиком, когда ему что-то надо, и этим остенсивным определением его никто не учил, а если в результате склероза забываются имена, слова «этот», «какой-то», «любой» не забываются никогда – это последний семантический рубеж, который покидает человек» [10, с. 403]. Также Л. Витгенштейн особое внимание уделял словам «этот» и «это» [1, пп. 38–39, 45, 50, 379]. Он полагал, что подобные слова, вообще, не являются именами чего бы ни было, но служат необходимой предпосылкой именованья: «379. Сначала я удостоверяюсь, что нечто есть это; а затем *вспоминаю* – [курсив мой – Е. И.], как оно называется» [1]. Витгенштейн отмечает, что указательные местоимения не имеют носителя, они обретают свое значение только в языковой игре (т. е., никак не вне синтаксиса). Так, при переживании ТОТ-феномена разрывается связь между предметом и наименованием, происходит откат в прошлое, к доязыковому состоянию. Мышление разворачивается в обратную сторону: я знаю, что для *этого* есть слово, но необходимая формула утеряна. Таким образом ТОТ-феномен останавливает автоматизм речи, прерывает поток готовых формул, по сути представляя объект таким каков он есть и раскрывая пространство для поиска подходящей формулы-слова.

В гипотезе генеративной (или универсальной) грамматики, которая была предложена Н. Хомским и поддерживается его последователями, содержится идея, что существуют синтаксические структуры, которые служат базой любого языка. Т. е. основные (значимые) аспекты владения языком не усваиваются в процессе общения, а являются врожденными. Согласно Хомскому, язык не может быть простой реакцией на стимул, человек способен выражать не стимулированные коммуникацией принципиально новые мысли с помощью никогда ранее не существовавшей комбинации знаков, а для этого у человека должна быть специальная программа. Именно эта врожденная глубинная программа развертывается затем в поверхностную (языковую) и позволяет усваивать систему натурального языка самопроизвольно. Хомский склонялся к мысли о доминировании в языке синтаксиса над семантикой. Его «универсальная грамматика» – это особые наследственные синтаксические структуры, которые служат базой любого языка. Возможно, при забывании необходимого слова при ТОТ-феномене эта языковая праоснова обнажается и происходит прямое переживание *определенности* (поиск необходимого слова). И при невозможности эту структуру воссоздать, вполне возможно обращение к объекту *произвольному*, т. е. любому.

Категории – определенное, неопределенное, произвольное, которые в

работе Цофнаса [10] рассматриваются как врожденные, доязыковые понятия, составляют базовую ячейку формального аппарата общей параметрической теории систем – языка тернарного описания (ЯТО) [8]. Также исходными понятиями ЯТО являются категории вещи, свойства и отношения, которые в ЯТО различаются функционально и синтаксическим способом. Синтаксис и семантика здесь нераздельны. Так, элементарные правильно построенные формулы имеют следующий смысл: *t* – определенная вещь; *a* – неопределенная вещь; *A* – произвольная вещь. В натуральном языке, категории определенного, неопределенного и произвольного выражаются не только артиклями (англ.: the, a) и указательными местоимениями, но и отражаются в построении высказываний (подробнее см.: [4]).

Определенное всегда является указанием на объект, по сути обнаружением его существования. В феномене «на кончике языка» это осознание забывания, остановка потока памяти (который автоматичен), это своего рода спотыкание на ровном месте. В речи этот момент, чаще всего, отражается в междометиях: «м-м-м...», «э-э-э...», «ы-ы-ы...» и т.д. Подобные междометия фиксируют (описывают) онтологическое состояние дел, а не являются просто выражением интенций, эмоций и прочего. Междометия здесь следует рассматривать, прежде всего, как указание на отношения, имеющие место в объективном мире. В рассказе А. Чехова «Лошадиная фамилия» [11], герой переживает ТОТ-феномен: «...Его благородию господину Якову Васильичу... Васильичу...

– Ну?

– Васильичу... Якову Васильичу... А фамилию вот и забыл!.. Васильичу... Черт... Как же его фамилия? Давеча, как сюда шел, помнил...». Возникает чувство досады, обнаруживается ошибка и нарушается естественный ход мыслей.

Неопределенное представляется наиболее сложной категорией, так как она связана с переживанием неопределенности бытия. Уёмов вообще неопределенный предмет (с некоторыми поправками) соотносит с «чистым неопределенным бытием» по Гегелю. Так на цитату Гегеля: «Бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле ничто и не более и не менее, как ничто» [2, с. 140], Уёмов отвечает следующее: «На наш взгляд, именно здесь ошибка Гегеля. Чистое бытие – неопределенный предмет... Он не ничто. Как известно, в квантовой механике элементарная частица имеет неопределенную координату. И эта координата реальна, как и определенная» [7, с. 70–71]. ТОТ-феномен это переживание активной пустоты, поиск забытого слова, мучительная потребность из

неопределенности выйти в определенность (у *этого* – должно быть имя, название). Чеховский герой начинает поиск забытой фамилии: «Сейчас... Васильичу... Якову Васильичу... Забыл! Такая еще простая фамилия... словно как бы лошадиная... Кобылин? Нет, не Кобылин. Пойдите... Жеребцов нешто? Нет, и не Жеребцов. Помню, фамилия лошадиная, а какая – из головы вышибло...». Какие-то признаки забытого слова и его содержание (фамилия имеет отношение к лошадям) в сознании сохраняются, однако знаковое выражение для него отсутствует.

Переживая чувство «на кончике языка», человек бросается искать ответ среди *произвольных* (любых) объектов, но интеллектуальные усилия, направленные на вспоминание, результата не приносят. Так процесс поиска нужной фамилии в рассказе Чехова сосредотачивается на рациональном размышлении: «...в доме все наперерыв, стали изобретать фамилии. Перебрали все возрасты, полы и породы лошадей, вспомнили гриву, копыта, сбрую...». Не вспомнив забытое слово, можно переступить эту яму, смириться с неразрешимостью или вовсе не придавать ей большого значения, заместить местоимениями (тот, это самое, там) что часто случается в пожилом возрасте, когда слабая память воспринимается как норма для многих.

Нахождение же верного слова всегда иррационально, это особое чувство озарения и завершенности. При сильнейшей концентрации ума и отчаянных попытках вспомнить забытое слово, наступает остановка его блуждания и поисков, и, в конце концов, обнаруживается необходимая форма. Вот как герой «Лошадиной фамилии» пережил этот момент: «Иван Евсеевич тупо поглядел на доктора, как-то дико улыбнулся и, не сказав в ответ ни одного слова, всплеснул руками, побежал к усадьбе с такой быстротой, точно за ним гналась бешенная собака.

– Надумал, ваше превосходительство! – закричал он радостно, не своим голосом, влетая в кабинет к генералу».

Интересно сопоставить стадию переживания неопределенности в феномене «на кончике языка» с практикой разрешения коанов в дзен-буддизме. Задача, поставленная учителем перед учеником, во многом направлена на искусственное воссоздание разрыва между объектом и наименованием (определением). Например, разрешение известного коана «Хлопок одной ладони» [6, с. 43–45] описывается следующим образом:

«Ты можешь услышать хлопок двух ладоней, когда они ударяются друг о друга, – сказал Мокурай. – Теперь покажи мне хлопок одной ладони». Вопрос формулируется как парадоксальный и тем самым вызывает ступор, остановку механического процесса мышления. Задача состоит в прекращении блужданий ума, и в конце концов, выходе за его пределы. Но

пока коан не разгадан, переживание неопределенности вызывает напряженное, мучительное состояние.

Дальше происходит следующее: Тойо (ученик) поклонился и пошел в свою комнату, чтобы рассмотреть эту проблему. Из окна он услышал музыку гейш. «Ах, я понял!» – воскликнул он. На следующий вечер, когда учитель попросил его показать хлопок одной ладони, Тойо начал играть музыку гейш. «Нет, нет», – сказал Мокурай, – это никак не подойдет. Это не хлопок одной ладони. Ты совсем не понял его» [6]. Так начинается долгий поиск *произвольных* объектов (собираемые разные звуки), которые могли бы стать ответом на загадку. Поэтому, когда Тойо услышал звук капавшей воды, шум ветра, крик совы все эти звуки были отвергнуты. Более чем десять раз приходил Тойо к Мокураю с различными звуками, всё было неправильно.

Когда же Тойо достиг «подлинной медитации и перешел пределы звуков», он разгадал коан о хлопке одной ладони: «Я больше не мог собирать их, – объяснил он позже, – поэтому я достиг беззвучного звука» [6]. Таким образом, чтобы в конечном итоге дифференцировать объект (в данном случае хлопок одной ладони) ученик проходит через отрицание всех возможных определений. Переживание ТОТ-феномена заставляет проходить такой же путь перебора и отрицания не подходящих слов (не то, не то...). Такое состояние дает возможность ощутить изначальный фон, на котором разворачивается «языковая игра».

Итак, можно предположить, что переживание феномена «на кончике языка» свидетельствует о важном языковом аспекте: обнаруживает дөязыковую бесформенность и указывает дорогу в область неопределенных объектов – своего рода место где только появляются место-имения. Не в этом ли лесу, однажды оказалась кэрролловская Алиса: «Если ты зайдешь поглубже вон в тот лес, ты увидишь, что там нет никаких имен и названий» [5]?

Список использованной литературы

1. Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. – Ч. 1. – М.: Гнозис, 1994. – С. 75–319.
2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – Т. 1. Наука логики. – М.: Мысль, 1970. – 501 с.
3. Джемс В. Научные основы психологии. – СПб.: Санкт-Петербургская электропечная, 1902. – 370 с.
4. Иванова Е. М. Определенное, неопределенное, произвольное в структуре высказываний // Бытие науки и жизнь научного сообщества: сборник материалов международной научной конференции. – Магнитогорск: Изд-во МаГУ, 2013. – С. 218–225.
5. Кэрролл Л. Приключения Алисы в стране чудес. Сквозь зеркало и что там увидела Алиса, или Алиса в зазеркалье. – 2-е изд., под ред. Н. М. Демуровой. –

- М.: Наука, 1991.– 359 с.
6. Плоть и кость дзэн / Пер. с англ. В. И. Нелина.– Калининград: Российский Запад, 1992.– 192 с.
 7. Уемов А. И. Системный подход и общая теория систем.– М.: Мысль, 1978.– 272 с.
 8. Уёмов А. И. Основы формального аппарата параметрической общей теории систем // Системные исследования. Методологические проблемы. Ежегодник.– М.: Эдиториал УРСС, 1984.– С. 152–180.
 9. Фрейд З. Психопатология обыденной жизни // Фрейд З. Психология бессознательного.– М.: Просвещение, 1990.– С. 202–309.
 10. Цофнас А. Ю. Порождающая грамматика и язык тернарного описания // Современная логика: проблемы истории, теории и применения в науке.– СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008.– С. 401–403.
 11. Чехов А. Лошадина фамилия // Чехов А. Полное собрание сочинений и писем в 30-ти тт.– Т. 4.– М.: Наука, 1984.– С. 58–61.
 12. Schwartz B. L. Tip-of-the-tongue States: Phenomenology, Mechanism, and Lexical Retrieval.– Mahwah (NJ): Psychology Press, 2001.– 192 p.

Євгенія Іванова

«НА КІНЧИКУ ЯЗИКА»: ФЕНОМЕН ЗАБУТИХ СЛІВ

Стаття присвячена філософському аналізу феномену «на кінчику язика». Для пояснення цього явища автор звертається до ідей генеративної лінгвістики (Н. Хомський), загальної параметричної теорії систем (А. Уёмов, А. Цофнас), семантичного аналізу категорій визначеного, невизначеного, довільного.

Ключові слова: *TOT-phenomenon, визначене, невизначене, довільне.*

Ievgeniia Ivanova

«TIPOF THE TONGUE»: THE PHENOMENON OF FORGOTTEN WORDS

The article is devoted to the philosophical analysis of the phenomenon of «tip of the tongue». To explain this phenomenon, the author turns to the ideas of generative linguistics (N. Chomsky), to the general parametric theory of systems (A. Uemov, A. Tsofnas), to the semantic analysis of categories of a definite, indeterminate, arbitrary. The analysis TOT-phenomenon on the example of A. Chekhov's story «Horse name» and traditional koans of Zen Buddhism is represent in article. Categories – definite, indefinite, arbitrary are considered as innate, pre-linguistic concepts. A definite is always an indication of an object discovered of its existence. In the phenomenon «tip-of-the-tongue» it is the realization of forgetting, stopping the flow of memory. The category of indefinite is connected with the experience of the uncertainty of being. Experiencing the feeling «tip-of-the-tongue», a person starts to seek an answer among arbitrary (any) objects, but intellectual efforts aimed at remembering do not bring any result. «Tip of the tongue» is presented as an

important of linguistics and philosophical phenomenon, which requires further research.

Keywords: *TOT-phenomenon, definite, indefinite, arbitrary.*

References

1. Vitgenshtein L. (1994) Filosofskie issledovaniya [Philosophical Investigations], *Vitgenshtein L. Filosofskie raboty*, ch. 1, Moscow, Gnozis, pp. 75–319.
2. Gegel' G. V. F. (1970) Entsiklopediya filosofskikh nauk. Nauka logiki [Encyclopaedia of the Philosophical Sciences]. T. 1, Moscow, Mysl', 501 p.
3. Dzheims V. (1902) Nauchnye osnovy psikhologii [The Principles of Psychology]. SPb, Sankt-Peterburgskaya elektrotechnaya, 370 p.
4. Ivanova E. M. (2013) Opredelennoe, neopredelennoe, proizvol'noe v strukture vyskazyvaniy [Definite, indefinite, arbitrary in structure of proposition]. *Bytie nauki i zhizn' nauchnogo soobshchestva: sbornik materialov mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii, Magnitogorsk*, pp. 218–225.
5. Kerroll L. (1991) Priklyucheniya Alisy v strane chudes. Skvoz' zerkalo i chto tam uvidela Alisa, ili Alisa v zazerkal'e [Through the Looking-Glass and What Alice Found There]. Moscow, Nauka, 359 p.
6. Plot' i kost' dzen (1992) [Zen Flesh Zen Bones]. Kaliningrad, Rossiiskii Zapad, 192 p.
7. Uemov A. I. (1978) Sistemnyi podkhod i obshchaya teoriya sistem [System approach and the general theory of systems]. Moscow, Mysl', 272 p.
8. Uemov A. I. (1984) Osnovy formal'nogo apparata parametricheskoj obshchei teorii sistem [The foundations of the formal apparatus of the parametric general theory of systems]. *Sistemnye issledovaniya. Metodologicheskie problemy. Ezhegodnik*, Moscow, pp. 152–180.
9. Freid Z. (1990) Psikhopatologiya obydennoi zhizni [Psychopathology of Everyday Life]. Moscow, Prosveshchenie, pp. 202–309.
10. Tsofnas A. Yu. (2008) Porozhdayushchaya grammatika i yazyk ternarnogo opisaniya [Generative grammar and language of ternary description]. *Sovremennaya logika: problemy istorii, teorii i primeneniya v nauke*, SPb, pp. 401–403.
11. Chekhov A. (1984) Loshadinaya familiya [Horse Surname]. *Chekhov A. Poln. sobr. sochinenii i pisem v 30-ti tt*, t. 4, Moscow, Nauka, pp. 58–61.
12. Schwartz B.L. (2001) Tip-of-the-tongue States: Phenomenology, Mechanism, and Lexical Retrieval, *Mahwah (NJ)*, Psychology Press, 192 p.

Стаття надійшла до редакції 10.05.2017.

Стаття прийнята 4.06.2017.

Розділ 2.

ПАМ'ЯТЬ ТА ЗАБУТТЯ У КУЛЬТУРИ

УДК 316.454.2

Ірина Сумченко

«ЗАБУВАННЯ» ТА «ЗАБУТТЯ» ЯК ФЕНОМЕНИ КУЛЬТУРИ

В статті здійснено аналіз феноменів забування і забуття в контексті культури. Підкреслюється, що ці феномени виступають значущою проблемою культурфілософського пізнання. Розглянуто співвідношення цих феноменів, проаналізовано варіації їх тлумачення в стародавній, традиціоналістській та сучасній культурах. Здійснено аналіз позитивних та негативних модуси забуття.

Ключові слова: забування, забуття, пам'ять, культура, традиція, новація.

«Що було б, які би страждання ми мусили відстежувати постійно, як нескінченну передачу з глибини нашої душі, якби забуття не заступило тяжку історію нашого життя, як хмара заступає сонце? Ми не вижили б. Так само з речами, що приносять велику радість. Якби не анестезія забуття, ми збожеволіли б від щастя.»

Емір Кустурица [8, с. 5].

Феномен пам'яті розглядається в гуманітарному знанні здавна, принаймні роздуми про нього ми знаходимо в античній інтелектуальній традиції. Однак пам'ять довгий час аналізувалася лише в контексті індивідуальної психічної діяльності людини, як надбання інтелектуальних зусиль індивіда. Як суспільне явище природа пам'яті почала тлумачитися порівняно недавно, з кінця XIX – початку XX століття. Фундаторами досліджень з пам'яті як соціокультурного феномену можна вважати таких мислителів як А. Бергсон, Я. Ассман, М. Хальбвакс, П. Рікер та ін. В науковий обіг увійшли такі поняття як «соціальна пам'ять», «культурна пам'ять», «суспільна пам'ять» тощо. Лавиноподібний науковий інтерес до культурної пам'яті був обумовлений глобальною соціокультурною трансформацією, тими радикальними змінами, які відбувалися в культурі. Виникла навіть окрема галузь дослідження – *memory studies*. В цьому контексті пам'ять тлумачиться як потужний інструментарій самоідентифікації суспільства, як засіб збереження соціально значущих подій та образів минулого, тобто як позитивне явище, у той же самий час забуття розглядається у негативному ключі як фальсифікація минулого, «ворог пам'яті і самої спільності» [2, с. 19].

Поряд з таким дещо спрощеним розумінням забуття існують також теоретичні розвідки, в яких спогади, забування і забуття розглядаються як невід'ємні складові пам'яті. Так, наприклад, вітчизняний філософ В.

Кебуладзе, аналізуючи співвідношення пам'яті і забуття, підкреслює, що «пам'ять – то вузька стежка в хащах забуття, чи радше стежки, деякі з них губляться у забутті, а деякі виводять на широкий шлях індивідуальної чи спільної історії» [6, с. 29].

Нарешті, можна виокремити тлумачення феноменів «забування» і «забуття» як щасливі можливості людства забути весь свій негативний, невдалий, травмуючий досвід. Особливо чітко ця точка на забуття артикулюється в межах *trauma studies*, які виникли внаслідок обговорення можливостей психотерапевтичної допомоги американським ветеранам, котрі брали участь у в'єтнамській війні. Після подій 11 вересня 2001 року, коли кількість людей з посттравматичним синдромом істотно збільшилася і за різними оцінками нараховувала принаймні 1 млн. людей, забуття, принаймні з точки зору *trauma studies* вважається обов'язковою складовою не тільки психотерапії, але і сучасної культури. Дискурс забуття як подолання травми стає все більш популярним серед представників наук про культуру і суспільство.

Отже, наведені погляди й розбіжності у тлумаченні забування і забуття свідчать про те, що ця проблематика є актуальною і значущою як для культури в цілому, так і для конкретної людини зокрема.

Передусім, необхідно розвести поняття «забування» і «забуття», які, часто-густо використовують в якості синонімів. Забування, на наш погляд, – це звичайний, властивий всім людським істотам психічний процес, перший ступінь роботи пам'яті (пояснити цей процес можна, перефразовуючи висновок героя відомого мультиплікаційного фільму: «для того, щоб щось згадати, треба спочатку щось забути»). Призабута інформація може бути пригадана й існувати у формі спогадів, а може бути остаточно забута. У цьому, другому варіанті забування переходить у забуття.

У буденній свідомості забування і забуття (як найрадикальніший варіант забування) розглядаються як ступені єдиного механізму. Вони тлумачаться виключно несхвально, навіть осудно. Пояснення цих феноменів пересічною людиною можна звести до двох варіацій: або як патологія психічної діяльності людини (індивіда, який досить часто щось забуває, називають забудьком, і це слово має виражену негативну конотацію), або як спроба відмовитися від минулого, а отже від традицій предків.

Теоретичне знання розмежовує забування і забуття, вважаючи, що забуття вже виходить за межі суто природного, людської психіки, воно є властивістю людини як соціальної істоти. Як пам'ять, так і забуття виступають важливими соціокультурними феноменами, які виявляються підґрунтям формування та функціонування суспільства і культури.

На нашу думку, в залежності від причин і наслідків забуття має

різноманітні прояви – як позитивні, так і негативні, модуси забуття по-різному функціонують в різних типах культури.

У стародавні часи у зв'язку з відсутністю писемності важливим було відтворення і відновлення вже відомого через повторюваність і регулярність ритуалізованих і міфологізованих дій. У стародавній культурі відбувалося відтворення усталених взірців, сюжетів, міфологем. Все, що виходило за межі усталеного Космосу, нормованості, підлягало табуванню і забуттю. Через повторення міфів стародавня людина намагалася здійснити крок у минуле, до першовитоків, до першопочатку, пригадуючи сакралізовану історію, в якій, на її думку, нічого не змінювалося, не підлягало змінам.

Міфопоетична свідомість найчастіше розглядала пам'ять як певну істоту або навіть божество, що демонструє могутність і силу внаслідок володіння знаннями, забуття ж розглядається як недолік, втрата пам'яті, які через певні обставини була викликана злими силами (чарами, путами тощо) або ж певним топосом. Перебування як людей, так і богів в стані забуття призводило до негараздів і нещастя, до порушення світоустрою. Наприклад, згідно з шумерською міфологією, результатом першої спроби створення людини стало виникнення хворих і потворних істот. Це сталося внаслідок сп'яніння шумерських богів Енкі й Нінмах, що трапився з ними на бенкеті, який, в свою чергу, призвів до забуття і творення нікчемного і поганого цією божественною парою (див.: [15]).

Подібний сюжет зустрічається і в індіанській міфології, де бог Кецалькоатль, піддавшись умовлянням свого трікстера бога Тескатліпокі, порушує власну обітницю і пиячить. Під час його п'ятики відбуваються усілякі нещастя - неврожай, хвороби тощо. Коли Кецалькоатль приходив до тями, він відчуваючи розкаяння за свою несправедливу поведінку, «залишає Толлан і йде у добровільне вигнання в країну Сходу, де помирає, а тіло його спалюють» [7].

У давньогрецькій міфології не тільки боги, а й герої і навіть звичайні люди позбавляються пам'яті тимчасово або назавжди. Так, були позбавлені пам'яті супутники Одиссея, коли вони знаходилися в країні лотофагів. Коли їм вдалося покинути це місце, пам'ять повернулася. Інший ж давньогрецький герой Ендіміон був занурений Зевсом у вічний сон-забуття назавжди.

В «Ліаді» Гомера можна зустріти навіть божество сну, яке, прийнявши образ старця Нестора, звертається до Агамемнона, передрікаючи йому перемогу над троянами, при цьому зауважуючи:

«Іншої думки немає, усіх-бо до цього схилила
Гера проханням своїм; на троян вже нещастя чигає
Волею Зевса. В серці затримай це, щоб не віддати

Щось забуттю, коли сон покине тебе найсолодший» [4, II, 33–34)].

Згадування про особливу траву забуття – непенф – міститься в іншому творі Гомера – «Одіссеї». Цю траву підмішує дружина царя Менелая Єлена у келих Телемаха, щоби він не сумував за своїм батьком:

«В келихи й чаші з вином, що пили вони, вкинула раптом
Зілля, що й біль погамує, і горе дозволить забути.
Хто його вип’є, хоч трохи в кратеру з вином домішавши,
Той цілий день на лице й однієї не зронить сльозини,
Хоч би умер навіть батько у нього чи матінка рідна,
Хоч би упрост перед ним і брата чи любого сина
Гострою міддю убили й на власні це очі він бачив.
Зевсова донька ті ліки цілющі, для всіх пожиточні,
Від Полідамни, Фтона дружини, придбала в Єгипті,
Де плодоносна земля розмаїтого родить багато
Зілля корисного людям, багато й шкідливого дуже» [5, с. 235].

Таким чином, ритуал і міф виступають першими засобами контролю спільної пам’яті, де гарантом порядку виступає стабільність й незмінність, а всі зміни і новації подаються як повернення до минулого. У представників неписьмених культур, підкреслювала М. Мід: «... немає книг, котрі спокійно дрімають на полицях, щоб звірити, те що дійсно відбулося, з вигадкою. Мовчазні камені навіть тоді, коли вони оброблені і вирізані рукою людини, з легкістю вписуються в переглянуті версії про минуле світу. Міфологічне і близьке минуле зливаються тут разом» [10, с. 336]. У міфологічній свідомості пам’ять тлумачиться як одвічне добро і благо, а відсутність пам’яті, забуття – як зло, котре призводить до тимчасової дестабілізації і хаосу та яке в процесі боротьби буде подолане

На зміну міфологічній картині світу приходять релігійна, народжується традиціоналістська культура, в якій забуття тлумачиться вже як складний і неоднозначний феномен. На становлення і розвиток цього типу культури вплинула ціла низка природних і культурних факторів, ускладнення суспільного буття людства. Власне, саме традиціоналістська культура породжує (на відміну стародавньої культури з її від одвічним міфологічним хронотопом) уявлення про земну історію як про сукупність подій, пов’язаних жорсткою логікою причинно-наслідкових зв’язків.

Револьюційним винаходом, котрий істотно вплинув на розвиток і особливості цього типу культури, стає виникнення писемності. Разом з тим, винахід писемності, книгодрукування, а потім і багатьох інших засобів зберігання і трансляції інформації перевів забування із класу природних, хаотичних й індивідуальних процесів в розряд культурно значущих і легітимізованих феноменів. Адже писемність, збереження інформації в

письмовому вигляді ще не означає її запам’ятовування. Навпаки, досить часто людина робить запис не для того щоб запам’ятати, а для того, щоб мати можливість забути.

На цю особливість писемності звернули увагу ще давньогрецькі мислителі. Так, Платон у діалозі «Федр» вустами єгипетського царя Тамуса так оцінює винахід літер: «... цей винахід вселить у душі учнів забутливість внаслідок занедбання вправ для вироблення пам’яті. Адже, покладаючись на письмо, вони будуть пригадувати за допомогою зовнішніх знаків, а не завдяки внутрішній силі. <...> Своїм учням ти даси лише видимість мудрості, а не справжню мудрість. Вони будуть багато пізнавати з чужих уст, але без глибокого засвоєння, і їм буде здаватись, ніби вони багато знають, натомість здебільшого залишаючись невігласами, що і нестерпними у спілкуванні. Тож вони стануть не мудрими, а лжемудрими» [12, с. 335].

Ще одна характерна риса традиціоналістської культури – це схильність до канонізації, появи канонів. Як зауважує Я. Ассман, каноном виступає така форма традиції, «в якій вона досягає найвищої внутрішньої обов’язковості й крайньої формальної стійкості» [1, с. 111]. На відміну від міфів, який «вимагає не тлумачення, а рецитації у формі, котра зберігається обрядом, при ретельному дотриманні приписів щодо місця, часу, чистоти тощо... канонічний текст втілює нормативні і формуючі норми суспільства, «істину». Ці тексти вимагають, щоб їм слухали, слідували, втілювали в життєву дійсність. <...> Тому спілкування з канонічними текстами вимагає участі третього, інтерпретатора, який стає між текстом і його адресатом і розкриває ті нормативні і формуючі імпульси, які містяться у поверхні тексту» [1, с. 101–102].

Важливу роль в позначенні відмінностей між стародавньою і традиціоналістською культурами у розумінні ролі пам’яті і забування відіграє і поява так званої класики – культурних текстів і артефактів, які є втіленням універсальних культурних цінностей (див.: [1, с. 99]). Канон і класика замінюють несвідоме, ритуальне повторення минулого його раціональним, професійним тлумаченням, а отже дають можливість існувати процесу забуття. Однак забуття в традиціоналістській культурі все ж залишається на периферії пам’яті, яка розглядається як важливе джерело традиції.

Тим не менше забуття в даному типі культури може виступати як зло і як благо. Як зло, забуття виступає у тому випадку, коли сприяє знищенню канону і можливості звернутися до Абсолюту, яке, власне і виступає підґрунтям зв’язку між людиною і надприродною духовною силою. У цьому випадку, людина, забуваючи і пориваючи цей духовний зв’язок, відмовляється від власного Я на користь своєму тілесному еству.

Однак, забування може виступати і благом, якщо людина, забуваючи буденність, тим самим рятує свою душу. «Чим більше душа прагне вгору, тим більше забуває про земне ... душа здіймається над безліччю явищ і об'єднує всю цю безліч в одне ціле ... Таким чином, душа не обтяжує себе зайвим вантажем, вона легка, вона лише те, що вона є» [13, (3, 32, 13)].

В контексті християнства пам'ять і забуття використовуються для інтерпретації й оцінки дій людини перед обличчям бога. Крім того, в християнській традиції важливим виступає спокутування гріхів, забування своїх поганих вчинків, що є неможливим без забування, саме забування, але не забуття. Таким чином, релігійна свідомість допускає забуття лише в якості зречення від тілесного, а отже несуттєвого.

Містична традиція розширює сферу використання амнезії. Забуття у містико-релігійних практиках розглядається як універсальна можливість самостворення, духовного перетворення людини через заперечення і забування мінливого, тілесного, зовнішнього себе.

Процес духовного переродження досить детально розроблено в даосизмі – відомій давньокитайській релігії. Кінцевим результатом даоської техніки «ван» («забування») виступає досягнення істини. Під час цього процесу відбувається злиття людини і Всесвіту через забуття відмінностей між мікрокосмом і макрокосмом. На думку В. Малявіна, парадоксальною особливістю «ван» є те, що ця духовна практика «не усуває забуття, а занурює в нього» [9, с. 34].

Шлях забування для даосів – це поступове занурення від ясного, явного і явленого до потаємного, таємного, неясного і неявного, аж до набуття стану абсолютного забуття, яке, в свою чергу, саме забудеться на шляху повернення додому. Спочатку необхідно втратити, забути про себе і світ, а потім забути про саму втрату. Таким чином, даоська духовна практика «ван» пропонує подвійне забуття - забування забуття. Тільки занурившись в глибини власної душі, забувши про минуле, людина зможе знайти справжнього себе. У процесі самоусунення і самовідчуження даос, забуваючи навколишній світ і себе в ньому, пригадує Абсолют, вічність, адже «про людей, які забули себе, як раз і можна сказати, що вони перебувають в палатах Небесного» [14, с. 220].

Після процесу секуляризації, бурхливого розвитку науки, формуються інші духовні орієнтири, поширюється раціональний світогляд, наукова картина світу. В другій половині XIX ст. народжується новий тип культури – секулярна, сучасна, масова, яка існує у двох варіаціях – модернізмі й постмодернізмі. Однією із істотних особливостей сучасної культури виступає її принципова відмова від традиції, минулого ціннісного габітусу.

Через це можна погодитися з твердженням Бондаревської про те що, «модерний проект культури позбавлений природної опори на пам'ять. Особистість набула свободи пізнавати себе, давати відповіді на питання, хто я в цьому світі, що я можу і повинен робити. Відчуття дистанції, включно із дистанцією до самої себе, є визначальною матрицею культури. Модерна історична свідомість виростає з розриву, і цей розрив продукує проблему пам'яті / забування» [2, с. 21].

Руйнування уявленнє про унормоване минуле призводить до того, що відновити сенс минулого, спираючись на лише традицію, на минулий досвід вже неможливо. Разом з тим відбувається тяжіння до осмислення мікроісторій, до біографій та автобіографій.

Представниками «філософії життя» було запропоновано інший ракурс розуміння забуття як обов'язкової умови появи новації, взагалі творчості. Ф. Ніцше у своєму невеликому за обсягом творі «Про користь і шкоду історії для життя» спростовує популярне на той момент розуміння історії як застиглого, незмінного перерахування подій, як об'єктивний виклад всього минулого. Історія та намагання нічого не забути можуть зробити людину нещасливою, тоді як забуття виступає обов'язковою здатністю щасливого існування, здатністю «протягом того часу, поки триває це щастя, відчувати неісторично». Якщо ж людина позбавлена можливості забуття, вона втрачає віру у власні сили. Отже, забуття, на думку Ф. Ніцше, – це велика перевага людської істоти. Тільки забуття дарує людству можливість творити, панування історичного почуття унеможливило ілюзію, а отже і створення нового, бо творіння є можливим «тільки в любові, тільки осяяній ілюзією любові під силу людині, тобто тільки в безумовній вірі в досконалість і правду» [11, с. 176]. Тому, підкреслює мислитель, людина повинна чинити опір диктату пам'яті.

Інтерпретація пам'яті як свого роду прокляття зустрічається в оповіді Х.-Л. Борхеса «Фунес, диво пам'яті», в якій головний герой на ім'я Фунес внаслідок травми втратив можливість будь що забувати. Його життя перетворилося на нескінченні тортури, коли його існування звелося до суцільного потоку спогадів, які Фунес намагався осмислити, однак зрозумів, що він до кінця свого життя не встигне класифікувати хоча би спогади свого дитинства, цілісна картину світу була йому недоступна, «в захарашеному предметах світі Фунеса були тільки подробиці» [3, с. 166].

Отже, забуття виступає складним багатоаспектним явищем, культурною універсалією, однак його роль і значення в різних культурах істотно різняться. Для стародавньої людини забуття має руйнівну силу, котра загрожує існуванню світоустрою в цілому і культурі зокрема. Забування

тут тлумачиться як недолік, хвороба, покарання тощо. Традиціоналістська культура більш складно тлумачить феномен забуття. З одного боку, забуття розглядається як антипод традиції, як втрага цінностей і культурних смислів. Однак з іншого боку, забуття виступає необхідним ступенем духовного самовдосконалення, створення або відтворення справжньої людської сутності (таке розуміння забуття приманне в першу чергу містично-релігійним практикам). Нарешті, в межах сучасної культури виокремлюють множинність проявів забуття як позитивного явища (і в цьому ракурсі воно виступає основою індивідуальної і колективної творчості, умовою динаміки культури, лікувальним засобом від травматичних історичних подій тощо), так і негативного феномену, що носить репресивний, примусовий маніпулятивний характер.

Список використаної літератури

1. Ассман Я. Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности.– М.: Языки славянской культуры, 2004.– 368 с.
2. Бондаревська І. Історична пам'ять і забування //Філософська думка.– 2013.– № 6.– С. 18–21.
3. Борхес Х.-Л. Фунес, чудо памяти // Борхес Х.-Л. Коллекция: Рассказы; Эссе; Стихотворения.– Спб.: Северо-Запад, 1992.– С. 165-166.
4. Гомер. Іліада / пер. Б. Тена [Електронний ресурс. Режим доступу: http://ae-lib.org.ua/texts/homer_iliad_ua.htm.]
5. Гомер. Одиссея / пер. із старогрец., примітки, словник імен і назв Б. Тена ; передмова К. С. Забарилла.– Харків: Фоліо, 2008.– 574 с.
6. Кебуладзе В. Пам'ять і забуття //Філософська думка.– 2013.– № 6.– С. 29–35.
7. Кецалькоатль // Энциклопедия мифологии [Електронний ресурс. Режим доступу: <http://godsbay.ru/maya/quetzalcoatl.html>].
8. Кустуріца Е. Смерть – неперевірена чутка / Пер. К. Калитко.– К.: Темпора, 2014.– 392 с.
9. Малявин В.В. Мудрость «безумных речей» // Чжуан-цзы. Ле-цзы.– М.: Мысль, 1995.– С. 3–56.
10. Мид М. Культура и мир детства. Избранные произведения / Пер. с англ.– М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1988.– 429 с.
11. Ницше Ф. О пользе и вреде истории // Ницше Ф. Сочинения в 2 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1990. С.158–230.
12. Платон. Федр // Платон. Диалоги / Пер. з давньогр.– К: Основи, 1999. – С. 293–339.
13. Плотин. 4 Эннеада [Електронний ресурс. Режим доступу: http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/plotin/0/j22.html].
14. Чжуан-цзы. Ле-цзы / Пер. с кит.– М.: Мысль, 1995.– 439 с.

15. Энки и Нинмах // Шумеро-аккадская мифология [Електронний ресурс. Режим доступу: http://world-of-legends.su/shumers/shumers_mith/id495].

Ирина Сумченко

ЗАБЫВАНИЕ И ЗАБВЕНИЕ КАК ФЕНОМЕНЫ КУЛЬТУРЫ

В статье осуществлен анализ феноменов забывания и забвения в контексте культуры. Подчеркивается, что эти феномены выступают значимой проблемой культурфилософского познания. Рассмотрено соотношение этих феноменов, проанализированы варианты их трактовки в древней, традиционалистской и современной культурах. Осуществлен анализ положительных и отрицательных модусов забвения.

Ключевые слова: забывание, забвение, память, культура, традиция, новация.

Irina Sumchenko

FORGETTING AND OBLIVION AS A PHENOMENON OF CULTURE

An analysis of the phenomena of forgetting and oblivion in the context of culture is presented in this article. It is emphasized that these phenomena are significant problem of cultural and philosophical cognition. Until recently, the theoretical discourse has been dominated by negative assessment of forgetting and oblivion as harmful memory loss. However, in the article it is suggested to consider oblivion as a complex multidimensional phenomenon, a cultural universal, whose role and significance in different types of cultures differ substantially. The relationship between the concepts of “forgetting” and “oblivion” is considered, and variants of their interpretation in ancient, traditionalist and modern cultures are analyzed. The analysis of positive and negative modes of oblivion is carried out. In the ancient culture, forgetting is treated as a destructive force that is sent as a test or punishment, with which it is necessary to fight and win. Traditionalist culture, on the one hand, treats oblivion as the antipode of tradition and, consequently, the loss of cultural meanings. On the other hand, in this type of culture, oblivion is seen as a necessary stage of personal spiritual self-improvement. Within the limits of modern culture, many manifestations of oblivion are singled out and as positive (and in this context it is the basis of individual and collective creativity, a therapeutic tool that helps to survive traumatic events) and a negative phenomenon (referring to cases of repressive and compulsory oblivion).

Keywords: forgetting, oblivion, memory, culture, tradition, innovation.

References

1. Assmann J. (2004) Kul'turnaya pamyat'. Pismo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti [Cultural memory. Letter, memory of the past and political identity in high cultures of antiquity], per. s nem. Sokolskoyu, Moscow, Yazyki slavyanskoy kul'tury, 368 p.
2. Bondarevs'ka I. (2013) Istorychna pamyat' i zabuvannya [Historical memory and forgetting] *Filosofska dumka*, # 6, pp. 18–21.
3. Borkhes Kh.-L. (1992) Funes, chudo pamyaty [Funes, the miracle of memory] Borkhes Kh.-L. Kolleksiya: Rasskazy, Esse; Stykhotvorenyya, SPg, Severo-Zapad, pp. 165–166.
4. Homer (2006). Iliada [Iliad]; per. B. Tena [Elektronnyy resurs. Rezhym dostupu: http://ae-lib.org.ua/texts/homer_iliad_ua.htm].
5. Homer (2008). Odisseya [Odyssey], per. iz starohretskoyi, prymitky, slovnyk imen i nazv B. Tena ; peredmovy K. S. Zabaryla, *Kharkiv*, Folio, 574 p.
6. Kebuladze V. (2013) Pamyat' i zabuttya [Memory and oblivion] *Filosofs'ka dumka*, #6, pp. 29–35.
7. Ketsal'koat' (2010) [Quetzalcoatl] *Entsyklopedyya myfolohyy* [Elektronnyy resurs. Rezhym dostupu: <http://godsby.ru/maya/quetzalcoatl.html>].
8. Kusturitsa E (2014). Smert' – neperevirena chutka [Death is an unconfirmed rumor], per. K. Kalytko, *Kiev*, Tempora, 392 p.
9. Malyavyn V.V. (1995) Mudrost' «bezumnykh rechey» [Wisdom of “crazy things”], *Chzhuan-tszy. Le-tszy*, Moscow, Mysl', pp. 3–56.
10. Myd M. (1988) Kul'tura y myr det-stva. Yzbrannye proyvedenyya [Culture and the world of childhood. Selected Works], Per. s anhl., Moscow, Nauka, Hlavnaya redaktsyya vostochnoy lyteratury, 429 p.
11. Nytsshe F (1990). O pol'ze y vrede ystoryy [About the Benefit and the Pain of History] *Sochynenyya v 2 t., v. 1*, Moscow, Mysl', pp. 158–230.
12. Platon (1999). Fedr [Fedr], *Dialohy*, per. z davn'ohr, Kiev, Osnovy, pp. 293–339.
13. Plotyn (2010). 4 Eneada [4 Ennead] [Elektronnyy resurs. Rezhym dostupu: http://rumagic.com/ru_zar/sci_philosophy/plotin/0/j22.html].
14. Chzhuan-tszy. Le-tszy (1995) [Zhuang-tzu Le Tzu], per. s kit, Moscow, Mysl', 439 p.
15. Enky y Nynmakh (2012) [Enki and Ninmah], *Shumero-akkadskaya myfolohyya* [Elektronnyy resurs. Rezhym dostupu: http://world-of-legends.su/shumers/shumers_mith/id495].

Стаття надійшла до редакції 10.09.2017.

Стаття прийнята 4.10.2017.

УДК: 141.332:215:159.923

Виктория Куценко

ПАМЯТЬ СМЕРТНАЯ КАК ОСНОВА
АСКЕТИЧЕСКОГО ПОДВИГА

Статья посвящена анализу феномена памяти смертной в православной аскетике. Память о смерти хранит уникальный духовный опыт, является основой аскетического подвига и основным условием вхождения в аскетический подвиг. Она ставит подвижника в состояние активной духовной практики борьбы с грехом, основанной на новой теоцентрической модели общения, в переустройстве внутреннего мира, опытом себя, и Бога, и себя в Боге.

Ключевые слова: аскетика, память о смерти, исихазм, православная аскетика, грех, покаяние, подвиг, эсхатология.

Память одна из фундаментальных проблем философии, имеющая глубокие корни в философской традиции. Такой удивительный феномен как память еще с античных времен интересовал философию, большое внимание ему уделяли Платон, Августин, Т. Гоббс, Ж.-Ж. Руссо, И. Кант, Ф. Ницше. Существуют различные способы концептуализации присутствия прошлого в настоящем. Память анализируется как «искусство» запоминания, культурная практика человека или культура вообще, природная способность человека, как способ сохранения собственной идентичности. Эвристический потенциал концепта памяти становится темой memory studies, где разносторонне исследуется социальное измерение памяти. Но современное изучение памяти не может быть продуктивным и обстоятельным, если оно будет игнорировать богословское осмысление памяти. Богословское видение памяти концентрирует внимание на опыте переживания отношений человека и Бога, включает интерсубъективный и коммуникативный аспекты духовной деятельности человека. Рефлексия этого опыта открывает новые исследовательские возможности в современной философии, по крайней мере, в двух направлениях: 1) относительно роли прошлого в настоящем; 2) относительно творческой роли индивида по отношению к прошлому. Дискуссии по этим вопросам разворачиваются вокруг понимания традиции. Сторонники рационалистического идеала Просвещения (И. Кант, К. Маркс, М. Вебер) рассматривают традицию как то, что ограничивает свободу индивида, его самостоятельное мышление и возможности социальных изменений. Против дискредитации традиции выступали Дж. Вико, Дж. Г. Мид, Ч. Тейлор. Сегодня получают распространение конструктивистские трактовки традиции. Это обусловлено тем, что в современном обществе традиция индивидуализируется, подбирается для

себя, воспринимается как форма выбора своего способа бытия в мире. Относительно творческой роли индивида по отношению к прошлому спор ведут, с одной стороны, сторонники Э. Дюркгейма и М. Хальбвакса, настаивающие на принудительной роли социальной общности, навязывающей индивиду определенную память. С другой – сторонники Августина, Ч. Тейлора и «гуманистической социологии» (Ф. Знанецкий, Э. Шилз, Э. Гидденс) подчеркивают роль и значение индивидуального выбора и субъективной интенции в конструировании наследия.

Основной целью данной статьи является попытка рассмотреть «память о смерти» в контексте духовных аскетических практик. Для этого нам надо решить следующие задачи: проанализировать способы концептуализации «памяти о смерти» в богословии; рассмотреть «память о смерти» в мистико-аскетической традиции православия как опытную установку борьбы с грехом. Учитывая обозначенный исследовательский интерес, следует остановиться на интерпретации «памяти о смерти» в Священном Писании, а также святоотеческой литературе. Конкретно для анализа привлечены тексты св. Игнатия Брянчанинова, св. Симеона Нового Богослова, Св. Исаака Сирина, Силуана Афонского; современных богословов: о. Софрония Сахарова, о. Думитру Станоилоэ, С. Хоружего.

Рефлексия аскетического опыта – неотъемлемая составляющая любой религиозной традиции, так как все религиозные учения включают аскетическую практику как средство духовно-нравственного очищения, а также преобразования повседневной деятельности. Обоснование и детали этой практики могут быть различными. В последнее время аскеза привлекает внимание философов, которых аскетика привлекает, прежде всего, тем, что включает практики и опыт, с помощью которых человек приобретает способность производить в себе изменения. По умолчанию принимается, что цель аскезы – духовное возвышение и нравственное совершенствование личности. Та или иная аскетическая традиция выдвигает определенную систему требований к человеку, в соответствии с которыми он должен осуществлять радикальное преобразование своего бытия, занять новую позицию в мире и установить новые отношения с социумом. Аскеза раскрывает в человеке способность трансформировать окружающий мир, человек в аскезе рассматривается как центр преобразования себя и социума.

Надо иметь в виду, что в религиозных традициях аскетические подвиги без необходимого умонастроения, внутренней обращенности к высшему (Божеству) не имеют духовного и этического значения. Важен не столько аскетический идеал (идеалы), сколько трансформация человека, осуществленная под его влиянием.

Мы предлагаем рассматривать аскезику как результат опыта регуляции кризисных состояний. Она располагает теми «приборами», которыми не располагает современная наука и с помощью которых измеряется духовная составляющая. Здесь заложен передаточный механизм опыта человеческой деятельности, она предстает как система приемов трансляции традиций.

Всякая аскеза является определенной антропологической, духовной практикой, в которой человек испытывает пределы своего естества, ставит себя перед последними рубежами своего существования. В таких практиках всегда возникают тесные и глубокие отношения со смертью, как главным из всех рубежей, окончательной границей существования.

Священное Писание Ветхого Завета говорит: «поминай последняя твоя, и во веки не согрешиши» [Сирах. 7:39]. «Память о смерти» является важным аспектом подвижничества. Речь идет об основной аскетической практике, состоящей в том, что человек постоянно помнит, что он смертен и его смерть может наступить в любое мгновение. «Память о смерти» неоднократно упоминается и в Новом Завете, она должна помочь человеку не тратить зря драгоценное для спасения время, по словам ап. Павла «дорожа временем, потому что дни лукавы» [Еф 5, 16].

Это состояние, возникшее уже у ранних отцов-пустынников и затем находимое почти у всех исихастских учителей, относят к начальным ступеням аскетического пути. Вступая в монашеский подвиг, иноки тщательно возделывали эту часть умственного подвига. Без постоянного памятования о смерти и суде Божиим они признавали опасным самый возвышенный подвиг, как могущий дать повод к сомнению. Святой Исаак Сирийский говорит: «Кто достойно именуется разумным? Тот, кто действительно уразумел, что есть предел сей жизни; тот может положить предел своим согрешениям» [2, с. 650]. Аскетический путь подвижника приобретает особое танатоцентрическое измерение, в котором изменяются отношения человека со своей кончиной и с Богом. Согласно христианскому учению, «память о смерти» оставлена Богом в сознании каждого живого человека для того, чтобы бороться с грехом, являющимся причиной смерти: «Божественная сила, содействующая человеку, когда восхощет явить в нем живот, полагает в нем эту мысль в основание... Если человек не угасит ее житейскими заботами и суесловием, но возрастит в безмолвии, углубляясь в себя и занимаясь ею, то она поведет его к глубокому видению, невыразимому словом...ибо ум его не остается уже более в стране обольщения», – пишет св. Игнатий Брянчанинов [1, с. 182].

«Память о смерти» по своей роли в аскетическом подвиге близка к страху Божию. Страх Божий – одна из главных категорий ветхозаветной религиозности, и аскетика принимает из псалмов, что «началом

премудрости Божией есть страх Господень», утверждает пророк Давид [Пс.110:10]. «Начало истинной жизни в человеке – страх Божий», – подтверждает Исаак Сирийский. Перед нами неожиданное сближение страха Божия с мудростью, памяти смертной с мудростью.

Премудрость в Ветхом и Новом Заветах трактуется как начало «умопремены» или покаяния. Поэтому страх Божий также рассматривается как способ обнаружения греха и борьбы с ним. Учение о грехе в христианстве – это совокупность особых знаний о человеческой природе. Это комплекс идей, способных идентифицировать грех, с которым подвижник связывает возможность избавиться от страстей. В широком смысле учение о грехе отразило в себе христианское понимание пути человека к совершенству и к Богу. Мудрость христианина определяется страхом Божиим и призывает к действию, к активной и динамической установке в жизни. В книге Премудрости Соломона [1:13] сказано: «Бог не сотворил смерти и не радуется гибели живущих». Человек не был создан для смерти, в него была вложена возможность бессмертия. Но эта возможность не была использована, что и произошло в первородном грехе. Смерть определила конечность здешнего бытия, его поврежденность и порчу, удаления от Бога: «конечность здешнего бытия, воспринятая как его внутренняя поврежденность, гнездящаяся повсюду порча или болезнь, именуется греховностью» [6]. Смерть явилась следствием греха: «похоть же, зачав, рождает грех, а сделанный грех рождает смерть» [Иак 1:15]. Следовательно, смерть как следствие греха приносит разрыв в отношениях человека и Бога.

Грех стал болезненной частью человеческой природы (VI Вселенский собор 102 правилом определяет грех как болезнь души). По словам св. Феофана Затворника человек согрешил тем, что перенес центр своей жизни и деятельности с Бога на самого себя. Благодаря наделенной свободной воле человек может стремиться к единению с Богом добровольно, а может замкнуться в своем собственном естестве, самолюбиво обособляя себя от Бога, что и есть грех. Во грехе человек теряет способность меняться. «Память о смерти» ставит в центр духовной жизни тему борьбы с грехом, в которой человек обретает способность меняться изнутри. Само же понятие греха существует лишь там, где отношения между Богом и человеком принимают чисто личностный характер. Иначе грех остается только в интеллектуальном представлении о той или иной степени совершенства. Со временем грех становится страстью. Отцы-аскеты, не разграничивали строго эти два понятия. Часто термин «грех» ставили вместо другого – «страсть». Если грех есть обнаружение «извращенной воли», то страсть – «болезненной воли». Страстное состояние аскетика

считает и именуется «противоестественным». Главное в страстном состоянии то, что человек теряет способность к изменению.

Памятование о смерти ставит задачу борьбы с грехом и страстями. «Кто приобрел памятование смерти, тот никогда не может согрешить», – эта мысль варьируется всеми аскетическими авторами, начиная с пр. Антония. Борьба же, напротив, означает духовно-душевную активизацию, динамику, которая приводит к покаянию. «Память о смерти» становится некой динамичной установкой, требующей активности и ответственности по отношению к себе, к своей природе, бытию. Поэтому следующей реакцией сознания на память о смерти является покаяние. Суть покаяния – изменение, «переплавление», внутренняя (и не только внутренняя) перемена человека, буквально «умопремена». Цель покаяния – «свергнуть с себя бремя грехов» и страстности.

Покаяние стремится именно к тому, чтобы больше не грешить, чтобы избавиться от страсти. «Без познания греха истинное покаяние не бывает, как без познания болезни исцеления не бывает», – пишет св. Тихон Задонский [5, с. 193]. В покаянии возникает конфликт с собою, происходит ломка себя. Это острое и сложное, драматическое столкновение со своим «Я» лучше всего передает литургическая аскетика в Великом Покаянном Каноне св. Андрею Критскому. В покаянии человек пробуждается и активизируется, завязывает «личные отношения» с Богом и на их основе начинает формировать представление об особом «личностном» характере человеческого существования. Покаяние, по учению исихастов, – это Духовные Врата: когда человек достигает в нем крайнего предела, пред ним отверзается новая жизнь, он обретает способность продвигаться к восхождению и единению с Богом.

В покаянии рождается установка и процесс Подвига. Главное здесь – метанойя, как умопремена: установка перевода сознания в новую глобальную стратегию. Преодоление конечности или смертности в обожении рассматривается в православной традиции как исполнение тварного бытия. Памяти смертной присуще фундаментальное стремление к преодолению смерти и это происходит в подвиге, который основывается на новой тео-центрической модели общения, в тонком переустройстве внутреннего мира, опытом себя, и Бога, и себя в Боге. Преодоление смерти как завершение борьбы с грехом является исполнением пути спасения, «последний враг истребится – смерть».

Аскетическая традиция говорит о двух смертях, образующих антиномическое единство: побежденная и побеждающая. Один из современных учителей исихастской традиции о. Думитру Станилоэ так объясняет различие этих смертей: «Существует, в действительности, две

смерти: первая порождается грехом и представляет собою смерть нашего естества. Вторая же – смерть, подобная смерти Христа, которая есть смерть греха и смерти, им порожденной» [7, р. 24] Изменить характер смерти из побежденной в побеждающую помогает память о смерти, которая и сподвигает к духовному труду и подвигу. О. Думитру Станилоаэ продолжает: «Смерть нашего естества, производимая грехом, не приходит лишь в финальный момент, скорее она подтачивает как червь в течение долгого времени. Также и смерть смерти, смерть греха, это не что-то моментальное, она должна подготавливаться путем долгого аскетического умерщвления. Подвижничество – постепенное уничтожение яда, что ведет к разложению, тлению. Оно уничтожает болезнь, которая убивает наше естество... Подвижничество – животворящее умерщвление, как назвал его св. Симеон Новый Богослов» [7, р. 25].

Известный аскет-исихаст архим. Софроний Сахаров принципиально останавливается на раскрытии понятия претворения смерти побежденной в смерть побеждающую, а также значении смертной памяти для подвижнической жизни. «Благодать смертной памяти» – так названа первая глава книги «Видеть Бога как Он есть». Книга целиком составлена как описание личного духовного подвига старца. Опыт памяти смертной был выражен у него с особой яркостью. С одной стороны, ему не чужды чисто человеческие переживания смерти, он так же, как и все люди переживал ее отрицательные проявления: обреченности, тления, мрачной бездны: «Со мною умирает все то, что было охвачено моим сознанием: близкие люди, их страдания и любовь, весь исторический прогресс, вся Земля вообще, и солнце, и звезды, и беспредельное пространство; и даже Сам Творец Мира, и Тот умирает во мне; все вообще поглощается» [3, с. 9–10].

С другой стороны, по его мнению, опыт памяти о смерти дает опыт подвига, становится положительным двигателем, возводящим к высшим ступеням опыта Богообщения: «Смертная память, – пишет он, – есть особое состояние нашего духа, совсем непохожее на всем нам свойственное знание, что в какой-то день мы умрем... Память смертная дает нам опыт бесстрастия, Она пресекает действие страстей и тем полагает начало коренной перемене всей нашей жизнедеятельности и характера восприятия всех вещей. Тот факт, что она дает переживать смерть нашу как конец всего мироздания, подтверждает данное нам Откровение о том, что человек есть образ Бога, и как таковой он способен вместить в себя и Бога, и сотворенный космос. И это есть начало конкретизации в нас ипостасного принципа. Сей опыт приготавливает наш дух к более реальному восприятию христианского Откровения и тому богословию, в основе которого лежит опыт иного бытия» [3, с. 11].

Согласно о. Софронию, опыт подвига, такая смертная память есть «благодатный дар», «форма благодати». «Благодать смертной памяти», согласно о. Софронию, имеет глубоко кенотическую природу, и в свете нее аскетический путь, «пройденный «тесный» путь предстает как уподобление Источанию Христа» [3, с. 15]. Эта благодатная смертная память христоцентрична и личностна, она раскрывает человеку возможность приобщения Божественному ипостасному бытию и в столь особом опыте, как опыт отношений со смертью.

Этот опыт трагичен. Но если он становится христоцентрическим опытом, то, как говорит Софроний, «мы достигаем того, чтобы сделать Его победу над смертью – нашей, и смерть наша имеет претвориться в смерть, побеждающую смерть. В этом претворении, означаемом приобщением наше пасхальному торжеству Воскресения, личная судьба соприкасается с конечной судьбой всей твари, приобретает эсхатологическое измерение» [3, с. 16]. Память о смерти делает аскетический подвиг эсхатологичным. Поэтому «благодать смертной памяти» является одним из благодатных плодов подвига, считает отец Софроний. В книге «Старец Силуан» он пишет: «Доколе человек не достигнет своего во Христе воскресения, доколе в нем все искажено страхом смерти, а следовательно, и рабством греха» [4, с. 98]. Эти слова старца могут служить руководством для понимания эсхатологии православной аскезы. «Воскресение человека во Христе» изгоняет страх смерти, а аскетический опыт переживания смерти становится опытом христоцентрических отношений.

Таким образом, «память о смерти» является основой аскетического подвига и основным условием вхождения в аскетический подвиг. Она приводит подвижника в состояние активной духовной практики борьбы с грехом. Борьба с грехом позволяет человеку обрести способность к изменению. «Память о смерти» включена в обширную икономию православного покаяния. Она усиливает покаяние как активную и динамическую установку в жизни, способную избавить от страстей. Сутью покаяния является перемена человека, буквально «умопремена», перевод сознания в новую стратегию жизни, где происходит драматическое столкновение со своим «Я», завязываются личностные отношения с Богом, основывающиеся на новой тео-центрической модели общения, в тонком переустройстве внутреннего мира, опытом себя, и Бога, и себя в Боге. Память о смерти глубоко эсхатологична и христоцентрична по своей природе, она дает возможность приобщения Божественному ипостасному бытию.

Список использованной литературы

1. Игнатий Брянчанинов, святитель. Аскетическая проповедь // Слово о смерти.– М.: Правило веры, 1991.– 542 с.
2. Исаак Сирий, преподобный. Подвижнические наставления // Добротолубие.– Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1999.– Т. 2.– 760 с.
3. Софроний (Сахаров), архимандрит. Видеть Бога как Он есть.– Эссекс: Монастырь св. Иоанна Предтечи, 1985.– 255 с.
4. Софроний (Сахаров), архимандрит. Старец Силуан Афонский.– Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1999.– 464 с.
5. Тихон Задонский, святитель. Об истинном христианстве // Творения.– Кн. X.– СПб., 1908.– 193 с.
6. Хоружий С. К феноменологии аскезы. Память смертная // Режим доступа: https://azbyka.ru/k_fenomenologii_askezy#05b_64
7. Dumitru S. Orthodox spirituality.– St Tikhon's Seminary Press, South Canaan, Pennsylvania 2002.– 397 p.

Викторія Куценко**ПАМ'ЯТЬ СМЕРТНА ЯК ОСНОВА АСКЕТИЧНОГО ПОДВИГУ**

Стаття присвячена аналізу феномена пам'яті смертної в православній аскетичній. Пам'ять про смерть зберігає унікальний духовний досвід, є основою аскетичного подвигу і основною умовою входження в аскетичний подвиг. Вона ставить подвижника в стан активної духовної практики боротьби з гріхом, заснованої на новій тео-центричній моделі спілкування, в перебудові внутрішнього світу, досвідом себе, і Бога, і себе в Бозі.

Ключові слова: аскетика, пам'ять про смерть, ісихазм, православна аскетика, гріх, покаєння, подвиг, есхатологія.

Viktoria Kutsenko**THE MEMORY OF DEATH AS THE BASIS OF ASCETIC DEEDS**

Memory is one of the fundamental problems of philosophy, which has deep roots in the philosophical tradition. Such a complex and surprising phenomenon as memory from the ancient times was interested in philosophy, Plato, Augustine, T. Hobbes, Jean-Jacques Rousseau, I. Kant, F. Nietzsche paid much attention to it. There are various ways of conceptualizing the presence of the past in the present. Memory is analyzed as the "art" of remembering, the cultural practice of man or culture in general, the natural ability of man, as a way of preserving one's own identity. The heuristic potential of the concept of memory becomes the theme of memory studies, where the social dimension of memory is studied in various ways. But the modern study of memory can not be productive and thorough if it ignores the theological interpretation of memory. The theological vision of memory concentrates on

the experience of experiencing the relationship between man and God, includes the intersubjective and communicative aspects of man's spiritual activity. Reflection of this experience opens up new research opportunities in modern philosophy, at least in two ways: 1) regarding the role of the past in the present; 2) regarding the creative role of the individual in relation to the past.

The article is devoted to the analysis of the phenomenon of memory of the death in Orthodox asceticism. The memory of death keeps a unique spiritual experience, is the basis of the ascetic feat and the main condition for entering the ascetic feat. It places the ascetic in the state of active spiritual practice of fighting against sin, based on a new theocentric model of communication, in the subtle reorganization of the inner world, the experience of oneself, and God, and oneself in God.

Keywords: asceticism, memory of death, hesychasm, Orthodox asceticism, sin, repentance, feat, eschatology.

Referances

1. Ignatius Brianchaninov, sviatitel (1991) Askeicheskaya propoved. Slovo o smerti [Ascetic homily. The word of death], Moscow, Pravilo very, 542 p.
2. Isaak Sirin, prepodobnyy (1999) Podvizhnicheskiye nastavleniya [Selfless instruction]. Dobrotolyubiye, t. 2, Sergiev Posad, Sviato-Troitskaia Sergieva lavra, 760 p.
3. Sofronii (Saharov), arhimandrit (1985) Videt Boga kak On est [Seeing God as He Is], Esseks, Monastery of St. John the Forerunner, 255 p.
4. Sofronii (Saharov), arhimandrit (1999) Starets Siluan Afonskii [Father Siluan Afonskiy], Sergiev Posad, Sviato-Troitskaia Sergieva lavra, 464 p.
5. Tihon Zadonskii, Sviatitel (1908) Ob istinnom hristianstve [About true Christianity], Tvorenia. t. 10, St. Petersburg, 193 p.
6. Horyji S. K feminalogii askezy. Pamiat smertnaia [On phenomenology of ascetics], https://azbyka.ru/k_fenomenologii_askezy#05b_64
7. Dumitru S. (2002) Orthodox spirituality, St Tikhon's Seminary Press, South Canaan, Pennsylvania, 397 p.

Стаття надійшла до редакції 10.07.2017.

Стаття прийнята 4.08.2017.

УДК 141.32:17.022.2 *Ірина Янушевич, Олена Цехоцька*
НІЦШЕАНСТВО ТА ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОЇ МОРАЛІ

Сучасна мораль дає людині відчуття того, що вона не гвинтик безглуздої машини, а творець майбутнього і один з будівельників самого себе і цього світу. Моральність такого роду мислилася в ніцшеанцеві, що гаряче відстоює велич людського духу, чистоту і новизну цілей, рішучість відкинути занепалі ланцюги умовностей, догми і забобони цивілізації, що потрапила в глибоку кризу.

Ключові слова: *традиційні цінності, сучасна мораль, ніцшеанство, християнство.*

Поняття моралі з'являється у зв'язку із спробою оцінити речі і явища. Оцінка – це те, що уявно упорядковує хаотичний всесвіт, що оточує людину, визначає для нього напрям руху. Сучасність. Які проблеми турбують людей сьогодні? Які тенденції розвитку набуває мораль сьогодні? У що ми віримо, та що підтримує нас? Сучасна мораль є єдиною і всесвітньою, хоча вона і враховує деякі національні особливості країн і поширені релігійні доктрини. Світова глобалізація привела до виникнення проблем, пов'язаних із стосунками між собою великих територій, країн і великих груп людей – націй, народів, між громадянами держави і владою. Окремі люди починають виконувати публічні функції і встають в особливе положення до інших громадян.

З'явилось багато категорій громадян, до яких пред'являються особливі вимоги. Це знаходить вираження в появі корпоративних і професійних кодексів і закріплення певних норм і правил поведінки. Це стосується також економічних регіонів і міст. В силу цього мораль перестає базуватися на універсальних моральних принципах.

Мораль в суспільстві з теоретичних обґрунтувань переходить в сферу практичної діяльності. Створюються комітети і комісії з етики, апеляційні комітети. Окремим особам дано право виносити моральні судження. Вони за формою є адміністраторами і здійснюють контакт з різними ланками: школою, державними підприємствами, бізнес структурами.

Ще якусь сотню років назад вся мораль Східної і Західної Європи базувалася на християнській етиці. Питання віри були справою совісті кожної людини, проте зрозуміти віруючу людину не складало труднощів. Сьогоднішній день диктує зовсім інші цінності, ось і виходить, що громадяни однієї країни говорять на різних мовах морально-етичних цінностей. Мораль і моральність практично вийшли з сфери релігійного впливу і розвиваються, як світські напрями науки. У зв'язку з цим по-новому оцінюється сенс життя людини. Його більше турбують проблеми

матеріального, чим духовного характеру. Нова мораль породжує нове відношення до таких моральних цінностей, як патріотизм, мужність, героїзм.

Традиційні моральні цінності, такі як упокорювання, непротивлення злу насильством, необхідність відповідати добром на зло у сучасному світі практично знівельовалися. Суспільство підтримує розвиток в людях егоїзму, себелюбства, досягнення особистих цілей будь-якими засобами. Мораль втрачає своє виховне значення для формування особи і переміщається в сферу корпоративних стосунків.

Саме про таке явище наприкінці IX ст. говорив Ф. Ніцше: «Найважливіше з нових подій – що «Бог помер» і що віра в християнського Бога стала чимось не вартим довіри» [1, с. 107]. Якщо звернутися до сьогодні, то можна провести багато паралелей між ніцшеанством та сучасними принципами етики. Варто нагадати, що сьогодні більшість людей своє релігійне кредо виражає приблизно таким чином: «Бог живе в мені, я вірю душею і для цього не потрібно ходити до церкви». Для сучасної людини постала необхідність самостійно збудувати свою особисту віру. Слідуючи традиційним релігійним канонам, сучасна людина втрачає віру в себе та свої сили. І тепер Бог живе в кожній людині, але це вже не релігійний Бог, а філософський. Або просто наша віра в те, що ми для себе вигадали, що для нас є важливим та цінним. «Стежка, що веде до власного неба, завжди проходить через хтивості власного пекла...» [2, с. 87]. На думку Ніцше – саме такий шлях формування моралі людині нового типу.

«Ми, ті що мислять – відчують творіння, і є тими, хто завжди і насправді роблять щось таке, чого ще немає: цілий вічно зростаючий світ оцінок, барвів, значимостей, перспектив, градацій, тверджень і заперечень» – говорив Ніцше. Місце Бога у його концепції займає надлюдина. Нам потрібно відпустити свою слабкість, повірити в себе! Стати надлюдиною» [2, с. 110]. Надлюдина, – на думку Фрідріха Ніцше, – це мета, до якої повинна прагнути кожна людина у своєму розвитку. Вона повинна утвердити нові цінності – земні, здорові, мужні, тому вона і є метою майбутнього.

Ніцше передбачав людину майбутнього, яка не буде рабом загальноприйнятих думок і цінностей. Це сильна та вольова людина, яка сама буде свій моральний шлях, свої моральні цінності, сама вирішує, що є добро і зло. Відомо, що концепцію «надлюдини», з її антисемітськими та антихристиянськими ідеями використали ідеологи фашизму.

Але він був категоричним противником будь-яких форм панування масової свідомості, яка найвищою мірою проявилась у фашистській Німеччині. «Надлюдина» в сучасному тлумаченні моральних цінностей – це індивідуально вільна людина, яка послуговується власним масштабом

цінностей, сама визначає і свою гідність, і міру зневаги до інших. Вона знає ціну свободи і відповідальності, а тому з такою самою необхідністю поважає рівних собі, сильних і благонадійних, тих, хто має право обіцяти, на чие слово можна покластися. Усвідомлення винятковості волі над власною долею стає інстинктом вільної суверенної людини. У цьому інстинкті Ніцше вбачав новий тип моральності.

Незважаючи на усю складність і суперечність відношення ніцшеанства до моралі взагалі, в сучасному її варіанті можна виявити основні риси цієї філософії. Мораль для Ніцше – це щось, що повинне з необхідністю трансформуватися, відмітати усе те, що заскліло, віджило. Її, як і людину, «потрібно здолати». Ніцше критикує самовдоволення людини-обивателя, оскільки така людина негідна бути задоволена собою. Надлюдина – зовсім інша справа. Але для неї і не буде питання – бути задоволеною або ні, вона ані секунди не сумніватиметься у своїй правоті. Людство його покоління для Ніцше зіпсоване – передусім в тому сенсі, що рід людський втрачає свої інстинкти, перестає зберігати і удосконалювати себе; він вибирає, вважає за краще те, що йому шкідливо. Наше століття, на жаль, поки не спростує, а швидше підтверджує цю сумну констатацію. Найбільш стиглим плодом розвитку всякого суспільства і історії можуть стати, згідно Ніцше, суверенні індивіди. Свобода такого індивіда є і відповідальністю, оскільки основний інстинкт такої людини – совість.

Дійсно, мораль сучасного суспільства (на відміну від релігійної моралі) – це мораль, заснована на розумі. Така мораль ефективніше моралі на основі емоцій: емоції працюють автоматично, тоді як розум дозволяє діяти більш тонко в залежності від ситуації (за умови, зрозуміло, що розум є в наявності). Так само як людську поведінку на основі емоційної моральності ефективніше тваринної поведінки на основі вроджених інстинктів.

Людина перехідного періоду (перехід від індустріального суспільства – до постіндустріального, сучасного) підсвідомо відчуває почуття провини через тривалі дії традиційних моральних установок. Релігійні діячі все ще володіють високим моральним авторитетом і вони засуджують сучасне суспільство (наприклад, Папа Римський Бенедикт XVI заявляв, що «сучасна сформована культура протистоїть не тільки християнству, але вірі в Бога взагалі, всім традиційним релігіям», а також аналогічні заяви роблять православні ієрархи і ісламські авторитети).

Звідси і всі розмови про нібито наявне «гнилоїсті» і «розкладанні», хоча в дійсності аморальності стало набагато менше (більш того, носіями найвищої форми аморальності – насильства і агресивності – є якраз люди традиційних культур). Релігійні діячі, засуджуючи моральність сучасного суспільства, зазвичай міркують так: відхід від релігійної моральності

призводить до скасування моральних установок взагалі, в результаті чого люди почнуть красти, вбивати і т. інш. Вони не хочуть помічати, що моральність сучасних людей рухається в прямо протилежному напрямку: в бік засудження насильства і агресії в будь-якій формі (і, наприклад, в бік засудження злочинства, адже оплот сучасного суспільства – це, як правило, заможний середній клас).

Як показують дослідження, найменший ступінь як релігійності, так і злочинності спостерігається серед високоосвічених людей. Тобто відхід від традиційної моральності зовсім не призводить до падіння моральності взагалі. Але для традиційної, малоосвіченої людини міркування релігійних діячів повністю виправдані. Для цих людей потрібен «батіг для покарання» у вигляді пекла; втім, зате вони легко йдуть на насильство «в ім'я Бога».

Пануюча в перехідному суспільстві мораль некомфортна для людини, тому що вона суперечлива, а значить не дає йому сили. Вона намагається поєднати непоєднуване: ліберальне право людини на вибір і традиційні коріння, які таке право заперечували. Вирішуючи це протиріччя, одні йдуть в фундаменталізм, інші впадають в егоїстичне «життя заради розваг».

Що те, що інше не сприяє розвитку а, отже, безперспективно. Тому потрібна несуперечлива мораль, дотримання ідеалу, який частково описаний Ніцше в його «надлюдині», і яка, очевидно, зможе забезпечити успіх як окремої людини, так і всього суспільства.

Моральні цінності сучасного суспільства помітно відрізняються від традиційних. Наприклад, з 10 біблійних заповідей не працюють п'ять: три, присвячені Богу (тому що вступають в протиріччя зі свободою совісті), про суботу (протиріччя зі свободою розпоряджатися своїм часом), і «Не чини перелюбу» (суперечність зі свободою в особистому житті). І навпаки, деякі необхідні заповіді в релігії відсутні. Аналогічна картина не тільки з Біблією, але і з установками інших релігій. Сучасне суспільство має свої найважливіші цінності, які в традиційних суспільствах були далеко не на першому місці (і навіть розглядалися як негативні): – «не лінуйся, будь енергійний, завжди прагни до більшого»; – «Розвивайся, вчися, ставай розумнішим – тим самим ти сприяєш прогресу людства»; – «Прагни до особистого успіху, досягай багатства, живи в достатку – тим самим ти сприяєш процвітанню та розвитку суспільства»; – «Не будеш приносити іншим незручностей, не лізь у чуже життя, поважай особистість іншого і приватну власність».

Основний акцент робиться на саморозвиток, що призводить, з одного боку, до досягнення особистих цілей (наприклад, кар'єрного росту), а з іншого боку, – до «неспоживчих» відношень до інших людей (тому що головний ресурс – свій творчий хист – за рахунок інших збільшити

неможливо).

Зрозуміло, зберігаються (а точніше – посилюються) усі класичні моральні імперативи: «Не вбивай», «не кради», «не бреш», «співчуй і допомагай іншим людям». І ці базові установки вже не будуть порушуватися в ім'я Бога, чим грішать більшість релігій (особливо по відношенню до «іновірців»). До того ж найбільшою мірою посиляться сама проблемна заповідь – «не бреш» – що радикально підвищить рівень довіри в суспільстві, а отже і ефективність суспільних механізмів, включаючи знищення корупції [3]. Адже людина, яка постійно розвиває себе, завжди впевнена у власних силах і в неї немає причини для брехні. То вона йому не вигідна – вона може підірвати його репутацію професіонала. Більш того, брехня не потрібна, тому що багато речей перестають бути «ганебними» і їх не потрібно приховувати. Крім того, установка на саморозвиток означає, що свій головний ресурс людина бачить в собі і йому не потрібно експлуатувати інших.

Якщо говорити про пріоритетність цінностей, то головне для «людини майбутнього» у Ніцше, і відповідно для сучасного суспільства – це свобода людини і засудження насильства і нетерпимості [4, с 117]. На відміну від релігії, де можливо виправдання насильства в ім'я Бога, сучасна мораль відкидає будь-яке насильство і нетерпимість (хоча і може застосовувати державне насильство у відповідь на насильство). Сучасна мораль вимагає від людини розвиватися і власними зусиллями добиватися успіху. Але вона не говорить, як це зробити, лише стимулюючи людину до постійного пошуку, подолання себе і напрузі своїх сил. Натомість сучасна моральність дає людині відчуття того, що вона не гвинтик безглуздої машини, придуманої невідомо навіщо, а творець майбутнього і один з будівельників самого себе і цього світу. Крім того, саморозвиток, підвищення професіоналізму призводить і до набуття матеріального багатства, дає достаток і процвітання вже «в цьому житті».

Не дивлячись на сумнів, сучасна моральність знищує багато безглузких правил та заборон (наприклад, в сфері сексу) і в цьому сенсі робить життя легшим і приємнішим. Але одночасно сучасна моральність жорстко ставить до людини вимогу бути саме людиною, а не йти на поведінку власних тваринних інстинктів або стадного почуття. Ця моральність вимагає проявів розуму, а не примітивних емоцій на основі агресії, помсти, бажання підкоряти інших людей або підкорятися авторитету, який «все за нас влаштує і вирішить». І далеко не просто стати толерантним, перебороти в собі особисті та громадські комплекси. Але головне – сучасна моральність робить наголос не на «задоволенні себе коханого» (за термінологією Ніцше «потурання рабськими інстинктам»), і не на самовіддані (точніше

самозневажливі) досягнення «великих цілей», але на самовдосконаленні та вдосконаленні всього, що оточує сучасну людину.

У результаті людям немає чого ділити – нікому не потрібно що-небудь віднімати у інших, щоб зосередити у себе більше ресурсів (неважливо – заради «великої мети» або для власних примх, що часто в реальності одне й те саме). Адже неможливо розвинути себе за рахунок інших – це можна зробити лише в результаті власних зусиль. Тому відпадає потреба приносити шкоду іншим в будь-якій формі, зокрема, брехати і т. інш.

Необхідно відзначити, що все перераховане вище – це не придумана, штучна конструкція. Це лише приклад того, до чого вже йдуть мільйони людей – сучасних людей, яких стає все більше і більше. Це і є мораль людини, яка наполегливо вчиться, який за допомогою власних зусиль стане професіоналом, який цінує свою свободу, і про яку в якійсь мірі писав Ніцше.

Список використаної літератури

1. Кутлунін А. К., Малишев М. Ф. Естетизм як спосіб розуміння життя у філософії Ніцше // Філософські науки.– М., 1990.– № 9.– 167 с.
2. Ницше Ф. Весёлая наука.– М.: Фолио, 2015.– 560 с.
3. Фукуяма Ф. Доверие.– М.: ООО АСТ, 2004.– 730 с.
4. Риль А. Ницше как художник и мыслитель: биография отдельной личности, пер. с 5-го нем. изд. И. В. Постман.– М.: Электронпечатня К. А. Четверикова, 1999.– 124 с.

Ирина Янушевич, Елена Цехоцкая

НИЦШЕАНСТВО И ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ МОРАЛИ

Современная мораль дает человеку ощущение того, что он не винтик бессмысленной машины, а творец будущего и один из строителей самого себя и этого мира. Идеи такого рода мыслились в ницшеанстве, горячо отстаивающем величие человеческого духа, чистоту и новизну целей, решимость отбросить обветшавшие цепи условностей, догмы и предрассудки попавшей в глубокий кризис цивилизации.

Ключевые слова: *традиционные ценности, современная мораль, ницшеанская, христианство.*

Irina Yanushevych, Yelena Zehozkaja

NIETZSCHEANISM AND PROBLEMS OF MODERN MORALITY

The modern morality makes the person feel that he isn't a small screw of the senseless machine, but the creator of the future and one of builders of itself and of this world. The similar ideas are found in the nietzscheanism which

hotly defended the greatness of human spirit, purity and novelty of aims, determination to reject the decayed chains of conventions, dogmas and prejudices of the civilization, that has got to deep crisis. Nietzsche urged to overcome the laws of slave morality, which loves and protects mediocrity, may actually impede the development of the new human type appropriate to the future civilization. But he doesn't call for absolute indifference to the nature of values and abolition of any moral criteria, as it would become self-destructive for the ordinary person. An individual himself for Nietzsche has to be the carrier of the moral law and doesn't need in any guardianship. Free self-determination of the personality is the only possibility of transition to higher level of human existence, to formation of bases of a modern civilization.

Keywords: traditional values, modern morals, Nietzschean, Christianity.

References

1. Kutlunin A. K., Malyshev M. F. (1990) Estetizm kak sposob ponimaniya zhizni v filosofii Nitzhe [Estheticism as a way of understanding of life in Nietzsche's philosophy], *Filosofskiye nauki. Sbornik nauchnykh trudov po filosofii*. V³p. 9, Kyiv, 167 p.
2. Nitzhe F.V. (2015) Veselaya nauka [Cheerful science], *Moscow*, Folio, 560 p.
3. Fukujama F. (2004) Doveriye [Trust], *Moscow*, OOO AST, 730 p.
4. Ril A. (1999) Nitzhe kak hudozhniki myslitel: biografija otdelnoy lichnosti [Nietzsche as artist and thinker: biography of the individual]. *Moscow*, Elektropechatnya K. A. Chetverikova, 124 p.

Стаття надійшла до редакції 16.03.2017.

Стаття прийнята 18.04.2017.

УДК 130.2

Владимир Гуржи

«РУССКИЙ МИР» КАК РЕЛИГИОЗНАЯ АРТИКУЛЯЦИЯ РУССКОЙ ИДЕИ В

ГЛОБАЛЬНУЮ ЭПОХУ. РИСКИ ДЛЯ УКРАИНЫ

В статье рассматривается проект «Русский мир», как механизм развертывания конфликтных ситуаций и мобилизации, исследуется характер, цели и средства воздействия на общественное сознание феномена «русский мир». Показаны истоки проекта, ход его внедрения в интеллектуальных и властных кругах российского общества. Доказано, что в качестве инструмента глобальной конкуренции, проект «русского мира» является альтернативой западному проекту культурного развития и может быть достаточно эффективным.

Ключевые слова: «русский мир», идентичность, глобальная конкуренция, ценности, «мягкая сила».

Несмотря на то, что тема «русского мира» достаточно популярна в украинских и мировых СМИ, сущность, задачи, средства воздействия «Русского мира» довольно редко попадают в фокус внимания исследователей. Что такое «Русский мир»? Каковы последствия реализации этого проекта сегодня и чего ожидать завтра? Из чего состоит этот проект и на чем базируется его мобилизационный потенциал? Эти вопросы требуют адекватного ответа. Несмотря на то, что представление о «русском мире» и соответствующие структуры, в пределах которых осуществляется финансирование деятельности по продвижению его идей, были сформированы не так давно – где-то на рубеже XX и XXI веков, корни «русского мира» надо искать в более древней истории.

Распад СССР, как бы ему не относиться, стал геополитическим потрясением для миллионов людей. 43% опрошенных «Левада-Центром» россиян и сегодня называют самой большой личной потерей, после распада СССР, потерю «великой державы» [5, с. 39]. За короткий срок был изменен политический ландшафт Европы, а бывшие советские республики начали самостоятельную жизнь. Хотя Россия и осталась правопреемником СССР, она уже не могла продолжать его политику и должна была найти ответы на вызовы, связанные с изменением собственного положения в мире.

При этом экономические и социальные проблемы, которые стояли перед Россией, как и перед всеми другими республиками, не являлись главными из них. Кроме них и в первую очередь необходимо было что-то делать с мышлением людей, которые еще вчера жили в самом большом и могучем (по крайней мере, с их точки зрения) государстве, бросившем

вызов ведущим западным демократиям в вопросах экономических, социальных и политических ориентиров общественного бытия. Нельзя было надеяться, что миллионы людей, которые вчера видели в США и Европе своих главных врагов, сегодня вдруг станут их апологетами. Более того, учитывая историю становления идеи Российского государства с ее религиозными акцентами и вечным оппонированием Западу, следует задаться вопросом, таким ли уж исключением из общей русской истории был советский период.

Ответом на цивилизационный вызов стал, как только были решены безотлагательные вопросы первых лет российской независимости, поиск ментальных форм, которые были бы релевантны указанным духовным запросам и могли бы консолидировать постсоветское общество. Понятно, что новые концепции и символы должны были иметь отношение к историческому прошлому России, но не быть вместе с тем коммунистическими. Именно поэтому, уже в 90-е годы в СМИ и научной литературе развернулись идеологические дискуссии о будущем РФ и ее роли на мировой арене. Именно тогда и была реанимирована концепция «русского мира», корни которой, по убеждению сегодняшних сторонников, достигают то ли XIX, то ли даже XI века.

Цель статьи – исследовать природу, методы и средства воздействия проекта «Русский мир», как инструмента мобилизации и развертывания конфликтных ситуаций.

В качестве инструмента глобальной конкуренции, проект «русского мира», опирающийся на религиозные ценности, является очевидной альтернативой западному проекту культурного развития и может быть достаточно эффективным. В первую очередь это связано с высокой привлекательностью и большим мобилизационным потенциалом данной концепции, ведь она, так сказать, «официально» не несет в себе политической или социально-экономической ангажированности, а лишь культурные, религиозные и этические смыслы. «Русский мир» «не ограничивает» Россию только ее пределами, а наоборот, открывает возможности внешнеполитического влияния на страны, где существует русскоязычная диаспора. Но речь идет об очень эффективном инструменте. Идейними основами «русского мира» стали идеологемы, которые повлияли на формирование российской идентичности как таковой. Это идеологема «Москвы – третьего Рима» и концепт «Святой Руси».

Важно подчеркнуть, что самоосознание Московского государства и его становление в геополитическом измерении формировались именно в религиозной среде. Во время Ферраро-Флорентийского собора в середине

XV века, христиан восточного обряда представляли, в числе других, патриарх Константинополя Иосиф II и митрополит Киева Исидор (резиденция которого находилась в Москве). Фактически это была последняя попытка спасти Константинополь от завоевания турками-османами. В обмен на военную помощь Запада, Византия согласилась признать верховенство Папы и католической догматики с частичным сохранением восточного обряда, что было однозначно негативно воспринято в Москве. Как отмечает украинский исследователь И. Пасько: «Важнейшим актом... грехопадения Константинополя в глазах московского клира стала Флорентийская уния 1439 между византийской ортодоксией и римским католичеством. Она окончательно доказала, что политическая целесообразность не может оправдать духовно-канонического отступничества и идейной измены. Неоспоримым доказательством этого стало то, что только несколько лет спустя второй Рим пал под Портой. Для Москвы это уже было окончательным знаком окончательной дехаризматизации греческой Церкви» [12, с. 156].

После принятия Флорентийской унии митрополит Киевский вернулся в свою резиденцию в Москве. На первой литургии, которая уже проходила по Западному обряду [10], он встретил сопротивление части духовенства и, что не менее важно, Великого Князя. Василий II созвал Собор Иерархов, на котором Флорентийскую унию признали нарушающей православную традицию и ей не соответствующей, а сам Исидор был назван еретиком. От Киевской церкви отделилась Московская, во главе которой стал Митрополит Иона. Фактически произошла победа Москвы в борьбе за религиозную независимость от Константинополя. Однако тем самым углубился раскол не только между западной и восточной ветвями христианства, но и между собственно восточными церквями.

Захват Константинополя сыграл важную роль, как в мировой истории, так и в истории Московии. Создание поместной церкви в Москве и завоевание II-го Рима, Константинополя, способствовало дозреванию идеи о вселенскости Московской церкви, единственной, сохранившей аутентичную веру и не вступившей в преступное соглашение с католицизмом. Эти идеи стали идеологической основой известного послания старца псковского Филофея к Великому Князю Василию III. В частности, Филофей таким образом обосновывает тезис об избранности московского царя и государства: «Церкви старого Рима пали из-за неверия Аполлинариевой ереси; двери церквей второго Рима, города Константинополя, внуки Агари секирами рассекли. Теперь же это – третьего нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская церковь, которая до края вселенной православной

христианской верой по всей земле сильнее солнца светится. Пусть знает твоя держава, благочестивый царь, что все царства православной христианской веры сошлись в одно твое царство: один ты во всей поднебесной христианам царь. Два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть; твое христианское царство иным не заменится» [15].

Убедительным символом принятия Москвой наследия Константинополя, по мнению российского историка Александра Карташова, следует считать и факт принятия Иваном III герба восточной Римской империи – двуглавого орла, а также титула «самодержца» [8, с. 24]. Здесь можно вспомнить и о попытке князя Ивана III вступить в династический союз с князем Феодоро – Исааком [11], который также претендовал на наследие Византии и имел в гербе византийского орла. Но идеи Филофея были разработаны позднее, во времена противостояния славянофилов и западников.

В 1654 г. состоялась Переяславская рада, на которой было принято решение об объединении Войска Запорожского и Московского царства. Такое значимое событие нуждалось, кроме согласования дел политических и социальных, также и в церковном согласии. Киевская церковь подчинялась Константинополю и была более «греческой» по своей сути. В Киеве функционировала Академия, что, во-первых, открывало учащимся доступ к философской и религиозной литературе, а, во-вторых, давало возможность обучать собственных богословов и философов, поддерживало непрерывную идейную и духовную связь с Константинополем. Ничего подобного в то время в Московии не было, однако Киевскую митрополию передали в подчинение Москве в конце XVIII столетия [1, с. 173].

Однако не все в Москве были в восторге от «европеизации»: память о Ферраро-Флорентийском соборе, как и духовная традиция, выросшая после него, была довольно прочной. Высказывание Митрополита Филиппа I очень точно передает тогдашние ощущения московского православия: «Как только Константинополь сочетался с латиной, то и сразу попал в руки плохие» [12, с. 158]. То есть для Москвы сформировалась экзистенциально предельная ситуация: или провести модернизацию по европейскому образцу и перестать существовать как последний форпост православия (то есть по сути истинного христианства) – «третий Рим падет», а как известно «четвертому не быть», или остаться в пределах своей традиции и отказаться от греческих заимствований. Как известно из истории, на этом основании произошел церковный раскол, который длился почти три столетия.

Различные взгляды на дальнейшее развитие государства, подпитываемые регулярными контактами с Западом, конфликтно сосуществовали в Московии, а затем России в течение почти всей дальнейшей истории существования государства. Так, в середине XIX века возник спор славянофилов и западников. Славянофилы во многом взяли на вооружение идеи Филофея и отстаивали идею особого типа культуры, возникшей на почве православия. Они пытались выявить самобытные особенности России, ее отличия от Запада, наметить особый путь, по которому Россия должна донести православные истины погрязшему в ереси Западу и, по некоторым представлениям, создать единое православное государство со столицей в Константинополе. В противоположность им, западники подчеркивали, что Петр I вернул Россию в семью европейских народов, и она и дальше должна продолжать политическое, экономическое и культурное сближение с западной Европой. Именно в этом идеологическом противостоянии можно увидеть зачатки концепции «русского мира», которая делала акцент на особенностях русской культуры и цивилизационного пути и противопоставляла их западным аналогам.

Таким образом, даже краткий исторический экскурс показывает, что идеи, близкие к идеям «русского мира», появлялись в России в течение всего периода ее становления. Однако, в отличие от своих исторических предшественников, мировоззренческий и ценностный потенциал «русского мира» вполне актуален и может быть использован для мобилизации антизападных движений, предоставляя им базис для теоретического обоснования собственных убеждений и неутилитарные ориентиры развития.

Дискуссию о «русском мире», которая велась в России в 1990-х – начале 2000-х гг., надо понимать именно в свете попытки сохранить культурную идентичность русского народа или даже найти новую, взамен утраченной советской. Достаточно интересным с этой точки зрения следует считать проект «Иное. Хрестоматия нового российского самосознания» [7], в котором приняли участие А. Кураев, С. Чернышев, В. Каганский, С. Кургинян, П. Щедровицкий и многие другие. Это четырехтомное издание, хотя и не являлось монографическим исследованием, тем не менее, было объединено общим замыслом. Суть проекта, если воспользоваться цитатой из этого же издания, сводится к следующему тезису: «Иное – философский пароход, который возвращается на родину» [17].

В основу работы положено осмысление тех принципиальных вызовов, с которыми столкнулась Россия после распада Советского Союза, однако свой проект авторы рассматривали и как некую идеологическую

революцию, подчеркивая авангардную роль высказанных в нем положений. Авторы проекта отводили себе роль сознательных инициаторов идеологического процесса возрождения мощи постсоветской России: «По глубокому убеждению составителя, комплекс идей, представленных в книге «Иное», с лихвой и даже, может быть, с многократным избытком обеспечивает решение задачи, которая подразумевается: возрождение страны – сначала в духе, а потом во плоти» [17].

Интересно, что уже тогда в центре идеологемы находился образ России как особого духовного пространства с собственной судьбой и путем (см.: [4]). Важной конституентой новой парадигмы выступает религия, а русский язык становится рычагом расширения влияния России в мире.

Начиная с 2004 года, российские идеологи начали актуализировать те базовые ценности, на основе которых можно проводить внешнюю политику и при этом надеяться на победу в глобальной конкуренции наций. Защита интересов русскоязычного, православного населения для этого прекрасно подходила. Характерным в этом контексте следует считать высказывание бывшего заместителя главы департамента соотечественников за рубежом А. Чепурина, который еще в 2004 году сказал: «Российская диаспора предлагает социальную и гуманитарную основу для осуществления интересов Российской Федерации на постсоветском пространстве...», «... в качестве геополитической концепции, «русский мир» полезен в странах Восточной Европы, которые Россия намерена держать в своей орбите и в которых она готова пойти на интервенцию, в случае, если те выберут иную внешнюю политику» [16].

В 2004 году выступая на VIII Всемирном русском народном соборе тогдашний министр иностранных дел РФ И. Иванов подчеркивал важность существования единой православной церкви в пределах бывших республик СССР: «...первостепенное значение принадлежит здесь странам СНГ. Содружество своими границами почти совпадает с пределами канонической территории Московского Патриархата... На фоне распада многих ранее существовавших связей, религиозный фактор сохраняет свое объединительное, интегрирующее значение» [2].

В конце 2006 года президент РФ В. Путин на встрече с творческой интеллигенцией сказал: «Русский мир может и должен объединить всех, кому дорого русское слово и русская культура, где бы они ни жили, в России или за ее пределами. Почаще употребляйте это словосочетание – русский мир». Позднее, когда в 2007 году указом Президента РФ №796 [14] был создан фонд «Русский мир», который ставил целью популяризацию в России и мире русского языка и культуры, он начал играть и значительную

геополитическую роль. Масштабы деятельности фонда огромны – по свидетельству его исполнительного директора В. Кочина, уже в 2014 году под эгидой фонда в 45 странах мира работало 100 Русских центров и 145 кабинетов «русского мира», а к 2020 году правительство России планирует потратить 3,75 миллиарда рублей на популяризацию русского языка в мире.

Летом 2008 г. Сергей Лавров выступает с программной статьей «Россия и мир в XXI в.». В ней, в частности, содержится своеобразный мировоззренческо-аксиологический манифест, обосновывающий новое видение глобальных столкновений: «Уже нет сомнений, что после окончания холодной войны завершился длившийся 400–500 лет этап мирового развития, в течение которых в мире доминировала европейская цивилизация... Запад. Есть два принципиальных подхода к оценке того, в чем заключается смысл этого этапа развития человечества. Первый – мир через принятие западных ценностей постепенно должен превратиться в Большой Запад. Это своеобразный вариант «конца истории». Второй подход – и мы его разделяем – заключается в том, что конкуренция приобретает глобальный характер и цивилизационное измерение. То есть предметом конкуренции выступают, в том числе и ценностные ориентиры и модели развития» [9].

На III Ассамблее «Русского мира» в ноябре 2009 г. Патриарх Кирилл отметил, что каждой Поместной Православной Церковью формируется собственная «духовная традиция», а собственно «русский мир» является духовным единством, которое культивирует и передает из поколения в поколение идеалы «Святой Руси» [3]. Религиозные мотивы являются для «русского мира» определяющими и в историческом смысле: «Ядром русского мира сейчас является Россия, Украина, Белоруссия, и святой преподобный Лаврентий Черниговский выразил эту идею известной фразой: «Россия, Украина, Беларусь – это и есть Святая Русь». Именно такое понимание русского мира положено в современном названии нашей Церкви.» [3], – эти слова Патриарха Московского передают, по крайней мере, церковный взгляд на сущность и территориальное пространство русского мира.

Изменение угла зрения, под которым рассматривались мировые события из Москвы, постепенно привело к существенным изменениям не только в риторике, но и в мышлении российских руководителей, которую Игорь Завелев охарактеризовал как «иррациональное сочетание дискурсов о национальной идентичности, международную безопасность и сохранение внутренней стабильности» [6]. По мнению политолога, это обусловлено тем, что все три дискурса указывают на общего врага – Запад: «В России сформировалась новая внешнеполитическая доктрина, которая опирается

на комплекс идей об уникальности российской цивилизации, русский мир и необходимость защиты соотечественников, в том числе и силовыми средствами» [6].

В качестве выводов можно отметить, что концепция русского мира, которая в той или иной форме на протяжении нескольких веков играла роль самоидентификации Московского и Российского государства в ее взаимоотношениях с Западом, сегодня приобрела новую форму. Возрожденная после девальвации коммунистической идеологии, новая идеологема превратилась в инструмент конкурентного соревнования в глобальной игре. Был ли этот проект в его новейшей реинкарнации задуман как оружие идеологических и просто войн (определенные свидетельства в пользу этого тезиса были приведены выше), или он созрел как средство сохранения русской идентичности и культуры, но сегодня он превратился в действующую религиозно-мотивированную альтернативу того глобального проекта развития, который был создан Западом. Можно с уверенностью ожидать, что при любом развитии событий та перспектива мышления, которая открывается в пределах парадигмы «русского мира» – учитывая ее востребованность в современной России, консолидирующий ресурс и влияние на восприятие современных и интерпретацию исторических событий – будет оставаться весомым фактором в формировании политики России в ближайшие годы.

Мировоззренческо-ценностный потенциал «русского мира» может быть использован и используется для мобилизации антизападных движений, предоставляя им базис для обоснования собственных убеждений и достаточно привлекательные неутилитарные ориентиры развития. Однако, «русский мир» представляет собой не только полноценный глобальный проект, но и новую форму артикуляции русской идеи. В связи с этим он несет внутренние и внешние риски: во-первых, вытесняет из пространства формируемых им смыслов русских мусульман, т. к. их идентичность содержит ценности, апеллирующие к нехристианской системе религиозных смыслов. По разным данным в зоне риска оказывается от 20 до 50 миллионов проживающих в РФ мусульман, что может создавать области напряженности внутри самой России. Во-вторых, несет угрозу для окружающих РФ стран, так как в рамках проекта «русского мира» их суверенитет и существование в целом могут быть поставлены под сомнение. Неоднозначность, значительный потенциал и агрессивность проекта русского мира, а также его религиозное ядро, превращают этот проект в вызов светской западной цивилизации.

Список использованной литературы

1. Білокобильський О. В., Мошовський Т. М. Релігійні підвалини нації та українська націогенеза // Практична філософія.– № 3 (25).– Київ, 2007.– С. 168–176.
2. Выступление министра иностранных дел Российской Федерации И.С.Иванова на VIII Всемирном Русском Народном Соборе / URL: <https://mospat.ru/archive/page/church-and-society/30422.html>
3. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира / URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html>
4. Гуржи В. С. Наслідки реалізації доктрини «русский мир» в Україні // Схід.– Маріуполь, 2015.– № 2.– С. 34–40.
5. Гуржи В. С. Доктрина «русского мира» як відповідь Росії на кризу 1990-х // Схід.– Маріуполь, 2017.– № 1.– С. 93–96.
6. Завелев И. А. Трансформация национальной идентичности и новая внешнеполитическая доктрина России // Россия в глобальной политике.– М., 2014.– № 2 / URL: <http://www.globalaffairs.ru/number/Granitcy-russkogo-mira-16582>
7. Иное. Хрестоматия нового российского самосознания / URL: <http://old.russ.ru/antolog/inoe/>
8. Карташев А. В. Очерки по истории русской церкви.– Т. 1.– М.: Наука, 1991.– 338 с.
9. Лавров С. В. Россия и мир в XXI веке // Россия в глобальной политике.– М., 2008.– № 4 / URL: http://www.globalaffairs.ru/number/n_11159.
10. Митрополит Исидор и Флорентийская уния / URL: <http://onkim.orthodoxy.ru/myworks/Isidor.htm>
11. Наследники князя Алексея / URL: <http://www.krimoved-library.ru/books/knyazhestvo-feodoro-i-ego-knyazy-a-krimsko-gotskiy-sbornik5.html>
12. Пасько І. Т. Універсалія християнства та differencia specifica її буття в історії.– Ч. 3.– Від Візантії до Русі: контрверзи еволюції // Схід.– № 4 (118).– Донецьк. 2012.– С. 155–159.
13. Трубецкой Н. С. К украинской проблеме // Евразийский современник.– Кн. V.– Париж, 1927.– С. 165–184. / URL: <http://gumilevica.kulichki.net/TNS/tns02.htm>
14. Указ президента Российской Федерации о создании фонда «Русский мир» / URL: <http://russkiymir.ru/fund/the-decree-of-the-president-of-the-russian-federation-on-creation-of-fund-russian-world.php>
15. Послания старца Филофея / URL: <http://his95.narod.ru/doc00/filifei.htm>.
16. Российское лобби (факты и рассуждения) / URL: <http://eva.ru/eva-life/messages-3312848.htm>
17. Чернышев С. Апология составителя / URL: <http://old.russ.ru/antolog/inoe/>.

Володимир Гурґи

**«РУССКИЙ МІР» ЯК РЕЛІГІЙНА АРТИКУЛЯЦІЯ РОСІЙСЬКОЇ ІДЕЇ
У ГЛОБАЛЬНУ ЕПОХУ. РИЗИКИ ДЛЯ УКРАЇНИ**

У статті розглядається проект «Русській мір», як механізм розгортання конфліктних ситуацій і мобілізації, досліджується характер, цілі і засоби впливу на суспільну свідомість феномену «русській мір». Показані витоки проекту, хід його впровадження в інтелектуальних і владних колах російського суспільства. Доведено, що в якості інструменту глобальної конкуренції, проект «русского міра» є альтернативою західному проекту культурного розвитку і може бути досить ефективним.

Ключові слова: «русській мір», ідентичність, глобальна конкуренція, цінності, «м'яка сила».

Volodymyr Hurzhy

**«RUSSKIY MIR» AS A RELIGIOUS ARTICULATION OF THE RUSSIAN
IDEA IN THE GLOBAL ERA. RISKS FOR UKRAINE**

In the article are investigated nature, goals and means of influencing of the phenomenon of «Russkiy Mir». What it is? What are the implications of this project today and what can we expect tomorrow? What is the essence of the project and what is its mobilization potential based on? These are the main issues of the study.

In the article is shown that the project arose as a result of Russia's searching for answers to changing its own position in the world (due to the collapse of the USSR, the change of the political landscape of Europe and the political course of the RF itself). In the 1990s, Russia tried to preserve its influence on the former Soviet republics, which became the path to independence, in any way. All of these are resulted in a series of military conflicts, but they were not sufficiently ideologically elaborated..

The author concludes that in any development of events, and the prospect of thinking that opens within the framework of the «Russkiy Mir» paradigm – taking into account its consolidated resource demand and the influence on contemporary perceptions and the interpretation of historical events will remain a significant factor in shaping Russia's policy now.

Keywords: «Russkiy Mir», identity, Global competition, values, «soft power».

References

1. Bilokobyl'sky O. V., Moshov'sky T. M. (2007) Relihiyni pidvalyny natsiyi ta ukrayins'ka natsioheneza [Religious foundations of the nation and Ukrainian nationalogenesis], *Praktychna filosofiya*, № 3 (25), Kyiv, pp.168–

176

2. Vystuplenye mynystra ynostrannykh del Rossey'skoy Federatsyy Y. S. Yvanova na VIII Vsemyrnom Russkom Narodnom Sobore [Statement by Russian Foreign Minister Igor Ivanov at the VIII World Russian People's Council], URL: <https://mospat.ru/archive/page/church-and-society/30422.html>
3. Vystuplenye Svyateysheho Patryarkha Kyrylla na torzhestvennom otkrytyi III Assambley Russkoho myra [Speech of His Holiness Patriarch Kirill at the Opening Ceremony of the Third Assembly of the Russian World], URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html>.
4. Hurzhy V. S. (2015) Naslidky realizatsiyi doktryny «Russkiy mir» v Ukrayini [Consequences of the implementation of the «Russkiy mir» doctrine in Ukraine], *Skhid, Mariupol*, ! 2, pp. 34–40.
5. Hurzhy V. S. (2017) Doktryna «Russkoho mira» yak vidpovid' Rosiyi na kryzu 1990-kh [Doctrine «Russkiy mir» as an Russia's response to the 1990 crisis], *Skhid, Mariupol*, ! 1, pp. 93–96.
6. Zavelev Y.A. (2014) Transformatsyya natsyonal'noy ydentychnosty y novaya vneshnepolytycheskaya doktryna Rossey [Transformation of national identity and the new foreign policy doctrine of Russia], *Rosyya v hlobal'noy polytyke, Moskva*, ! 2, URC: <http://www.globalaffairs.ru/number/Granitsy-russkogo-mira-16582>
7. Ynoe. Khrestomatyya novoho rossyyskoho samosoznannya [Other. Reader of the new Russian identity], URC: <http://old.russ.ru/antolog/inoe/>
8. Kartashev A. V. (1991) Ocherky po ystoriyy russkoy tserkvy. T. 1. [Essays on the history of the Russian church. V. 1], *Moskva*, Nauka, 388 p.
9. Lavrov S. V. (2008) Rosyya y myr v XXI veke [Russia and the world in the 21st century], *Rosyya v hlobal'noy polytyke, Moskva*, ! 4, URC: http://www.globalaffairs.ru/number/n_11159
10. Mytropolyt Ysydor y Florentyyskaya unyya [Metropolitan Isidore and the Florentine Union], URC: <http://onkim.orthodoxy.ru/myworks/Isidor.htm>
11. Naslednyky knyazya Alekseye [The heirs of Prince Alexis], URC: <http://www.krimoved-library.ru/books/knyazhestvo-feodoro-i-ego-knyazya-krimsko-gotskiy-sbornik5.html>
12. Pas'ko I. T. (2012) Universal'niya khrystyianstva ta differentsiya spetsyfica yiyi buttya v istoriyi, Ch. 3, Vid Vizantiyi do Rusy: kontroverzy evolyutsiyi [Universality of christianity and differentsiya spetsyfica of its stage in history. P. 3. From Byzantine to Rus: controversions of evolution], *Skhid, Donetsk*, ! 4, pp. 155–159.
13. Trubetskoy N. C. (1927) K ukraynskoy probleme [To the Ukrainian problem], *Evrasyyskiy sovremennyk, Paryzh*, pp. 165–184, URC: <http://>

- gumilevica.kulichki.net/TNS/tns02.htm
14. Ukaz prezidenta Rosyyskoy Federatsyy o sozdanyy fonda «Russkiy myr» [decree of the president of the Russian federation on the creation of the «Russian world» foundation], available at: <http://russkiymir.ru/fund/the-decree-of-the-president-of-the-russian-federation-on-creation-of-fund-russian-world.php>
 15. Poslanyya startsa Fylofeya [Epistles of Philotheos], URL: <http://his95.narod.ru/doc00/filifei.htm>
 16. Rosyyskoe lobby (fakty y rassuzhdenyya) [Russian lobby (facts and arguments)], URL: <http://eva.ru/eva-life/messages-3312848.htm>
 17. Chernyshev S. (1995) Apolohyya sostavytelya [Apology of the originator], URL: <http://old.russ.ru/antolog/inoe/>.

*Стаття надійшла до редакції 10.10.2017.
Стаття прийнята 4.11.2017.*

УДК 001:130

Фаріда Тихомірова

ПАМ'ЯТЬ ТА ЗАБУТТЯ У ПРОСТОРИ МІСТА

У статті актуалізуються проблеми міської ідентичності у міждисциплінарних дослідженнях міста, одним з напрямків якого стає увага до певного локального простору та ідентичності. Метою даної статті є спроба розкрити певні аспекти антропології міського простору та ідентичності на прикладі Одеси. Позитивна одеська ідентичність не може асоціюватися виключно з якоюсь однією епохою або одним міфом, символом, з жорсткою національною ідентичністю.
Ключові слова: *територіальна ідентичність, регіональна ідентичність, локальна ідентичність, міська ідентичність, ребрендинг міста, міський міф.*

Дослідження ставлення до минулого стають перспективним напрямком міждисциплінарної взаємодії історії, соціології, етнопсихології, соціальної та культурної географії, антропології міста, економіки, культурології, соціальної філософії та філософії історії. Особливо актуальною стає проблема комеморативних практик, що створюються та розвиваються у просторі міста, безпосередньо є витворами міського способу життя, у випадку коли суспільство проходить через період соціокультурних змін, зламу традиційних стандартів мислення коли в свідомості людей стикаються несхожі або навіть протилежні ціннісні системи. Країни Центральної Африки (територія історичного Конго) досі занурені в хаос і насильство, так і не оговтавшись від ударів колоніального минулого.

Метою даної статті є спроба розкрити певні аспекти urban history, співвіднесеності пам'яті та забуття на прикладі Одеси.

Можливість маніпуляцій із елементами історичної пам'яті, використання PR- і «рекламних» стратегій їх просування відкривають для влади можливості використовувати історичну пам'ять як потужний ресурс. Не випадково також і те, що побудова нових держав на пострадянському просторі супроводжувалася радикальним переглядом саме концепцій національних історій, а також культурної політики, пов'язаної з переосмисленням свят і пантеону героїв [3]. Міська історія як важлива складова історичної політики в цьому сенсі виходить на перший план.

Місто як соціальний та історичний феномен досліджують не тільки історики, спеціалісти з музейної справи, географи та соціологи, а й політологи, архітектори, мистецтвознавці та культурологи. Багатоаспектність проблеми і відсутність загальних концептуальних схем призвела до того, що місто найчастіше описують і вивчають в окремих

ракурсах, сегментарно. Складна, відкрита, нелінійна система, якою є місто – ідеальний об'єкт для міждисциплінарного дослідження, у тому числі у інтелектуальному контексті *urban history*, історичної урбаністики.

Політичний, економічний, культурний аспекти функціонування міст у різних масштабах потребують дослідження в динаміці. На розвиток *urban history*, поза сумнівом, вплинула французька школа «Анналів» та синтетичні концепції міст – ареалів Ф. Броделя. Слід зауважити, що Ф. Бродель відзначав важливу роль середовища проживання людини. Відповідно до його концепції, степи і гори, моря, ліси, річки та інші географічні структури визначають рамки діяльності людини, шляхи сполучення, а, отже, і торгівлі; місце розташування і зростання міст. Кожен світ-економіка просторово обмежений і досить стабільний. Він завжди має свій центр, панівне місто. Центр світу-економіки може переміщатися, що має важливі наслідки для всієї системи в цілому. Центр завжди – «надмісто», якому служать інші міста. Можлива наявність двох центрів, що борються за лідерство. Успіх одного з них призводить до занепаду іншого.

Отже, в соціальній філософії та філософії історії народжувалось нове розуміння урбанізації та ролі міст в історії людства. *Urban history* спиралася на контекстуальний підхід, один з чисельних варіантів системного підходу, розуміння міста як елемента соціальних зв'язків та культурної специфіки (підсистеми) держав, суспільств, цивілізацій та системи функцій міста (стратегічних, економічних, організаційних, тощо).

У США, Канаді та Великій Британії ще у 70-і р. ХХ ст почали видаватися наукові часописи та були створені національні асоціації міської історії. Відомий британський історик Е. Бріггс ще у середині ХХ ст. звернув увагу на перспективність інтегративної взаємодії історії та соціології у дослідженні міст. «Нова історія та соціологія міста» спиралася на концепції та класифікації М. Вебера.

Але на пострадянському просторі дискурс між науковцями та філософами, що досліджують місто, почав формуватися лише у ХХІ ст. у зв'язку із демократизацією суспільства, укріпленням регіональних та локальних спільнот, екологічними, демографічними та міграційними проблемами. Актуальними для українських міст стають проблеми політики довіри у міських спільнотах та створення міських брендів. Також відродився інтерес до «білих плям» в історії міст, до міської геральдики та міфології. У 2012 р. науковцями Бердянського державного педагогічного університету спільно з Інститутом української археографії та джерелознавства ім. М. С. Грушевського НАН України було створено Науково-дослідний інститут історичної урбаністики [6]. Отже, для України як *urban history*, так і загалом *urban studies* та *memory-studies* стають перспективними інтегративними

напрямами досліджень.

У відомій доповіді «Розлад історичної ідентичності» видатний французький історик П'єр Нора задається питанням: «Чи може людське співтовариство і національна спільнота обійтися без генетичного розуміння свого минулого і позитивного ставлення до власної історії?» [9]. Дослідник доводить, що нація, суспільство не можуть претендувати на статус єдиного культурного цілого в разі неадекватного ставлення до свого минулого. Він слушно зауважує, що суперечливе, неоднозначне, «похмуре» ставлення до минулого породжує колективне «нездужання» Франції: «Потрясіння минулого століття змусили всі країни виставити рахунки до свого власного минулого. Однак жодна інша країна не відчуває таких суперечливих почуттів до своєї історії, як наша, що є одночасно і одним з найяскравіших симптомів, і однією з найглибших причин нинішнього французького нездужання. Жодна інша країна не відчула так гостро меморіальний шок, який ось уже тридцять років розбухує весь світ, щоб засумніватися в своїй національній ідентичності... Сталося так, що пам'ять непомітно переплелася з мораллю і поглинула історію». Історія, «завжди проблематична і неповна реконструкція того, чого більше немає», яка виганяє спогад з священного, робить його прозаїчним, волає до інтелектуального і критичного дискурсу [9].

Важко не погодитись із влучною думкою П'єра Нора, «явище «пам'яті» пронизане історією, і «момент-пам'ять», щодо якого я в інших місцях часто висловлювався, наскрізь історичне. Воно на перетині двох об'ємних тенденцій, що позначили епоху: часовій і соціальній. Тут ми можемо лише побіжно їх окреслити» [8].

На думку українського філософа С. Пролеєва, місця пам'яті сприяють не тільки трансляції, а й створенню системи цінностей: «Сенс місць пам'яті полягає не просто в тому, щоб зберегти у пам'яті те чи те. Вони утворюють особливий хронотоп. Ними не тільки минуле зберігається від забуття, а й утворюється неминуше. Неминуше є те, що стає в культурі зразком, прикладом, загальним правилом. Не те, що колись було, а те, чому належить бути завжди. Відтак, вочевидноється роль пам'яті у творенні цінностей. Вона не лише забезпечує зв'язок із сущим, але є вагомим чинником конституювання належного» [10].

З історією, минулим також нерозривно пов'язаний пошук ідентичності, а її руйнування та втрату, відповідно, слід пов'язати із забуттям. Відомий нідерландський дослідник Ф. Р. Анкерсміт в відомій концепції художньо-історичного досвіду навіть виділив певні типи забуття.

Перший тип він вважає «нешкідливим», оскільки наша колективна та соціальна ідентичність не постраждає, якщо ми забудемо, наприклад, який

саме чай, тістечка та шоколад подавали у відомому одеському кафе «Фанконі» до революції.

Зауважимо, що виділяючи цей тип забуття і характеризуючи його як безпечний, Ф. Р. Анкерсміт має на увазі, що інші типи забуття можуть бути згубними як для індивідуальної, так і для колективної ідентичності.

Другий тип забуття, за Ф. Р. Анкерсмітом, виникає тоді, коли з пам'яті стирається щось важливе для ідентичності, а отже, і для життєдіяльності людини або групи. Але чому щось важливе виявляється забутим? Специфіка цього типу забуття полягає в тому, що значущість певної події не була усвідомлена, саме тому вона виявилася за кордонами пам'яті.

Прикладом цього типу забуття можна вважати ставлення одеситів до пам'яті про видатних науковців, які народилися, або працювали в Одесі – Д. Менделєєва, М. Умова, О. Ковалевського, О. Ляпунова, І. Мечникова, М. Зелінського, М. Федорова, Дж. Гамова, І. Сеченова, Ф. Успенського, В. Григоровича, М. Ланге, Г. Флоровського.

Історія та кінематограф назавжди пов'язали Приморські сходи, побудовані у 1841 році за проектом архітектора Ф. К. Боффо із повстанням на 1905 року на панцирнику «Потьомкін» та всесвітньо відомим фільмом С. Ейзенштейна. У 2015 році Європейська кіноакадемія надала Потьомкінським сходам статус «Скарб європейської кінокультури». Але туристи пострадянського періоду нібито забували про ці події і віддавали перевагу міфам-пліткам про князя Грігорія Потьомкіна, на честь якого, на їхню думку, були названі сходи.

До речі, понад 50 років бульвар мав назву Миколаївський, а з 1919 по 1941 рік сходи та бульвар носили ім'я комісара Олександр Фельдмана, анархіста, члена Одеської міської ради. Але ці історико-топонімічні сюжети практично забуті, стерті з соціальної пам'яті одеситів.

Серед одеських істориків продовжується справжня інтелектуальна / меморіальна війна стосовно справжньої дати заснування Одеси.

В *urban history*, пов'язаній з Одесою, десятки, якщо не сотні книг висвітлюють перше сторіччя існування Одеси і всього кілька свідчать про події буремних літ Першої світової війни, революцій та громадянської війни в нашому місті. Таке своєрідне «забуття» призвело до міфологізації «прихованої», неофіційної, забороненої пам'яті про життя міста.

Повертаючись з каторги через революційний Петроград, Михайло Винницький – «Мишка-Япончик» на початку липня 1917 р. вирішив жити в Одесі, пізніше ставши прообразом літературного і кінематографічного персонажа Бені Кріка з «Одеських оповідань» Ісаака Бабеля і їх чисельних постановок на театральній сцені.

Події тих часів складають значну частину міської міфології, вони були

занадто романтизовані завдяки літературі, кінематографу та театру, незважаючи на занадто вільну інтерпретацію фактів (одеські оповідання І. Бабеля, «Гамбринус» О. Купріна, фільми «Інтервенція», повість О. Козачинського «Зелений фургон», «Життя та пригоди Мишки Япончика» оперетти «На світанку», роман Ю. Смолича «Світанок над морем»).

Між тим, Одеса, в ці роки, грала ключову роль в політичних і геополітичних розкладах багатьох країн і політичних сил. Одесу проголошували Вільним містом (1917), вона ставала Одеської республікою (1918), претендувала на роль столиці України (1918) і столиці незалежної Південно-Західного краю (1919) [11].

Коли індивід або група стикається з подіями, пам'ять про яких може виявитися нестерпною, виникає третій тип забуття. Ф. Р. Анкерсміт порівнює його з витісненням травмуючої події з простору пам'яті [7].

На його думку найбільш переконливим прикладом даного типу забуття виступає забуття подій Голокосту після Другої світової війни. Для одеситів прикладом такого забуття, на наш погляд, є забуття подій окупації міста румунською армією маршала Антонеску, зокрема, знищення єврейського населення та переселення у табори Трансністрії у жовтні 1941 – березні 1942 року, історії колаборації та доносів на сусідів.

Анкерсміт виділяє два види травми: травма, пов'язана з третім видом забуття (травма-I), «яка при всій своїй драматичності залишає ідентичність неушкодженою», і травма, що відноситься до четвертого типу забуття (травма-II), що припускає перехід до нової ідентичності. Прикладом травми-II може служити Велика французька революція, яка докорінно змінила ідентичність французів, коли «навіть для консерватора немислимо повернення до дореволюційного порядку, як би люто він ні проклинав революцію».

Четвертий тип забуття передбачає набуття певної нової ідентичності. До нього відносяться «найбільш рішучі і глибокі зміни, які західна людина зазнала у своїй історії». В результаті людина вступила на поріг абсолютно нового світу і зробила це завдяки тому, що забула колишній світ і відріклася від попередньої ідентичності (наприклад, Європа після промислової революції, Великої Французької революції, тощо). Щоб виявити та сформувану нову ідентичність, необхідно свідомо відмовитися від травматичного досвіду минулого.

Якщо в рамках третього типу забуття від травми можна позбутися, в рамках четвертого типу вона присутня постійно, що супроводжується відчуттями важкої втрати, занепаду культури і дезорієнтації [1, с. 439–443].

Травма, яка веде до втрати минулої ідентичності та формування нової, на думку Анкерсміта, є психологічним еквівалентом піднесеного.

Зауважимо, що сам Ф. Р. Анкерсмит безпосередньо не дійшов висновку про формування нової ідентичності внаслідок забуття.

Характерні для стану суспільної свідомості сучасних українців риси знаходимо в характеристиці «меморіального буму» за П. Нора: відбувається і «всесвітня деколонізація, завдяки якій до історичної свідомості й відвоювання/ конструювання власної пам'яті прокидаються спільноти, що дрімали в етнологічному сні колоніального гніту» й деколонізація, «притаманна країнам, що вийшли з-під гніту тоталітарних режимів ХХ сторіччя, чи то комунізм, фашизм або просто диктатура: ідеологічна деколонізація, що сприяла зверненню звільнених народів до своєї давньої, традиційної пам'яті, що її відбирав, руйнував або викривлював на свою користь відповідний режим» [8].

Крім того, зазначимо, що в колективній пам'яті можуть одночасно уживатися різні образи минулого і способи пригадування про нього, тобто в кожному з таких нарративів йдеться про одні й ті ж самі ключові моменти, персоналії, але смислове наповнення суттєво відрізняється. Історики констатують наявність гострих або латентних меморіальних війн на полі суспільної свідомості українців, що тривають від початку 1990-х рр. довкола проблем «близького минулого» (Велика Вітчизняна / Друга світова війна ОУН–УПА, тоталітаризм, Голодомор, Чорнобиль, події в Україні 2014–2017 року), довкола пам'ятних дат та пам'ятників, державних нагород, топоніміки тощо [2].

Певні події, особистість, або діяльність історичної особи зараз піддаються переосмисленню представниками одного і того ж покоління. Четвертий тип забуття для одеситів, на наш погляд, може бути пов'язаний з декомунізацією та глобалізацією.

Отже, постає низка важких, але важливих питань. Як можна відмовитися від минулого, чи можливо це взагалі? Відмова від свого минулого – це його зрада, або важка необхідна робота? Можливо, набуття нової ідентичності є нагородою за цю важку роботу, адже в іншому випадку третій та четвертий тип забуття нічим не відрізнятимуться. Чи є забуття свідомою відмовою від минулого? Чи існує «правильне» забуття? Яким чином впливають на колективну пам'ять процеси глобалізації та медіатизації?

Пам'ятники невідомим солдатам – традиція, що виникла в Європі після Першої світової війни. Потрясіння від колосальної трагедії було настільки серйозним, що здавалося ближнюством виділяти якісь конкретні імена – скорбота і пам'ять повинні відноситися до нації в цілому [4].

Саме у Франції вперше виникла ідея зводити меморіали невідомим солдатам, полеглим в боях. Першою в світі Могилою Невідомого Солдата

стала та, що з'явилася в 1920 році в Парижі. У ній знаходиться прах загиблого під Верденом невідомого французького воїна. Ця могила – нагадування нащадкам про сотні тисяч французьких солдатів, які не повернулися з полів битв. Спочатку останки планували поховати в Пантеоні, але під тиском громадськості могилу розмістили під Триумфальною аркою. Пізніше подібні могили-пам'ятники почали з'являтися і в інших країнах. Меморіали невідомим солдатам стали частиною політики пам'яті повоєнних держав. Власне, проти цього способу комеморації пізніше була спрямована критика «місце пам'яті» П'єра Нора. В Одесі, на Аллеї Слави теж є Пам'ятник Невідомому матросу.

Як приклад іншого типу мислення згадаємо проект «Камени спотикання», який був ініційований німецьким митцем Гунтером Демнігом у 1994 році. Проект передбачає вмонтування в бруківку біля будинку загиблого в Голокості маленької таблички з мінімальною інформацією – ім'я, професія, дати народження і смерті, місце смерті [12].

Також у Вашингтоні відвідувач музею Голокосту може взяти при вході «паспорт» однією з жертв. Звичайна людина, якій не вистачило сил вижити, постає в центрі жесту звернення до минулого. У «паспорті» коротко описано, що відбувалося з людиною до приходу нацистів до влади і після початку Голокосту. Так відвідувач не тільки дізнається історію цієї трагедії, але певним чином «проживає» її.

Такий погляд, на думку Оксани Довгополової, позбавлений пафосу, але наповнений широю скорботою [4].

Проект «Остання адреса» персоналізує страшну статистику радянських репресій. Ідея проекту «Остання адреса» народилася в 2013 році в середовищі російської культурної та наукової інтелігенції. У 2015 році журналіст і видавець Сергій Пархоменко створив в Росії проект «Остання адреса», який є громадською ініціативою. Україна ж стала другою державою, що заснувала такий проект.

На фасадах будинків, які стали останніми прижиттєвими адресами жертв тоталітарного режиму, встановлюються невеликі, розміром з долоню, пам'ятні таблички. На них інформації мало, але вона красномовна: ім'я, професія, дата народження, коли людина була розстріляна і коли реабілітована. В Росії вже встановлено більше 600 знаків в різних містах. Сьогодні робота над першими табличками йде в багатьох країнах: у Грузії, Молдові, Латвії, Білорусі, Польщі, Чехії, навіть у Німеччині.

Українська громадська організація «Остання адреса» діє незалежно, успадкувавши лише ідею вшанувати пам'ять загиблих під час політичних репресій, зовнішній вигляд табличок і гасло «Одне ім'я, одне життя, один знак». Проект тільки почав працювати в Україні, тому заявок ще не дуже

багато. Учасники проекту «Остання адреса» в Одесі Дмитро Білобров та Оксана Довгополова розповіли про принцип роботи проекту: знак встановлюється відповідно до замовлення конкретної людини, яка вважає важливим зафіксувати пам'ять про людину, яка загинула в період репресій. Одна заявка – одне ім'я.

Одеса стала другим містом в Україні після Києва, де встановлені «останні адреси». У столиці їх вже п'ять. «Якось з колегами цей проект ми визначили як проект декомунізації з людським обличчям. Несподівано ми отримали запит з Пермі, від родичів двох братів-одеситів, які потрапили під колесо репресій в 30-і роки. Складність виконання цього запиту в тому, що брати мали, по суті, ферму на Великому Фонтані, у дачному районі Одеси. Тепер там зовсім інший ландшафт», – ділиться подробицями проекту Оксана Довгополова [5].

Установка табличок не повинна узгоджуватися з муніципальними службами, бо не відповідає характеристикам жодного пам'ятного знака або меморіальної дошки. Обов'язковим є узгодження з мешканцями будинку, на якому встановлюється табличка. В цьому суть проекту – він є виключно громадською ініціативою, актом людської солідарності тих, хто нині живе у цьому будинку з тими, кого вже немає.

У 2017 році в Одесі було встановлено дві таблички. Перша – на вул. Ризовській, 33 відомому православному священику, новомученику Григорію Матвійовичу Ребезі (архімандрит Геннадій). До речі, саме він був духовним пастирем відомого офтальмолога академіка Володимира Петровича Філатова. Григорій Матвійович не збирався підлаштовуватися під нову владу. Потай постригав в ченці, приймав парафіян. Його чотири рази заарештовували – в 1927, 1932, 1936 і 1937. З постанови: «поп Ребеза Геннадій проводив систематично контрреволюційну агітацію серед мирян віруючих, прищеплюючи їм свої ворожі погляди на Радянську владу». 2 грудня 1937 року по рішенням трійки УНКВС архімандрита Геннадія розстріляли в Казахстані, де він жив на засланні. Реабілітований двічі: в 1956 і 1989 роках.

Друга – на вул. Адмірала Лазарева, 77 – старшому обліковцю артелі імені 19-річчя Жовтня Хаїму-Арону Мошковичу Грінбергу. Його звинуватили в участі у «контрреволюційній сіоністській змові», вся суть якого полягала в читанні єврейських журналів і творів Бенедикта Спінози. 3 квітня 1938 року Хаїм-Арон Мошковіч Грінберг був розстріляний, а в 1956 році його син отримав довідку про реабілітацію. Отже, два одесита, з двох різних світів, обидва уродженці Вінницької області. Вони жили в типових двоповерхових будинках з ракушняка, якими забудований легендарний район Одеси- Молдаванка, та чи навряд були знайомі [5].

«Остання адреса» – це не про героїв, які вчинили подвиг, або стали жертвами жадливої несправедливості. Це про тих людей, кого ніхто не пам'ятає – вони були самими звичайними, недосконалими, іноді жалюгідними. «Цей проект – людиновимірний, орієнтований на створення спільноти людей, вищими цінностями для яких є життя і гідність людини. Тут не працюють ні організації, ні групи, ні країни і народи – тільки від людини до людини», – так Оксана Довгополова доповнила опис проекту його смисловим значенням [5].

Отже, в наш час можна говорити про два типи звернення до минулого, до пам'яті та забуття в спробі відповісти на питання сьогодення. Перший підхід можливо визначити як деперсоніфікований. Це стели і пам'ятники без імен, несумірні людині. Саме в них закладена практика увічнення колективного, того самого, де конкретна людина зникає у забутті. Це характерно не тільки для пострадянського простору, а скоріше універсально для всього повоєнного світу.

Протягом останніх кількох десятиліть пам'ять про війну і трагедії ХХ століття відливається і в інші форми. Роздуми про катастрофи, в які було наведено людство в минулому столітті, підштовхує до спроби представити себе в тому просторі, де опинилися ті, хто не зміг вижити в ситуації війни або тоталітарних режимів.

У світовій практиці існують підходи для подолання важкого минулого і щодо мови, на якій про нього можна і потрібно говорити. Злочини проти людства, геноциди, масові репресії описуються з точки зору жертв. Проект «Остання адреса» відсилає нас до новітніх форм збереження пам'яті про трагічне минуле у просторі міста.

Отже, пам'ять суспільства, формується в контексті бачення не великих націй та народів і узагальнюючих категорій, а в контексті долі звичайних людей. Всі тоталітарні системи знищують свої «гвинтики» з однаковою безглуздою жорстокістю. Пам'ять про безвинно загинувших однаково важлива всім розумним людям, що дбають про своє майбутнє, тому що людське життя – найбільша цінність цивілізації.

Список використаної літератури

1. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт.– М.: Европа, 2007.– 612 с.
2. Голубчик Г. Державне управління формуванням суспільної пам'яті: комеморативні практики // Публічне управління: теорія та практика.– К., 2014.– Вип. 1.– С. 182–186.
3. Державна політика щодо збереження історичної пам'яті в Україні / упоряд.: Бородін С. І., Прокопенко Л. Л., Пшеничний Ю. В.– Дніпропетровськ: Моноліт, 2011.– 479 с.

4. Довгополова О. А. Минуте як поле битви та поле примирення // Правда. Пам'ять. Примирення.– К.: Дух і Літера, 2016.– С. 349–363.
5. Кинка С. Вспомнить каждого: в Одессе начал работу проект «Остання Адреса» // URL <http://forshmag.me/2017/08/13/vspomnit-kazhdogo-v-odesse-nachal-rabotu-proekt-ostannya-adresa/>
6. Константинова В., Лиман І. Науково-дослідний інститут історичної урбаністики // Місто: історія, культура, суспільство. Е-журнал урбаністичних студій.– К., 2016.– № 1.– С. 44.– URL: http://resource.history.org.ua/publ/misto_2016_1_7
7. Костина Е. Н. Память и забвение: диалектика феноменов (социально-философский анализ): автореф. дисс... канд. филос. наук: спец.: 09.00.11 / Казанск. (Приволжск.) федеральный ун-т.– Казань, 2013.– 26 с.
8. Нора П. Історія в «другому ступені». Відповідь Полю Рікєру // Теперішнє, нація, пам'ять.– К.: Кліо, 2014.– С. 257–270
9. Нора П. Франция–Память.– СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 1999.– 328 с.
10. Пролєєв С. Місія пам'яті та безпам'ятство в культурі // Філософська думка.– К., 2013.– № 6.– С. 10–13
11. Савченко В. А., Файтельберг-Бланк В. Р. Одесса в эпоху войн и революций (1914–1920).– Одесса: Оптимум, 2008.– 336 с.
12. Філюк К. Мистецтво нагадувати: як у світі вшановують пам'ять про трагічні події минулого // Українська правда. Культура. 13.03.2017, URL: <https://life.pravda.com.ua/culture/2017/03/13/223078/>

Фарида Тихомірова

ПАМ'ЯТЬ И ЗАБВЕНИЕ В ПРОСТРАНСТВЕ ГОРОДА

В статье рассматриваются проблемы, связанные с коммеморативными практиками в пространстве города. С историей, прошлым также неразрывно связаны поиски идентичности, а разрушение и утрату идентичности, соответственно, следует связать с забвением. Целью данной статьи является попытка раскрыть некоторые аспекты urban history, соотносённости памяти и забвения, сравнить два типа обращения к прошлому, к памяти и забвения в попытке ответить на вопрос сегодняшнего дня на примере Одессы

Ключевые слова: историческая память, коммеморативные практики, забвение, историческая урбанистика, украинский проект «Последний адрес».

Фарида Тихомірова

ПАМ'ЯТЬ И ЗАБВЕНИЕ В ПРОСТРАНСТВЕ ГОРОДА

В статье рассматриваются проблемы, связанные с коммеморативными практиками в пространстве города. С историей, прошлым также неразрывно связаны поиски идентичности, а разрушение и утрату

идентичности, соответственно, следует связать с забвением. Целью данной статьи является попытка раскрыть некоторые аспекты urban history, соотносённости памяти и забвения, сравнить два типа обращения к прошлому, к памяти и забвению в попытке ответить на вопросы сегодняшнего дня на примере Одессы.

Ключевые слова: историческая память, коммеморативные практики, забвение, историческая урбанистика, украинский проект «Последний адрес».

Farida Tykhomirova

MEMORY AND OBLIVION IN THE SPACE OF THE CITY

The article is devoted to the problems related to commemorative practices in the city space. The search for identity is also linked with history and the past, and the destruction and loss of identity, respectively, should be associated with oblivion. City as a complex, open, non-linear system is an ideal object for interdisciplinary researching, including the intellectual context of urban history, i.e. historical urbanistics. Urban history was based on a contextual approach, one of the many variants of the system approach. It proposed the understanding of the city as an element of social ties and cultural specificity (subsystem) of states, societies, civilizations and the system of city has a variety of functions (strategic, economic, organizational, etc.). In Ukraine both urban history and, in general, urban studies and memory-studies are becoming promising integrative areas of researching. The purpose of this article is an attempt to reveal some aspects of historical urbanism, the correlation of memory and oblivion, to compare two types of appeal to the past, to memory and oblivion. All of these proposed on the material of Odessa. The Ukrainian public project «The Last Address» is aimed to create a community of people whose highest values are life and human dignity. It redirects us to the newest practices of overcoming oblivion and preserving the memory of the tragic past on the city space under the slogan «One name, one life, one sign». The project «The Last Address» saves from oblivion the names of ordinary victims of political repressions.

Keywords: historical memory, commemorative practices, oblivion, urban history, the Ukrainian project «The Last Address».

References

1. Ankersmit F. R. (2007) Vozvyshennyi istoricheskiy opyt [The exalted historical experience], *Moskva, Evropa*, 612 p.
2. Holubchuk H. (2014) Derzhavne upravlinnia formuvanniam suspilnoi pam'iaty: kommomoratyvni praktyky [State management of the formation

- of public memory: commeratural practices], *Publichne upravlinnia: teoriia ta praktyka*, Kyiv, Vyp. 1, pp. 182186.
3. Derzhavna polityka shchodo zberezhennia istorichnoi pam'iaty v Ukraini (2011) [State management of the formation of public memory: commeratural practices], *Dnipropetrovs'k*, Monolyt, 479 p.
 4. Dovhopolova O. A. (2016) Mynule yak pole bytvy ta pole prymyrennia [Past as battlefield and reconciliation field], *Pravda. Pam'iat. Prymyrennia*, Kyiv, Dukh i Litera, pp. 349–363.
 5. Kinka S. (2017) Vspomnit' kazhdogo: v Odesse nachal rabotu proekt «Ostannya Adresa» [Remember everyone: the project «Ostanja Addresses» started in Odessa], URL: <http://forshmag.me/2017/08/13/vspomnit-kazhdogo-v-odesse-nachal-rabotu-proekt-ostannya-adresa/>
 6. Konstantinova V., Lyman I. (2016) Naukovo-doslidnyi instytut istorichnoi urbanistyky [Research Institute of Historical Urbanistics], *Misto: istoriia, kultura, suspilstvo, E-zhurnal urbanistychnykh studii*, Kyiv, ¹ 1, p. 44. URL: http://resource.history.org.ua/publ/misto_2016_1_7
 7. Kostina E. N. (2013) Pamyat' i zabvenie: dialektika fenomenov (sotsial'no-filosofskiy analiz) [Memory and oblivion: dialectics of phenomena (social and philosophical analysis)], *Kazan*, 26 p.
 8. Nora P. (1999) Frantsiya–Pamyat [France–Memory], *Spb.*, Izd-vo Sankt-Peterburgskogo un-ta, 1999, 328 p.
 9. Nora P. (2014) Istoriia v «druhomu stupeni». Vidpovid Poliu Rikeru [History in the «second degree». Answer by Paul Ricker], *Teperishnie, natsiia, pam'iat*, Kyiv, Klio, pp. 257–270.
 10. Proleiev S. (2013) Mistsia pamiaty ta bezpamiatstvo v kulturi [Places of memory and unconsciousness in culture], *Filosofska dumka*, Kyiv, ! 6, pp. 10–13.
 11. Savchenko V. A., Faytel'berg-Blank V. R. (2008) Odessa v epokhu voyn i revolyutsiy (1914–1920) [Odessa in the era of wars and revolutions (1914–1920)], *Odessa*, Optimum, 336 p.
 12. Filiuk K. (2017) Mystetstvo nahaduvaty: yak u sviti vshanovuiut pam'iat pro trahichni podii mynuloho [The art of reminders: how in the world honor the memory of the tragic events of the past], *Ukrainska pravda. Kultura*, Kyiv, 13.03.2017, <https://life.pravda.com.ua/culture/2017/03/13/223078/>

Стаття надійшла до редакції 16.10.2017.

Стаття прийнята 14.11.2017.

Розділ 3.

ПАМ'ЯТЬ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ У МИСТЕЦТВІ

УДК 7.01:7.072.3

Ольга Барановская

**ИДЕНТИФИКАЦИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ В
ИСКУССТВОВЕДЧЕСКОМ ДИСКУРСЕ**

В статье рассматривается отношение идентификации и интерпретации как установок в построении искусствоведческого дискурса. Предлагается обзор базовых теоретических направлений, в рамках которых сформировались требования к интерпретации и анализу художественных произведений в современном искусствоведческом дискурсе.

Ключевые слова: идентификация, интерпретация, теория искусства.

В теории и практике искусствоведения и художественной критики издавна существует установка, в силу которой произведение искусства должно маркироваться принадлежностью к определенному виду, художественному направлению, стилю, жанру. Такая рубрикация позволяет классифицировать колоссальный объем производимого, что, с одной стороны, облегчает ориентацию в необозримой художественной сфере и дает возможность упорядочить представления о ней, а, с другой стороны, помогает распределять исследовательские и разного рода потребительские интересы. С расширением диапазона художественной продукции, соответственно, возникает необходимость все более и более точного определения, разграничения качественных особенностей в направлениях, стилях, жанрах, принадлежность к которым определяет значимость художественных произведений. Однако то, что определение и манифестация художественных направлений зачастую инициируется самими авторами, свидетельствует уже не столько о потребности в идентификации или в классификации, сколько о потребности в понимании сказанного. Здесь те или иные новые «-измы» отсылают к определенному горизонту в представлении о возможностях искусства или творчества как такового, что устанавливает ракурс, форматирует взгляд на само произведение искусства и тем самым задает условие для его интерпретации. При этом важно подчеркнуть, что такая отсылка уже является плодом усмотрения, а иногда и вполне отчетливой рефлексии в отношении живой актуальности художественной жизни, в которой автор распознает пространство возможного.

Идентификация всегда предполагает отнесение индивидуального к общему, типовому или отождествление с той или иной группой, а поиск идентичности, как правило, сводится к определению точки или области пересечения различных идентифицирующих групп. И оказываясь в той или иной «нише», произведение искусства демонстрирует, в какой степени

оно в нее вписывается или, возможно, какой масштаб оно ей задает. Это, как ни странно, проецируется даже и на искусство гения, где идентичность представлена именем собственным (автора или даже отдельного произведения): в том, насколько оно не вписывается в известные «ниши», и открывается их более масштабный или совершенно новый формат. И хотя это слишком схематично и приблизительно, все же можно согласиться, что основная роль и смысл идентифицирующих процедур состоит в возможности обнаруживать специфические тенденции или события внутренней динамики художественной жизни, а озадаченность подобной методологией привносит в соответствующую аналитику определенную мотивацию и широту взгляда.

Однако для того, чтобы это работало, конечно же недостаточно просто найти подходящую маркировку для той или иной «ниши», чтобы в конечном итоге «запечатать» в ней некоторое количество произведений или же выявить то, что в нее не вписывается. Проблемы с идентификацией начнутся уже на этапе определения соответствий: к примеру, является ли реализмом то, что обычно называют реализмом, или насколько абстрактно искусство, маркируемое как абстрактное, а беспредметным – беспредметное и т. д.; что может быть в полной мере отнесено к тому или иному жанру – например, перформансу или хэппенингу и т. п. И дело здесь отнюдь не в названиях, а в понимании смысла и существа той «системы координат», в которой исследуется динамика художественной деятельности. В конечном итоге, без понимания источников и условий эволюции художественной жизни, а главное – ее специфической онтологии, любые усилия и самая тщательная идентификация останутся не более, чем формальными условностями. И как это можно довольно часто наблюдать в типовом искусствоведческом дискурсе, все сводится к установлению идентификационных маркеров, которые вроде как сами за себя говорят, да еще и привносят в аналитическую работу некую теоретическую значительность. Ведь получается, что распределение «ниш» и сама процедура идентификации предполагает определенную интерпретацию художественного процесса, но только истоки или основания этой интерпретации, как правило, скрыты. Точнее сказать, они представляются настолько очевидными, непосредственно данными, не требуют обоснований или оправданий. А тем не менее важно осознавать, в силу каких теоретических парадигм выстраивается картина понимания художественной деятельности и интерпретаций произведений искусства.

Характер анализа произведений искусства не требует разъяснений или уточнений до тех пор, пока само искусство считается вплетенным в общий контекст духовной деятельности и культуры, а главное – выполняющим по

преимуществу служебную роль, какой бы эта роль ни была (символической, миметической, иллюстративной, декоративной, педагогической, этической, познавательной, идеологической или гедонистической). В таком формате анализ или критика художественного произведения осуществляют «контроль качества» работы в соответствии с определенной на данный период ролью художественной деятельности в границах, определяемых, главным образом, эстетическими нормами. Поэтому необходимыми концептами эстетики и искусствоведения становятся понятия канона, стиля, а также – вкуса, т. к. именно эти понятия позволяют не только идентифицировать само художественное событие и привести в порядок, структурировать разнообразие художественных инициатив, но и выстроить нормативные критерии их оценки. Здесь следует отметить, что такой подход сохраняет свою актуальность и сегодня, даже несмотря на то, что еще в эстетической теории Канта устанавливается особый статус художественной деятельности, а впоследствии и сама ее эволюция демонстрирует исключительные возможности искусства и его существенное влияние на жизнь культуры.

Признание Кантом и посткантовской эстетикой особого положения, самостоятельной и неутилитарной роли искусства дало продуктивный импульс для выхода художественной критики к новой задаче – раскрыть и понять внутренний созидательный, творческий ресурс художественной жизни. Тем не менее, даже в лучших своих проявлениях художественная критика еще довольно долго будет сохранять приверженность установке докантовской эпохи или же будет опираться лишь на отдельные содержательные положения кантовской эстетики – принцип незаинтересованного удовольствия, понятие о гении и некоторые другие (см.: [1, с. 99–146]). И уже только на фоне тектонических сдвигов, произошедших в искусстве конца XIX – начала XX веков, «перед зрелищем исключительного замешательства» обнаружится почти полная беспомощность такой критики и будет осознана необходимость иначе строить дискурс об искусстве [2, с. 312]. Станет понятно, что «само понятие эстетического сознания становится сомнительным», а в силу этого – и «само понятие искусства, которое, ..., является творением эстетического сознания» [1, с. 125, 126].

Эстетика сыграла здесь двойственную и в прямом смысле слова консервативную роль. С одной стороны, именно эстетика дала теоретическому искусствоведению и квалифицированной художественной критике основания и принципы в представлении о сущности искусства и именно в силу этого утвердила *нормативный* характер эстетических ценностей. И действительно необходимые эстетические приоритеты –

красота, целесообразность, гармония, совершенство, единство стиля, вкус – приобретают, в конечном итоге, статус регулятивных понятий, определяющих право на существование, маркировку, оценку художественных произведений и самой художественной деятельности. Но, с другой стороны, это возымело такой колоссальный воспитательный, можно даже сказать, программный эффект как для искусствоведения, так и для публики, что, в конечном итоге, сказалось в отставании типового искусствоведческого дискурса от понимания действительных внутренних мотивов и факторов развития в сфере художественной жизни.

Однако речь здесь должна идти не только о «побочном» действии хорошо выстроенной эстетической теории. Это тот случай, когда *формальное* значение ценностного понятия (например, красота или прекрасное искусство), на котором как раз настаивал Кант, все же срывается с определенным содержательным наполнением, приобретающим статус истинного, причем – единственно истинного, что безусловно предполагается стандартами классической рациональности, логоцентрической метафизики и всей культуры вечных ценностей. В этой связи и классическая и классицистическая образцовость заслуженно приобретают нормативный характер – здесь истина как принцип должного и норма как предел допустимого сливаются в круговой взаимообусловленности друг другом.

К тому же понимание образцовости оказывается еще и прочно связанным как с представлением о техническом совершенстве художественной работы, так и с представлением о роли гения в ее создании, что подспудно вводит своего рода эволюционный и как следствие – прогрессистский подход к анализу произведений искусства. А господство детерминистической парадигмы в приобретающем культурный приоритет научном мышлении довершает общую картину. Поэтому не удивительно, что искусствоведение и критика довольно долго опираются на исторический и, соответственно, контекстуальный анализ произведения искусства. Эта позиция впоследствии была еще и усилена актуализацией герменевтического направления в философии и эстетике: в частности, концепция Ф. Шлейермахера предполагала рассматривать исторический контекст как одну из необходимых составляющих анализа и истолкования художественного произведения. И хотя здесь предполагался также и грамматический подход, т. е. рассмотрение структурных, стилистических особенностей произведения, он все же осуществлялся в соответствии с указанными выше эстетическими критериями.

Необходимость говорить о художественном языке как таковом и первые попытки теоретического осмысления его организации –

формальный анализ – появляются лишь к концу XIX века, когда его внутренняя эволюция в основном в сфере изобразительных искусств приводит к необходимости репрезентации, тематизации его выразительных и конструктивных возможностей (Дж. Рёскин, А. Гильдебранд, А. Ригль и др.). Как известно, эта тенденция быстро охватила не только сферу исследования изобразительных искусств, но и музыку, литературу и другие виды искусства. Безусловное достоинство формального анализа заключается в том, что он позволил дистанцироваться от традиционных контекстуальных и эстетических установок и, главным образом, провести разграничение зон художественного и внехудожественного контекстов в сфере искусствознания и критики.

Именно это открывает непосредственный доступ к самой художественной форме как источнику и основе выразительности. И вместе с тем ставит сложнейшую проблему – проблему чистого анализа формы: найти способ и форму для разговора о форме, для «чтения» формы. Такой анализ предполагает разработку соответствующего языка и герменевтического поля, в рамках которых мог бы быть возможен дискурс о художественной форме. В этом смысле опыт анализа изобразительных искусств, предпринятый Г. Вёльфлиным в «Основных понятиях истории искусств», демонстрирует попытку построить основополагающие различия в характеристиках, через которые художественные формы репрезентируют себя – линейность и живописность, плоскостность и глубина, замкнутость и открытость и др.. А, например, К. Малевич и В. Кандинский, предлагают строить представления о выразительных возможностях формы, опираясь на «атомы» или простейшие первоэлементы форм – это круг, квадрат и крест у Малевича и точка, линия, плоскость у Кандинского. И в таком подходе есть свой резон (резон художника), ведь здесь о форме предлагается говорить без вербальных посредников, ориентируясь именно на чувство формы, которое должно сформироваться, оформиться благодаря этим базовым представлениям. А язык искусствоведа – это всегда вербальный и потому опосредующий и лишь частично открывающий нам выразительные возможности художественной формы язык.

Однако путь интуитивного постижения языка форм, в данном случае – пространственных форм требует соответствующей установки, т. к. здесь необходимо освобождение взгляда от традиционных эстетических, психологических и даже этических пред-убеждений. Это по сути, очень близко к феноменологической установке с соответствующими ей процедурами: редукцией, рефлексией в отношении переживаний, дескрипцией чистых актов сознания. Поэтому феноменологию, а затем и

феноменологическую герменевтику, можно считать наиболее продуктивным направлением, обеспечивающим теоретическую возможность утверждения и реализации искусствознательских практик, ориентированных на формальный анализ. Можно заметить, что как самостоятельные теоретические стратегии они практически идут параллельно (в одном историческом периоде), но ко второй половине XX века намечается их плотное взаимодействие.

Внимание к художественной форме вывело искусствознательский дискурс и на еще один аспект ее рассмотрения: ее образный и символический ресурс. Форма – это всегда «как» сказано, построено, сделано и т. п. В этом «как» происходит рождение образа, способного в своих смысловых оттенках разворачиваться в репрезентацию неявного, неизреченного, а также – в символическое видение, где открывается возможность усмотрения единства и универсальности смысла, репрезентирующих специфическую картину мира. Символ или символическое всегда содержат в себе отсылку, указание на глубинную связь или соотношение различных знаков и значимых форм, и при этом символ не являет собой истину, а всегда лишь указывает на нее. Отсюда и вытекает постановка задач для иконографического и символического истолкования произведения искусства: от дешифровки значений эмблематических и иконических знаков, аллегорических мотивов и выделения тех или иных симптоматических проявлений вплоть до исследования семантической насыщенности формы, аккумулирующей исторические, культурные, предметные мотивы.

Переход от иконографии к иконологии является в этой связи вполне последовательным шагом, который не только продолжает данную линию исследования, но и расширяет ее задачи до выделения и концептуализации художественных паттернов, визуальных парадигм в общем контексте культуры. Разработка этого направления получила существенную теоретическую поддержку, в первую очередь, в философии символических форм Э. Кассирера, где сама возможность дискурса о взаимодействии различных форм и «пластов» культуры получает обоснование. Иконология остается актуальной и сегодня, особенно в контексте внимания к визуальным исследованиям. Томас Митчел, один из наиболее видных авторов в этой области, признавая непревзойденность работы, проделанной Э. Панофским, все же полагает, что дело иконологии не завершено, и она должна развернуться в сторону критической иконологии [4, с. 22–28].

Работа в этом направлении дополнилась плотным взаимодействием со структурализмом и семиологией, появление которых во многом связано

с необходимостью построения принципиальных ориентиров в исследовании семантики художественной формы как таковой. Ценность этих подходов состоит в обращении к самой системе художественного языка, в структурах которого становится возможным рождение смысла, а также – его прочтение и осуществление коммуникации. Важнейшим направлением в этой связи оказывается исследование преобразований в языке и взаимодействия языков различного типа, определяющих метаязык коммуникации.

Подводя итоги этого обзора, можно сказать, что работа по всем перечисленным направлениям обращена к пониманию специфики искусства как *языка формы*. В таком ключе можно говорить об идентичности самого искусства, о необходимости и способе его существования – здесь то, что сказано, определяется тем, как именно это сказано, т. е. здесь форма «говорит», и то, что, ради чего и как она говорит, не может быть выражено иначе.

Именно в таком ракурсе проявляется значимость индивидуальной художественной инициативы и художественного события. Именно это делает произведение искусства индивидуальным и исключительным даже в эпоху его технической воспроизводимости и независимо от того, к какой идентификационной группе его относят. А поэтому, если речь идет об искусстве, утверждающем значимость индивидуального, т. е. неповторимого высказывания или смысла, нелепо устанавливать его идентичность – здесь есть место только для интерпретации. Вероятная сопряженность, сопоставимость индивидуального художественного события с другими событиями также может и даже должна стать предметом интерпретации (как это видно в работах Панофского), что и позволяет искусствоведческому дискурсу обрести полноценный исследовательский уровень.

Список использованной литературы

1. Гадамер Г.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики: пер. с нем.– М.: Прогресс, 1988.– 704 с.
2. Дворжак М. История искусства как история духа: пер. с нем.–СПб.: ГА “Академ. проект”, 2001.– 336 с.
3. D’Alleva A. How to write art history: Second edition.– London: Laurence King Publishing Ltd, 2010.– 184 p.
4. Mitchel W. J. T. Picture theory: Essays on verbal and visual representation.– Chicago.: University Chicago Press, 1994.– 462 p. .

Ольга Барановська

ІДЕНТИФІКАЦІЯ ТА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ У МИСТЕЦТВОЗНАВЧОМУ ДИСКУРСІ

У статті розглядаються відношення між ідентифікацією та інтерпретацією як настанов у будівництві мистецтвознавчого дискурсу. Пропонується огляд базових теоретичних напрямків, у межах яких сформувались вимоги до аналізу та інтерпретації художніх творів у сучасному мистецтвознавчому дискурсі.

Ключеві слова: ідентифікація, інтерпретація, теорія мистецтва.

Olga Baranovska

IDENTIFICATION AND INTERPRETATION IN DISCOURSE ON FINE ARTS

The article is devoted to the analysis of the theoretical status and correlation of identification and interpretation procedures in the art criticism discourse. This especially concerns to the double-natured impact of the classic aesthetic theory on the art criticism and even on spectators' taste – the development of the steady normative principles and formal grounds for understanding of the fine arts status impeded the opportunity of the avanguard or modern art to be admitted, as a result of this development. The next problem is to determine if fine arts could be identified as a language and especially as the the language of form. The article contains the review of the basic theoretical trends providing the requirements to the analysis and interpretation of art pieces in the contemporary art criticism.

References

1. Gadamer H.-G. (1988) *Istina i metod: Osnovy filosofskoi germenevtiki* [Truth and Method], per. s nem., Moscow, Progress, 704 p.
2. Dvorjak M. (2001) *Istoria iskusstva kak istoria dukha* [The Art History as the Spirit History], per. s nem., SPb., Akadem. projekt, 336 p.
3. D’Alleva A. (2010.) *How to write art history: Second edition*, London, Laurence King Publishing Ltd, 184 p.
4. Mitchel W. J. T. (1994) *Picture theory: Essays on verbal and visual representation*, Chicago., University Chicago Press, 462 p. .

Стаття надійшла до редакції 10.10.2017.

Стаття прийнята 4.11.2017.

УДК261.7

Александр Филоненко

МИЛОСТЬ И ЗАВИСТЬ: ДАНТЕ ОТВЕЧАЕТ РЕНЕ ЖИРАРУ

В статье доказывается, что согласно с Жираром зависть является важнейшим свойством человека, определяющим порядок насилия и жертв. Показывается, что в свете антропологической значимости зависти Жирар прочитывает «Божественную комедию» Данте. Выявлено, что согласно с Данте пагубные последствия зависти могут быть преодолены благодаря милости. Именно милость разрывает логику, требующую постоянных жертв ради поддержания священного порядка. Понимание милосердия как пути преодоления зависти требует богословского и религиозно-философского осмысления принятия дара спасения без насилия по отношению к Другому.

Ключевые слова: священное, насилие, жертва, милосердие, антропология.

Антропология литературы, рассматривающая литературу как антропологическую практику, должна учитывать горизонт Данте, который в «Письме к Кангранде» описывал прагматику своей «Комедии» как род «морального действия»: «целое задумано не ради созерцания, а ради действия», а цель самого действия заключается в том, чтобы «вырвать живущих в этой жизни из состояния бедствия и привести к состоянию счастья» [1, с. 389]. Сегодня, когда поиски путей преодоления войны и нужда в милосердии обнажены и составляют средоточие современной культуры (например, Папа Франциск объявляет 2016 год Юбилейным годом милосердия), необходимо задать вопросы о том, ждем ли мы от литературы ответа на такую нужду и такие поиски, возможна ли современная литература с дантовской прагматикой, и, наконец, мыслима ли такая антропология литературы, в которой исследуется литературное действие в контексте преобразования человека милосердием? В третьей кантике «Комедии» задача подобной антропологии выражена терциной, в которой Данте использует замечательный неологизм TRASUMANAR, переведенный М. Л. Лозинским как ПРЕЧЕЛОВЕЧЕНЬЕ: «Пречеловеченье вместить в слова / Нельзя; пример мой близок по приметам, / Но самый опыт – милость божества» (Рай, I, 70–73).

Настоящая статья является опытом такого рода исследования, в котором современная литературная теория рассматривается в контексте теологической антропологии, обращенной к Данте как проводнику. В ней будут выделены те теоретические предложения, в которых актуализируется литературная прагматика Данте (К. Ванхузер, Х. У. Гумбрехт, Р. Жирар, Х.

У. фон Бальгазар), представлены способы чтения Данте, следующие из такого рода предложений, и намечено дантовское прочтение антропологии Р. Жирара в контексте богословской антропологии литературы.

Современное обсуждение состояния и возможностей литературной теории в антропологической перспективе предполагает исследование ее богословских предпосылок. Такого рода работу проделал К. Ванхузер, представитель движения «Радикальной ортодоксии», выявивший богословские основания понимания текста и показавший, что в истории литературной теории XX века смена исследовательских акцентов от внимания к авторскому смыслу через утверждение независимости текста как от автора, так и от читателя, к признанию чтения как практики освобождения определялась развитием целого комплекса теологуменов. Он констатировал: «кризис литературы в отношении смысла текста связан с более широким философским кризисом реализма, рациональности и правоты и что этот кризис, выраженный словом «постмодернизм», в свою очередь имеет явно богословский характер» [3, с. 676]. История литературной теории описана им как череда смертей – упразднений: Автора, Текста и Читателя, когда ни деконструирующие «упразднители», ни прагматические «пользователи» не принимают ни реализм авторского замысла, ни рационализм адекватного толкования, ни этичность чтения, не навязывающего тексту собственных смыслов. Постмодернистская критика как апофеоз этой истории предлагает идолоборчество против жестокости и принуждения власти во имя Другого, но Ванхузер справедливо подчеркивает: «нам приходится отвергнуть постмодернистское утверждение о том, что подозрение – критический момент – исчерпывает нравственность толкования. При том, что абсолютное знание на самом деле может подавлять иное, я утверждаю, что постмодернистский скептицизм неадекватен для удовлетворения потребностей иного» [3, с. 280].

Он стремится показать, что более адекватной теоретической позицией, внимательной к присутствию Другого в тексте, является не постмодернистская апофатика, но коммуникативная теория, рождающаяся из тринитарного богословия и исходящая из того, что «Бог общается с человеком («В начале было Слово») и что человек, созданный по образу Бога, в свою очередь выступает коммуникативным деятелем» [3, с. 283–284]. Тогда всякий разговор об общении строится по образу троичного откровения, а именно: «Триединый Бог – коммуникативный агент (Отец и автор), коммуникативное действие (Слово и текст) и коммуникативный исход (Дух и сила восприятия)» [3, с. 284]. Тема авторства развивается через богословие творения, тема текстуальности – через богословие

воплощения, а тема читателя – через богословие освящения. Ванхузера вдохновляет реалистическая предпосылка Д. Стайнера о том, что отношение человека с любым текстом рождается из желания встречи с «реальным присутствием» через знаковое опосредование: «Всякое логически последовательное объяснение способности человеческой речи передавать чувства говорящего и смысл, который он вкладывает в свои слова, в конечном счете основывается на вере в существование Бога» [23, р. 3]. На основе такой тринитарной герменевтики он развивает сильное теоретическое предложение, исходящее из трех предпосылок: 1) *воскрешения Автора как свидетеля*, который совершает коммуникативное действие, приглашающее не в тюрьму его замысла и не в игру, но в общение, порождающее общность, преодолевающую пространство и время [3, с. 288–289]; 2) *обретения Текста* через рациональность послушания как признания воплощенного в нем свидетельства «о чем-то, отличном от самого текста или его автора» [3, с. 410]; 3) *преображения Читателя* через признание этики ответственного чтения, открывающей позицию не пользователя или критика, но участника, благодарного и гостеприимного последователя, проверяющего авторское обещание через следование – применение в своем актуальном опыте [3, с. 542–557]. Ванхузер утверждает, что такая тринитарная герменевтика необходима не только при чтении Библии, но и обнажает богословский контекст антропологии литературы как таковой: «за дебатами о природе интерпретации стоят конфликтующие представления о том, что значит на самом деле – быть человеком» [3, с. 205]. Человек, осуществляющий деяние через текст, чтобы разделить свое свидетельство (о встрече с преобразующей Инаковостью) с общиной, воплощающей его свидетельство через следование и преобразование, человек встречающий литературу в горизонте *пречеловечья* – подлинный субъект литературной теории Ванхузера и антропологического горизонта Данте.

Такая встреча антропологических горизонтов современной и средневековой литературных теорий может быть описана в рамках теоретического предложения американского филолога и антрополога Х. У. Гумбрехта, который утверждает, что современная гуманитаристика (филология, история, педагогика) переживает не просто методологический кризис, а глубинные трансформации, связанные с изменениями самой культурной чувствительности, когда на смену культуре значения, абсолютизовавшей практики интерпретации и доминировавшей последние четыреста лет, возвращается культура присутствия, с ее вниманием к практикам производства присутствия, для которых важно

отношение *эффектов присутствия* и *эффектов значения*. Его предложение заключается в том, «чтобы твердо выступить против склонности современной культуры оставлять и даже забывать всякую возможность отношения к миру, основанного на присутствии /.../, против привычки систематически отвлекаться от присутствия, против безраздельно центрального положения, которое занимает толкование в академических дисциплинах, именуемых у нас «гуманитарные науки и искусства»» [4, с. 11–12], и для этого «помыслить и освоить такую концептуальную территорию, которую можно было бы назвать «негерменевтической»» [4, с. 98]. В отличие от Ванхузера, он не останавливается на предложении новой герменевтики, но саму герменевтику мыслит через отношение с «производством присутствия», включая различные телесные практики (поедания, питья, насилия, прикосновения – проникновения и т. д.). Средневековая культура рассматривается Гумбрехтом как пример реализации культуры присутствия, поэтому сближение антропологических позиций Данте и Ванхузера в перспективе его предложения неслучайно. Более того, литературная практика Данте приобретает не только значимость исторического примера, но и открывает возможность следования за Данте как за проводником для проверки теоретических предложений Ванхузера и Гумбрехта.

Третьим важнейшим теоретиком литературы, сумевшим превратить свои филологические занятия в «фундаментальную антропологию» с насыщенным богословским контекстом, является Рене Жиар, французский филолог и американский антрополог. Его христианская антропологическая программа, посвященная исследованию связи религии и насилия на основе миметического механизма в культуре, не только выросла из изучения истории европейской литературы, но и включала предложение по антропологии литературы. Основной схематизм *интердивидуальной* антропологии Жиара, противопоставляющей себя индивидуалистической установке, строится на двойственной и решающей роли способности к подражанию в формировании человеческой культуры. С одной стороны, *миметическое желание* лежит в основании обучения и ученичества через *мимесис следования*, с другой, оно порождает *мимесис присвоения*, из которого *происходит миметическое соперничество*, а следующая из него вспышка насилия преодолевается через *жертвоприношение* как *учредительное насилие*. Жиар утверждает, что «в соперничестве из-за объекта, в мимесисе присвоения» заключен «единственный и исключительный принцип», исходя из которого «можно наметить целостную теорию человеческой культуры» [9, с. 21]. Заботой о

предотвращении и преодолении вспышек насилия он объясняет столь разные культурные феномены, как запреты миметического (*табу*), *обряды* с их хореографическими фигурами, *религию*, которая, по Жирану, «есть не что иное, как это невероятное усилие по сохранению мира» [9, с. 37], генезис таких институтов, как *монархия*, *приручение животных* и *ритуальная охота*, *похоронные практики*, *игры* и многое другое, включая сам процесс *гоминизации* с формированием символического как такового. В центре столь широкой антропологической программы – исходное условие: «если особь видит, что ее сородич тянет руку к какому – то предмету, у нее возникает желание делать то же самое» [9, с. 9], и следующая из него задача человеческой культуры «предотвращать конфликты, которые неизбежны, когда несколько рук одинаково жадно тянутся к одному и тому же предмету» [9, с. 10].

Любопытно, что свое исследование роли мимесиса в культуре Жиран начал в филологических работах «Ложь романтизма и правда романа» (1961) [22] и «Достоевский: от двойственности к единству» (1963) [7], чтобы позже развить в последовательную антропологию мимесиса в работах «Насилие и священное» (1972) [5], «Козел отпущения» [8] и «Вещи, сокрытые от создания мира» (1978) [9], и только после этого развернуть в антропологию литературы в «Театре зависти» (1991) [10], посвященном творчеству Шекспира. Его единственная работа, посвященная чтению Данте, «От «Божественной комедии» к социологии романа» опубликована в 1976 году в сборнике статей по истории европейской литературы «Критика из подполья» [6]. В ней показывается, как работает антропологический принцип мимесиса в дискуссии о месте Данте в генезисе европейской литературы. Он обращается к пятой песне «Ада», чтобы аргументировать тезис о рождении романа через преодоление романтической позиции, уже изложенный им в первой работе «Ложь романтизма и правда романа» и развернутый в исследованиях творчества Достоевского.

История Паоло и Франчески служит для демонстрации «лжи романтизма», который, с одной стороны, прославил Данте, а, с другой – вчитал его в традицию, конфликтующую с собственно дантовской антропологией. «Молодые люди бросают вызов божественным и человеческим законам, и, кажется, их страсть торжествует даже в вечности. Что значит для них ад, если они там *вместе?*» [6, с. 171]. Жиран описывает романтическую позицию как воплощение индивидуализма, воплощаемого в страстной любви, спонтанной и автономной по отношению в Богу и людям. Там, где для романтического прочтения победа, для самой «Божественной комедии» – катастрофа, потому что «Ад для Данте –

реальность» [6, с. 171]. Более того, для Данте важна и причина этой катастрофы, описанная Франческой, а именно совместное чтение романа о Ланселоте: «Романтический и индивидуалистический читатель не осознает той роли, которую играет подражание книге, потому что он тоже верит в абсолютную страсть», но сам Данте «подчеркивает, что именно *чье-то* слово – письменное или устное всегда вызывает желание. Роман занимает в судьбе Франчески место Слова в четвертом евангелии. Слово человека становится словом дьявола, если оно узурпирует в наших душах место, которое отведено Слову божественному» [6, с. 172]. Справедливо подчеркивая слепоту романтических комментариев, игнорирующих пагубное посредничество книги и превращающих Данте в автора «нового рыцарского романа», Жиран показывает, что роман рождается из преодоления этой слепоты, а в Данте видит того, кто видит адскую опасность миметического внушения и «разоблачает посредничество». Феноменология романа, по Жирану, включает в себя *обращение* героя, «представляющее собой отказ от опосредованного желания – то есть смерть романтического Я и воскрешение в истине романа» [6, с. 175], а топологически такое обращение, такое «существование в мире, нисхождение по спирали предстают *нисхождением в Ад*, то есть необходимым этапом на пути к окончательному откровению. Движение по нисходящей в конечном итоге превращается в движение по восходящей, не становясь при этом возвращением назад. Очевидно, что такова структура «Божественной комедии»» [6, с. 176]. Такую же романную форму Жиран находит и в «Исповеди» блаженного Августина и делает вывод, важный для его антропологии литературы: «Признать связи, объединяющие размышления Отцов Церкви с наиболее передовыми элементами современного мышления, – значит, возможно, на более глубоком уровне, чем раньше, поставить проблему единства западного мышления» [6, с. 179]. Однако, в своей полемике с романтической позицией он остается в пространстве прочтения «Божественной комедии», сформированном самой романтической традицией, читая лишь «Ад», и никогда не обращаясь к «Чистилицу» и «Раю».

Нужно сделать еще один шаг и исследовать то обогащение антропологии литературы, которое привносит Данте, если мы прочитываем «Комедию», исходя из перспективы «Рая» и тем самым преодолевая романтическую оптику. Примером подобного рода чтения является исследовательская, переводческая и комментаторская работа О. А. Седаковой, исходящая из такой задачи: «Почему Первая Кантика, «Ад», века напролет на всех языках больше читается, больше нравится, больше обсуждается, больше влияет на других поэтов, объяснить нетрудно. Так же

ясно, увы, почему две другие, «Чистилище» и «Рай», остаются, по существу, непрочитанными и представляются читателю более «бледными», «схоластическими» и «абстрактными». Обиднее другое: и сам этот «Ад», оторванный от своего центра и замысла, читается превратно. Как заметил Поль Клодель, дантовский «Ад» начинается в Раю» [16, с. 315]. Но если «Ад» начинается в «Раю», то сам «Рай» начинается в «Чистилище»: «вопреки распространенному недоразумению, Чистилище не представляет собой «средней зоны» между адским осуждением и блаженством рая. Дантовское загробье не троично [...], в существенном смысле оно делится на две части: гибель – и спасение, или смерть – и жизнь» [17, с. 22]. Предваряя свой перевод первой песни «Чистилища» и ее комментарий, О. А. Седакова представляет человеческий путь во второй кантике следующим образом: «В Чистилище происходит освобождение от грехов, «распутывание их узлов», расплата за них, исцеление от ран греха, смывание грязи грехов, выпрямление от унижения, в которое ввергает грех. Унижение – постоянный мотив мук Чистилища; но это не унижение, которое наложено на души извне какой-то карающей силой: это ставшее наглядным унижение человеческого достоинства в себе, которое совершает грешник». Более того, «вся эта отрицательная работа – не цель Чистилища. Это только первоначальное и необходимое, *sine qua non*, условие спасения. Само же спасение состоит в том, чтобы в душе воскресла или освободилась другая воля, «воля к лучшему порогу» (я пересказываю Данте), то есть желание быть с Богом, и «желание это доставляло бы радость». Чистилище – пространство трудного обретения свободы и самоопределения» [18]. Другим примером такого «райского» чтения Данте является работа итальянского педагога Ф. Нембрини «Данте, поэт желаний», в которой предлагается новая педагогическая антропология, следующая из дантовской антропологии литературы [13; 14; 15].

Кантика преодоления насилия и очищения, милосердия и прощения является той непрочитанной Жираром частью «Божественной комедии», в которой сам Данте «комментирует» концепцию Жирара.

Приступим к 13–15 песням «Чистилища», которые специально посвящены милости, преодолевающей зависть. Именно эти песни могут быть прочитаны как дантовский комментарий к миметической антропологии Жирара. Так Вергилий описывает *зависть* как следствие *мимесиса присвоения*: «Богатства, вас влекущие, тем плохи, / Что, чем вас больше, тем скуднее часть, / И зависть мехом раздувает вздохи. / А если бы вы устремляли страсть / К верховной сфере, беспокойство ваше / Должно бы неминуемо отпасть. / Ведь там – чем больше говорящих «наше», / Тем большей долей каждый наделен, / И тем любовь горит светлей и краше»

(Чист. 15: 49–57). Зависть, по Вергилию, рождается от сознания того, что благо прекрасно, но его на всех не хватит, но небесное благо обращено к людям противоположным образом: чем больше людей им обладает, тем лучше. Поэтому бессмысленно соревноваться и конфликтовать из-за небесного блага. Если рождается тревога из-за нехватки и ограниченности блага, то нужно смотреть наверх. Но Данте не понимает Вергилия: «Ведь если достоянье общим стало / И совладельцев много, почему / Они богаче, чем когда их мало?» (Чист. 15: 61–63). Вергилий отвечает, ссылаясь на Боговоплощение: «Как луч бежит на световое тело, / Так нескончаемая благодать / Спешит к любви из горного предела, / Даря ей то, что та способна взять; / И чем сильнее пыл, в душе зажженный, / Тем большей славой ей дано сиять. / Чем больше сонм, любовью озаренный, / Тем больше в нем благой любви горит, / Как в зеркалах взаимно отраженной» (Чист. 15: 67–75). Любопытно, что Вергилий не настаивает на интеллектуальном понимании, но обещает опытное открытие этого во встрече с Беатриче и в *следовании* за ней. И так, песня 15 исключительно точно воспроизводит аксиоматику Жирара: рождение насилия происходит из страха, что существующего блага не хватит, и мы начинаем его присваивать, *сравнивать* и завидовать, конфликтовать до двойничества и выходить из конфликта через жертвоприношения, приносящего временное перемирие, а потом все повторяется.

Уместно обратиться к суждению Патриарха Константинопольского Афинагора в разговоре с О. Клеманом о радикальности требования преодоления зависти, рождающейся из сравнения: «... то, что у Христа были друзья, то, что для Него существовали различия между людьми, не означает, что кого-то Он любил меньше. Ибо Он каждому оказывает предпочтение. На этом, мне кажется, строится и глубинный принцип духовной жизни людей – *не следует сравнивать*. Всякий человек неизмерим. Кто может измерить человека, кроме любви, которая как раз ничего не мерит? Человек несравним. Христос не сравнивает. Он безмерно любит каждого. Поучимся этому, отправляясь к людям» [12, с. 170]. Христианство освобождает нас от сравнения, но сравнение есть работа разума. Преодоление зависти возможно через *новую рациональность*, когда разум не сравнивает, а устанавливает *отношение* с милостью Божьей, преодолевая тем самым насилие. Персонаж, воплощающий зависть у Данте – Сапия из Сиены. Само ее имя указывает на «разумность», но о себе она говорит: «Не мудрая, хотя меня и звали / Сапия, меньше радовалась я / Своим удачам, чем чужой печали» (Чист. 13: 109–111). Зависть, порождающая мир двойничества, ответственна за отношение к другому, напоминающее «детские качели, на которых оказывается выше или ниже

то один, то другой играющий». Жирар констатирует, что в таком отношении человеку, подобно Сапии, «трудно не радоваться тому, что печалит соперника, не печалиться о том, что его радует» [19, с. 357–358].

Но Данте не просто фиксирует «жираровскую» динамику зависти, но помогает понять, как преодолеть кризис насилия, через включение истории об очищении от зависти в более широкую перспективу общего пути очищения, который проводит человека через семь кругов: гордыни, зависти, гнева, уныния, скупости и расточительства, чревоугодия, сладострастия. Причем первые три круга исцеляют любовь ко злу ближнего, последние – чрезмерную любовь к вторичным благам, а между ними исцеляется уныние как недостаточная любовь к благу. Круги связываются единым путем очищения: невозможно преодолеть последствия зависти, не справившись с гордыней, но побежденные гордыня и зависть становятся условием преодоления гнева. В песне 17 Вергилий описывает все стадии восхождения, но обратимся к трем первым кругам исцеления зложелательства, проявляющегося как *гордыня*: «Иной надеется подняться вдвое, / Поправ соседа, – этот должен пасть, / И лишь тогда он будет жить в покое», *зависть*: «Иной боится славу, милость, власть / Утратить, если ближний вознесется; / И неприязнь томит его, как страсть», *гнев*: «Иной же от обиды так зажжется, / Что голоден, пока не отомстит, / И мыслями к чужой невзгоде рвется» (Чист. 17: 115–123). На каждом круге поется определенная молитва: круг гордыни – «Отче наш» (Чист. 11: 1–24), круг зависти – «Моли о нас!» обращенная к Марии, Михаилу, Петру и святым (Чист. 13: 50–51), круг гнева – «Agnus Dei» (Чист. 16: 16–19). При преодолении каждого круга звучит определенная заповедь блаженства: после круга гордыни – «Beati / Pauperes spiritu» (Чист., 12: 109–110) («Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф 5:3)), после круга зависти – «Beati / Misericordes!» (Чист. 15: 37–38) («Блаженны милостливые, ибо они помилованы будут» (Мф, 5:7)), после круга гнева – «Beati, – чей-то голос возгласил, – / Pacifici» (Чист. 17: 68–69) («Блаженны миротворцы, ибо они будут наречены сынами Божиими» (Мф 5:9)). Гордыня и индивидуализм преодолеваются через установление отношения с Отцом, из которого начинается новая рациональность, а само отношение рождается из духовной нищеты и благодарности. На этом круге вспоминается Благовещение (Чист. 10: 40–45) Зависть преодолевается через обращение к общине святых и открытие милости и щедрости. Вспоминается Богородица в Кане: «Vinum non habent!» (Чист. 13: 28–30) «Вина у них нет» (Ин, 2: 3). Гнев преодолевается через дарование мира Христова и примирения-миротворчества. Вспоминается Богородица, нашедшая пропавшего Христа-ребенка: «И я увидел сборище во храме; /

И женщина, переступив порог, / С заботой материнской говорила, / «Зачем ты это сделал нам, сынок? / Отцу и мне так беспокойно было / Тебя искать!» (Чист. 15: 87–92).

Каждому греху отвечает определенное действие милосердия, связанное с определенным Богородичным сюжетом: гордыне – созерцание красоты (визуальное), вызывающей благодарность, зависти – слышание невидимых для глаз духов, сзывающих «на вечерю любви» (аудиальное), гневу – видения и прикосновения (тактильное). Гордыня преодолевается видением, для преодоления зависти глаза зашиваются железной проволокой в помощь обостряющемуся слуху, гнев, ярость по отношению к грехам другого, окружает дымом и преодолевается через доверие. Но милосердие как блаженство милостливых связано с преодолением именно зависти. Порядки зависти преодолеваются порядками милости, через встречу с Богородицей и святыми. Такая дантовская аналитика пути очищения позволяет увидеть *путь примирения*, особенно важный в ситуации войны: невозможно примириться, не решив предварительно задач преодоления гордыни и зависти через смирение и милость, из которых прорастает примирение. Но запускает, инициирует это восхождение по горе Чистилища не сам человек, но *благодать*, которая не воспринимается человеком, потому что он смотрит под ноги и не поднимает головы. Вергилий выражает это так: «Вкруг вас, взывая, небеса кружат, / Где все, что зримо, – вечно и прекрасно, / А вы на землю устремили взгляд» (Чист. 14: 148–150). Дело разума – не поиски примирения через круги аргументации, а *обращение к отношению* с «кружащими и зовущими небесами», с милосердием Божиим.

Для Жирара проблема насилия связана с двойственностью мимесиса, заключенного между двумя Логосами, Логосом Гераклита и Логосом Иоанна, двумя порядками – порядком войны – полемоса и перемирия и порядком мира и примирения [9, с. 309–328]. Для Данте мимесис – это не дуальность, а путь преодоления порядка войны порядком мира через следование без присвоения за милосердием Божиим, которому принадлежит инициатива на этом пути. Для Жирара решение в том, чтобы последовать за Христом, выводящим нас из Логоса войны, но важно присмотреться и к тому, куда Христос нас вводит, а именно в Логос мира, важно не только остановить мимесис присвоения, но и присмотреться к мимесису следования вне присвоения, присмотреться к тому порядку, который возникает из такого следования. Именно это приглашает сделать нас Данте в своей антропологии литературы: присмотреться, последовать и исполнить.

Таково предложение культуры присутствия к нашему

максималистскому ожиданию от литературы, связанному с преобразованием человека. Его мы находим у некоторых современных филологов. Так, например, Т. А. Касаткина, исследовательница творчества Достоевского, определяет прагматику христианского искусства следующим образом: «Великое христианское искусство, ярчайшим представителем которого является Достоевский, создавало произведения, которые позволяли встретиться человеку не с торжествующим и всевластным, но со *страдающим* Богом, с Богом – человеком в пространстве Его земной жизни. Встретиться в художественном произведении – и научиться встречаться с Ним в повседневности, узнавать Его в рабском облики. Научиться узнавать Его в каждом человеке. Христианская этика для читателя Достоевского перестает быть внешней догмой, налагаемым извне императивом, но становится частью внутреннего опыта, индивидуальной перспективой восприятия мира» [11, с. 507]. Такое предложение «встретиться в художественном произведении – и научиться встречаться с Ним в повседневности», как мы стремились показать, не только соответствует литературной прагматике Данте, но и позволяет исследовать «Божественную комедию» в теодраматическом контексте, предложенном Бальтазаром, который сам этого не сделал и ограничился представлением богословия Данте в пространстве теозетики. Жирар назвал свою работу о Шекспире «Театр зависти». «Божественная комедия» может быть названа *театром милости*, и не только потому, что первым словом ее героя является *Miserere, смилуйся*, а заканчивается она гимном милующей Богородице, но из-за своей прагматики надежды, предлагающей не созерцание, а преобразующее действие, способное привести *каждого* своего читателя «к состоянию счастья» и включить его в драму Божьего милосердия за пределами литературного текста.

Список использованной литературы

1. Алигьери Данте. К Кан Гранде делла Скала // Алигьери Данте. Малые произведения.– М.: Наука, 1968.– С. 629–632.
2. Бальтазар Х. У., фон. Теология. I. Истина мира.– М.: Изд-во ББИ, 2013.– xxiv+301 с.
3. Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания.– Черкассы: Коллоквиум, 2007.– 736 с.
4. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: Чего не может передать значение.– М.: Новое литературное обозрение, 2006.– 184 с.
5. Жирар Р. Насилие и священное.– М.: Новое литературное обозрение, 2000.– 400 с.
6. Жирар Р. От «Божественной комедии» к социологии романа // Жирар Р. Критика из подполья.– М.: Новое литературное обозрение, 2012.– С. 171–179.

7. Жирар Р. Достоевский: от двойственности к единству.– М.: Изд-во ББИ, 2013.– vi+162 с.
8. Жирар Р. Козел отпущения.– СПб: Изд-во Ивана Лимбаха, 2010.– 336 с.
9. Жирар Р. Вещи, сокрытые от создания мира.– М.: Изд-во ББИ, 2016.– xiv+518 с.
10. Жирар Р. Театр зависти. Уильям Шекспир.– М.: Изд-во ББИ, 2017.– 432 с.
11. Касаткина Т. А. Священное в повседневном: двусоставный образ в произведениях Ф. М. Достоевского.– М.: ИМЛИ РАН, 2015.– 528 с.
12. Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором.– Брюссель: Жизнь с Богом, 1993.– 693 с.
13. Нембрини Ф. Данте, поэт желаний. Комментарии к «Божественной комедии». Ад.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2014.– 264 с.
14. Нембрини Ф. Данте, поэт желаний. Комментарии к «Божественной комедии». Чистилище.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2016.– 216 с.
15. Нембрини Ф. Данте, поэт желаний. Комментарии к «Божественной комедии». Рай.– К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017.– 256 с.
16. Седакова О. А. Мудрость надежды: Данте // Седакова О. А. Moralia.– М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010.– С. 310–322.
17. Седакова О. А. Земной Рай в Божественной комедии Данте (о природе поэзии) // Седакова О. А. Апология разума.– М.: МГИУ, 2009.– С. 4–42.
18. Седакова О. А. Перевести Данте. Чистилище. Песнь первая // Знамя.– 2017.– № 2.– URL: <http://znamlit.ru/publication.php?id=6521>.
19. Balthasar H. U., von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol I. Seeng the form.– San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1982.– 691 p.
20. Balthasar H. U., von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol II. Studies in theological style: clerical styles.– San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1984.– 366 p.
21. Balthasar H. U., von. The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol III. Studies in theological style: lay styles.– San Francisco, USA: T & T Clark, Ignatius Press, 1986.– 524 p.
22. Girard R. Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure.– Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.– 328 p.
23. Steiner G. Real presences.– Chicago: University of Chicago Press, 1991.– 236 p.

Олександр Філоненко

МИЛІСТЬ І ЗАЗДРІСТЬ: ДАНТЕ ВІДПОВІДАЄ РЕНЕ ЖИРАРУ

У статті доводиться, що згідно з Жираром заздрість є найважливішою властивістю людини, що визначає порядок насильства і жертв. Показується, що в світлі антропологічної значущості заздрості Жирар прочитусь «Божественну комедію» Данте. Виявлено, що згідно з Данте згубні наслідки заздрості можуть бути подолані завдяки милості. Саме милість розриває логіку, що вимагає постійних жертв заради підтримки священного порядку. Розуміння милосердя як шляху подолання заздрості

вимагає богословського і релігійно-філософського осмислення прийняття дару порятунку без насильства по відношенню до Іншого.

Ключові слова: священне, насильство, жертва, милосердя, антропологія.

Alexander Filonenko

GRACE AND ENVY: DANTE RESPONDS TO RENE GIRARD

The article proves that according to Girard envy is the most important property of a person, determining the order of violence and victims. It is shown that, in the light of the anthropological significance of envy, Girard reads Dante's Divine Comedy. It is revealed that, according to Dante, the harmful effects of envy can be overcome by grace. It is mercy that breaks the logic that requires constant sacrifices in order to maintain the sacred order. Understanding charity as a way to overcome envy requires a theological and religious-philosophical understanding of accepting the gift of salvation without violence towards the Other. "Divine Comedy" can be called a theater of mercy, and not only because the first word of its hero is Miserere, have mercy, and it ends with the anthem of the merciful Virgin, but because of its pragmatics of hope, which offers not contemplation, but a transformative action capable of leading each of his readers "to the state of happiness" and include it in the drama of God's mercy beyond the literary text. Dante not only records the dynamics of envy, but helps to understand how to overcome the crisis of violence, by including the story of purification from envy in a broader perspective of the general path of purification.

Keywords: sacred, violence, victim, charity, anthropology.

References

1. Alig'yeri Dante. (1968) K Kan Grande della Scala [To Can Grande della Scala]. *Alig'yeri Dante. Malyye proizvedeniya* [Small works], Moskva, Nauka, pp. 629–632.
2. Baltazar H. U., fon. (2013) Teologika. I. Istina mira [Theologik. I. The Truth of the World]. Moskva, Izd-vo BBI, xxiv+301 p.
3. Vankhuzer K. (2007) Iskusstvo ponimaniya teksta. Literaturovedcheskaya etika i tolkovaniye Pisaniya [The art of understanding the text. Literary and ethical ethics and interpretation of Scripture]. Cherkassy, Kollokvium, 736 p.
4. Gumbrekht H. U. (2006) Proizvodstvo prisutstviya: Chego ne mozhet peredat' znacheniyе [Production of the presence: What can not convey the meaning]. Moskva, Novoye literaturnoye obozreniye, 184 p.
5. Zhirar R. (2000) Nasiliye i svyashchennoye [Violence and sacred]. Moskva, Novoye literaturnoye obozreniye, 400 p.
6. Zhirar R. (2012) Ot «Bozhestvennoy komedii» k sotsiologii romana [From the "Divine Comedy" to the sociology of the novel]. *Zhirar R. Kritika iz podpol'ya* [Criticism from the Underground]. Moskva, Novoye literaturnoye obozreniye, pp. 171–179.
7. Zhirar R. (2013) Dostoyevskiy: ot dvoystvennosti k yedinstvu [Dostoyevsky: from duality to unity]. Moskva, Izd-vo BBI, vi+162 p.
8. Zhirar R. (2010) Kozel otpushcheniya [The scapegoat]. Spb, Izd-vo Ivana Limbakha, 336 p.
9. Zhirar R. (2016) Veshchi, sokrytyye ot sozdaniya mira [Things hidden from the creation of the world]. Moskva, Izd-vo BBI, xiv+518 p.
10. Zhirar R. (2017) Teatr zavisti. Uil'yam Shekspir [Theater of Envy. William Shakespeare]. Moskva, Izd-vo BBI, 432 p.
11. Kasatkina T. A. (2015) Svyashchennoye v povsednevnom: dvusostavnyy obraz v proizvedeniyakh F. M. Dostoyevskogo [Sacred in everyday: a two-part image in the works of F. M. Dostoyevsky]. Moskva, IMLI RAN, 528 p.
12. Kleman O. (1993) Besedy s Patriarkhom Afinagorom [Conversations with Patriarch Athenagoras]. Bryussel', Zhizn' s Bogom, 693 p.
13. Nembrini F. (2014) Dante, poet zhelaniya. Kommentarii k «Bozhestvennoy komedii». Ad [Dante, the poet of desire. Comments on "The Divine Comedy". Hell]. Kyiv, DUKH Í LÍTERA, 264 p.
14. Nembrini F. (2016) Dante, poet zhelaniya. Kommentarii k «Bozhestvennoy komedii». Chistolishche [Dante, the poet of desire. Comments on "The Divine Comedy." Purgatory]. Kyiv, DUKH Í LÍTERA, 216 p.
15. Nembrini F. (2017) Dante, poet zhelaniya. Kommentarii k «Bozhestvennoy komedii». Ray [Dante, the poet of desire. Comments on "The Divine Comedy." Paradise]. Kyiv, DUKH Í LÍTERA, 256 p.
16. Sedakova O. A. (2010) Mudrost' nadezhdy: Dante [Wisdom of Hope: Dante]. *Sedakova O. A. Moralia*. Moskva, Russkiy Fond Sodeystviya Obrazovaniyu i Nauke, pp. 310–322.
17. Sedakova O. A. (2009) Zemnoy Ray v Bozhestvennoy komedii Dante (o prirode poezii) [Earthly Paradise in the Divine Comedy of Dante (on the Nature of Poetry)]. *Sedakova O. A. Apologiya razuma* [The Apology of Reason]. Moskva, MGIU, pp. 4–42.
18. Sedakova O. A. (2017) Perevesti Dante. Chistolishche. Pesn' pervaya [Translate to Dante. Purgatory. Canto the First]. *Znanya, ! 2*. URL. <http://znamlit.ru/publication.php?id=6521>.

19. Balthasar H. U., von. (1982) *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol I. Seeng the form. San Francisco*, T & T Clark, Ignatius Press, 691 p.
20. Balthasar H. U., von. (1984) *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol II. Studies in theological style: clerical styles. San Francisco*, T & T Clark, Ignatius Press, 366 p.
21. Balthasar H. U., von. (1986) *The Glory of the Lord. A Theological Aesthetics. vol III. Studies in theological style: lay styles. San Francisco*, T & T Clark, Ignatius Press, 524 p.
22. Girard R. (1976) *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure. Baltimore*, Johns Hopkins University Press, 328 p.
23. Steiner G. (1991) *Real presences. Chicago*, University of Chicago Press, 236 p.

Стаття надійшла до редакції 12.10.2017.

Стаття прийнята 14.11.2017.

UDC 130.2

Jin Chang

**DOSTOEVSKY'S NON-COINCIDENT SELF:
THE SUBJECT OF JUDGMENT IN
THE BROTHERS KARAMAZOV**

The article deals with the fundamental complexity and controversy of the non-coincident self concept in the Dostoevsky's novel "Brothers Karamazov". Theoretical and philosophical investigation of the subject of judgment's category is proposed. One of the guiding conceptual frameworks for the novel then is an articulation of true judgment: the possibility of sitting in judgment on the other, and the nature of the subject who is being judged. It is emphasized that the novel's dominant man under judgment is Dmitri Karamazov. The article points to the contrast between the official and unofficial judgments thus broadly affirms the polar categories of falsity and truth. It is argued that this contrast enacts a familiar Western metaphysical paradigm: truth is aligned with the private, the interior, and the familial; falsity is aligned with the official, the public, and the bureaucratic. In the space of the private, real communication can occur as interiority is exposed to interiority. The problem of non-coincident self and subject of judgment in the "Brothers Karamazov" is considered in the light of basic difference in the Levinasian and Bakhtinian readings of Dostoevsky. Bakhtin believes that the subject escapes this tautology by being more than the perception of him or her by outside eyes. The Levinasian conception of non-coincidence revolves around a disjunction between what might be called levels of subjectivity. The subject is himself and that which has himself – the Levinasian subject is that which takes itself as its own content. The Bakhtinian subject is that which exceeds the others' grasps. At the same time the Bakhtinian and Levinasian understandings of the subject both insist on the point that the subject is non-coincident with himself. The article takes into account the contemporary theoretical approaches of to the Dostoevsky's studies: Gary L. Browning ("Zosima's "secrets of renewal"), M. Goldstein (position of a hypothetical man of "advanced ideas"), C. Emerson's reading in "Zosima's "Mysterious Visitor": Again Bakhtin on Dostoevsky, and Dostoevsky on Heaven and Hell".

Keywords: *Dostoevsky's novel "Brothers Karamazov", non-coincident self, subject of judgment, Bakhtinian and Levinasian reading of Dostoevsky, guilt, polyphony, dialogue, truth, "secrets of renewal", levels of subjectivity.*

Dostoevsky claimed that he is not a realist but rather an ultra-realist, that what concerns him is man inside man. It is well known that he had no patience for sophisticated psychology, absolute philosophies, or social determinism; neither did he concern himself with biological determinism or a concern for what might

be called genetic memory. The man inside man that is left seems to be a subject that cannot be adequately understood without an inscrutable, and perhaps mystifying, notion of God and transcendence. Yet this notion of man as understood through God can be seen as the transcendent form of a dialectic of development that Dostoevsky opposes in its atheistic form as psychological, social, and historical determinism. What is repugnant about any form of the dialectic of development is that man counts only insofar as he is subsumed in a totality¹. Whether the name for that totality is God or Progress, what is lost is precisely the man Dostoevsky was so interested in finding. Inserted into totality, man is destined to do what he does, and so only *appears* to have time. As Gary Saul Morson points out, “we are human only insofar as time is open. Scientific determinism... allows for only one outcome at every moment, and so it constitutes a sort of philosophical capital punishment” [12, p. 107]. In *The Brothers Karamazov*, the man within man is the stake for which competing machinations, intrigues, scandals, and debates play. The three legitimate brothers each goes through the crucible of suffering, descending away from the objective totality of the world, to come to the moment in which the man inside the man might be revealed². Two brothers, Dmitri and Alyosha, emerge. Ivan sinks into brain fever. Each brother faces a certain kind of judgment that strips him of the extensive social armature that had hitherto supported him. However, this stripping is more than a self-revelation or epiphany; the man inside the man is realized at a certain juncture of self and other, of a subject who is outside of the objective totality of the world and yet more than a subtracted and subtractive interiority. One of the guiding conceptual frameworks for the novel then is an articulation of true judgment: the possibility of sitting in judgment on the other, and the nature of the subject who is being judged.

The novel’s dominant man under judgment is of course Dmitri Karamazov, on trial for the murder of his father; the judgment pronounced on him is unequivocal, and unequivocally wrong; thus Alyosha Karamazov’s subsequent authorization of his Dmitri’s planned escape to America seems to right. The official courts were unable to see that Dmitri Karamazov did not kill his father, and the private judgment which Alyosha sits in on – is it morally permissible for Dmitri to escape – allows for truths to finally be said: Dmitri did not kill; he is too weak to bear the burden he wishes to; as long as no one will be at fault for his escape it is even morally necessary that he escape. The contrast between the official and unofficial judgments thus broadly affirms the polar categories of falsity and truth. This contrast enacts a familiar Western metaphysical paradigm: truth is aligned with the private, the interior, and the familial; falsity is aligned with the official, the public, and the bureaucratic. In the space of the private, real communication can occur as interiority is exposed to interiority. Brother to

brother, Dmitri reveals his fears, his desires, and his fantastic hopes for the future. Accepting this naked speech, Alyosha can make a just evaluation of his brother and offer mercy. In the space of the public, real communication is impossible. The figure Dmitri cuts (precisely a figure, a spectacle) does not “speak”. In any case, the jury which will decide his fate is not able to listen. (The audience of well-dressed ladies and gentlemen asks how it’s possible that such low level clerks, merchants, and artisans could understand the complexities of the case being presented to them, and the answer is that they are not. The irony lost on the audience is, of course, neither is it able to grasp the case’s complexities.) Dmitri’s figure is already determined, assigned its meaning in a larger psychological, social-historical grid; Bakhtin describes this contrast between the unfinalizable essence of Dmitri’s subjectivity and the *pre-comprehension* during the investigation and trial: “The most profound picture of false psychology in practice is provided by the scenes of Dmitry’s (sic) preliminary investigation and trial in *The Brothers Karamazov*. The investigator, judges, prosecutor, defense attorney, and commission of experts are all equally incapable of approaching the unfinalized and undecided core of Dmitry’s personality, for he is a man who stands, in essence throughout his entire life, on the threshold of great internal decisions and crises. In place of the living core, bursting with new life, they substitute a sort of *ready-made definitiveness*, “naturally” and “normally” *predetermined* in all its words and acts by “psychological laws.” All who judge Dmitry are devoid of a genuinely dialogic approach to him, a dialogic penetration into the unfinalized core of his personality. They seek and see in him only the factual, *palpable definitiveness* of experiences and actions, and subordinate them to already defined concepts and schemes. The authentic Dmitry remains outside their judgment (he will pass judgment on himself)” [1, p. 62].

The situation of two judgments repeats throughout the novel. Fyodor Pavlovitch asks Alyosha and Ivan to answer whether there is God and immortality. Ivan answers no; Alyosha answers yes. Grushenka reveals her baseness to Alyosha, brought to her by Rakitin for the express purpose of corrupting Alyosha. Rakitin judges her a bitch; Alyosha finds her a sister. The sections “Rebellion” and “The Grand Inquisitor” and “From the Life of Elder Zosima” and “Talks and Homilies” follow this pattern with a judgment on God and the world. These judgments revolve around the pairings of truth-interiority and falsehood-exteriority. The polarity itself seems generated by a particular understanding of the individual as exceeding judgment (Bakhtin). Thus what is available for public judgment is the exterior of man, the spectacle that he presents. This judgment will always be false insofar as it mistakes its totalization of the exterior (we might say, the surface interaction of the man and his society)

as a thorough comprehension of the man's existence. This is the judgment that Ivan makes when he tells his father that there is neither God nor immortality, that Rakitin makes when he sneers at Grushenka, and that the court makes when it condemns Dmitri on the circumstantial evidence. Where Dmitri meets with the social, he is violent in his passions, egoistic, and murderous. The court's judgment is inevitable since the nature of the court is to see the spectacle and to take the spectacle for the whole of the man. The judgment that Alyosha sits upon Dmitri begins with an understanding that the spectacle does not comprehend the individual. That is, the individual exceeds the situation in which he is. The proper response to the untotalizable interiority of the individual would be to show mercy.

Thus judgment divides itself into the true and the false, into the interior that enjoins mercy and the exterior that must ignore precisely the essence of man in order to fulfill itself. This binary system has at its foundation the heavenly (God and immortality) and the earthly (the denial of God and immortality). Ivan acknowledges this point: if there is no God, there is no immortality; but if there is no immortality, there is no immorality that is not simply conventional, relative, completely contingent, and therefore ultimately meaningless. We can continue this reasoning: if there is no real morality, there is no mercy. The court brackets off whatever is not visible and pronounces judgment in a void. Small wonder if it does not waver in its certainty that Dmitri had murdered Fyodor Pavlovitch. The private judgment Alyosha is forced to make on the question of Dmitri's escape offers an almost perfect inversion of the trial: courtroom-prison; public-private; spectacle-dialogue. The spectacle quality of the trial is totally absent from the meetings in the prison. Alyosha pronounces the judgment which is both a criticism and a clemency. Dmitri, even though he wishes to bear a great burden to expiate for the sufferings of others, is not strong enough and so must escape to keep alive the possibility that he will regenerate into a better man. This meeting seems to confirm the notion that truth is only possible in the realm of the private. Truth becomes a subtraction from the world, a withdrawal from the public, a notion already evident in the movement from the history of the Karamazov family recounted by the narrator to the thoughts and experiences of the brothers; that is, in the oscillation between the "objective" story and the "subjective" stories. The public-false/private-true dichotomy might seem to present a warm and fuzzy view of the possibility of justice, the preferability of mercy, and the virtues of dialogue. This notion of the truth and efficacy of private judgment is introduced earlier on in the novel in the section of the history of father Zosima. A visitor, a distinguished and philanthropic man, is intrigued by the young Zosima's asking for forgiveness in the middle of a duel, and would like to know what emotions Zosima had felt at that moment. After

many visits, the visitor, Mikhail, admits to murdering a woman fourteen years ago and of yearning to publicly confess his crime. Mikhail asks Zosima to judge what he should do; Zosima tells him to confess.

The broad outlines of this encounter conform to the notions of privacy and truth structuring the later episode in which Alyosha tells his brother to escape. A certain aura of being outside normal sociality permeates these two moments of judgment, which are preeminently moments of total communication "communion assumes a special character and becomes independent of all real-life, concrete social forms (the forms of family, social or economic class, life's stories)" [1, p. 264]. In moments outside normal day-to-day relations, Mikhail and Dmitri each speaks the truth, a truth so implicated in this extra-social situation that to utter it elsewhere would immediately change its tenor. Mikhail, on the threshold of a crisis, comes to Zosima, himself on a threshold, and struggles to decide to confess his crime to the world. It seems forgiveness and love awaits him if he does, and torment and isolation awaits him if he does not. Gary L. Browning enumerates the steps of Zosima's "secrets of renewal", among the examples of which Browning includes the episode of the mysterious visitor:

1. In all behavior, choose humble love; eschew condemnation and vengeance;
2. Recognize your own guilt from
 - a. your bad example (the source of much of Dmitrij's (sic) guilt),
 - b. your tendency to judge rather than forgive (the source of much of Ivan's guilt),
 - c. your inadequate good example (the source of much of Alesa's (sic) guilt);
3. Confess your guilt, ask for and freely give forgiveness and love;
4. Enter the earthly paradise of love and brotherhood, praising God's glory in all creation [2, p. 522].

The application of the "secret of renewal" to the story of the mysterious visitor fails to do justice to the disturbing quality of the episode. As Zosima knows, active love such as would enable entrance into an earthly paradise is hard work. The fraught moment of Mikhail's hesitation between confession and silence, and then confession and a second murder, requires more than the choosing of humble love over vengeance or the recognition of guilt. If Mikhail does manage to attain to earthly paradise, it seems as if it is because his paradise will be a short-lived one before the practical consequences of his confession become apparent. That is, his entrance into a brotherhood of praise for "God's glory in all creation" must be curtailed if Mikhail is to remain in paradise. Martin Goldstein, reading this episode from the position of a hypothetical man of "advanced ideas," points out the oddly complacent tone that could be inferred

from the episode: “The upshot of his [Mikhail’s] confession is what is to be expected of pietistic literature, though not of life: goodness receives its reward here on earth. The confession is not believed by the community to which this well-respected individual belongs, and his action is attributed to a mental aberration. His family, although grieved by his presumed illness, does not suffer any great sacrifice or misery, and he dies shortly afterward, happy that he made his confession without great loss to those he loved, thanks to God’s mercy. In a sense, he has eaten his cake and had it, too” [7, p. 329]³ .)

The quaintly fairy-tale quality of entering an earthly paradise of love and brotherhood through love and confession comes off flat and unbelievable, or inappropriately smug.

This pietistic smugness is, to be sure, just one reading. The episode is yet more disturbing in Caryl Emerson’s reading. In her judgment: “[There] is no moral dilemma anywhere in Dostoevsky’s final novel that can match this little story in efficiency and hopelessness. It is a portrayal of the “right thing” accomplished, but where all parties are guaranteed to lose...” that causes “universal confusion, pain, disbelief, the predicted diagnosis of madness, the ruin of his family, his own death, and a lingering aftermath of resentment on the part of the aggrieved wife and stunned townsfolk against Zosima... What indeed *had* been gained by this act, in the real world of loving human being? Absolutely the only thing in its favor is that it was the truth” [5, p. 162].

Although Alyosha’s counsel to Dmitri is itself not terribly clear in its implications (will Dmitri actually escape or is this another fantasy like his future return to Russia with Grushenka as Americans, is it moral cowardice to escape given Dmitri’s epiphany of the “poor babe”?), the implications of Zosima’s counsel to Mikhail is even more fraught. The effects of following the two “true” judgments are incomparable. Dmitri’s escape (if he escapes) will not hurt anyone. The money to finance the escape comes from Ivan, who is in a certain sense trying to appease his conscience by refusing to financially benefit from Dmitri’s predicament. Grushenka will arrange to follow Dmitri. Even the guards who have been bribed will not suffer punishment (a condition that Alyosha takes into explicit consideration when advising Dmitri to escape). Mikhail has a family – a young wife and children – who will be not only horrified by the confession, but will face immediate practical consequences if the visitor takes on the legal status of a criminal. While no amount of private suffering might expiate the Mikhail’s crime, the confession will create new suffering, will in effect be a new crime against his wife and children. It is difficult not to read the visitor’s desire for confession as egotistical. As Emerson succinctly puts it, “[morally] right decisions... can be astonishingly selfish” [5, p. 160]. This forces the question of whether the strict honesty of the encounter between

Zosima and Mikhail does not in fact violate the ethical in its desire for ethics, whether the judgment that Zosima makes is based on a transcendence that in its rigor is inhuman. Does not the weight placed on the relational nature of ethicality, of the impossibility of judgment in face of the guilt and responsibility of one for all (and I more than the others), reveal Zosima’s counsel to be a terrible aberration, a forgetting of others? As Val Vinukorov argues in an analysis of the ethicality of Alyosha’s “giving permission” for Dmitri to escape: “[The] pursuit or acceptance of unwarranted self-punishment may *seem* like a valid reaction to the ontological relation of nonreciprocal responsibility for the other. But in the real world – where I am involved in a complex web of associations and circumstances beyond my control, where “I am not alone with the other” – such self-punishment is a psychological manifestation, a passion play, and not an actualization of ethics. In the real world, there is generally someone who needs my help and not my show of self-punishment; and it is exactly this that Alyosha realizes over the course of the novel” [15, p. 335].

The crucial notion is that there are others who need my help. Mikhail’s self-punishment is warranted, but there is a histrionic quality in it (the theatrical confession at the birthday dinner, the proofs offered to the unbelieving guests) that seems at odds with concern for others. Mikhail recognizes that to continue suffering in private may be best for his family. If private judgment offers the possibility of truth and mercy in ethical relations with others, what is the value of Zosima’s exhortation to Mikhail to confess? Even the obvious difference that Dmitri is innocent while the Mikhail is guilty, while perhaps determining the difference in the consideration of human frailty, cannot obviate the monstrosity of Zosima’s counsel.

There is a strange moment within the novel, a moment which seems to problematize in advance the piety of the young Zosima’s counsel to confess. Early on, before the conversation concerning the Church, the State, and the criminal, father Zosima goes out to speak with the women who have gathered on the portico to see him. A young peasant woman, diffident but desperate to speak with father Zosima, follows him with her eyes. He senses her, and begins to listen to her confession. She, now a widow, had been married to an old man who beat her and made her life wretched. He had fallen ill and she thought how on his recovery he would continue to beat her, how much better it would be if he never got up again. Before she comes to her sin, Zosima anticipates what she will say and commands her to whisper it in his ear. That the woman murdered her abusive husband is clear. From her truncated narrative it seems fairly clear that her husband’s death was not considered a homicide – she does not feel guilty for someone else being accused of her husband’s death. The parallels between the situation of the young peasant woman and Mikhail are numerous:

a murder for which no one is wrongly found guilty by a court of law; a burning desire experienced by the murderer for forgiveness; a confession that is also an appeal; the desirability of a public confession. In the case of Mikhail, the young Zosima is rigorous. In the case of the woman, father Zosima stops her public confession (the woman's willingness to speak her crime before a public gathering is curtailed by his injunction that she whisper it in his ear).

The simplest method of reading the disparity of the two judgments is to see them as gendered, to read one model of ethics for man (rigorous and transcendent) and one for woman (flexible and material). This reading would take into account the passage on the terrible sufferings of Russian women, especially peasant women, and the necessity of conceding them a corresponding kindness and allowance for their sins and sicknesses. Or, leaving the gender question aside, the disparity could be read in terms of the viciousness of the murder. Out of jealousy, Mikhail stabs a sleeping woman whose crime is to not love him, whereas the young woman was regularly and badly beaten by her older husband. Both readings, the one taking up gender or the one taking up justification, ultimately rest on a notion of justification. Mikhail's murder of the young woman was completely unjustified as he himself will come to see, and his philanthropy, which he sometimes puts forward as expiating his sin, is in some measure an attempt to buy forgiveness. His unwillingness to confess is unworthy of man; only confession (which is also and very importantly a scorning of public opinion) will redeem him. The young woman has almost something like a right to kill her brutal husband, and she finds her sin unforgivable. In consideration of her circumstances and her womanly frailty, as well as her total self-abnegation, her crime can largely be considered justified. This is why public confession is not demanded of her, whereas it is demanded of the visitor in spite of the harm that will come to his family.

This possible reading of Zosima's two judgments contradicts the vehemence with which the notion of motivation and justification for crime is derided in the novel. In the end, these notions present a static and psychological picture of the criminal, and as Bakhtin writes: "Toward the psychology of his day – as it was expressed in scientific and artistic literature, and as it was practiced in the law courts – Dostoevsky had no sympathy at all. He saw in it a degrading *reification* of a person's soul, a discounting of its freedom and its unfinalizability, and of that peculiar indeterminacy and indefiniteness which in Dostoevsky constitute the main object of representation: for in fact Dostoevsky always represents a person *on the threshold* of a final decision, at a moment of *crisis*, at an unfinalizable – and *unpredeterminable* – turning point for his soul" [1, p. 61].

That is, the question of justification undermines the very essence of the human insofar as it presumes a situation in which to act otherwise is impossible. The most distilled image of this notion of justification, which is first and foremost a question of the socio-psychological, is Rakitin's testimony at Dmitri's trial. Here is laid out a malicious and fairly accurate (from his *objective* standpoint) interpretation of the Karamazov family. His understanding of the Karamazov family and the crime it has bred uses the concepts of social determinism to explain why things happened, and why things could not have happened in any other way. It is in fact difficult to say that Dmitri is guilty of a crime according to Rakitin's reasoning; but precisely because there is in a fundamental sense (in the sense of freedom) no crime, there can also be no forgiveness or mercy. The individuals of the Karamazov family are functions within a dysfunctional family that is itself a function within a dysfunctional society. As functions, the individual does not matter (this above and beyond the certainty that the individual cannot be reformed unless his function has been determined by his environment as the function of undergoing reformation) since what is at stake is a historical totality. Dmitri, the aberrant product of an aberrant environment, must be condemned, regardless of the ultimate falseness of the reactionary categories of crime and guilt that judge him. He must be cleared away for the sake of progress and a better historical totality. "[In the concept of totality, which dominates Western philosophy, individuals] are reduced to being bearers of forces that command them unbeknown to themselves. The meaning of individuals (invisible outside of this totality) is derived from the totality. The unicity of each present is incessantly sacrificed to a future appealed to bring forth its objective meaning. For the ultimate meaning alone counts; the last act alone changes beings into themselves" [11, p. 21–22].

Human beings, as finite functions within a strictly empirical totality, are never guilty insofar as they lack the basic freedom to commit a crime, but they are also infinitely disposable as finite functions. Thus the saying attributed to Ivan that without immortality everything is permitted, finds its completion in the notion that forgiveness and mercy are ultimately meaningless and mystifying concepts. If everything is permitted (because there is no God guaranteeing universal values), what will happen can only be the product of determinism (as there is no freedom). This doctrine of an atheistic predestination precludes the notion of responsibility on which the possibilities of forgiveness and mercy rest. If one cannot be responsible for one's actions one can only be explained, not forgiven.

The stories of the woman who murdered her husband and Mikhail hinge on the possibility of forgiveness. The question is how forgiveness is possible⁴ if

the individual is only an instantiation of a moment of totality. Any action becomes justified through its place in the totality. Justification always rewrites the past, makes it recoverable. In placing the event into a totality that gives the event meaning, the event is both emptied of its actual content (judged from outside) and recuperated through its effects. Thus Mikhail attempts to justify his murder of the woman by the good deeds he practices, arguing that those deeds arise from his desire to balance out his one crime. The woman's murder, certainly bad in itself, is revealed as good insofar as it motivates his philanthropy. This kind of justification is short lived in the story of Mikhail. Although for a long time he succeeds in placating his conscience, and even not thinking about the murder or managing to evade thinking about it, "[nevertheless], he fell to brooding at last, and the torment was more than he was able to bear... Finally the blood of the murdered victim began to appear to him, menacingly and bitterly, her destroyed young life, her blood crying out for revenge" [4, p. 307]. Recuperation compounds suffering by leading to the recognition that it is an attempt to smooth over, to erase, the irrevocable event. It further embroils one in the unforgivable act. Mikhail's acknowledgement of just that aspect of recuperation is tortured insofar as he knows that, on one hand, his philanthropic concerns are sincere and, on the other, that there can be no justification for his act, because justification would render the crime *good*. This road must lead in the end to the saying attributed to Ivan that all is permitted.

Yet precisely the event's place outside of totality, its standing over and above Mikhail rather than being submerged within the totality of a life, would seem to make the event unforgivable. The only path to forgiveness seems to be through a transcendent God capable of guaranteeing everything, but if so, if ultimately the essence of man is in his relation to a transcendent God, what becomes of the relation to the other human being, the neighbor or the stranger?⁵ Mikhail must answer for murder, but is he answerable for his wife, his children? The answer might be that the relation with the human other is predicated on one's relation to God, that Mikhail cannot be free to embrace his children without having first reconciled with God, but this contradicts the vehemence with which the notion of a subject mediated through a larger totality is rejected. The novel does not critique social determinism as a distortion, and distorting influence, of the relations between individuals in order to substitute for it a transcendent, rather than social, totality⁶. Ivan's story of the sentimental aristocrats teaching Richard his culpability is the religious version of social determinism. Here too, as in Rakitin's analysis of the Karamazov family, Richard is not guilty since he was no better than a beast, but as he has shed blood his blood must be shed. Fortunately, he can die "happy" knowing that he has found grace. The picture of the murderous, prodigal son swooning and melting into God's embrace as he

is executed for a crime he cannot truly be accountable for is the sentimental-transcendent version of Rakitin's notion of the degenerated and sickly parts of society unknowingly carrying on the great forward march of social progress. The question is also not of whether God can forgive (it is accepted in advance that he can), but whether the human subject can forgive, and if so, how. (Isn't this the ending of *The Brothers Karamazov*, in which Alyosha tells the band of boys that Ilyusha and they will be resurrected in gladness? What is his recommendation to remember eternally Ilyusha, in whose death they had a part, but a forgiving of the boys of their culpability? The novel ends in Alyosha's joyous affirmation that forgives Ilyusha's pained life and pained death, but the question of whether it is right to forgive remains. Is it possible to forgive the cause of Snegiryov's frenzied grief: "I don't want another boy!.. If I forget thee, O Jerusalem, let my tongue cleave..."? [4, p. 562].)

The question of judgment in the novel will perhaps become clearer through an examination of the nature of dialogue, especially the interaction between Mikhail and Zosima. It is interesting that in *The Brothers Karamazov* the actions that must be forgiven are introduced from the perspective of the one being called on to grant forgiveness, *but the forgiver is not one who has been wronged*. Mikhail and the woman ask Zosima for forgiveness. Dmitri and Ivan (to some extent) ask Alyosha. This entails very specific consequences: the act of forgiveness is not won through restitution to an injured party (since restitution would imply that the offense has an equivalent, a value, thereby reinstating it in a totality); the possibility of forgiveness is founded in conversation or confession (since the seeking of forgiveness must begin with telling a third party about the offense); conversation takes on an extra-social dimension insofar as it offers the possibility of breaking with totality. The fundamental importance of speaking is that one articulates himself, and that this articulation is always open to revision. In speaking the subject lays himself bare, that is, concretely fashions himself as more than the sum of materiality and circumstance, and in this fashioning invites his listener. Speaking is always a speaking to an interlocutor, who can in turn make his interiority available through speech.

Is it then the realization of the possibility of speaking one's interiority that enables forgiveness? Is the genuine life of the personality, its extraneousness to the material being that can be spied upon in its objectivity, the breaking open of the totality in which a man and his actions seem irrevocably held? The possibility to speak oneself conditions the possibility to be forgiven. Zosima's visitor and the young woman are certainly at points of crisis, threshold moments for their souls. What is missing from Bakhtin's analysis is the *gravity* of the actions that create the circumstances of and urgency for dialogue. The speaking subject's *transcendence* of the conditions, his or her murders in these cases,

fails a fidelity to that which demands forgiveness. The emphasis of the Bakhtinian reading is placed on the speaking subject and the reader's recognition of the impossibility of totalizing him or her. What is overcome through dialogue is the event that motivates dialogue and that remains incommensurate to the subject. The problem with this reading of Zosima's two judgments is that in large part it equalizes the voices of the characters, Mikhail and Zosima, or the young peasant woman and Zosima, in a kind of bird's eye perspective of dialogue. Thus its ideal is reciprocity in dialogue, a reciprocity witnessed by a reader. It verges on complicity with the very notion of totality that it argues against. In Bakhtin's reading, the ethical moment is the openness to the other in dialogue, the interpenetration of voices: the urgency of the visitor's and the young woman's situations crests at the moment in which they reveals themselves to Zosima and are open to his word. Thus the actual judgments Zosima sits upon them, the exhortation to confess or to believe in the possibility of forgiveness and mercy, closes the moment of interpenetration; what comes after is a kind of remainder, a reinscription into the objective totality of the world. Yet it is precisely this remainder that is at issue in these two scenes in *The Brothers Karamazov*. The revelation of the subject in his or her speech is not the stake, it is the opening of the possibility of what comes after that brings about the demands for judgment.

If there is an ethical moment in speaking to an interlocutor, it is not the interpenetration of voices in dialogue. Bakhtin's reading holds an equivalence of subject positions within dialogue; what matters is the openness in the subject to the other. This openness does not fundamentally change the subject's position, which is always that of equal partner in a dialogue. This is perhaps why Bakhtin's dialogue is open to the possibility of recuperation in a third party perspective – polyphony. The break with totality and with a monological perspective is sublated into the "ethical" movement of the layering of many voices. It becomes a new History. If there is an ethical position in Zosima's judgment on Mikhail and the young woman, it is not along the lines of the Bakhtinian reading, that is, not because Zosima is open to his interlocutors in a reciprocal dialogue; rather, it is along the lines of the Levinasian reading, that Zosima's and his interlocutor's positions are totally unequal, non-reciprocal. This inequality is not predicated from guilt or moral culpability but from an inability for the subject of dialogue, Zosima, to reach his interlocutor, whether Mikhail or the woman. Levinas' analysis of the subject and Bakhtin's analysis of Dostoevsky's characters argue against the totalization of the subject in the dialectic of identity, but the crucial difference is that Bakhtin's reading does not have a place for the radical inequality of the subject of his interlocutor. What is revealed in dialogue is not the untotalizable and indeterminable essence of man, but rather the subject's inability to capture and totalize his other. What is enacted

is a disparity of positions within dialogue, an absolute disparity that precludes the possibility of the bird's eye view enacted in the Bakhtinian reading, a view that comes to act as the movement of History itself, even if that History is the movement of polyphony rather than the sum of atomized individuals: "If [History] claims to integrate myself and the other within an impersonal spirit this alleged integration is cruelty and injustice, that is, ignores the Other. History as a relationship between men ignores a position of that I before the other in which the other remains transcendent with respect to me. Though of myself I am not exterior to history, I do find in the Other a point that is absolute with regard to history – not by amalgamation with the Other, but in speaking with him. History is worked over by the ruptures of history, in which a judgment is borne upon it. When man truly approaches the Other he is uprooted from history" [11, p. 52].

Levinas' analysis of the intersubjective relations posits the encounter before the conversation. The relation with the Other is conversation, but conversation is initiated by the unequal encounter: the presence before a face. Before speech in which a man may articulate himself, the face of the other comes upon the subject. The face of the woman in the crowd makes its demands on Zosima before a word is spoken. Thus speech is not the spontaneous or coerced revelation of a subject who exceeds himself in Bakhtinian fashion, but always a reply that is demanded by the other. "Speech is not instituted in a homogenous or abstract medium, but in a world where it is necessary to aid and to give" [11, p. 216]. The primacy of the notion of demand and of the urgency to respond, rather than the primacy of openness, to the other articulates the ethical moment within the relation between the other and the subject in Levinas' conception as opposed to the ethical moment as the polyphonic layering of Bakhtin's conception. Bakhtin's reading locates ethics as Zosima's openness to the other, embodied in the extra-social situation of the confession, *recuperated in the openness of the novel to the sacrality of the individual*; Levinas' conception locates ethics in the impossibility of Zosima's not responding to the other, revealed in his inability to take the suffering of the other onto himself *or to equalize moments of being* (the position of the subject and the position of his interlocutor).

The Bakhtinian and Levinasian understandings of the subject both insist on the point that the subject is non-coincident with himself. "To be I is, over and beyond any individuation that can be derived from a system of references, to have identity as one's content. The I is not a being that always remains the same, but is the being whose existing consists in identifying itself, in recovering its identity throughout all that happens to it" [11, p. 36]. "The identification of the same in the I is not produced as a monotonous tautology: "I am I" [11, p. 37]. For Bakhtin, the Dostoevskian subject – the man in man who might be

forgiven – is embodied in his speaking: “A man never coincides with himself. One cannot apply to him the formula of identity $A = A$. In Dostoevsky’s artistic thinking, the genuine life of the personality takes place at the point of non-coincidence between a man and himself, at his point of departure beyond the limits of all that he is as a material being, a being that can be spied on, defined, predicted apart from its own will, “at second hand.” The genuine life of the personality is made available only through a *dialogic* penetration of that personality, during which it freely and reciprocally reveals itself” [1, p. 59].

Thus in either reading, the mysterious visitor and the young peasant woman are not simply murderers. If A does not equal A when it comes to the subject, if I is not I , the visitor and the woman are more than the sum of their bodies or their past actions. The difference in the Levinasian and Bakhtinian readings is that in the Bakhtinian reading the subject escapes this tautology by being more than the perception of him or her by outside eyes. The reaction of the town to the visitor’s confession delineates this outsider’s perception: at first there is shocked disbelief as no one wants to accept the confession; then malicious tongues start to wag and the mysterious visitor is another example of “the fall of the righteous man”. What is left out is the truth of the dialogues with Zosima. The Levinasian conception of non-coincidence revolves around a disjunction between what might be called levels of subjectivity. The subject *is* himself and that which *has* himself – the Levinasian subject is that which takes itself as its own content. The Bakhtinian subject is that which exceeds the others’ grasps.

The difference in the structure of subjectivity entails specific consequences for communication. As the Bakhtinian subject is that which exceeds the other’s conceptualization of him, communication breaks with conceptualization by revealing the inadequacy of this “objective” understanding. In speaking himself, the subject reveals himself as excess. Thus communication, true communication in which subjects reveal themselves, are the culminating points of an awareness of others and of the depth of intersubjectivity. The Levinasian subject, as he who must take himself as his own content, is not constrained by the same desire to reveal himself to others as exceeding the others’ perceptions of him. Rather, the other comes to disturb the subject by revealing the subject’s self-possession as culpable and deficient. The Levinasian subject realizes his guilt before the other who demands an answer. Zosima, before the peasant woman and the visitor, realizes his own immense culpability through the structure of both being himself and having himself. The subject finds himself guilty because of his comparative wealth of subjectivity. He cannot give this wealth to the other before him. This double structure finds him open to judging himself. The crucial moment of judgment is then not the mercy or the rigor by which the

subject absolves or redeems his interlocutor, but the movement by which the subject finds himself to be the subject of judgment. The refrain throughout *The Brothers Karamazov*, “I am guilty before all”, is the acknowledgement of a continual self-judgment. The possibility of judging the other, of Zosima advising Mikhail to confess and the young woman to forgive herself, results from the impossibility of not responding. Even as Zosima judges himself, the movement inwards, deeper into the subject, he cannot evade the demand for judgment. Judgment becomes, above all, what is desired even as it becomes highly troubled by the guilt of the judge. The guilt of the judge is the condition for what, from an outside perspective, looks like mercy *but that it is not mercy given the culpability of the judge*. Thus the young woman who murdered her husband is “forgiven”, but what Zosima offers her most of all is the counsel to no longer live in fear. Mikhail’s decision to confess, an action he would like to carry out before he hears of Zosima’s behavior during the duel, is affirmed, thereby saving him from the suicide that he had contemplated. In the face of the young woman and Mikhail, Zosima attempts to give counsel that will release them from an unbearable tension, to free them from an irrecoverable guilt. This is only possible because he is himself guilty before them.

Notes

¹ Hegel is the proper name that could be inserted here, but the question is not of Dostoevsky’s disagreements with Hegel’s philosophy of absolute Spirit but with *The Brothers Karamazov*’s response to a Hegel-influenced way of thinking the world and man. For a brief overview of Dostoevsky’s possible engagements with Hegel’s writings, see Malcolm V. Jones’ “Some Echoes of Hegel in Dostoevsky” [10]. For a brief overview of the Hegelian ideas that influenced Russian thinking and that in large part composed the terms of disagreement between Westerners and Slavophiles, see Ana Siljack’s “Between East and West: Hegel and the Origins of the Russian Dilemma” [13]. The introduction to Michael Holquist’s *Dostoevsky and the Novel* provides a brief overview of how a Hegelian notion of national development laid the groundwork for an existential crisis for Russian writers [9].

²It could be argued that Smerdyakov equally suffers a radical disruption that reveals some essential truth, but his suffering is not narrated from within his own consciousness, as the sufferings of the three legitimate brothers are. Smerdyakov’s marginalization within the novel points to a troubling dilemma in judging: how do I adjudicate my responsibilities in a social situation? Even Alyosha dismisses Smerdyakov, but this negligence might be the result of his prior responsibility for Dmitri and Ivan, that is, of the necessity to judge

between responsibilities.

³Mikhail's death shortly after his confession, and in the certainty that his confession has not been believed (a certainty that Zosima reveals as short-sighted insofar as "malicious" people *do* come to believe the downfall of the righteous man), is perhaps the only way the confession could have been borne.

⁴This is the question Ivan raises in the chapters "Rebellion" and "The Grand Inquisitor". There can only be forgiveness if there is God (the possibility of freedom), but if there is a God who can forgive, this in no way enables a torturer or murderer forgiveness from his victim. The impossibility of forgiveness here finds its ultimate expression in the impossibility to forgive a God who has created a world of torturers, murderers, and their victims.

⁵Thus the question Ivan first raises in his discussion with Alyosha in the chapter "Rebellion" is of my relation to my neighbor and to the stranger, to the human other, rather than of my relation to God.

⁶There are two crucial dreams in the novel that might undermine this argument: Alyosha's dream of the wedding at Galilee, and Dmitri's dream of the starving babe. These dreams seem to have the appearance of religious epiphany, but what should be emphasized is that the radical re-visioning is less concerned with the revelation of God than with the profound interrelation of human beings. Alyosha's dream concerns the celebration of a human happiness, and Dmitri's dream concerns the ethical obligation to the human neighbor. It is not God who enables the celebration or the recognition of the neighbor's claim, but the festivity and the claim of the suffering neighbor that opens up the possibility of a relation with God. For an analysis of the prosaic quality of Alyosha's dream see Gary Saul Morson [12].

References

1. Bakhtin M. (1984) *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Ed. and trans. C. Emerson. *Minneapolis*, U Minnesota P.
2. Browning G. L. (1989) Zosima's "Secret of Renewal" in *The Brothers Karamazov*. *The Slavic and East European Journal*. 33.4: pp. 516–529. *JStor*. Web. 10 May 2011.
3. Connolly J. W. (2007) Dostoevskij's Guide to Spiritual Epiphany in "The Brothers Karamazov". *Studies in East European Thought*. 59: 1/2 *Dostoevskij's Significance for Philosophy and Theology*: pp. 39–54. Springer. *JStor*. Web. 10 May 2011.
4. Dostoevsky F. (1992) *The Brothers Karamazov*. Trans. R. Pevear and L.

- Volokhonsky. *New York*, Everyman's Library.
5. Emerson C. (2004) Zosima's "Mysterious Visitor": Again Bakhtin on Dostoevsky, and Dostoevsky on Heaven and Hell. *A New Word on The Brothers Karamazov*. Ed. R. L. Jackson. *Evanston*, Illinois, Northwestern UP, pp. 155–179.
 6. Franken L. (1997) Poor Terrestrial Justice: Bakhtin and Criminal Trial in the Novel. *Comparative Literature*. 49:2: pp. 113–127. Duke UP. *JStor*. Web. 07 December 2010.
 7. Goldstein M. (1970) The Debate in *The Brothers Karamazov*. *The Slavic and East European Journal*. 14.3: pp. 326–340. American Association of Teachers of Slavic and East European Languages. *JStor*. Web. 11 May 2011.
 8. Holland K. (2007) Novelizing Religious Experience: The Generic Landscape of "The Brothers Karamazov". *Slavic Review*. 66.1: pp. 63–81. Association for Slavic, East European, and Eurasian Studies. *JStor*. Web. 11 May 2011.
 9. Holquist M. (1977) The Problem: Orphans of Time. *Dostoevsky and the Novel*. *Princeton*, New Jersey, Princeton UP. pp. 3–34.
 10. Jones M. V. (1971) Some Echoes of Hegel in Dostoevsky. *The Slavic and East European Review*. 49:117: pp. 500–520. Modern Humanities Research Association and College London, School of Slavonic and East European Studies. *JStor*. Web. 23 November 2010.
 11. Levinas E. (1969) *Totality and Infinity: As Essay on Exteriority*. Trans. A. Lingis. *Pittsburgh*, Pennsylvania, Duquesne UP.
 12. Morson G. S. (2004) The God of Onions: *The Brothers Karamazov* and the Mythic Prosaic. *A New Word on The Brothers Karamazov*. Ed. R. L. Jackson. *Evanston*, Illinois, Northwestern UP, pp. 107–124.
 13. Siljak A. (2001) Between East and West: Hegel and the Origins of the Russian Dilemma. *Journal of the History of Ideas*. 62:2: pp. 335–358. U Pennsylvania P. *JStor*. Web. 23 November 2010.
 14. Toumayan A. (2004) "I More than the Others": Dostoevsky and Levinas. *Yale French Studies*. 104. Encounters with Levinas, pp. 55–66. Yale UP. *JStor*. Web. 11 May 2010.
 15. Vinokurov, V. (2003) Levinas's Dostoevsky: A Response to "Dostoevsky's Derrida". *Common Knowledge*. 9:2: pp. 318–340. Duke UP, 2003. Web. 11 May 2010.

Джин Чанг

**НЕСОВПАДАЮЩАЯ САМОСТЬ У ДОСТОЕВСКОГО.
ПРЕДМЕТ СУЖДЕНИЯ В “БРАТЬЯХ КАРАМАЗОВЫХ”**

В статье исследуется предмет суждения как один из фундаментальных концептов для понимания феномена несостоятельной самооценки в романе Достоевского «Братья Карамазовы». В статье указывается на противопоставление между официальными и неофициальными суждениями, что выстроено на противопоставлении лжи и правды. Утверждается, что правда соотносится с частным, внутренним и семейным, ложь согласовывается с официальным, общественным и бюрократическим. Сравняются концепции субъективности Бахтина и Левинаса, предложенные ими в результате прочтения романа Достоевского.

Ключевые слова: роман Достоевского «Братья Карамазовы», несовпадающая самость, полифония, диалог, правда, уровни субъективности.

Джин Чанг

**НЕЗБІГАЄМА САМІСТЬ У ДОСТОЄВСЬКОГО.
ПРЕДМЕТ СУДЖЕННЯ В “БРАТАХ КАРАМАЗОВИХ”**

У статті досліджується предмет судження як один з фундаментальних концептів для розуміння феномену неспроможній самооцінки в романі Достоевського «Брати Карамазови». У статті вказується на протиставлення між офіційними і неофіційними судженнями, що збудовано на протиставленні брехні і правди. Стверджується, що правда співвідноситься з приватним, внутрішнім і сімейним, брехня узгоджується з офіційним, громадським і бюрократичним. Порівнюються концепції суб'єктивності Бахтіна і Левінаса, що були запропоновані ними як результат прочитання роману Достоевського.

Ключові слова: роман Достоевського «Брати Карамазови», незбігаєма самість, поліфонія, діалог, правда, рівні суб'єктивності.

Стаття надійшла до редакції 3.10.2017.

Стаття прийнята 4.11.2017.

УДК 504.121/165.23+347.786/659

Константин Райхерт

TOTAL RECALL ПАУЛЯ ВЕРХУВЕНА:

ПАМ'ЯТЬ, ІДЕНТИЧНОСТЬ І ЕРОЗИЯ РЕАЛЬНОСТІ

Нідерландський кинорежиссёр Пауль Верхувен створює кінофільм Total Recall як «текст-письмо», или «множественный текст» (в терминологии Ролана Барта), то есть как текст, который открыт для интерпретаций. Таким образом, ему удаётся показать «эрозию реальности», происходящую в разуме главного персонажа кинофильма, Дугласа Куэйда, в исполнении Арнольда Шварценеггера. Здесь эрозия реальности характеризуется как нарушение восприятия реальности по причине утраты метазнания, знания, которое сопровождает воспоминания, составляющие человеческую идентичность, и сообщает, какое воспоминание реально, а какое – нет.

Ключевые слова: идентичность, интерпретация, кинематограф, метазнание, память, эрозия реальности.

Кинематограф часто обращается к теме памяти и идентичности, полагая, что факты человеческой биографии подкрепляются в основном человеческой памятью и что память в некотором роде является сущностью идентичности (память конституирует связь между настоящим «Я» (тем, чем является человек в настоящем времени) и прошлым «Я» (тем, чем человек был в прошлом времени). Разрыв между настоящим «Я» и прошлым «Я» в контексте утраты памяти и идентичности исследуется в ряде кино- и телефильмов, например, в «Дьявольски ваш» (*Diaboliquement vôtre*, 1967), германо-итальянско-французском триллере кинорежиссёра Жюльена Дювивье, который был поставлен по роману Луи С. Тома с участием Алена Делона и Сенты Бергер; «Вдребезги» (*Shattered*, 1991), американском нуар-триллере кинорежиссёра Вольфганга Петерсена, поставленного по роману Ричарда Нили с участием Тома Беренджера, Боба Хоскинса, Греты Скакки, Джоан Уолли-Килмер и Корбина Бернсена; «Поле разума» (*Mindfield*, 1989), канадском триллере кинорежиссёра Жана-Клода Лорда с участием Майкла Айронсайда, Лизы Ланглюа и Кристофера Пламмера; «Успеть вспомнить» (*Timebomb*, 1991), американском боевике кинорежиссёра Ави Нешера с участием Майкла Бина, Пэтси Кенсит, Трейси Скоггинс и Ричарда Джордана; «Ловушка для Золушки» (*Trap for Cinderella*, 2013), британском триллере кинорежиссёра Йена Софтли, поставленного по роману Себастьяна Жапризо с участием Таппенс Мидлтон, Александры Роуч, Кэрри Фокс, Эмили Фокс, Анейрина Бернарда и Фрэнсиса де ла Тура, и «Я знаю, кто ты» (*Se quien eres*, 2017), испанском триллере Пау Фрейксаса с участием Франческа Гарридо,

Бланки Портильо, Аиды Фолч и Сусаны Абаитиа. Особо стоит выделить научно-фантастические кинофильмы «Тёмный город» (*Dark City*, 1998), поставленный кинорежиссёром Алексом Пройасом с участием Руфуса Сьюэлла, Кифера Сазерленда, Уильяма Хёрта, Дженнифер Коннелли и Йена Ричардса, и «Вспомнить всё» (*Total Recall*, 1990) Пауля Верховуна, которые исследуют разрыв между настоящим «Я» и прошлым «Я» не просто в контексте утраты памяти и идентичности, но связи между этой утратой и манипуляцией реальностью.

«Тёмный город» рассказывает об эксперименте, который осуществляют инопланетяне над людьми с целью выяснить, что делает людей людьми. Для этого они постоянно стирают память людей, а вместе с ней и их идентичности, и создают новую память и новые идентичности. Всё это сопровождается манипуляциями реальностью – перестройкой пространства и времени. С более детальным анализом фильма можно ознакомиться в: [5].

*Total Recall*¹ Пауля Верховуна (в других написаниях: Пола Верховуна) – это культовый кинофильм, о чём сообщает российский философ кино Александр Владимирович Павлов: «Фильм Верховуна стал второй экранизацией Филипа К. Дика, бросив вызов “Бегущему по лезвию”, к тому времени уже ставшему культом, и если не превзошёл последний, то по крайней мере встал с ним вровень. Ни одна из последующих экранизаций писателя не окажется столь удачной» [2, с. 285]. Он породил столько исследований (например: [11–16; 18–20]), что то ли в шутку, то ли всерьёз Джейсон П. Вэст заявил о возникновении новой дисциплины – *Total Recall studies* [21, p. 32].

Однако этот кинофильм привлекает к себе внимание исследователей не только из-за своего культового статуса, но и благодаря тому факту, что кинофильм *Total Recall* П. Верховуна является экранизацией произведения культового американского автора и классика американской научно-фантастической литературы Филипа Киндред Дика – рассказа *We Can Remember It for You Wholesale* («Мы можем вспомнить это для вас оптом»), написанного и впервые опубликованного в 1966 году [10]. Существует такая вероятность, что философские вопросы, которые интересовали Ф. К. Дика (а именно: «Что такое реальность?» и «Что делает человека человеком?» (см.: [9; 6])), «перекочевали» в фильм П. Верховуна, так как фильм П. Верховуна, будучи киноэкранизацией рассказа Ф. К. Дика, представляет собой, по сути, интерпретацию этого рассказа, выраженную в форме кинофильма, так сказать «киноинтерпретацию»². Сама эта «киноинтерпретация» работает с той же самой темой, что и рассказ *We Can Remember It for You Wholesale*, – с темой подделки воспоминаний,

которые составляют ядро личности и определяют восприятие реальности [3], причём фильм, в отличие от рассказа, ставку делает на искажение восприятия реальности, а именно на то, что я называю «эрозией реальности».

Цель этого исследования – проанализировать соотношение памяти, идентичности и эрозии реальности в кинофильме Пауля Верховуна *Total Recall*.

Кинофильм *Total Recall* Пауля Верховуна открывается сценой, в которой протагонист по имени Дуглас Куэйд³ и его спутница-брюнетка в космических скафандрах идут вдоль обрыва скалы среди гор красной планеты Марс. Протагонист (его роль исполняет Арнольд Шварценеггер) явно испытывает романтический интерес к брюнетке (Рейчел Тикотин). В какой-то момент протагонист срывается со скалы и летит вниз. Он падает на красный грунт – и его скафандр разбивается. Протагонист начинает умирать от удушья. Сама сцена выглядит одновременно ужасно и комично: у протагониста буквально глаза вылезают из орбит. В этот момент Дуглас Куэйд просыпается в собственной квартире. Его успокаивает его собственная жена – сексапильная блондинка Лори Куэйд в исполнении Шэрон Стоун. После чего она закатывает ему скандал по поводу приснившейся Дугласу Куэйду брюнетки – в итоге всё заканчивается постельной сценой.

Любопытно, что в этом месте кинофильм *Total Recall* резко контрастирует с рассказом *We Can Remember It for You Wholesale*: 1) вряд ли Дуглас Куэйл видел Марс в кошмарах в отличие от Дугласа Куэйда, так как в противном случае он не хотел бы попасть на Марс; этот момент заставляет подумать, что Дугласа Куэйда влечёт на Марс собственно не из-за самого Марса, а из-за девушки, приснившейся ему (возможно, здесь падение символизирует принудительную разлуку с девушкой из сновидения); 2) Дуглас Куэйл живёт с обычной женщиной Кристен в браке, который разваливается, в отличие от Дугласа Куэйда, который живёт в счастливом браке с Лори, которая словно сошла с обложки журнала *Playboy*⁴. *Total Recall* будто бы уже начинает показывать, что что-то не так с реальностью, как бы намекая на то, что может быть всё это предсмертные видения протагониста, чей скафандр разбился в открывающей сцене кинофильма. В какой-то мере такая интерпретация подтверждается тем фактом, что, несмотря на приснившийся кошмар, связанный с Марсом, Дуглас Куэйл всё равно идёт в компанию «Вспомни» (*ReCall*), чтобы получить искусственные воспоминания о путешествии на Марс. Между тем сам кошмар можно рассматривать всего лишь как сновидение, так как Марс в нём выглядит как красная планета, что вообще-

то противоречит реальным фактам, а от удущья в действительности глаза не полезут из орбит и вообще протагонист и брюнетка носят скафандры из американских фантастических фильмов 1950-60-х годов (П. Верхувен здесь, скорее всего ещё и отдаёт дань научно-фантастическому кинематографу 1950-60-х годов, отдельные образчики которого он мог смотреть в детстве или молодости). Как можно видеть, П. Верхувен уже начинает намеренно пугать зрителя кинофильма *Total Recall*.

Из разговора Дугласа с Лори зритель может узнать, что супруги только недавно переехали в новый город. Лори пытается списать увлечённость мужа Марсом на стресс от переезда, но сам Дуглас утверждает, что его преследует чёткое ощущение, что когда-то он был кем-то значимым, а сейчас он обычный строитель (здесь видимо, создатели кинофильма резонно рассудили, что Арнольд Шварценеггер будет глупо выглядеть в роли клерка, хотя, возможно, это было сделано специально: сделав протагониста представителем рабочего класса, авторы тем самым позволяют лучше понять, почему в дальнейшем протагонист хочет помочь марсианским повстанцам, которые в основном являются шахтёрами). В любом случае путешествие Дугласа Куэйда рассматривается как плохая идея, так как губернатор марсианской колонии Вилос Кохааген (в этой роли Ронни Кокс) по телевидению заявляет, что марсианские рабочие могут в любой момент попытаться устроить революцию на Марсе. Любопытно, что Лори на это заявление Кохаагена бросает: «И ты ему веришь?», как бы провоцируя Дугласа на поездку на Марс.

Дуглас отправляется на работу – и здесь зрителю показывают, что Куэйд живёт в условиях террористической угрозы (а может быть и полицейского государства): на улицах везде хорошо вооружённые полицейские, проводится проверка рядовых граждан на наличие оружия. Поэтому неудивительно, что на каждом шагу рекламируется компания «Вспомни», предлагающая, по сути, бегство от реальности, в том числе услугу по внедрению правдоподобных поддельных воспоминаний о путешествии на Марс, в том числе в качестве секретного агента. Рекламирует, кстати, компанию «Вспомни» некий доктор Эджмар (*Edgemar*) в исполнении Роя Броксмита.

На работе, в сцене, в которой протагонист работает с отбойным молотком, Дуглас разговаривает со своим приятелем по работе Гарри в исполнении Роберта Констанцо и сообщает тому, что собирается пойти в компанию «Вспомни». Гарри пытается отговорить Дугласа, ссылаясь на случай по имплантации воспоминаний, который закончился лоботомией. Однако Куэйд всё равно идёт в «Вспомни».

Интересна сцена в компании «Вспомни»: после того, как хозяин

компании Боб Макклейн (Рэй Бейкер) вводит в курс дела Дугласа, Куэйда спрашивают о том, какое он хотел бы путешествие на Марс. Дуглас выбирает отправиться на Марс как тайный агент. В таком случае ему предлагают выбрать себе напарницу. В соответствии с описанием, которое даёт Куэйд, ему придумывают (моделируют) брюнетку из его сновидений. Далее происходит сцена погружения в сон под музыкальную композицию Джерри Голдсмита, вызывающую ассоциации с погружением в сон. И дальше – резкая сцена, в которой Дуглас кричит в гневе, что его раскрыли, и пытается вырваться. Выясняется, что операция по имплантации искусственных сновидений затронула какие-то ранее недоступные области памяти. Стерев предварительно все воспоминания о посещении компании «Вспомни», сотрудники «Вспомни» отправляют Дугласа домой на такси.

И тут начинаются настоящие приключения Дугласа Куэйда, всё как он заказал у компании «Вспомни». Сначала на него нападает Гарри с коллегами по работе. Дуглас убивает их всех, причём делает это очень профессионально, словно натренированный убийца. Затем он возвращается домой, где его пытается убить собственная жена, предварительно пытаясь убедить его, что он сошёл с ума из-за неудачной операции по имплантации искусственных воспоминаний. Потом за ним в погоню с массой трупов отправляется некий Рихтер (его роль исполняет Майкл Айронсайд), главный лейтенант губернатора марсианской колонии Вилоса Кохаагена и по совместительству настоящий муж Лори. Из-за ревности Рихтер хочет во что бы то ни стало убить Куэйда.

Уйдя от погони, Дуглас встречает незнакомца, который вручает ему чемодан, набитый деньгами, всевозможными гаджетами, поддельными удостоверениями личности, маскировочными средствами и видеозаписью (всё прямо как в фильмах об агенте 007 Джеймсе Бонде или Итане Ханте из киноцикла «Миссия невыполнима» (*Mission: Impossible*)). Куэйд смотрит видеозапись, на которой человек, очень похожий на самого Дугласа, заявляет, что Дуглас Куэйд на самом деле не Дуглас Куэйд, а Карл Хаузер². Хаузер объясняет Куэйду, что когда-то он работал на Кохаагена, но потом перешёл на сторону марсианских повстанцев. Узнав о местонахождении в марсианских рудниках инопланетного артефакта, который может сгенерировать из турбиния, (вымышленного) минерала, залежи которого скрыты в коре Марса и без которого экономика Земли потерпит крах, воздух для всего Марса, Хаузер стёр себе память, чтобы защитить себя. Хаузер инструктирует Куэйда, как извлечь из головы через нос отслеживающее устройство, а потом приказывает Дугласу отправиться на Марс и заселиться в отеле «Хилтон».

Скрываясь под обликом толстой женщины, Дуглас Куэйд прибывает

на Марс, где он чуть ли не попадает в руки Рихтера. Затем он, как ни в чём не бывало, отправляется в отель «Хилтон», где получает записку, оставленную Хаузером: в этой записке Хаузер просит отправиться Куэйда в марсианский квартал красных фонарей, Венусвилль, чтобы встретиться с Мелиной, девушкой из его снов. Дуглас прибывает в Венусвилль, где обитают мутанты (= люди, мутировавшие из-за низкого содержания кислорода в искусственном воздухе Марса и плохих условий работы в шахтах по добыче турбиния), зарабатывающие на жизнь проституцией (чего только стоит проститутка с тремя грудями) и гаданием и предвидением. Там он встречает Мелину и сообщает ей, что не помнит её; Мелина не верит Дугласу, полагая, что тот работает на Кохаагена.

Куэйд вынужден вернуться в отель, где в его номере уже ожидают доктор Эджмар из рекламы компании «Вспомни» и жена Лори. Доктор Эджмар сообщает Дугласу, что тот страдает от так называемого «шизоидного эмболизма», застряв в фантазии, основанной на имплантированных воспоминаниях. Эджмар предупреждает Куэйда, что тот может сойти с ума и, поэтому, будет лоботомирован, если не примет таблетку, которую ему предлагает доктор.

Другими словами: доктор Эджмар, по сути, сообщает Куэиду, что всё, что происходило после посещения компании «Вспомни», – это всего лишь плод буквально больного воображения Дугласа Куэйда, который на самом деле всё ещё находится в компании «Вспомни», где его разум пытаются спасти врачи. Для того чтобы достучаться до Дугласа врачи даже привели его жену Лори.

Сообщение доктора Эджмара ошарашивает Дугласа Куэйда. Он реально задумывается над тем, а вдруг всё, что с ним происходит сейчас, это всего лишь фантазия, возникшая на основе имплантированных фальшивых воспоминаний, которые он же сам и заказал у компании «Вспомни». Его же предупреждали, что имплантация может привести к психическому расстройству и возможной лоботомии. И вообще всё, что с ним происходило после посещения компании «Вспомни», выглядит не очень правдоподобно: неожиданно все, кого он знал (его жена и коллега по работе), оказываются его врагами, которые непременно хотят его убить; сам Дуглас Куэйд никакой не Дуглас Куэйд, а некий суперагент губернатора марсианских колоний Кохаагена Хаузер, который предал Кохаагена ради марсианских повстанцев; и вообще всё это приключение выглядит как какая-то игра (можно сравнить с компьютерной игрой), в которой на каждому шагу тебе дают подсказки, что делать дальше, и средства для достижения этого (неизвестный человек, который даёт чемодан; записка от Хаузера, требующего идти к Мелине), а также в которой у тебя есть

навыки борьбы с профессиональными убийцами типа Рихтера. Вдобавок есть ещё некоторые моменты, например, путешествие на Марс в качестве суперагента начинается сразу же после похода в компанию «Вспомни», в которой Дуглас Куэйд заказал путешествие на Марс в качестве суперагента. Или же, как быть с противоречием, которое возникает, если признать, что Хаузер стёр воспоминания, чтобы скрыть от Кохаагена местонахождение инопланетного артефакта: если Хаузер работает против Кохаагена, то почему тогда его жена Лори – агент Кохаагена, который вместо того, чтобы хотеть узнать то, что нужно Кохаагену, пусть даже с помощью компании «Вспомни», которая вполне может восстановить стёртые воспоминания, отговаривает его идти в компанию «Вспомни»? Единственная проблема здесь – это образ Мелины, но она вполне может оказаться выдуманной самим Дугласом Куэйдом, о чём ему и сообщает доктор Эджмар.

Сцена в марсианском отеле «Хилтон» с участием Дугласа Куэйда, Лори Куэйд и доктора Эджмара очень важна для всего кинофильма П. Верхуvena: здесь впервые вбрасывается идея того, что возможно, что всё происходящее на экране, это всего лишь плод воображения протагониста, которое никак не связано с реальностью. Эффект здесь усиливается благодаря расположению протагониста в этой сцене: Дуглас Куэйд стоит перед зеркалом, отображение в котором как бы намекает на то, что возможно Дуглас Куэйд застрял в своей фантазии.

Так или иначе, Дуглас Куэйд не поддаётся на увещания доктора Эджмара и Лори, а всё из-за того, что он видит пот на лице доктора. Дуглас убивает Эджмара. Лори вызывает силы поддержки во главе с Рихтером: люди Рихтера взрывают стену позади Куэйда, врываются в комнату и хватают Дугласа. Однако ему на помощь приходит Мелина. Во время бегства вместе с Мелиной Куэйд убивает Лори.

Дуглас и Мелина отправляются в Венусвилль, чтобы встретиться с главой повстанцев Куато. Не имея возможности найти Куэйда, Кохааген отключает вентиляцию в Венусвилле, медленно удушая его население. Куато, который является мутантом, прикрепленным к животу своего брата-близнеца, проникает в разум Дугласа и вытаскивает из него информацию о местонахождении инопланетного артефакта. На базу повстанцев врываются люди Кохаагена. О местонахождении повстанцев сообщил предатель, мутант Бенни (Мел Джонсон-младший). Куато убивают, а Куэйда и Мелину доставляют к Кохаагену.

И тут происходит ещё один неожиданный поворот: Кохааген сообщает Дугласу о том, что Кохааген и Хаузер – давние друзья, которые придумали хитроумный план, чтобы добраться до лидера повстанцев Куато. Суть плана заключалась в замене памяти, а в действительности замене личности,

Хаузера на обычного строителя Дугласа Куэйда, который бы мечтал о путешествии на Марс и быть суперагентом. Вымышленная личность Дугласа Куэйда нужна была для того, чтобы один из повстанцев, Мелина, которую Хаузер раньше пытался использовать, чтобы проникнуть в стан повстанцев, поверила Хаузеру и привела того к Куато. Для правдоподобности Дугласа Куэйда поместили на Землю, снабдили его работой и подставной женой, а потом в определённый момент запустили запрограммированную цепь событий, которые в итоге и привели Хаузера / Дугласа Куэйда к Куато. В рамках версии Кохаагена становится понятным, почему Лори своими словами о доверии словам Кохаагена пыталась спровоцировать Дугласа на поход в компанию «Вспомни» (чтобы не спугнуть Куэйда), кто этот человек, который принёс чемодан Дугласу (его подослал сам Кохааген), и, вообще, все эти подсказки, куда идти и что делать.

Теперь Кохааген хочет вернуть подлинные воспоминания и личность Хаузера. Дугласа Куэйда опять пытаются погрузить в сон, чтобы внедрить в него воспоминания Хаузера, что в контексте всего происходившего можно также интерпретировать, как попытку вернуть Дугласа Куэйда в реальный мир. Дуглас высвобождается, высвобождает Мелину и вместе с ней отправляется к инопланетному артефакту, реактору, который может создать на основе турбиния воздушную атмосферу на Марсе. Куэйд готов пойти на риск, активировав реактор, ведь в Венусвилле из-за отключенной вентиляции погибают люди. В конечном счёте, после того, как Дуглас убивает Рихтера и Кохаагена, Куэйд активирует реактор – и Марс получает воздушную атмосферу.

Финальная сцена опять заставляет задуматься зрителя о реальности изображённых событий: прежде чем поцеловать Мелину Дуглас Куэйд сомневается, не является ли это всё сном, на что Мелина ему отвечает: «Тогда поцелуй меня, пока ты не проснулся». И дальше вместо того, чтобы уйти в затемнение, всё заполняется ярким белым светом, словно при пробуждении от сна из-за яркого утреннего света, намекая тем самым, что возможно, что всё это было всего лишь сном.

Выводы. В целом показанное в кинофильме Пауля Верхувена *Total Recall* не поддаётся однозначной интерпретации, так как возможен выбор сцены в качестве ключа для интерпретации всего фильма. Так, например, открывающая сцена с падением героям Арнольда Шварценеггера на Марсе может быть рассмотрена как ключ ко всему, что будет показано дальше: во время падения разбивается скафандр героя; герой испытывает удушье от недостатка кислорода и сильное давление; это приводит к предсмертным видениям, в которых показывается, в конечном итоге, альтернативное развитие событий: герой, спасая марсианских колонистов от жестокой

тирании губернатора Кохаагена, находит способ создать воздушную атмосферу на Марсе, – таким образом, символически мозг умирающего героя Арнольда Шварценеггера как бы компенсирует нехватку кислорода; финальная сцена с ярким белым светом в таком случае может означать либо потерю сознания из-за нехватки кислорода, либо же возможное спасение героя (он наконец-то получил кислород и приходит в сознание).

Другой сценой, которая может выступить ключом к интерпретации кинофильма, может выступить случившееся в номере марсианского отеля «Хилтон», в котором доктор Эджмар и жена героя пытаются убедить того, что на самом деле Дуглас Куэйд пришёл в компанию «Вспомни», чтобы получить фальшивые воспоминания о своём пребывании на Марсе в качестве тайного агента, однако операция по внедрению воспоминаний прошла неудачно – и герой Арнольда Шварценеггера попал в ловушку собственных фантазий, из которой ему уже не выбраться. В таком случае всё показанное в кинофильме следует трактовать как плод больного воображения главного героя. Здесь финальная сцена с ярким белым светом может означать, что врачам или сотрудникам компании «Вспомни» удалось вытащить Дугласа Куэйда из собственного мира фантазии.

Ещё одной сценой, которая может претендовать на то, чтобы быть ключом к интерпретации кинофильма, выступает сцена, в которой Кохааген рассказывает Дугласу Куэйду, что тот был всего лишь марионеткой в руках Кохаагена, который с согласия самого героя Арнольда Шварценеггера использовал последнего для устранения лидера повстанцев Куато. В таком случае всё, что произошло с Дугласом Куэйдом, следует принимать за объективную реальность, а финальную сцену с ярким белым светом трактовать как естественный природный феномен – специфику распространения солнечного света в воздушной атмосфере (из-за не привычки солнечный свет здесь ослепляет).

Первые два из упомянутых варианта интерпретации кинофильма указывают на то, что здесь бессмысленно говорить о разрыве между настоящим «Я» и прошлым «Я» в контексте утраты памяти и идентичности, а также связи с реальностью, так как здесь речь идёт об иллюзиях, порождённых человеческим мозгом в силу воздействия на него. Однако это позволяет говорить об эрозии реальности. Под «эрозией реальности» я здесь понимаю метафору, которую предложил японский философ и культуролог Акира Асада: юси[n]0μOЯЯ (яп. гэндзицу но синсёку) [22] и с помощью которой он описывал нарушения восприятия реальности, вызываемые электронными средствами массовой коммуникации, например, телевиденьем или видеоиграми, и показанные в кинофильмах Дэвида Кроненберга «Видеодром» (*Videodrome*, 1983) и

«Экзистенция» (*eXistenZ*, 1999). По моему мнению, эрозия реальности – это такое нарушение восприятия реальности, которое было вызвано внешним воздействием (например, упомянутыми выше средствами массовой коммуникации) [4; 7] или внутренними психическими факторами в качестве защитного механизма от внешних воздействий [8]. Собственно, первые два варианта интерпретации кинофильма *Total Recall* позволяют говорить об эрозии реальности в рамках самого кинофильма, причём здесь эрозия реальности возникает либо как защитный механизм на удушение от недостатка кислорода, либо как следствие физического вмешательства (имплантации поддельных воспоминаний) в деятельность мозга.

Здесь хотелось бы указать на один важный момент. В своей интерпретации [3] рассказа Филипа К. Дика *We Can Remember It for You Wholesale*, который лёг в основу кинофильма Пауля Верховуена *Total Recall*, я показывал конфликт, который возникает внутри главного героя рассказа Дугласа Куэйла, а именно: конфликт между его знанием о том, какие его воспоминания являются подлинными, а какие – нет; то есть конфликт, который возникает по причине утраты метазнания, знания, сопровождающего воспоминания. Вот эта утрата метазнания, как мне кажется, наилучшим образом характеризует эрозию реальности: человек не знает, что считать подлинной реальностью, а что – нет.

И ещё кое-что: по моему мнению, Паулю Верховуену удаётся эрозия реальности в кинофильме *Total Recall*, потому что он создаёт сам кинофильм как «текст-письмо», или «множественный текст» (в терминологии французского семиолога Ролана Барта), который открыт для интерпретации из-за содержания множества коннотаций и отсутствия окончательного значения [1, с. 21].

Третий вариант интерпретации кинофильма *Total Recall* допускает только попытку эрозии реальности, которую воспринимает герой Арнольда Шварценеггера; эта попытка была совершена в сцене в отдельном номере, в которой Дугласа Куэйла пытались убедить в нереальность всего происходящего. Между тем данный вариант интерпретации позволяет размышлять о разрыве между настоящим «Я» и прошлым «Я» в контексте утраты памяти и идентичности, а также связи с реальностью: главный герой воспринимает себя (помнит себя и идентифицирует себя) как Дугласа Куэйла, простого работягу, который в принципе может сочувствовать угнетаемым Кохаагеном таким же работягам, только работающим в марсианских шахтах, а не как Хаузера, циничного и беспринципного суперагента, готового пойти на всё ради достижения поставленной цели. Эта интерпретация значима в контексте тех тропов, с которыми работает

режиссёр Пауль Верховуен, а именно: критика (в том числе сатира) капитализма, целями которого являются получение как можно большей прибыли и получение и удержание власти, которая позволяла бы постоянно контролировать получение прибыли; критика всевозможных форм дискриминации (угнетение рабочих, женщин и так далее), которые вытекают из постоянных попыток капитализма всё сохранить в своей власти и которые, в конечном счёте, приводят к авторитарным и тоталитарным режимам и жёсткому репрессивному аппарату.

Примечания

¹ Кинофильм *Total Recall*, в русских переводах известный как «Вспомнить всё», «Возвращение памяти» и «Полное восстановление памяти». Производство *Carolco Pictures*, США. Дата премьеры: 1 июня 1990 года. Длительность: 113 минут.

Кинофильм был поставлен режиссёром Паулем Верховуеном по сценарию Рональда Шуссета, Дэн О'Бэннон и Гэри Голдмэна по рассказу Филипа К. Дика *We Can Remember It for You Wholesale*. Примечательно, что сценаристами кинофильма выступили авторы (Р. Шуссет и Д. О'Бэннон) идеи кинофильма «Чужой» (*Alien*, 1979) Ридли Скотта, который сделал первую в истории киноэкранизацию произведений Филипа К. Дика – *Blade Runner* (1982). При бюджете в 65 миллионов долларов США кинофильм собрал в мировом кинопрокате 261 миллион долларов США. Кроме того, кинофильм получил премию «Оскар» за лучшие визуальные эффекты в 1991 году.

² На самом деле кинофильм П. Верховуена *Total Recall* радикально отличается от рассказа Ф. К. Дика *We Can Remember It for You Wholesale*: все события рассказа происходят на Земле, а не только на Марсе, как это происходит в кинофильме; в рассказе протагонист сначала оказывает сопротивление агентам спецслужб, а потом им сдаётся; если в кинофильме финальным «твистом» является создание пригодной для жизни людей атмосферы на Марсе, то в рассказе финальным «твистом» является выяснение того факта, что благодаря тому, что протагонист всё ещё жив, инопланетяне ещё не захватили или не уничтожили Землю. Такие радикальные расхождения кинофильма П. Верховуена с рассказом Ф. К. Дика, прежде всего, можно объяснить тем фактом, что П. Верховуен экранизировал 43-ю по счёту версию сценария, в котором от рассказа Ф. К. Дика осталась лишь общая идея. Интересно, что идея отправить протагониста на Марс принадлежала канадскому кинорежиссёру Дэвиду Кроненбергу, который первоначально собирался экранизировать рассказ Ф. К. Дика; в его версии роль Дугласа Куэйла должен был исполнить Уильям Хёрт [17].

Любопытно, что в 2012 году вышла одновременно новая киноадаптация рассказа *We Can Remember It for You Wholesale* Ф. К. Дика и ремейк кинофильма *Total Recall* П. Верхувена – кинофильм *Total Recall*, поставленный кинорежиссёром Леном Уайзменом с участием Колина Фаррелла, Кэйт Бэкинсэйл, Брайана Крэнстона, Джессики Бил, Билла Найи и Итана Хоука, в котором всё действие происходит на Земле и вертится вокруг лифта, проходящего через ядро планеты, чтобы соединить два единственных места на Земле, где могут жить люди: Объединённую Британскую Федерацию и Колонию в Австралии. Финальный «твист» в этом кинофильме присутствует только в режиссёрской версии: в конце кинофильма у главного героя отсутствует татуировка, которую ему поставили в фирме *REKALL* перед тем, как имплантировать воспоминания, что может свидетельствовать о том, что главный герой хоть и был в фирме *REKALL*, но все последующие события не соответствуют реальности, а сценарию, имплантированному главному герою в форме серии поддельных воспоминаний.

Сравнение рассказа Ф. К. Дика и его двух киноэкранизаций можно найти в статье Амайи Фернандес-Меникучи: [11].

³ Фамилию из рассказа специально поменяли на похожую, чтобы не вызывать у зрителя ненужных ассоциаций с вице-президентом США Дэном Куэйлом при президенте США Джордже Буше-старшем.

⁴ Кинофильм вышел на экраны кинотеатров 1 июня 1990 года, а в июле 1990 года вышел номер *Playboy* с Шэрон Стоун на обложке в качестве девушки месяца.

⁵ Явная отсылка к найдёнышу, который страдал от потери памяти, Каспару Хаузеру (1812–1833).

Список использованной литературы

1. Барт Р. S / Z. Бальзаковский текст. (Опыт прочтения) / пер. с франц. Г. К. Косикова и В. П. Мурат. – М.: Едиториал УРСС, 2004.– 232 с.
2. Павлов А. В. Расскажите вашим детям: сто одиннадцать опытов о культовом кинематографе. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2016.– 424 с.
3. Райхерт К. В. Подделка воспоминаний, личности и реальности в рассказе Филипа К. Дика “We can remember it for you wholesale” // *Діа / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології.* – Вип. 1 (27). Пам’ять та ідентичність.– Одеса: Акваторія, 2017.– С. 240–250.
4. Райхерт К. В. Тело, медиаустройства и реальность в «Видеодроме» и «Экзистенции» Дэвида Кроненберга // *Актуальні проблеми філософії та соціології.* – Одеса, 2016.– № 14.– С. 105–108.
5. Райхерт К. В. «Тёмный город» Алекса Пройаса в свете философии Филипа Киндред Дика // *Актуальні проблеми філософії та соціології.* – 2017.– Одеса, № 15.– С. 112–115.

6. Райхерт К. В. Философские вопросы Филипа Киндред Дика // *Virtus.* – Рубіжне, 2014.– № 1.– С. 45–49.
7. Райхерт К. В. Эрозия реальности в кинофильме «В пасти безумия» кинорежиссёра Джона Карпентера // *Актуальні проблеми філософії та соціології.* – Одеса, 2017.– № 16.– С. 104–108.
8. Райхерт К. В. Эрозия реальности в кинофильме Зака Снайдера «Запрещённый приём» // *Вісник Львівського університету. Філософсько-політологічні студії.* – Львів, 2017.– № 12.– С. 112–117.
9. Dick P. K. How to Build a Universe That Doesn't Fall Apart Two Days Later // Dick P. K. I Hope I Shall Arrive Soon & Other Stories / Philip Kindred Dick.– New York: Doubleday, 1985.– P. 4–16.
10. Dick P. K. We Can Remember It for You Wholesale // *The Magazine of Fantasy and Science Fiction.* – Hoboken, 1966.– Vol. 30.– # 4.– P. 4–23.
11. Fernandez-Menicucci A. Memories of Future Masculine Identities: A Comparison of Philip K. Dick's “We Can Remember it for you Wholesale”, the 1990 Film Total Recall and its 2012 Remake // *Between.* – Vol. 4.– Cagliari, 2014.– # 8.– P. 1–25.
12. Glass F. Totally Recalling Arnold: Sex and Violence in the New Bad Future // *Film Quarterly.* – Vol. 44.– Oakland, 1990.– # 1.– P. 2–13.
13. Goldberg J. Recalling Totalities: The Mirrored Stages of Arnold Schwarzenegger / difference: A Journal of Feminist Cultural Studies.– Vol. 4.– Providence, 1992.– # 1.– P. 172–204.
14. Grant B. K. Adventures in Perception: Endangering the Spectator in Science Fiction Movies // *Endangering Science Fiction Film* / ed. S. Redmond, L. Marvell.– Abingdon: Routledge, 2016.– P. 103–116.
15. Landsberg A. Prosthetic Memory: Total Recall and Blade Runner // *Cyberspace / Cyberbodies / Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment* / ed. M. Featherstone, R. Burrows.– London: SAGE Publications, 1995.– P. 175–189.
16. Ndalians A. Paul Verhoeven and His Hollow Men // *Screening the Past.* – Melbourne, 2001.– # 13.– P. 1–17.
17. Rose F. The Second Coming of Philip K. Dick // *Wired.* – URL: <https://www.wired.com/2003/12/philip> (accessed 20.06.2017).

Костянтин Райхерт

TOTAL RECALL ПАУЛЯ ВЕРХУВЕНА:

ПАМ'ЯТЬ, ІДЕНТИЧНІСТЬ І ЕРОЗІЯ РЕАЛЬНОСТІ

Нідерландський кинорежисер Пауль Верхувен створює кінофільм Total Recall як «текст-письмо», чи «множинний текст» (у межах термінології Ролана Барта), тобто як текст, який відкритий для інтерпретацій. Таким чином йому вдається показати «ерозію реальності», яка відбувається в розумі головного персонажу кінофільму, Дугласа Куейда, зіграного Арнольдом Шварценеггером. Тут ерозія реальності характеризується як порушення сприйняття реальності через втрату метазнання, тобто знання, яке супроводжує спогади, які складають

людську ідентичність, і повідомляє, який спогад реальний, а який – ні.
Ключові слова: ерозія реальності, ідентичність, інтерпретація, кінематограф, метазнання, пам'ять.

Konstantin Rayhert

PAULVERHOEVEN'S 'TOTAL RECALL':

MEMORY, IDENTITY, AND REALITY EROSION

The study analyzes relations between memory, identity and reality erosion in Paul Verhoeven's film 'Total Recall'. Paul Verhoeven intentionally makes his film a text open to the greatest variety of independent interpretations and not restrictive in meaning in order to render reality erosion prima facie within the mind of the film's main character Douglas Quaid portrayed by Arnold Schwarzenegger. Reality erosion is a transgression of perception of reality by virtue of an elimination of meta-knowledge, i.e. knowledge which supports memories which constitute the core of the identity and tells which memories are true and which ones are not. One of the possible interpretations of film 'Total Recall' shows the significance of the memories constituting the core of the identity: thus, the implanted into the mind of the main character of the film memories make him think that he is Douglas Quaid and identify himself as a construction builder, i.e. a member of working class; by-turn this makes the conditions for Douglas Quaid's empathy to the Martian workers who are discriminated and oppressed and repressed by authoritarian governor of Mars Coahaagen who personify capitalism, and his fight against the governor and his order.

Keywords: cinema, identity, interpretation, memory, meta-knowledge, reality erosion.

References

1. Barthes R. (2004). *S/Z. Balzakovskiy tekst. (Opyit prochteniya) [S/Z. The Balzacian Text. The Reading Experience]*. Moskva, Editorial URSS, 232 p.
2. Pavlov A. V. (2016). *Rasskazhite vashim detyam: sto odinnadsat opyitov o kultovom kinematografe [Tell Your Children: One Hundred and Eleven Essays on Cult Cinema]*. Moskva, HSE Publishing House, 424 p.
3. Rayhert K. W. (2017). *Poddelka vospominaniy, lichnosti i realnosti v rasskaze Filipa K. Dika "We Can Remember It for You Wholesale" [The Falsification of Memoirs, Personality and Reality in Philip K. Dick's "We Can Remember It for You Wholesale"]*. Дóџа / Doxa, Odesa, # 1 (27), pp. 240–250.

4. Rayhert K. W. (2016). *Telo, mediaustroystva i realnost v «Videodrome» i «Ekzistentsii» Devida Kronenberga [Body, Media-devices and Reality in David Cronenberg's "Videodrome" and "eXistenZ"]*. *Aktualni problemy filosofiyi ta sociologiyi [Actual problems of philosophy and sociology]*, Odesa, #14, pp. 105–108.
5. Rayhert K. W. (2017). *«Tyomnyiy gorod» Aleksa Proyasa v svete filosofii Filipa Kindreda Dika [Alex Proyas' "The Dark City" in the Light of Philip Kindred Dick's Philosophy]*. *Aktualni problemy filosofiyi ta sociologiyi [Actual problems of philosophy and sociology]*, Odesa, #15, pp. 112–115.
6. Rayhert K. W. (2014). *Filosofskie voprosy Filipa Kindreda Dika [The Philip Kindred Dick's Philosophical Questions]*. *Virtus, Rubizhne*, #1, pp. 45–49.
7. Rayhert K. W. (2017). *Eroziya realnosti v kinofilme «V pasti bezumiya» kinorezhissyora Dzhona Karpentera [The Erosion of Reality in John Carpenter's "In the Mouth of Madness]*. *Aktualni problemy filosofiyi ta sociologiyi [Actual problems of philosophy and sociology]*, Odesa, #16, pp. 104–108.
8. Rayhert K. W. (2017). *Eroziya realnosti v kinofilme Zaka Snaydera «Zapreschyonnyy priyom» [The Reality Erosion in Zack Snyder's "Sucker Punch"]*. *Visnyk of the Lviv University. Philosophical Political Studies*, Lviv, #12, pp. 112–117.
9. Dick P. K. (1985). *How to Build a Universe That Doesn't Fall Apart Two Days Later. I Hope I Shall Arrive Soon & Other Stories*. New York, Doubleday, pp. 4–16.
10. Dick P. K. (1966). *We Can Remember It for You Wholesale. The Magazine of Fantasy and Science Fiction*, Hoboken, # 4, pp. 4–23.
11. Fernandez-Menicucci A. (2014). *Memories of Future Masculine Identities: A Comparison of Philip K. Dick's "We Can Remember it for you Wholesale", the 1990 Film Total Recall and its 2012 Remake*. *Between, Cagliari*, # 8, pp. 1–25.
12. Glass F. (1990). *Totally Recalling Arnold: Sex and Violence in the New Bad Future. Film Quarterly*, Oakland, # 1, pp. 2–13.
13. Goldberg J. (1992). *Recalling Totalities: The Mirrored Stages of Arnold Schwarzenegger. difference: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Providence, #1, pp. 172–204.
14. Grant B. K. (2016). *Adventures in Perception: Endangering the Spectator in Science Fiction Movies. Endangering Science Fiction Film*. Abingdon: Routledge, pp. 103–116.

15. Landsberg A. (1995). Prosthetic Memory: Total Recall and Blade Runner. *Cyberspace / Cyberbodies / Cyberpunk: Cultures of Technological Embodiment*. London, SAGE Publications, pp. 175–189.
16. Ndalianis A. (2001). Paul Verhoeven and His Hollow Men. *Screening the Past, Melbourne*, # 13, pp. 1–17.
17. Rose F. (2003). The Second Coming of Philip K. Dick. *Wired*. URL: <https://www.wired.com/2003/12/philip> (accessed 20.06.2017).
18. Rowlands M. (2012). *Philosopher at the End of the Universe: Philosophy Explained Through Science Fiction Films*. London, Ebury.
19. Rowlands M. (2005). *Sci-Phi: Philosophy from Socrates to Schwarzenegger*. New York, St. Martin's Griffin.
20. Schmertz J. (1993). On Reading the Politics of Total Recall. *Post Script, Commerce*, # 12, pp. 34–42.
21. Vest J. P. (2007). *Future Imperfect: Philip K. Dick at the Movies*. Westport, Praeger.
22. Asada A. (2000). [*Postmodern Obscene Negatives*]. URL: <http://www.kojinkaratani.com/criticalspace/old/special/asada/voice0007.html> (accessed 11.06.2015) (jap).

Стаття надійшла до редакції 7.10.2017.

Стаття прийнята 8.11.2017.

Розділ 4.

ЛАУРЕАТИ КОНКУРСУ ПАМ'ЯТІ НЕЛЛІ ІВАНОВОЇ- ГЕОРГІЄВСЬКОЇ

УДК 78.01/783:2-53

Кристина Дяблова

**ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ИССЛЕДОВАНИЯ
ДРЕВНЕРУССКОГО ЦЕРКОВНОГО ПЕНИЯ (НА
ПРИМЕРЕ ПЕСНОПЕНИЙ ДВУНАДЕСЯТОГО
ПРАЗДНИКА ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ)**

Рассматривается герменевтическая интерпретация богослужебно-певческих текстов микроцикла стихир на «Господи, воззвах» Всенощного Бдения двенадцатого православного праздника Преображения Господня. Анализ вербального, семиографического и певческого текстов песнопений показал, что поэтический и музыкальный уровни монодической традиции представляют собой неразрывное синкретическое единство, посредством которого постигается зашифрованный смысл содержания того или иного текста.

Ключевые слова: *экзегетика, праздник Преображения Господня, микроцикл стихир на «Господи, воззвах», топос, тайнозамкнутые начертания, попевка, осмогласие.*

Церковное пение Древней Руси, воплощенное в форме мужского монодийного хорового звучания и зафиксированное невменной нотацией¹, представляет собой особый, высокодуховный, религиозно-суггестивный пласт отечественной культуры. Оно выступает как средство преобразования внутреннего мира христианина, что представляет собой главную задачу православной богослужебной традиции. При этом храмовое действо, включающее в себя певческие тексты и церковное пение, опирается на ряд средств, способных трансформировать сознание человека, погруженного в происходящее в церкви священнодействие.

Глубочайшая сакральность православных богослужебных текстов, их «закрытость» для современного секуляризованного сознания, настоятельно требует от медиевиста особого подхода к их интерпретации, поскольку только в таком случае мы можем претендовать на объективность и научную достоверность в анализе сложнейших явлений средневековой духовной традиции.

Учитывая, что «герменевтика – это **теория понимания, постижения смысла**» (выделено нами – К. Д.) [14, с. 43], мы обращаемся к особой отрасли герменевтики – *экзегетике*, методы которой помогают истолковывать и раскрывать **тайный смысл** текстов Священного Писания. Исследование способов и форм воздействия синтеза искусств в храмовом действе, по определению П. Флоренского, а также их герменевтическое толкование, т. е. **постижение смысла**, представляет собой одну из самых важных и, в то же время, сложных задач для современного ученого. Перед

ним предстает особая система выразительных средств, которая обладает силой и глубиной влияния на все уровни человека и способна помочь христианину сделать еще один шаг к преобразению его внутреннего мира на пути к Богу.

В основе *вербальных* текстов праздника Преображения лежат три синоптических евангельских повествования – от Матфея (17:1-9), Марка (9:2-10) и Луки (9:28-36) [2, с. 1033, 1066, 1098]. Упоминание о событии Преображения находим и во втором послании апостола Петра (2 Пет. 1: 16-18) – одного из очевидцев чуда [2, с. 1215].

В нашем исследовании мы предлагаем герменевтический подход к изучению древнерусских богослужебно-певческих текстов на примере микроцикла стихир на «Господи, воззвах» Всенощного Бдения² службы Преображения Господня, относящегося к группе двенадцатых (двенадцати главных) годовых праздников Православной Церкви. Предложенная нами методика предполагает три уровня герменевтического исследования обозначенного материала:

- 1) анализ *вербального* текста указанных богослужебных песнопений;
- 2) исследование *семиографической (невменной) стороны* певческого текста;
- 3) *музыкально-стилевую* характеристику напевов, дешифрованных автором работы.

Церковное пение, существовавшее в активной богослужебной практике древнерусской православной церкви с конца X до середины XVII столетия, а со второй половины XVII века и донныне – в практике старообрядцев, представляет собой мужское хоровое монодийное пение, зафиксированное в многочисленных рукописных памятниках указанного времени в форме невменной записи. Специфика богослужебных текстов, а также способы их нотирования в древнерусской традиции требуют от медиевиста тщательного подхода к изучению как вербальной, так и семиографической сторон песнопений. Для музыкально-стилевой оценки анализируемого материала необходимо применять методы дешифровки, с помощью которой возможен приблизительный перевод крюкового письма на современную пятилинейную нотацию.

Согласно унифицированному чинопоследованию³ праздника Преображения, к микроциклу стихир на «Господи, воззвах» Великой Вечерни принадлежат четыре самогласных⁴ песнопения 4-го гласа («Прежде Креста Твоего, Господи, гора Небеси подобящися», «Прежде Креста Твоего, Господи, поим ученики на гору високу», «Гора яже иногда мрачна и дымна», «На горе висоце преобразяся, Спас»), а также славник 6-го гласа, т. е. заключительная стихира микроцикла «Прообразуя воскресение Твое,

Христе Боже». Известны авторы данных песнопений⁵: первые четыре стихиры приписываются одному из величайших византийских гимнографов VIII века – Косьме Маюмскому; текст славника, с надписанием «Анатолиева», по сведениям Полного церковнославянского словаря, был написан константинопольским патриархом Анатолием (V век)⁶.

Учитывая имплицитный характер богослужебно-певческого текста, укажем на неразрывное, синкретическое единство поэтического и невменного текстов, во взаимодействии которых каждый элемент (топосы⁷, система осмогласия⁸, символика невменной нотации⁹, тайно замкнутые начертания¹⁰) способствует раскрытию содержания и выявлению особо значимых идей текста.

Сложное, по выражению академика П. Анохина, «**взаимосодействие**» вербальной и музыкальной сторон в древнерусской гимнографии при ведущей роли Слова, определяет ситуацию, при которой поэтический текст создавался с учетом особенностей певческой составляющей, что обязывало гимнографа принимать во внимание законы **осмогласия**, (т. е. принципы и специфику используемого гласа), а также особенности **попевочной**¹¹ структуры в определенном жанре.

Язык гимнографии отличается глубоким духовным содержанием и символизмом, выражая определенный «сверхсмысл» (термин Д. С. Лихачева) [16, с. 114], в котором отражаются ведущие идеи христианства. Певческая сторона богослужебного песнопения призвана усилить образно-эмоциональную сторону основного круга образов и наиболее значимых топосов богослужебного текста. И. Шеховцова усматривает в музыкальном содержании не только способ интерпретации текста, но и активное начало, призванное усиливать поэтические особенности звучащего текста [25, с. 15].

В процессе анализа поэтического текста стихир на «Господи, воззвах» нами был выделен ряд ключевых вербальных топосов праздника Преображения, посредством которых выявляются его основные богословско-христианские идеи. В богослужебно-певческих текстах присутствуют две образно-смысловые сферы топосов. К **первой** относятся **топосы-символы**, важнейшими из которых являются **Крест, Гора, Свет (светоносные лучи, сияние), Облако**.

Крест выступает как ведущий символ христианства, символизирующий страдания и распятие Иисуса Христа; тематика Креста Господня составляет духовную основу праздника Преображения и является одним из основных в изучаемых стихирах. **Гора** также является значимым символом с богословской точки зрения, поскольку на горах происходили самые важные

события Ветхого и Нового Заветов: так, на вершине горы Синай Господь дал через Моисея Законы своему народу: «Моисей вступил в середину облака, и вошел на гору; и был Моисей на горе сорок дней и сорок ночей» (Исх. 24:18) [2, с. 78]. На горе Иисус провозглашал свои проповеди (Мф. 5:1) [там же, с. 1015]; уединялся для молитвы (Мф. 14:23; Мк. 6:46) [там же, с. 1030; с. 1063]; на горе Он вознесся на небо (Мк. 16:19; Лк. 24:51) [там же, с. 1080; с. 1126]. Наконец, на Фаворской горе произошло чудо Преображения¹².

В момент Преображения гора олицетворяла собой небо, поскольку Иисус предстал на ней перед учениками в своем божественном (преобразившемся) облике.

Свет, светоносные лучи, сияние – древние общечеловеческие символы Божественного и ключевые символы праздника Преображения. В Библии Божественный (духовный) свет сразу является как нечто отличное от иных сотворенных природ – он создается Богом по одному лишь первому изречению «Да будет свет!» (Быт. 1:3), независимо от солнца, которое будет создано лишь позднее. Таким образом, весьма рано утвердилось представление о свете, имеющем непосредственное отношение к Божеству. С глубочайшей древности именно со светом сравнивается истина, мудрость, знание, нравственность. Столь высокое понимание природы света обусловило особую роль световой символики в христианском богословии, поэзии, искусстве [8].

Согласно христианской теологической мысли, Преображение – это праздник невестственного Фаворского Света, источником которого является Сам Бог. Как отмечает В. Лосский, «Священное Писание изобилует выражениями, относящимися к свету, к Божественному озарению, к Богу, которому прилагается наименование Света. Это не метафоры, не риторические фигуры, но слова, выражающие реальный аспект Божества» [17, с. 255].

В православном богословии Свет Фаворский выступает как проявление божественной энергии в форме благодати, посредством которой человек может познать Бога. Мистическая идея Фаворского Света привлекала богословов со времен патристики, стала основополагающей для исихазма и прочно вошла в православную традицию, где Фаворский Свет достигается Иисусовой молитвой, называемой иначе «умным деланием».

Одной из задач Преображения было проявление Славы Господа посредством излучаемого света, ради того, чтобы ученики через это чудо укрепились в вере в Божество Христа. Господь явил им Свое божество, показал им Свою божественную славу, «якоже можаху», т. е. насколько они, смертные, грешные люди, способны были воспринять непостижимую тайну, величие и блистание Божества.

В событии Преображения В. Лосский усматривает ключ к пониманию важнейших для христианства концепций – единства Святой Троицы и человечества Христа: «Оно (т. е. учение Восточной Церкви – К. Д.) никогда не рассматривало человечество Христа отдельно от Его Божества, *полнота* Которого обитала в нем *телесно*¹³<...> Это человечество являет Божество, Которое есть сияние, общее Трем Лицам Святой Троицы. Человечество Христа послужит «поводом» к проявлению Троицы» [17, с. 169].

Праздник Преображения – это откровение Святой Троицы, поскольку во время совершения этого чуда был слышан голос Бога-Отца и присутствовал Святой Дух под видом сияющего облака, осенившего апостолов на горе Фавор.

Облако – один из символов Святого Духа: так, исход евреев из Египта сопровождался явлением на небе облака (Исх. 40:34-37; Чис. 9:15-23; 1 Кор. 10:1-2) [2, с. 96; 138; 1252],– днем оно осеняло евреев (темное), а ночью освещало им путь (светлое и сияющее): «Господь же шел пред ними днем в столпе облачном, показывая им путь, а ночью в столпе огненном, светя им, дабы идти им и днем, и ночью» (Исх. 13:21) [2, с. 67; 138]; из облака говорил Господь, вручая Законы Моисею (Исх. 24:18) [там же, с. 78]. «Таковое облако, называемое «шехина», постоянно было во Святом Святыях – 3 Цар. 8:10–11» [1, с. 182].

Подобно Ветхозаветному явлению Господа в облаке, когда Моисей входил в него, так и во время Преображения облако обняло Христа. Появление нерукотворного облака в момент Преображения показывает, что «как Он – Бог – являлся древним в облаке, так и Сын Его» [21, с. 142].

Ко **второй** сфере христианской топики принадлежат следующие **топосы-образы**:

1) **голос Бога-Отца** – из появившегося облака был глас, объявлявший, что Он был от Бога «Сей есть Сын Мой Возлюбленный, в Котором Мое благоволение; Его слушайте...» (Мф. 17:5)[2, с. 1033]. Архиеп. Аверкий (Таушев) отмечает, что это «те же слова, которые были слышны при крещении Господнем, но с добавлением: «Его слушайте!», что должно было напомнить пророчество Моисея о Христе (Втор. 18:15) и исполнение этого пророчества на Иисусе» [1, с. 182–183]. А бл. Феофилакт добавляет, что слова: «В котором Мое благоволение, означают то же, что: в Котором я почиваю, Который Мне угоден» [21, с. 142].

2) **Ученики Христа (Петр, Иаков, Иоанн)** – трое из двенадцати апостолов Иисуса Христа, которых, согласно евангельским повествованиям, Господь взял с Собой на гору¹⁴. Выбор именно данных апостолов святой Иоанн Дамаскин объясняет следующим образом: «Он взял Петра дабы показать, что Петрово свидетельство, неложно Им данное, подтверждается

свидетельством Отца, и дабы уверить его в Своих словах, что Отец Небесный открыл ему это свидетельство. Он взял Иакова, как имевшего прежде всех апостолов умереть за Христа, испить чашу Его и креститься за Него крещением, наконец, взял Иоанна, как девственника и чистейший орган Богословия, дабы он, узрев вечную славу Сына Божия, возгремел эти слова: *в начале бе Слово, и Слово бе к Богу, и Бог бе Слово* (Ин. 1,1)» [6]. К. Керн, в свою очередь, отмечает неслучайность именно этого выбора: «Спаситель берет с Собой на Фавор «лучших» учеников, избранных; это одна из мыслей литургического Богословия праздника Преображения. Иными словами, этим подтверждается известный эзотеризм, известная иерархичность познания Божественного для христиан. Равенства в познании и в Божественной жизни не существует и не может существовать, как его вообще нет в Божественном Замысле. Только избранные познают высшее, только Петра, Иакова и Иоанна возводит Господь на «гору высокую», только высшим, посвященным в тайны священной исихии, дано быть участниками Фаворского преображения и в этой еще жизни. Путь к этому аскетический. Плоды его несказанны» [12].

3) **Илия и Моисей** – ветхозаветные пророки, чье появление в момент Преображения, согласно пояснениям блаженного Феофилакта, было необходимо для того, чтобы показать, что Он есть Господь закона и пророков, живых и мертвых, ибо Илия был пророк и никогда не умирал, а Моисей был законодатель и умер [21, с. 141].

Выявим как представлены указанные топосы в невменно-музыкальной интерпретации. Для этого обратимся к двознаменной певческой рукописи второй половины XVII столетия Российской Государственной библиотеки (Ф. 304, № 450)¹⁵. Данный рукописный источник оказался в центре нашего внимания благодаря тому, что, во-первых, в двознаменнике присутствует параллельное изложение пометного знаменного и пятилинейного киевского вариантов записи песнопений, что дает точный вариант дешифровки музыкальной составляющей песнопений микроцикла; во-вторых, в данной рукописи фиксируются разводы¹⁶ основных фит и лиц, а на полях обозначено, какая именно разновидность тайнозамкненного начертания используется в песнопениях. В результате, все указанные особенности источника способствуют более точному прочтению, а значит пониманию песнопений Преображения.

Рассмотрим топосы «горы» и «учеников», которые встречаются в каждом песнопении микроцикла. Так, образ горы появляется в стихирах шесть раз: в первой и третьей стихирах слово «гора» нотруется одинаковыми невмами¹⁷ – голубчиком борзым и стрелой, которые образуют восходящее движение в объеме терции и входят в состав попевки

«затинец»; во 2-й стихире словосочетание «на гору високу» сопровождается двумя восходящими интонациями. Ярко выраженный звукоизобразительный прием используется в инициальной синтагме¹⁸ четвертой стихире, где слово «высоце» на двух последних слогах сопровождается голубчиком тихим и стрелой светлой тихой, образующих пять восходящих звуков. В заключительном песнопении микроцикла дважды появляется упоминание о названии горы, на которой произошло чудо Преображения – Фавор: в первом случае в словосочетании «на Фавор», которое входит в состав попевки «недоскок», на акцентном слоге происходит скачок на терцию; во втором случае словосочетание «фаворская гора» нотируется попевкой, производной от «рафатки», которая образует две «купольные» интонации.

Итак, проанализировав топос «гора», мы можем говорить о том, что этому поэтическому образу соответствует восходящая или «купольная» интонация, которая символизирует уподобление горы небу.

Часто встречающийся топос «учеников» в каждом из песнопений микроцикла выделяется распевными оборотами (имена учеников). Примечательно, что во второй стихире присутствует интонационно-графическая связь с образом горы из первой и третьей стихир, где используются общий круг невм (голубчик борзый и стрела). Данная интонационно-графическая формула приходится на слово «*поят*» (церковнославянск.– «взял», т. е. Иисус взял своих учеников на гору). В третьем и четвертом песнопениях речь об апостолах сопровождается тайнозамкненными начертаниями – фитами «Мрачной» и «Обычной» соответственно. Применение фит говорит об особой значимости выделяемых слов и способствует остановке мелодического движения, образуя мелизматически-юбилейные обороты.

Одним из наиболее емких и многогранных предстает топос, связанный с действием Преображения и его проявлением в виде световых лучей. Светоносные излучения также символизирует собой предвосхищение будущего Воскресения Спасителя, нашел свое отражение во второй и заключительной стихирах. Во втором и четвертом песнопениях на словах «воскресения светлость» и «облистал» присутствуют две подобные интонационные формулы – это оборот в объеме терции (ре-фа). Крюковая строка этих фрагментов также идентична – стопица, подчашие простое, стрела подводная борзая. Различие находим только на уровне окончания фрагментов: в первом случае применяется крюк с подчашием, поскольку приходится на середину слова, требующее продолжения мелодического развития; во втором – рассматриваемый фрагмент находится в области кадансирующей зоны, где применяются две статьи – закрытая и простая,

благодаря которым вместе с вышеописанными крюками образуется попевка «пецега». В третьей стихире анализируемый топос подчеркивается фитой на словах «сияния лица». В заключительном песнопении микроцикла синтагмы «воскресение Твое» и «светом покрывашеся» сопровождаются попевкой «скачок» и производной от нее попевкой «недоскок» соответственно.

Обратимся теперь к образу Бога-Отца, который, представ на горе в виде облака, произносит наставление ученикам Христа. В поэтических текстах третьей и четвертой стихир приводятся прямые цитаты из евангельских повествований и в обоих случаях речь Бога-Отца трижды подчеркиваются фитой «Обычной».

В богослужебных текстах праздника неоднократно подчеркивается неразрывность связи факта Преображения и будущих Страданий Спасителя. Музыкальная интерпретация этих образов указывает на то, что в основе содержания рассматриваемого праздника находится не собственно само событие Преображения, а молитва, посредством которого достигается преобразенное состояние, будущие Страдания и распятие Иисуса Христа, после которого наступит Воскресение. В указанных аспектах заложена важнейшая для христианства концепция, которую мы определим как **сверхидею** праздника: только посредством молитвы, пройдя через муки и страдания, принятые со смирением, возможно достичь преобразования и воскресения собственной души по примеру Спасителя.

В микроцикле стихир на «Господи, возвах» Великой Вечерни тематика распятия встречается трижды: первой, второй и четвертой стихирах. В первых двух песнопениях образ будущих страданий появляется сразу – в инициальных синтагмах «Прежде креста (распятия) Твоего, Господи». Эти синтагмы основаны на едином поэтическом, а также интонационно-графическом (термин Н. Рамазановой) и, соответственно, мелодическом материале. Таким образом, в данном случае используется прием **анафоры на расстоянии**. В них слово «креста» сопровождаются рядовыми знаменами – стопицей и крюком светлым. В четвертой стихире присутствует соответствие фиты под названием «Крестная» слову-символу «Крест». Помимо заложенной символики, в применении данного тайнозамкненного начертания просматривается еще ряд особенностей. В контексте всего микроцикла ее исполнение приходится на кульминационную зону, которую можно рассматривать как сферу точки золотого сечения. Распев данной фиты, по сравнению с другими фитами микроцикла, обладает наибольшим звуковым диапазоном и достигает наивысшего звука в пределах всего микроцикла – си бемоль первой октавы.

Итак, герменевтический анализ микроцикла стихир на «Господи,

возвах» Всенощного бдения праздника Преображения, проведенный на уровне рассмотрения *поэтического текста* песнопений, *знаков невменной (знаменной) нотации*, включающих как отдельные невмы, так и тайнозамкненные мелодические обороты (попевки, лица, фиты), а также конкретной *мелодической строки*, показал, что в большинстве случаев за определенным поэтическим топосом закрепляется свой круг интонационно-графических оборотов, образуя музыкально-поэтические формулы, многократно повторяющиеся на протяжении всего микроцикла и фиксируя эмфатические зоны песнопения. Топосу горы соответствуют восходящие и «купольные» интонации с применением таких невм как голубчик борзый или тихий, а также разновидности стрел. Образы учеников каждый раз выделены распевными оборотами, включающих фиты «Обычную» и «Мрачную». Для топоса света характерно применение таких попевок как «пецега», «скачок» и «перескок». Речь Бога-Отца трижды сопровождается фитой «Обычной». Ведущим топосом является образ будущих страданий и распятия Иисуса Христа, который красной нитью проходит сквозь все чинопоследование изучаемой службы. В микроцикле стихир на «Господи, возвах» использование в кульминационной зоне фиты «Крестной» соответствующей слову «Крест» подтверждает главенствующее положение этого образа в контексте идей праздника Преображения.

Таким образом, невменное письмо предлагает не только способ музыкальной интерпретации богослужебного текста, но и помогает в постижении смысла, а также выявлении наиболее значимых идей определенного вербального текста.

Примечания

1 Нотное письмо (нотация) как система графических знаков, применяемых для записи музыки, возникла в глубокой древности и принимала на протяжении своей истории разнообразные формы – пиктографическую (изображение), буквенную (древнегреческий период), семиографическую (невменную), нотолинейную. В средневековый период в ряде христианских стран (Византия, Армения, Болгария, Древняя Русь, Грузия, западноевропейские страны католической традиции и др.) в богослужебной практике применяется знаково-символическая форма записи церковной монодии, которая фиксирует условное изображение направления напева и его ритмическую сторону. В средневековой восточнославянской православной традиции безлинейное нотное письмо (знаменное, крюковое, столповое) существовало с конца XI в. (возможно и ранее) по XVII в. включительно (храненное донныне в певческой традиции старообрядцев). Нотация знаменного пения являлась идеографической формой нотного

письма, при которой ряд знаков и их комбинации обозначали как отдельный звук (единогласостепенные знаки), так и два (двугласостепенные) и более звуков. Особую группу составляют т. н. тайнозамкненные начертания (попевки, лица и фиты), включающие в свой состав сложные мелизматические фигуры до 50 и более звуков. С конца XVI в. были введены киноварные пометы – дополнительные обозначения, уточнявшие высоту звуков. Постепенно к концу XVII ст. крюковое письмо было вытеснено киевской пятилинейной квадратной нотацией, которая фиксировала точную звуковысотную и ритмическую стороны песнопения.

2 Стихира (от греч. *στίχηρα* - «стихотворение», «многостишие») – песнопение силлабическо-мелизматического склада дидактическо-повествовательного характера дохристианского происхождения, состоящего из строфы в 8-12 стихотворных строк. В большинстве случаев предваряется стихами из Священного Писания [23, с. 582]. Группа стихир на «Господи, возвах», принадлежащая важнейшей части православного богослужения – Всенощному бдению – представляют собой припевы к отдельным стихам вечернего псалма «Господи, возвах к Тебе, услышимя». Первое упоминание о данных припевах, именуемых «тропарями», относится к VI – VII вв. Современный термин «стихира» применяется со времени введения в византийскую богослужебную практику Студийского устава [22]. Из песнопений, входящих в состав стихир на «Господи, возвах» образуется микроцикл. Всенощное бдение – общественное богослужение суточного круга, совершаемое вечером под праздники и воскресенья. Состоит из соединения Великой Вечерни, праздничной или воскресной утрени и первого часа. Название Всенощное бдение происходит от обычая древней Церкви совершать молитвы в течение целой ночи, до рассвета [18, с. 121].

3 Унификация чинопоследования праздника Преображения состоялась после реформаторской деятельности патриарха Никона во второй половине XVII века.

4 Самогласные стихиры – это своеобразные по ладовому звучанию, исполняемые по своему собственному напеву без подражания какому-либо образцу, служащий образцом для других [23, с. 516].

5 Отметим, что микроцикл стихир на «Господи, возвах» Великой Вечерни – единственный в чинопоследовании службы Преображения (за исключением двух канонов праздника, где четко обозначены имена создателей), в котором присутствуют какие-либо указания на авторство всех текстов песнопений, образующих цикл.

6 По мнению крупнейшего русского литургиста М. Скабаллановича, нельзя приписывать создание группы стихир с таким названием патриарху Анатолию, «при котором не было еще и такого рода церковной песни» и

«это ... анонимные стихиры, названные так, должно быть, потому, что вошли впервые в службу в восточных Иерусалимских уставах и не были известны древнейшим Студийским: они упоминаются, и сразу в нынешнем количестве, впервые Иерусалимскими Типиконами, начиная с самых древних списков его. Из западных Типиконов их имеют только Типиконы итало-сицилийской редакции, но не имеет ни Студийско-Алексиевский, ни Евергетидский устав» [22].

7 Топос–духовно-смысловые модели, устойчивые мыслительные схемы-формулы, соответствующие определенным ситуациям и духовным качествам православной традиции [9].

8 Осмогласие – важнейшая основа православного богослужения, представляющая собой систему из восьми самостоятельных частей – гласов, каждый из которых воплощает определенное содержание и звуковысотно-попевочные показатели (начальный, конечный, опорный тоны и ряд специфичных для каждого гласа мелодических оборотов – попевок).

9 Знаки невменной нотации, как и библейские тексты, обладают особой символикой: так, «крыж» символизирует завершение и ставится в конце песнопений или на грани крупных разделов формы (подобно крестному окончанию земной жизни Спасителя); «чашка» своим начертанием восходит к форме церковной чаши – священному сосуду, употребляемому во время Литургии; тайнозамкненный оборот «фита» как девятая буква алфавита обозначает священное число девять как символ утроенной Троицы, как первая буква греческого слова θεος (Бог) символизирует имя Бога. Второе лицо Троицы – Святой Дух изображается специальным знаком, который называется «параклит» (параклитом в знак благословения и призыва Святого Духа начинается большинство песнопений). Один из наиболее распространенных знаков крюковой нотации - голубчик борзый, также символизирующий Святой Дух, только в образе птицы с распростертыми крыльями [5. с. 139-141].

10 Тайнозамкненный – имеющий условное певческое содержание, не передаваемое последовательным пропеванием составляющих его простых знамен [23, с. 602]. Начертание – тайнозамкненное сочетание знамен, певческое значение которого выявляется не в последовательном прочтении ряда знамен, а именно в данном их сочетании [3, с. 17]. К тайнозамкненным начертаниям относятся фиты и лица: «фита» и «лицо» представляет собой развитый мелодический оборот, выраженный определенной последовательностью знаков с буквой «фита» или без нее.

11 Попевка – это характерная мелодическая гласовая формула, зафиксированная неизменным, только ей присущим графическим

изображением (начертанием), состоящая из двух элементов: вариантно изменяемых Архетипа и Подвода [13, с. 70].

12 Место Преображения в Евангелиях не указано. Мы знаем только, что оно совершилось на «высокой горе» (Мф. 17:1, Мк. 9:2) [2, с. 1033, 1066]. В христианстве утвердилось мнение, что это была гора Фавор (откуда и происходит исихастский термин «Фаворский свет»). Однако данное суждение в настоящее время вызывает возражения ученых. Отметим, что Фавор представляет собою небольшую возвышенность, находящуюся в южной Галилее. В новозаветную эпоху на вершине Фавора была крепость, что делало место неблагоприятным для уединения. В противовес традиционной, канонической точки зрения, мнение светских ученых склоняется, в пользу горы Ермон, которая при своей значительно большей высоте, по сравнению с Фавором, создавала благоприятные условия для полного уединения [11; 15].

13 Кол. 2–9.

14 Три ученика, по существующим в то время законам, были достаточными свидетелями откровения славы Божией, и по выражению святого Прокла, «по духу представляли в лице своем всех прочих» [19].

15 Двознаменник – певческие книги или теоретические руководства, основанные на параллельном изложении напева крюками и киевской пятилинейной квадратной нотацией.

16 Термин «развод» – происходит от «разводить», что означает раскрывать – излагать рядовыми знаменами содержание тайнозамкненного начертания [3, с. 22].

17 К сожалению, по техническим причинам примеры соответствующих форм невменной записи не могут быть показаны в данной статье.

18 Синтагма – интонационно-смысловое единство, выражающее в данном контексте и в данной ситуации одно понятие, которое может быть образовано одним словом, группой слов или целым предложением. Синтагма является минимальной интонационной единицей, в которой реализуются интонационные конструкции данного языка и, которая структурно членится на ритмические группы, объединенные словесным ударением [7, с. 24].

Список использованной литературы

1. Аверкий (Таушев), архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Руководство к изучению Священного Писания Нового Завета.– М.: Правосл. Свято-Тихон. гуманитар. ун-т, 2007.– 864 с.
2. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета.– М.: Московская Патриархия, 1990.– 1376 с.
3. Бражников М. В. Лица и фиты знаменного распева.– Л.: Музыка, 1984.– 303 с.

4. Бражников М. В. Древнерусская теория музыки. По рукописным материалам XV–XVIII веков.– Л.: Музыка, 1972.– 423 с.
5. Владышевская Т. Ф. Музыкальная культура Древней Руси.– М.: Знак, 2006.– 472 с.
6. Дамаскин Иоанн. Слово на преславное Преображение Господа нашего Иисуса Христа.– [Электронный ресурс]: Режим доступа: http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/preobr.html
7. Ефимова И. В. Логос и мелос в знаменном распеве.– Красноярск: Печатный двор, 2008.– 235 с.
8. Каноны празднику Преображения.– [Электронный ресурс]: Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/kanony-prazdniku-preobrazhenija-gospoda-boga-i-spasa-nashego-iisusa-hrista/
9. Каплун Т. М. Ведущие топосы и их певческое воплощение в древнерусских службах святым женам.– Вена, 2016. (в печати).
10. Каплун Т. М. Идеал мужской святости в древнекиевской агиографической и певческой традиции (на примере образов Антония и Феодосия Печерских) // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету ім. Володимира Гнатюка. Серія: Мистецтвознавство [за ред. О. С. Смоляка].– № 2 (вип. 35).– Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2016.– С. 35–44.
11. Кассиан (Безобразов), еп. О первом предсказании Страстей и Преображении.– [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://www.sedmitza.ru/text/761931.html>
12. Киприан (Керн), архим. Литургия. Гимнография и эортология.– М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2001.– 336 с.
13. Кручинина А. Н. Попевка знаменного распева в русской музыкальной теории XVIII века // Певческое наследие Древней Руси (история, теория, эстетика) / Сост. Н. Б. Захарьина, А. Н. Кручинина.– СПб.: Ут, 2002.– С. 46–150.
14. Кузнецов В. Г. Гермeneвтика и ее путь от конкретной методики до философского направления // Логос.– М., 1999.– № 10.– С. 43–88.
15. Лисовой Н. Н. Преображение Господне: иконография и смысл праздника // Лисовой Н. Н. Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия.–М., 1995.– С. 207–229.
16. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы.– М.: Наука, 1979.– 360 с.
17. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие.– СТСЛ, 2010.– 448 с.
18. Марк (Головков), еп. Церковный протокол.– М.: Издат. Совет Русской Православной Церкви, 2007. – 184 с.
19. Міщенко І. Взаємодія тексту і мелодики у піснеспівах свята Преображення (за Любачівським Ірмологіоном 1674 р.): Магістерська робота.– Львів, 2008.– 70 с.
20. Прокл, свят. Слово на Преображение Господа Бога и Спасителя нашего Иисуса Христа.– [Электронный ресурс]: Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Prokl_Konstantinopolskij/slovo-na-preobrazhenie/
21. Святое Евангелие с толкованием блаженного Феофилакта, архиеп. Болгарского.– Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2012.– 823 с.

22. Скабалланович М. Н. Толковый типикон. Объяснительное изложение Типикона с историческим введением.– [Электронный ресурс]: Режим доступа: http://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Skaballanovich/tolkovuj-tipikon/
23. Шабалин Д. С. Древнерусская музыкальная энциклопедия. Материалы и исследования по древнерусской музыке.– Краснодар: Советская Кубань, 2007.–Т. III–IV.– 912 с.
24. Шангина О. В. Евангельское чтение и славник Преображению Господню // Древнерусское песнопение. Пути во времени / Сост. А. Н. Кручинина, Н. В. Рамазанова.– СПб.: Из-во Политехн. ун-та, 2011.– Вып. 5.– С. 77–93.
25. Шеховцова И. П. Традиции греческой риторики в византийском гимнографическом искусстве (на материале певческих рукописей XI–XV вв.): автореф. дис. канд. искусств.: спец. 17.00.02 «Музыкальное искусство».– М., 1997.– 20 с.
26. Экзегетика.– [Электронный ресурс]: Режим доступа: <http://azbyka.ru/ekzegetika>

Крістіна Дяблова

**GERMENEVTICHESKIE ASPEKTY ISSLIEDOVANIJA
DREVNERUSSKOGO CЕРKOVNOGO ПЕНІЯ
(НА ПРИМЕРЕ ПЕСНОПЕНІЙ ДВУНАДЕСЯТОГО ПРАЗДНИКА
ПРЕОБРАЖЕНІЯ ГОСПОДНЯ)**

Розглядається герменевтична інтерпретація богослужбово-співочих текстів мікроциклу стихир на «Господи, воззвах» Всенічного Бдіння дванадцятого православного свята Преображення Господня. Аналіз вербального, семіографічного та співочого текстів піснеспівів доводить, що поетичний та музичний рівні монодичної традиції є нерозривною, синкретичною єдністю, завдяки якій осягається зашифрований сенс того чи іншого тексту.

Ключові слова: *екзегетика, свято Преображення Господне, мікроцикл стихир на «Господи, воззвах», топос, тайнозамкненні накреслення, поспівка, осмогласся.*

Kristina Diablova

**HERMENEUTICAL ASPECTS OF OLD RUSSIAN CHURCH MUSIC
RESEARCHING (ON THE BASIS OF THE CANTICLES OF THE
TRANSFIGURATION FEAST)**

The hermeneutical interpretation of liturgical texts, singing microcycle stichera on «Gospodi, vozzvah» All Night Vigil of the Transfiguration are researched. Analysis of verbal, insignia and singing hymns texts showed that the poetic and musical levels of monodic tradition are inseparable syncretic unity, through which one perceives the meaning of the encrypted content of such text. Orthodox worship is a complex mechanism, which is differed in the variety of forms and genres of church hymnography. The singing cycle of the Twelve Feast of the Transfiguration, as well as of any other Orthodox service is an

association of different genres of chants and texts proclaimed in the church, in accordance with the requirements of the Charter for the performance of the studied service. The relevance and scientific novelty of our article is that the singing part of the Transfiguration ordinance, including the specified microcycles of the most important Orthodox festival, was for the first time the subject of a special examination in musicology. In the process of analyzing the poetic text of the stichera on *Господи, воззвах* we singled out a number of key verbal topos of the Transfiguration holiday, through which its basic theological-Christian ideas are revealed. In liturgical and singing texts there are two figurative and semantic spheres of topos. The first are top-symbols. To the second sphere of the Christian topic are topos-images. The study concludes with respect to the fact that Old Russian notation not only offer a way for the musical interpretation of the liturgical text, it also helps in understanding the meaning and also reveals the most significant ideas of a certain verbal text.

Keywords: exegesis, Transfiguration Feast, microcycle stichera on *Господи, воззвах* topos, secret tracings, popevka, „uight-tones system (osmoglasije).

References

1. Averkiy (Taushev), arhiep. (2007) Chetveroevangelie. Apostol. Rukovodstvo k izucheniyu Svyaschennogo Pisaniya Novogo Zaveta [The Four Gospels. Apostle. A Guide to Studying the Holy Scriptures of the New Testament], Moskva. Pravosl. Svyato-Tihon.gumanit.un-t, 864 p.
2. Bibliya. Knigi Svyaschennogo Pisaniya Vethogo i Novogo Zaveta (1990) [The Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments], Moskva, Moskovskaya Patriarhiya, 1376 p.
3. Brazhnikov M. V. (1984) Litsa i fity znamennoogo raspeva [Litsos and phits of the Znamenny chant], Leningrad, Muzyka, 303 p.
4. Brazhnikov M. V. (1972) Drevnerusskaya teoriya muzyki. Po rukopisnyim materialam XV–XVIII vekov [Old Russian theory of music. On handwritten materials of XV–XVIIIth centuries], Leningrad, Muzyka, 423 p.
5. Vladyishevskaya T. F. (2006) Muzykalnaya kultura Drevney Rusi [Musical Culture of Ancient Russia], Moskva, Znak, 472 p.
6. Damaskin Ioann. Slovo na preslavnoe Preobrazhenie Gospoda nashego Iisusa Hrista [The word for the glorious Transfiguration of Our Lord Jesus Christ], available at: http://www.orthlib.ru/John_of_Damascus/preobr.html
7. Efimova I. V. (2008) Logos imelos v znamennoom rospeve [Logos and melos in the Znamenny chant], Krasnoyarsk, Pечатnyy dvor, 235 p.
8. Kanonyi prazdniku Preobrazheniya [The canons of the feast of the Transfiguration], available at: <http://azbyka.ru/otechnik/>

- Pravoslavnoe_Bogosluzhenie/kanony-prazdniku-preobrazheniya-gospoda-boga-i-spasa-nashego-iisusa-hrista/
9. Kaplun T. M. (2016) Veduschie toposy i iih pevcheskoe voploschenie v drevnerusskikh sluzhbah svyatym zhenam [Leading topos and their singing incarnation in the Old Russian services to the holy wives], *Vena* (v pečati).
 10. Kaplun T. M. (2016) Ideal muzhskoy svyatosti v drevnekievskoy agiograficheskoy i pevcheskoy traditsii (na primere obrazov Antoniya i Feodosiya Pecherskih) [The ideal of male holiness in the ancient Kiev hagiographic and singing tradition (based on the images of Antonii i Feodosii Pecherskih)], *Naukovi zapiski Ternopil'skogo natsionalnogo pedagogichnogo universitetu imeni Volodimira Gnatyuka. Seriya: Mistetstvoznavstvo*, 2 (35), p. 35–44.
 11. Kassian (Bezobrazov), ep. O pervom predskazanii Strastey i Preobrazhenii [On the first prediction of the Passion and the Transfiguration], available at: <http://www.sedmitza.ru/text/761931.html>
 12. Kiprian (Kern), arhim. (2001) Liturgika. Gimnografiya i eortologiya [Liturgics. Hymnography and Aortology], Moskva, Hram svv. Kosmyi i Damiana na Maroseyke, 336 p.
 13. Kruchinina A. N. (2002) Popevka znamennoogo rospeva v russkoy muzikalnoy teorii XVII veka [Popevka of the Znamenny chant in the Russian musical theory XVII century], *Pevcheskoe nasledie Drevney Rusi (istoriya, teoriya, estetika)*, p. 46–150.
 14. Kuznetsov V. G. (1999) Germenevtika i ee put ot konkretnoy metodiki do filosofskogo napravleniya [Hermeneutics and its way from concrete method to philosophical direction], *Logos*, 10, p. 43–88.
 15. Lisovoy N. N. (1995) Preobrazhenie Gospodne: ikonografiya i smysl prazdnika [Transfiguration of the Lord: iconography and meaning of the holiday], *Sinerhiya. Problemy i asketiki i mistiki pravoslaviya*, p. 207–229.
 16. Lihachev D. S. (1979) Poetika drevnerusskoy literatury [Poetics of Old Russian Literature], Moskva. Nauka, 360 p.
 17. Losskiy V. N. (2010) Oчерk misticheskogo bogosloviya vostochnoy tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie [Essay on the mystical theology of the Eastern Church. Dogmatic theology], *HTSL*, 448 p.
 18. Mark (Golovkov), ep. (2007) Tserkovnyy protokol [Church protocol], Moskva, Izdat. Sovet Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 184 p.
 19. Mischenko I. Vzaemodiya tekstu i melodiki u pisnespivah svyata Preobrazheniya (za Lyubachivskim Irmologionom 1674 roku): Magisterska robota [Interaction of the text and melodies in the song of the Feast of Transfiguration (by Lubachivskiy Irmologion in 1674)], *Lviv*, 70 p.

20. Prokl, svyat. Slovo na Preobrazhenie Gospoda Boga i Spasitelya nashego Iisusa Hrista [The Word for the Transfiguration of the Lord God and Savior Jesus Christ], available at: http://azbyka.ru/otechnik/Prokl_Konstantinopolskij/slovo-na-preobrazhenie/
21. Svyatoe Evangelie s tolkovaniem blazhennogo Feofilakta, arhiep. Bolgarskogo (2012) [The Holy Gospel with the interpretation of the blessed Theophylactus, Archbishop. Bulgarian], *Pochaev*, Svyato-Uspenskaya Pochaevskaya Lavra, 823 p.
22. Skaballanovich M. N. Tolkovyy tipikon. Ob'yasnitelnoe izlozhenie Tipikona s istoricheskim vvedeniem [The Typical Ticoncon. Explanatory presentation of the Typicon with historical introduction], available at: http://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Skaballanovich/tolkovj-tipikon/
23. Shabalin D. S. (2007) Drevnerusskaya muzyikalnaya entsiklopediya. Materialy i issledovaniya po drevnerusskoy muzyike [Ancient Russian musical encyclopedia. Materials and research on Old Russian music], *Krasnodar: Sovetskaya Kuban*, 912 p.
24. Shangina O. V. (2011) Evangelskoe chtenie i slavnik Preobrazheniyu Gospodnyu [Gospel reading and glorious Transfiguration of the Lord], *Drevnerusskoe pesnopenie. Putivovremeni*, pp. 77–93.
25. Shehovtsova I. P. (1997) Traditsii grecheskoy ritoriki v vizantiyskom gimnograficheskom iskusstve (na materiale pevcheskih rukopisey XI–XV vekov) [Traditions of Greek rhetoric in Byzantine hymnographic art (on the material of singing manuscripts of the XI–XVth centuries)], *Moskva*, 20 p.
26. Ekzegetika [Exegetics], available at: <http://azbyka.ru/ekzegetika>

Стаття надійшла до редакції 13.08.2017.

Стаття прийнята 19.09.2017.

Розділ 5.

ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ БІОГРАФІЧНІ РЕМАРКИ

УДК 101.9 *Алексей Роджеро*
ИЗ ИСТОРИИ СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ
60–70-Х ГОДОВ (часть 2)

Публикуемое здесь продолжение беседы с профессором Алексеем Николаевичем Роджеро выпускников философского факультета Одесского национального университета имени И. И. Мечникова Валентины Рожковской и Екатерины Герман является расширенным вариантом интервью, взятого В. Рожковской и Е. Герман у А. Н. Роджеро в мае 2017 года в рамках проекта «Устные истории философов» (руководитель проекта – профессор И. В. Голубович).

Ключевые слова: история философии, советская философия, философское образование.

– Могли бы Вы назвать своего любимого философа?

– Думаю, что здесь легче назвать нелюбимых, чем любимых. Вообще, как известно, с любовью дело обстоит всегда непросто: любишь ведь не всегда самое значительное или самое великое, самое прекрасное. Скажем, я могу считать, что в художественной литературе такая-то книга превосходит остальные, но читать может, не очень это люблю, а люблю другую, к которой много раз обращался и которая доставляет удовольствие. Если говорить о философских фигурах, то в первую очередь надо говорить о западной (европейской) философии (а мы принадлежим все же именно к этой культуре, потому что именно там впервые появляется философия, а не в нашей отечественной традиции, традиции Киевской Руси). У нас может быть знакомство с восточной традицией – здесь я мог бы выделить Шанкару или, скажем, Нагарджуну – но все равно это не та традиция, которая для меня является родной, из которой я произрастаю. И если у меня есть какие-то симпатии в античной философии, то, понятно, что они определяются философскими достоинствами: я не могу сказать, что предпочитаю Платона Аристотелю, потому что мне борода у первого нравится больше, чем у второго. Но эти симпатии не обязательно определяются масштабом и общей значимостью мыслителя: так, я думаю, что роль Платона, сыгранная им в философии, значительнее роли, сыгранной Гераклитом, хотя известность и слава их сопоставимы. Однако, самым глубоким и оригинальным, я бы даже сказал, таинственным с точки зрения генезиса мысли я считаю Гераклита. У него есть удивительно тонкие и глубокие высказывания. Вот, например, он говорит: «Смертные даже представить себе не могут, что их ждет после смерти». Как возможно это суждение? Может быть так: я думаю, что я умру и больше ничего уже для меня не будет, но, возможно, что я окажусь в другом мире, где моя душа продолжит существовать? Или,

скажем, я думаю, что попаду в мир, где встречу себе подобных людей, а там окажется, что отсутствуют четкие пространственные конфигурации и тамошняя реальность выступает в виде какие-то энергетических сил? Но ведь суть вопроса не в этом, суть вопроса в другом: на каком вообще основании Гераклит утверждает о недоступности для смертных представлением о том, что ждет их в загробном мире, если он сам принадлежит к этим же людям? Как человек мог вообще родить такую мысль? Как вообще может появиться такая мысль, и что делает язык, когда он ее выражает? Или вот такой его ответ на вопрос: что такое вечность? «Дитя, заигравшееся в кости (черепки)». Люди, особенно дети, часто забавляются разными играми, например, подбрасыванием кубика, стороны которого имеют различные числовые значения (в древности использовались кости животных или же черепки разбитой посуды). И вот, Гераклит, говоря о вечности, хочет сказать, что это остановившееся время – как для заигравшегося ребенка. Вы помните, наверное, что когда Сократа спросили, как он относится к Гераклиту, тот ответил: «То, что я прочитал у него и понял – прекрасно. Но я думаю, что то, чего я не понял – еще более прекрасно». Это не значит, что я занимался Гераклитом больше, чем, допустим, Платоном. Но если говорить, какое бы имя я особенно выделил как наиболее уникальное и восхищающее меня, я бы назвал Гераклита. Вряд ли можно спорить с тем, что Платон оказал большее влияние на философию и на историю – и своим учением об идеях, и учением о государстве. Но бывает, что какой-то поэт великий, а какой-то только гениальный, – гениальный, но не великий. А третий может быть и великим, и гениальным. Вот Пушкин – великий поэт? Великий. Гениальный поэт? Конечно, гениальный. А вот Лермонтов: гениальный поэт? Несомненно. А великий? Наверное, нет, потому что он не оказал, во всяком случае как Пушкин, такого влияния на последующую русскую литературу. Хотя, может быть, Лермонтов был гениальнее Пушкина. Пушкин понятнее: он жил в эпоху, где в светском обществе была распространена поэзия, он с детства все это усваивал, созревал на этой почве, а затем рос, развивался, изменялся, и всю эту эволюцию отражала его поэзия. А Лермонтов почти сразу сложился как зрелый художник слова: если пушкинская проза есть результат его длительного художественного развития, то проза Лермонтова возникает как Афина из головы Зевса. Еще в качестве гениального, но не великого поэта, я мог бы назвать Велимира Хлебникова, о котором Маяковский сказал, что тот – «поэт для поэтов».

Так, может быть, обстоит дело и с философами. Возможно, Гераклит «гениальнее», а Платон «величественнее». Гераклита труднее постигнуть, труднее понять, как он оказался возможным. Платон же в этом смысле

янее: его истоки лежат, помимо, Сократа, и в софистике, и в элеатах, и в пифагорейцах; он многое мог собрать, поэтому Платон как бы понятнее.

Если говорить о философах, идеи которых для меня представляют безусловную ценность и являются для меня некими абсолютами, «вершинами» западной мыслительной традиции, то это, конечно, Платон, Декарт и Кант. А вообще в философии у философов есть свои роли, как в театре, например, есть роль примадонны, роль героя-любownika или несчастного отца. Есть и философские роли, они определяются по месту, которое занимает мыслитель в традиции. Если говорить об античной традиции, то я выделяю три такие роли: роль (функция): роль Сократа, роль Платона и роль Аристотеля. Эти три фигуры, как известно, образуют школу афинского идеализма. В чем роль Сократа? Сократ первооткрыватель, он зачинатель. Потом приходит Платон. И что он делает? Развивает то, что сделал Сократ, он придает сократовской мысли полноту, целостность, фундированность – все то, что у Сократа (до Платона) держалось на личности, на характере. А Платон создает учение, тогда когда у Сократа были взгляды и установки. Потом приходит Аристотель, который как ученый все это систематизирует, уточняет, делает содержанием определенной энциклопедической системы. Можно увидеть, как философы в других эпохах выступают то в роли Сократа, то в роли Платона или Аристотеля. Так, я могу сказать, что Декарт играет роль Сократа в философии Нового времени. Он находит точку зрения субъективности – это мышление, и отсюда открывается возможность нового типа философствования, устанавливаемого принципом *cogito ergo sum*. А потом появляется Кант и начинает все это продумывать. (Неважно, что в кантовских работах мы не много обнаружим следов чтения Декарта.) Фактически, Кант в других исторических обстоятельствах, на ином этапе развития философской мысли и философского языка, создает свою критическую философию, которая по своей роли, по функции (не по содержанию мысли), может рассматриваться, как аналог Платоновой теории идей. (Еще раз подчеркнваю, что эта аналогия касается не содержания, но функции.) Дальше возникает Гегель, который опирается на Канта, в ряде моментов пересматривает его и создает новую, наиболее полно разработанную и завершенную философскую систему, т. е. выступает в функции Аристотеля. Тогда получается, что Декарт выступает как Сократ, Кант – как Платон, а Гегель – как Аристотель. Не в том смысле, что Кант, скажем, заимствовал что-то у Платона, а Гегель – у Аристотеля, просто были сыграны роли Сократа, Платона и Аристотеля – типовые философские роли. Это не значит, что в каждую эпоху мы обязательно найдем исполнение этих ролей, но довольно таки часто что-то подобное можно увидеть.

Так вот, какой бы счет мы ни вели и какие бы списки великих философов Запада мы ни составляли, я считаю, что непременно в них эти три имени обязательно должны присутствовать. Я не могу выстраивать иерархию среди этих фигур, но я бы сказал так: в плане философского осмысления человеческой личности и нравственности, а значит, и влияния на жизнь человечества, для меня более важен Кант. С помощью его философской проблематики и философского языка я могу артикулировать соответствующие проблемы, значимые для человечества сегодня и разговаривать об этом со своими слушателями. Но ближе всех мне, наверное, все-таки Декарт – это мне и по-человечески наиболее близкая, думаю, фигура. Впервые я стал знакомиться с трудами Декарта по их переводам, помещенным в русском издании его сочинений, вышедших в 1950 г. (в год моего рождения) – такой толстый том в темно-синем переплете, украшенный титулами и виньетками в духе декартовской эпохи. Я очень долго не мог достать эту книгу в личное пользование, читал в читальном зале, брал из библиотеки своих друзей, у которых эта книга была в родительском доме. Я вообще люблю XVII век, люблю эту эпоху, люблю философию и науку этого времени. Тогда философия и наука были слитны: Галилей, Декарт, Ньютон – это все ученые, но и философы также. В этом столетии уже присутствует рациональность, которой в такой степени еще не было в предыдущем столетии, но она не такая «плоская», как в позитивизме или вульгарном материализме последующих двух веков. У Декарта философия и наука сосуществуют вместе, они не ущемляют друг друга, но помогают друг другу и находятся в равновесии; потом эта ситуация уже начинает меняться. К тому же, Декарт мне в чем-то нравится и по-человечески, нравится место, которое он находит для себя в мире: он и не погружается полностью в мир, в «общество», но и не убегает – он живет как бы на границе.

Самым выдающимся философом XX в. для меня является Людвиг Витгенштейн, хотя многие его идеи представляются мне неприемлемыми. Но он самый «настоящий» философ: как бы он ни был связан с традицией, он мыслил и говорил от первого лица. Есть, конечно, и другие философы, которые мне интересны, например Макс Шелер. В истории (хронологии) философской мысли он занимает место между Гуссерлем и Хайдеггером. Будучи одним из наиболее ярких учеников Гуссерля, он в дальнейшем не последовал за учителем в разработке трансцендентальной феноменологии и остался на позициях ранней феноменологии. Между прочим, его ценил и Хайдеггер, посвятивший его имени одну из своих работ.

Из французских философов довоенного времени, я уже называл Сартра, не очень мною любимого. Значительно больше я ценю Камю, который и

как литератор ярче, и как мыслитель, мне кажется, глубже. Мне импонируют и его философские поиски, которые всегда честны, и его нравственная позиция, в общем-то стоическая.

Еще из французских авторов, у которых литература сочетается с философией, я выделил бы Сент-Экзюпери, которого обычно не причисляют к философам. Но у него есть роман «Цитадель». Он не успел его завершить (отделать, отредактировать), так как, будучи летчиком, погиб во время войны, не вернувшись из полета. Я считаю, что это серьезная философская книга, хотя и не академическая, а написанная как произведение художественной литературы.

– Уточняющий вопрос: по Вашей философской классификации Платон оказывается более важной фигурой, чем Аристотель?

– Это было наше постоянное расхождение с Авениром Ивановичем Уемовом. Он считал, что Аристотель – это некий «абсолют» античной и всей последующей мысли. Аристотель как ученый, несомненно, превосходит Платона систематичностью, доказательностью, эрудированностью, но с точки зрения собственно философского мышления Платон, думается, побогаче своего ученика. Я здесь выделяю только одну составляющую мышления Платона: ведь можно говорить о Платоне и как о человеке, и как о гражданине, и как об ученике (Сократа), и как о политике. Можно также говорить о Платоне как о художнике слова, ведь его диалоги изучаются и в истории античной литературы. С моей точки зрения, философская составляющая Платона глубже и значительнее, чем Аристотеля. Здесь мы уже касаемся особой проблемы – проблемы соотношения философии и науки. Можно считать, что философия и есть наука или одна из наук. Этот взгляд обоснован, и я не хотел бы сводить философию к мудрости или мировоззрению, имеющим дело с так называемыми «вечными» проблемами. Философия очень близка науке, они возникали из единого корня (как Кант говорил о двух ветвях человеческого познания – чувственности и мышлении, которые исходят из одного корня). И наука необходима и нужна для философии как предмет анализа и осмысления, и философия нужна науке как ее обоснование, но это все-таки не одно и то же. И сегодня я более чем когда-либо склонен считать, что философское познание – это все-таки что-то иное, чем научное познание. И фигура Декарта для меня привлекательна тем, что в нем одно как-то не мешает другому, у него два потока мысли не гасят друг друга, но помогают один другому, не смешиваясь до конца. Так вот, если выбирать между Платоном и Аристотелем, – именно в философии! – я бы выбрал Платона, хотя Аристотель, спору нет, великий мыслитель. И в истории западной мысли мы видим, как чередовалось тяготение к Платону с

тяготением к Аристотелю: христианская патристика признавала Платона, а схоластика опиралась на Аристотеля, затем эпоха Ренессанса и зарождавшаяся классическая наука Нового времени опять повернулись лицом к Платону и пифагореизму.

– Вы рассказывали о том, как Вы двигались в философию, а также о ситуации в философском образовании. А что Вы могли бы сказать о времени 60–70-х гг. Оно, очевидно, чем-то отличалось от конца 50-х гг.?

– Я поступил на философский факультет в юбилейный 1967 год, год празднования 50-летия революции. На факультете стало известно, что в октябре проходит юбилейная сессия, где должны выступать наиболее видные философы нашей страны. И мы вместе с несколькими моими товарищами по курсу решили поприсутствовать на докладах. И надо сказать, что в общем выступления, которые мы там слышали, нас разочаровали. Разве что можно выделить выступление Бонифатия Михайловича Кедрова, а также выступление кандидата философских наук Казютинского, посвященное философским вопросам космологии). Он вступил в дискуссию с Кедровым и выдвигал собственные аргументы, которые не совпадали с положениями, представленными в докладе Кедрова. Вот только в этих двух выступлениях я и почувствовал какое-то движение живой мысли. И я сделал для себя вывод, что официальное выражение философской мысли не отвечает действительной сути философского мышления. Здесь я хотел бы указать на такую особенность московской научно-культурной жизни, которая заключалась в том, что помимо учебных заведений были еще и различные академические институты и другие культурные площадки, являющиеся своеобразными оазисами научной мысли. Хорошо помню выступление в одной из библиотек (кажется, историко-архивного института) Вячеслава Всеволодовича Иванова, яркого ученого-гуманитария, сына известного советского писателя Всеволода Иванова. Вячеслав Всеволодович Иванов был ученым широкого гуманитарного профиля (насколько я знаю, он и сейчас здравствует) и принадлежал к такому прогрессивному направлению мировой и отечественной лингвистики, как структурная лингвистика и семиотика. Им совместно с Топоровым и Успенским к тому времени уже были опубликованы «Исследования по славянским языковым моделирующим системам», а также был выпущен коллективный сборник «Структурно-типологические исследования». Это направление было передовым в нашей науке, вступившим в конфликт с консервативной научной традицией. У нас была возможность слушать выступления и лекции ярких людей, тогда когда университет не всегда предоставлял такую возможность, – в этом я вижу главное достоинство столичной жизни. Можно сказать, что в 70-е гг. мировая ситуация в целом характеризовалась

доминированием структурализма в гуманитарных науках, а также в некоторых направлениях философии. На Западе уже начинался постструктурализм, но мы тогда этих различий еще не знали. Эти идеи представлялись весьма привлекательными, и я для себя выделил такое направление моих личных научных интересов, которое было связано с выяснением природы языка и с использованием структуралистских методов его исследования. Это вызывало у меня живой интерес и уже со второго-третьего курса стало предметом устойчивого моего внимания. Эта проблематика повлияла на выбор темы моего диссертационного исследования, когда я поступил в аспирантуру.

А что же было в самой философии? Поступив на философский факультет и слушая различные лекции, читая учебники и книги научно-теоретического характера, я довольно скоро ощутил затхлость той атмосферы, которая царила в 40-е и 50-е гг. и в какой-то степени не выветрилась полностью в то время, о котором мы говорим. Распространены были работы, посвященные различным сторонам воззрений русских революционных демократов, вопросом развития материализма где-нибудь в Белоруссии и т. д. Некоторые авторы подобных исследований еще работали, преподавали на факультете.

И сейчас я хотел бы указать на то влияние на формирование моего философского мировоззрения, которое оказывали работы интересных советских философов, не преподававших на факультете, но с книгами и статьями которых мы имели возможность познакомиться. Так получилось, что большинство этих работ были выпущены издательством «Высшая школа». Видимо, это было связано с тем, что на работу в философскую редакцию этого издательства пришли люди, представлявшие собой новую формацию, новое поколение в философии, и они подбирали авторов, которые могли бы дать более свободный и творческий взгляд на философские проблемы. Я хотел бы отдать должное этим людям, работы которых внесли принципиально новую струю в советскую философию того времени. Необходимо назвать книгу Пиамы Павловны Гайденко «Современный экзистенциализм и проблемы культуры», где был представлен серьезный и внятный разбор философских концепций Хайдеггера и Ясперса с обязательной, но весьма сдержанной осмысленной критикой. Следует также назвать такие книги, как «Принципы и противоречия феноменологической философии» Нелли Васильевны Мотрошиловой, «Экзистенциализм и современное научное познание» Эрика Юрьевича Соловьева, «Проблема субъекта и объекта в классической и современной зарубежной философии» Владислава Александровича Лекторского, «Воображение и теория познания» Юрия Мефодьевича

Бородая, «Формы и содержание мышления» Мераба Константиновича Мамардашвили. (К этому же ряду можно причислить книгу «Труд и мышление» Марка Борисовича Туровского, а также книгу «Труд и свобода» Юрия Николаевича Давыдова.) Благодаря этим и многим другим работам становилось совершенно ясно, что в западной философской мысли можно найти весьма глубокую и серьезную разработку философской проблематики, которая в рамках советского официозного марксизма представлялась «ложной».

Здесь я хочу обозначить такую идейно-теоретическую интенцию, которая была в это время важной для марксистской философской мысли того времени, в том числе для меня и для многих других представителей моего поколения. Это выделение в философской традиции марксистской мысли двух ее видов или образов: это догматическая официозная линия, с одной стороны, и то, что относилось к аутентичной (подлинной) мысли самого Маркса. В конце 50-х гг. был выпущен том произведений Маркса и Энгельса под названием «Из ранних произведений», не вошедших в собрание сочинений. Там среди прочих материалов были опубликованы «Экономически-философские рукописи 1844 года» Маркса, по поводу которых кто-то из представителей антимарксистского лагеря признал, что здесь Маркс явился «не в пыльном сюртуке ученого-экономиста, а в белых одеждах философа и пророка». В этой работе мысль Маркса предстала как носящая яркий и творческий характер. С конца 50-х и в 60-е гг. в отечественной философии началось движение своеобразной «новой волны». Так, была опубликована ранее не издававшаяся работа талантливого грузинского философа, погибшего во время сталинского террора 30-40-х гг., Константина Романовича Мегрелидзе о социальной природе мышления. Начали выходить работы уже упоминавшегося мною психолога Льва Семеновича Выготского, разрабатывавшего культурно-историческую концепцию понимания природы и характера психической жизни и деятельности. В рамках этой новой философской волны утвердился так называемый «деятельностный подход» в философском понимании человеческого бытия и человеческого познания. В советской философии шла борьба за осуществление такого типа философской мысли, которая не тонула бы в «болоте» политики и официозной идеологии.

Нужно назвать также принципиально новую в концептуальном отношении статью Мамардашвили «Анализ сознания в работах Маркса», которая уже выходила за рамки деятельностного подхода и обосновывала оправданность и необходимость использования феноменологических процедур в связи с рассмотрением Марксова подхода к анализу сознания в экономической и социальной сфере. Также следует назвать статью трех

авторов – Мамардашвили, Соловьева и Швырева – в которой задавались новые методологические принципы анализа, применяемого к современной философской мысли и к классическим философским традициям (статья называлась «О классической и современной буржуазной философии»).

У Хайдеггера есть такое высказывание, о котором вспоминает один философ, готовивший под его руководством докторскую диссертацию. Они с Хайдеггером жили приблизительно в одном районе города, и этот философ часто сопровождал Хайдеггера по дороге домой. И в одном из разговоров Хайдеггер сказал ему: «У философского мышления должен быть враг!». Т. е., разрабатывая какие-то идеи и представления, мы должны четко осознавать, против кого и против чего они направлены. По ассоциации мне вспоминается одна история, которую я слышал в студенческие годы от одного приятеля-математика. Его отец во время войны работал в НКВД, и для проведения торжественного правительственного собрания в метрополитене (если не ошибаюсь, это было заседание, посвященное празднованию нового 1942-го года) с участием трудящихся, сотрудникам были розданы пригласительные билеты для членов их семей. И отец этого сотрудника (т. е. дедушка моего знакомого) увидел перед началом собрания в вестибюле Берия, с которым когда-то был знаком по Закавказью периода гражданской войны. Тот узнал его, очень обрадовался встрече и посадил рядом с собой в президиуме собрания. И он все время спрашивал, кто является врагом этого его старого знакомого: «Скажи, кто у тебя враг? Я его уничтожу!». Но у дедушки не было заклятых врагов, и Берия вскоре потерял к нему всякий интерес: что это за человек, у которого нет врагов?! И после перерыва он уже не пригласил в президиум этого своего старого знакомого.

Хайдеггер, конечно, говорит о другом: о том, что мысль в философии, в науке, в искусстве, предполагает столкновение, борьбу, то, что Гераклит называл словом «полюмос».

В этот период 60-70-х гг. было явное, а частично подспудное, размежевание между теми, кто ориентировался на эти старые догматические воззрения и идеи, и теми, кто хотел обновления, хотел какого-то нового духа, новой атмосферы в обществе, в культуре, искусстве, философии. Наряду с ситуацией в философии была похожая ситуация и в других науках, например, в физике, биологии.

Вспоминается один мой разговор с Авениром Ивановичем Уемовым. Разговор этот у нас был в поезде, по дороге в Киев, где мы должны были участвовать в работе одного совещания (это было уже в середине 90-х гг.). Обращаясь к 50–60-м гг., я спросил его об основном мотиве его вхождения

в философию в те годы. Я предположил, что главный мотив был связан со стремлением укрепить дух научности, рациональности, желанием бороться против мракобесия и обскурантизма и т. д. Так, в 1958 г. вышла знаменитая статья математиков Ляпунова, Китова и Соболева, в которой кибернетика трактовалась как настоящая строгая наука, а не как «прислужница империализма» (в это время Уемов работал над своей докторской диссертацией). Но я удивился его ответом, когда он сказал: «Нет, не это было главным, не здесь был мой враг – врагом была сама сталинская эпоха, то общество, в котором расстреливали людей, где люди погибали в лагерях и тюрьмах». Т. е., для него врагом было не столько мировоззрение, сколько та социальная реальность и та социальная практика, которая была угрозой самой человеческой жизни, человеческой свободе. Так представил мне Уемов ту цель, ради которой он устремился в философию. Значит, у того поколения – его обычно называют «шестидесятниками» – была задача изменения мира внутри советского общества, не столько разрушение этого общества, сколько его радикальное реформирование. Это называлось строить «социализм с человеческим лицом». Многие представители левых партий в Западной Европе (французы, итальянцы), а в Восточной Европе в Чехословакии («Пражская весна») руководствовались таким девизом. Но, как я себе представляю, в 70-80-х гг. в общем было уже понятно, что придать этому общественному устройству истинно «человеческое лицо» вряд ли возможно, но и «лицо зверя», которое было у сталинской эпохи, стало тоже как-то размываться. Ситуация была какая-то не очень определенная: ведь у многих сохранялась вера в советские и вообще коммунистические идеалы. А то, что позволяло жить и существовать философии и в философии, – это представление и надежда, что мы сможем побороть традицию догмы и косности, освободить от вульгаризации идеи Маркса и осуществить определенную «конвергенцию» идей аутентичного марксизма с проблематикой постмарксовской западной философской мысли.

– А. Н., хотелось бы, чтобы Вы рассказали о тех ярких философских личностях, с которыми Вы общались в те годы.

– Прежде всего, я хотел бы провести некую границу между философией как наукой и собственно философией. Здесь я мог бы опереться на Канта, который различал академическую философию, проблемы которой рассматриваются в научных трудах и излагаются с кафедр, и философию, которую он называл «мировой», или «жизненной», – не «всемирной», а имеющей значение для человеческой жизни в мире (именно здесь, по Канту, должны быть осмыслены те главные вопросы, которые значимы для каждого человека, достигшего определенного уровня личностного развития: что я могу знать? что я должен делать? и т. д.). Когда я входил в

философию, она представлялась чем-то неотделимым от науки. Не только в том смысле, что для философии значимы положения и результаты других наук, но прежде всего в том смысле, что философия сама является наукой, и мы должны относиться к ней как к науке и работать в ней, используя методы и критерии науки. Но у философии существует и другой ее образ, и я полагаю, что это, может быть, даже более значимый образ философии, который предполагает ее несводимость к науке, ее самостоятельность. Философия как наука предполагает такую работу мысли, где на ее результатах нет отпечатка самой мыслящей личности, но в философии в собственном смысле эти знаки можно разглядеть. Конечно, в науке тоже может быть что-то подобное: когда, например, мы говорим о стиле научного мышления Эйнштейна, любившего использовать математические уравнения, обладающие симметрией относительно определенных преобразований. Он верил, что симметрия свидетельствует о том, что данная формула не случайна, а выражает определенный закон природы, некий порядок и гармонию. Но в принципе подобный подход можно обнаружить и в мышлении других ученых. Наука – это «республика», все «граждане» которой равны перед лицом разума. Философствование же, как мне сегодня представляется, – это нечто другое, это, прежде всего способность говорить от «первого лица», от своего «я». Научные статьи часто пишутся таким образом: «представляется недостаточным решение такой-то проблемы» или «следует признать то-то и то-то». Речь философа тоже может характеризоваться такой фразеологией, но при этом философ – человек, который обладает способностью, правомочностью и свободой говорить от «первого лица». Но это право и эта свобода должны быть обретены, завоеваны.

Постоянно стремясь выяснить истоки западной философской мыслительной традиции, обращаясь к древним грекам и пытаясь уяснить, чем же были те культурные и исторические обстоятельства, которые сделали возможным и необходимым появление философии, я неожиданно натолкнулся на одну параллель. Философия возникает приблизительно в то же время, что и лирическая поэзия, а, как установлено в современном литературоведении, особенностью этого вида поэзии являются не столько темы (скажем, любовные чувства и переживания), сколько появление автора, склонного и способного говорить от первого лица.

Так вот, я считаю, что первым в нашей философии такую способность продемонстрировал Мераб Константинович Мамардашвили, и хотя он был, безусловно, творческим человеком, думаю, что это не сразу ему удалось сделать (см.: [1]).

Мне представляется также, что в значительной степени способность

говорить от «первого лица» была у Владимира Вениаминовича Библихина. Я с ним самим не общался, но хорошо был знаком с его переводами с латыни и греческого – он готовил двухтомник Николая Кузанского, а также перевел Григория Паламу для «Богословских трудов». Уже в постсоветскую эпоху он читал лекции на философском факультете (они сейчас публикуются в виде целого ряда книг), которые, как мне кажется, содержат очень интересный материал – не только в эрудиционном отношении, но и в плане выражения личностной позиции этого философа, – а самое главное, там открывается сама внутренняя работа мысли.

Я хотел бы указать еще на несколько фигур, которые для меня выступили образцами настоящего и живого философствования. Я мог бы, наверно, начать с упоминания о Давиде Зильбермане, о котором я уже написал свои воспоминания [2]. Расскажу коротко. Я окончил второй курс, перешел на третий, и должен был к сентябрю после каникул возвратиться на учебу в Москву. Но в августе в Одессе началась холера, город был закрыт, и для того чтобы выехать из Одессы, надо было пройти карантин. Но это не так просто было сделать, так как в городе было много приезжих, их надо было где-то размещать, кормить и обеспечивать медицинский контроль. И мой отец, имевший отношение к морскому флоту, достал мне место для прохождения карантина (это называлось «обсервацией») на теплоходе «Грузия». Оказавшись на этом судне и выйдя на палубу, я увидел молодого человека, державшего в руках какую-то солидно выглядывшую книгу на иностранном языке, – это я увидел уже издали. Мне показалось, что это научная книга и тогда я извинился и поинтересовался у владельца, что это за книга, и он охотно показал мне титульный лист и сказал несколько слов об авторе. Это был сборник статей не очень тогда известного у нас английского антрополога Поля Радина. (У нас тогда популярен был Клод Леви-Стросс.) Оказалось, что отец моего нового знакомого работал в том же учреждении, что и мой, и он таким же путем попал сюда. Это был Эдуард Зильберман (представился он именно так, хотя по паспорту его звали Давид – Давид Беньяминович Зильберман; но в кругу близких людей, а также знакомых его называли Эдуардом). Он, как и я, возвращался в Москву, в институт социологии, где обучался в аспирантуре, а его научным руководителем был Юрий Александрович Левада. На протяжении недели мы каждый день по несколько часов беседовали с ним на философские темы, и от него я узнал много интересного не только в отношении социологии, но главное, что было мне очень интересно и важно, – это его познания в области древнеиндийской философии и буддизма. Его путь в философию не был «прямым». Он окончил гидрометеорологический институт в Одессе и в

качестве синоптика был распределен на работу в Ашхабад. Там он изучил санскрит, общался с Борисом Леонидовичем Смирновым, известным переводчиком текстов «Махабхараты» на русский язык. Встреча с Зильберманом была ярким впечатлением моей философской юности. Одно дело, когда ты общаешься с профессором, каким-нибудь крупным и известным специалистом в той или иной области знания. Но когда человек, который старше тебя на 10–12 лет имеет, в общем-то, собственные философские воззрения и взгляды, которые не определяются официальной традицией, и при этом совершенно свободно оперирует классическими и современными текстами, концепциями и идеями – это, конечно, производит впечатление. Он делился со мной некоторыми своими идеями, в частности, я хорошо помню одну проблему, которую мы с ним обсуждали и где наши взгляды не совпали. Речь шла о построении общей теории познания. Зильберман считал, что путь, проложенный Декартом, уже исчерпан и что сейчас теория познания должна быть ориентирована на язык и должна носить семантический характер, я же стоял на той точке зрения, что путь, заданный Декартом, еще до конца не пройден. (Я и сейчас, кстати, так считаю.)

К этому времени я уже был знаком с Мерабом Константиновичем Мамардашвили, который на философском факультете читал спецкурс по «Феноменологии духа» Гегеля. А позже, когда я уже оканчивал университет, он там же на факультете читал другой курс, который назывался «Введение в экзистенциализм». Некоторые его лекции в рамках этого курса я посещал. А позже, уже поступив в аспирантуру, я имел возможность ближе познакомиться с ним, когда он из «Вопросов философии» перешел на работу в наш институт и в наш сектор. (Между прочим, он был рецензентом моей кандидатской диссертации и предложил опубликовать эту работу.)

Хотелось бы отметить также и такую яркую личность – и как человека, и как философа, – как Александр Моисеевич Пятигорский. В студенческие годы я посещал его курс лекций по истории древнеиндийской психологии доклассического периода, а потом читал многие его работы по философии и психологии буддизма, а также по проблемам семиотики и лингвистики текста. У него есть также и художественные произведения (наиболее известное из них – роман «Философия одного переулка»). Пятигорский обладал способностью такой рефлексии различных жизненных ситуаций, в которых он пребывал, что она сразу обретала силу свободнопорожденного философского текста.

Вот это те люди, о которых я могу говорить как о философах в самом прямом и точном, оговоренном мною выше, смысле. Я уже упоминал многих авторов, научные исследования которых в области философии

сыграли важную роль в формировании той творческой атмосферы философской науки, когда я в нее входил, – но это были представители философии как науки, я же сейчас говорю именно о тех, которые относятся к философии как таковой, как я ее называю. Я считаю, что и Мамардашвили, и Пятигорский, и Зильберман являют собой примеры людей не только профессионально занимающихся научной работой – эти люди, в общем-то, и жили как философы, в том смысле, что для них существование в мире философских идей и проблем было не чем-то отвлеченным, не предметом одного академического интереса, не способом приобретения и подтверждения своих степеней и званий, но это был сам способ их существования.

И я хотел бы поговорить еще об одном человеке, занимающем прочное место в моей памяти.

Не знаю, считать ли это неудачей моей жизни или нет, но у меня в философии не было учителя с большой буквы, но зато было много людей, у которых я мог учиться: и у тех, кто находился рядом, и у тех, с которыми был знаком только по публикациям. Мои отношения с научными руководителями моих студенческих работ, как правило, носили такой вежливый и дипломатический характер. Руководитель формально необходим, но особого влияния на мою работу руководители не оказывали. Я выбирал себе таких руководителей, которые понимали, что я хочу делать, могли это оценить и не мешали мне, поддерживая меня отзывами и рецензиями. Исключением был Борис Семенович Грязнов, который был утвержден моим научным руководителем уже на втором году аспирантуры (до этого у меня менялись руководители, так как менялись мои интересы). К этому времени я уже знаком был с его работами и основными идеями. Они были для меня привлекательны, в каких-то важных вопросах мы были единомышленниками: был общий образ методологии познания, методологии историко-философских и историко-научных исследований, где важным видом работы является не чисто эмпирическое исследование, а теоретическое построение предмета. В работе над диссертацией я не испытывал никакой опеки или давления с его стороны, я был абсолютно свободен. И если Грязнов не был согласен с какими-то моими положениями или выводами, он это отмечал, но предлагал дать мне более серьезное обоснование моей точки зрения. Вспоминаю, что когда я сложил общий текст диссертации и представил его Борису Семеновичу для ознакомления, я не очень хорошо представлял себе, что у меня получилось: получилось именно в качестве единого целого, в качестве целостного текста. Помню, как через три дня я позвонил ему по телефону, чтобы услышать его мнение о работе. И если бы он сказал, что плохо, я бы, наверно, поверил, что плохо,

потому что его мнение было для меня важно. И я с замиранием сердца спросил его: «Ну, как?», и помню охватившее меня чувство радости, когда он сказал одно слово: «Прекрасно!». И я считаю большой удачей моего пребывания в аспирантуре сотрудничество с Борисом Семеновичем Грязновым: у нас сложились отношения доверия, понимания и близости по разным вещам, которые выходили и за рамки науки и чистой философии. К сожалению, это общение не продолжалось долго. После окончания аспирантуры я был вынужден вернуться в Одессу, так как, хотя мне была предложена работа в институте, но московскую прописку получить не удалось. А Борис Семенович оставил Москву (что люди обычно редко делают) и переехал в Обнинск на преподавательскую работу. У него были высокие требования к своим печатным работам, в которых всегда присутствовала какая-то яркая идея или определенная выстроенная теоретическая конструкция. Он был мастером устной речи, всегда делал блестящие доклады, где ярко представлял проблему, блестяще полемизировал, – далеко не все философы это умеют делать. И он не очень любил писание текстов: ему важнее было увидеть проблему и дать ее яркое решение, а писать уже было неинтересно. Работа же в научно-исследовательском институте предполагала, прежде всего, подготовку текстов для публикаций – это основной критерий. А он искал свободы, возможности думать, осмысливать, общаться со студентами. К сожалению, его неожиданная смерть (болезнь сердца рано забрала его из жизни) не дала ему возможности осуществить все его замыслы и прервала наше общение.

Благодаря появившимся в советской философской мысли 60–70-х гг. работам (о некоторых из них я уже говорил) мое философское мировоззрение существенно отличалось от официального, и я очень признателен этому старшему поколению. Разумеется, параллельно этому воздействию я испытывал и влияние западной философской классической и современной литературы, мое знакомство с которой постоянно углублялось. Благодаря этому, повторяюсь, какие-то вещи в философии можно было понять лучше и намного глубже, чем то, как это представлялось в официальной философии, в частности, излагалось в тех лекциях, которые читались на философском факультете. Мое ориентирование в философии выстраивало для меня такой образ философствования, который в существенной степени не совпадал с догматическим образом философии, примерно на девяносто процентов господствовавшим в продукции, производимой нашей наукой и образованием. Этому, враждебному мне духу и образу мышления я противопоставлял другой образ, проистекавший из ранних работ Маркса, где Марксова мысль не получила еще

последующей своей вульгаризации. Я уже ссылался на мнение Хайдеггера, что «у мышления должен быть враг». Философ в своей мысли должен с чем-то бороться, прежде всего, с какой-то другой мыслью. Скажем, Сократ боролся с софистикой, хотя сам испытал в молодости определенное ее влияние, но впоследствии он видел в софистике врага, потому что софисты не проводили различия между истиной и ложью, – а без этого нет философии. Гегель, например, видел врага в скептицизме, релятивизме, в субъективном идеализме; подобные примеры можно было бы продолжать.

И если говорить о тех философских произведениях, которые были для меня исходными в моей ранней юности – я оставляю за скобками такие работы и идеи, относящиеся собственно к науке (физике или биологии, или психологии), – то это работы самого Маркса, но позже, уже обучаясь в университете, я стал искать другие источники «вдохновения», которые выходили за рамки марксистской парадигмы. Я называл уже в качестве очень важной статью Мамардашвили «Анализ сознания в работах Маркса», где давался принципиально иной подход к Марксовой мысли. Мой главный интерес в философии во время обучения связан был с проблемами познания, с рассмотрением природы сознания, с методами и формами научного познания. И когда я поступил в аспирантуру, то для меня проблемы методологии науки и закономерности ее исторического развития находились в центре моего внимания. В это время я глубже познакомился с работами Карла Поппера, которые у нас тогда еще не переводились. Если раньше Поппер выступал просто одним из представителей логического позитивизма, то иным он представал в своих работах 60–70-х гг., когда складывалась его теория «объективного знания» и формировался образ «эпистемологии без познающего субъекта». Во время моего пребывания в аспирантуре эти его идеи стали более известными, и я находил в этих идеях некий «метафизический» привкус: вопреки неопозитивизму, наука с необходимостью предполагает соответствующий метафизический базис, определенные метафизические основания.

Примерно в это же время я познакомился с произведением русского православного богослова, философа и ученого, Павла Флоренского: это его «Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи». Хотя я знаком был с идеями русской религиозной философии (надо сказать, она не очень хорошо преподавалась у нас), но работы Булгакова, Бердяева и других представителей философии «серебряного века», хотя и представлялись интересными и глубокими по проблематике, но не имели искомого мною серьезного теоретического обоснования, – не

религиозного, а именно философского. Работа Флоренского же оказала на меня то влияние, что она продемонстрировала возможность синтеза религиозно-богословского и философско-научного типов мировоззрения и подходов.

Эти яркие философские произведения и содержащиеся в них концепции (я упоминаю только наиболее важные, сознательно опуская многие другие) в существенной мере определили мое философское мировоззрение в тот период. У меня были свои симпатии в истории классической философской мысли – Платон, Гераклит, Декарт, Кант, Гегель. Последний представлялся у нас более высоким авторитетом, чем Кант, но я уже начал постепенно отходить от «гегельянщины» и представлять кантовскую мысль как исключительно плодотворную для современной философии. На Западе, например в современной французской философии, Гегель явился одним из ее истоков (известные три «Н»: Hegel, Husserl, Heidegger), но там больше было влияние «Феноменологии духа», тогда как у нас – «Науки логики». Современная философия переосмыслила отношение между Кантом и Гегелем и восстановила, не снижая значимости гегелевской мысли, истинный масштаб мысли Канта.

Следовало бы упомянуть ещё одного современного мыслителя, подход которого к решению многих философских, научных и социальных проблем в большой степени меня привлекал и представлялся исключительно интересным, – это Мишель Фуко. Его принято относить к «постструктурализму», но мне он, скорее, представляется «последним метафизиком» XX века. Его опыты соединения философии и истории науки были для меня очень привлекательными и вдохновляющими. Я имею в виду, прежде всего, такие его работы, как «Слова и вещи» и «Археология гуманитарного знания». (Здесь я хотел бы высказать свою глубокую признательность Наталии Сергеевне Автономовой, чьи прекрасные переводы современной французской философско-гуманитарной мысли в большой степени способствовали лучшему пониманию этой плодотворной традиции; хотя я и не могу причислить себя к почитателям того, что принято называть «постмодернизмом», но в то же время я отмечаю определённые заслуги этого культурного явления.) Постмодернизм в существенной мере «расковал» зажатость мысли в жесткие концептуально-языковые формы, высвободив ее творческую энергию и поспособствовал расширению ее свободы. Отсюда следует возможность новой и самостоятельной позиции: в мысли, в жизни, в культуре, в обществе. Как известно, Фуко много сделал не только в науке, но и в социально-гуманитарной сфере. Неважно, как мы будем представлять то направление и те образцы, которые он задавал: дело не в «фукоизме» (беру это как аналогию «руссизму»; может быть, надо

говорить «фукольдианство?»). Ведь важно не созидание «системы», каково-нибудь «изма», и дело, конечно, не в «величии» или «гениальности»: это вопросы, о которых сам философ думать не должен. О чем должно думать – так это о том, чтобы мыслить и жить как философ, то есть быть настоящим философом (а об этом в наше время как-то не очень заботятся).

Завершу я этот разговор, эти наши с вами беседы, тем, что обращусь к вопросу, который я считаю «внутренним» основным вопросом философии. Вы знаете, что есть основной вопрос философии: это во всех советских учебниках формулировалось. Это не бессмысленный вопрос, только чаще всего не очень хорошо понимают существо этого вопроса. Ведь на самом деле не один и тот же вопрос решается на протяжении столетий: это только на поверхности один и тот же вопрос; на самом деле, это всегда новое вопрошание, другое дело, что внутри его лежит одна и та же схема, которая воспроизводится всякий раз на новом материале. Если мы, например, скажем, что основной вопрос любви – это удостоверение ее наличия, и влюбленные задают этот вопрос друг другу на протяжении веков, то все-таки для отдельного человека это выступает как совершенно новый вопрос, где нельзя удовлетворяться ответами, полученными папами и мамами или дедушками и бабушками. Этот вопрос естественно возникает для каждого нового поколения людей. Внешне вопрос тот же, но он возникает для других людей и в другой эпохе: любить в XIX веке – совсем не то же самое, что любить в XX или в XXI веке. Здесь можно возразить, что человек в своей сущности всё же не сильно меняется, и, значит, природа любви остается одной и той же. Но это не совсем так: проявление любви исторично. Оно определяется эпохой, культурой, этническими традициями и многим другим. Внешне это как бы один вопрос, но он заново рассматривается и осмысливается на основе другой предметности. И главное здесь не то, что одни философы поднимали знамя материализма, а другие – идеализма, одни защищали одно, другие защищали другое. Философ ведь не рождается, чтобы укрепить лагерь материализма или идеализма, а потом умереть. Он рождается и живет, и мыслит для решения определенных проблем, которые ставит история, культура, социум, и вот уже задним числом оказывается, что этот способ решения и мышления можно рефлексировать так-то и так-то, то есть как материализм или априоризм, или волюнтаризм (далее можно подставлять по желанию и всякие другие «измы»).

Но это я все говорю о так называемом основном вопросе философии, который, так сказать, «извне» задается философскому мышлению. А сейчас я буду говорить о другом, «внутреннем», вопросе – он тоже «основной», но несколько иной. Я имею в виду тот критерий, по которому хорошая

(«настоящая») философия отличается от плохой. И очень трудно назвать этот критерий, четко его сформулировать: нельзя, например, свести его к какому-нибудь индексу цитирования, на что сегодня часто ориентируются. Читая переписку Зильбермана, я нашел у него такой образ. Он говорит: «Я отличаю хорошую философию от плохой так же, как отличаю соленую воду от пресной». На мой взгляд, лучше не скажешь! Я считаю, что основная задача, которую решает философ на протяжении всей своей философской жизни, – это способствовать рождению хорошей философии, настоящей философии. Насколько она будет известной, значительной – это уже второй вопрос, и это уже не забота мыслителя, создающего новую систему или какой-то новый подход. (Наша эпоха демонстрирует изжитость системотворчества: уже столько систем создано, и каждый раз рассчитывали, что новая система не будет иметь недостатков предшествующих, но всякий раз оказывалось, что это не так.) Поэтому задача философии – не создавать совершенно новые философские системы и концепции, а отвечать тем потребностям и вопросам, которые порождает человеческий дух, порождает время, та или иная историческая эпоха или культура.

И вот в этой связи я не раз раздумывал и продолжаю думать о смысле своей деятельности как человека, обучающего философии: можно ли обучить философии? Я думаю, что ответить на этот вопрос можно так же, как отвечают на другой вопрос: можно ли обучить искусству? Ответ даётся примерно такой: обучить нельзя, но обучиться можно. Можно сказать, что нельзя научить философии так, как обучают арифметике, физике, где есть определенная сумма каких-то знаний, определенные методы, которые должны быть переданы обучающимся. Философия настолько многообразна и разнородна по своим направлениям, школам, традициям, текстам, что трудно представить, что все это может поместиться в одной человеческой голове. И реально в мире, как правило, обучении философии происходит внутри одной традиции: например, англо-американская философия в основном предстает как аналитическая, а во французской или немецкой философии опираются на феноменологическую или же экзистенциалистскую традиции. Для последней значимо понятие пограничной ситуации, а в кантовской философии такой значимостью обладает категорический императив. И трудно сказать, что важнее (хотя я-то склонен считать, что категорический императив Канта важнее).

Тогда я бы сказал, что можно попытаться научить философствованию, задать определенный образец философского рассуждения, постановки тех или иных задач. Но ведь можно рассуждать и иначе, то есть обратным образом: мы можем познакомить с определенной концепцией,

«разобрать» систему, – но не научить самому философствованию, не научить существованию в философии.

Я думаю, что тот образ человека, тот тип человека, который был создан европейской культурой в последние столетия и тысячелетия, который начался с греков и через латинскую культуру средневековья перешел в Возрождение и Новое время и также представлен еще и сегодня, – этот образ мышления, который не сводится ни к религиозному, ни к художественному мировоззрению и даже не совпадает полностью с научным мышлением, он составляет важное условие нашей культуры и цивилизации. И до тех пор, пока это останется, пока для нас будут существовать как мыслители Платон или же Августин, или, скажем, Декарт, или Монтескье, Кант или Гегель, Маркс или Хайдеггер, может быть, даже и де Сад, и Кафка, и Сент-Экзюпери (точно так же, как и музыка Баха, Моцарта, Малера), – до тех пор наша культура будет жить и будет жить человечество.

Список использованной литературы

1. Два письма о Мерабе Мамардашвили: А. Н. Роджеро – Н. С. Автономовой / / Топосы философии Наталии Автономовой. К юбилею.– М.: РОССПЭН, 2015.– С.404–414.
2. Роджеро А. Из воспоминаний об Э. Зильбермане // Зильберман Р. О возможности любви. Радость и горечь длинной в жизнь: история философа Давида Зильбермана.– СПб.: Алетейя, 2015.– С. 253–270.

Олексій Роджеро

З ІСТОРІЇ РАДЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ 60-70-Х РОКІВ (частина 2)

Цей текст є продовженням бесіди професора Олексія Миколайовича Роджеро з випускниками філософського факультету Одеського національного університету імені І. І. Мечникова Валентиною Рожковською та Катериною Герман та є розширеним варіантом інтер'ю, яке було взято В. Рожковською та К. Герман у О. М. Роджеро у травні 2017 року у межах проекту «Усні історії філософів» (керівник проекту - професор І. В. Голубович).

Ключові слова: історія філософії, радянська філософія, філософська освіта.

Alexei Rogero

FROM THE HISTORY OF SOVIET PHILOSOPHY OF THE 60-70th YEARS (part 2)

The continuation of the conversation between Professor Alexei Nikolayevich Rogero and graduates from the Philosophical Faculty of the Odessa Mechnikov

National University Valentina Rozhkovskaya and Ekaterina Herman is published here. It is an expanded version of the interview taken by V. Rozhkovskaya and E. Herman from A. N. Rogero in May 2017 as the part of the project «Oral histories of philosophers» (project manager - professor I.V. Golubovich).

Key words: *history of philosophy, Soviet philosophy, philosophical education.*

References

1. (2015) Dva pis'ma o Merabe Mamardashvili: A. N. Rodzhero – N. S. Avtonomovoj [Two letters on Merab Mamardashvili: A.N. Rodzhero–N.S. Avtonomova], *Toposy filosofii Natalii Avtonomovoj. K jubileju, Moscow, ROSSPJEN*, pp.404–414.
2. Rodzhero A. (2015) Iz vospominanij ob Je. Zil'bermane [From memories on E. Zilberman], *Zil'berman R. O vozmozhnosti ljubvi. Radost' i gorech' dlinnoju v zhizn': istorija filosafo Davida Zil'bermana. Spb., Aletejja*, pp. 253–270.

Стаття надійшла до редакції 13.04.2017.

Стаття прийнята 19.05.2017.

ЗМІСТ

Розділ 1. ПАМ'ЯТЬ ТА ЗАБУТТЯ: НАУКОВА РЕФЛЕКСІЯ

Бакаєв М., Пугач А., Пугач В. Формування хибних спогадів як стратегія пам'яті	8
Богатая Л. Об идентичности и эпистемическом преодолении	20
Афанасьев А., Василенко И. История: память и наука (методологический аспект)	33
Бородіна Н. Феномен забуття як основний фактор побудови наукових міфів	45
Иванова Е. «На кончике языка»: феномен забытых слов	56

Розділ 2. ПАМ'ЯТЬ ТА ЗАБУТТЯ У КУЛЬТУРІ

Сумченко І. «Забування» та «забуття» як феномени культури	65
Куценко В. Память смертная как основа аскетического подвига	75
Янушевич І., Цехоцька О. Ніцшеанство та проблеми сучасної моралі	84
Гуржи В. «Русский мир» как религиозная артикуляция русской идеи в глобальную эпоху. Риски для Украины	91
Тихомірова Ф. Пам'ять та забуття у просторі міста	103

Розділ 3. ПАМ'ЯТЬ ТА ІДЕНТИЧНІСТЬ У МИСТЕЦТВІ

Барановская О. Идентификация и интерпретация в искусствоведческом дискурсе	116
Филоненко А. Милость и зависть: Данте отвечает Рене Жирару	124
Chang J. Dostoevsky's non-coincident self: the subject of judgment in <i>The Brothers Karamazov</i>	139
Райхерт К. <i>Total recall</i> Пауля Верхувена: память, идентичность и эрозия реальности	157

Розділ 4. ЛАУРЕАТИ КОНКУРСУ ПАМ'ЯТІ НЕЛЛІ ІВАНОВОЇ-ГЕОРГІЄВСЬКОЇ

Дяблова К. Герменевтические аспекты исследования древнерусского церковного пения (на примере песнопений двенадцатого праздника Преображения Господня)	174
--	-----

Розділ 5. ІНТЕЛЕКТУАЛЬНІ БІОГРАФІЧНІ РЕМАРКИ

Роджеро А. Из истории советской философии 60–70-х годов (часть 2)	192
--	-----

CONTENTS

Section 1. MEMORY AND OBLIVION: SCIENTIFIC REFLECTION

Bakaiev M., Puhach A., Puhach V. Formation of false memories as a memory strategy	8
Bogataya L. About the identity and epistemic overcoming	20
Afanasiev A., Vasilenko I. History: memory and science (methodological aspect)	33
Borodina N. The phenomenon of forgetfulness as a major factor in the construction of scientific myths	45
Ivanova I. «Tip of the tongue»: the phenomenon of forgotten words	56

Section 2. MEMORY AND OBLIVION IN CULTURE

Sumchenko I. Forgetting and oblivion as a phenomenon of culture	65
Kutsenko V. The memory of death as the basis of ascetic deeds	75
Yanushevych I., Zehozkaja Y. Nietzscheanism and problems of modern morality	84
Hurzhy V. «Russkiy mir» as a religious articulation of the russian idea in the global era. Risks for Ukraine	91
Tikhomirova F. Memory and oblivion in the space of the city	103

Section 3. MEMORY AND IDENTITY IN ART

Baranovska O. Identification and interpretation in discourse on fine arts ..	116
Filonenko A. Grace and envy: Dante responds to Rene Girard	124
Chang J. Dostoevsky's non-coincident self: the subject of judgment in « <i>The Brothers Karamazov</i> »	139
Rayhert K. Paul Verhoeven's «Total recall»: memory, identity, and reality erosion	157

Section 4. LAUREATS OF THE CONTEST IN THE MEMORY OF NELLY IVANOVA-GEORGIEVSKAYA

Diablova K. Hermeneutical aspects of Old Russian church music researching (on the basis of the canticles of the Transfiguration feast)	174
---	-----

Section 5. INTELLECTUAL BIOGRAPHY REMARQUES

Rogero A. From the history of soviet philosophy of the 60-70-th years (part 2)	192
---	-----

ВИМОГИ ДО ОФОРМЛЕННЯ СТАТТЕЙ

- ставити проблему в загальному вигляді і зазначити її зв'язок із важливими науковими та практичними завданнями;
 - аналізувати останні досягнення і публікації, що розглядають зазначену проблему і становлять передумови цієї статті;
 - виділяти ті частини загальної проблеми, що доки не знайшли розв'язання і що становлять завдання цієї статті;
 - чітко формулювати цілі і завдання статті;
 - викладати основний матеріал із обґрунтуванням отриманих наукових результатів;
 - зазначити висновки із цього дослідження і перспективи подальших розвідок у цьому напрямі;
 - додавати **анотації** (3 речення), **ключові слова** (до 5 слів), **назву статті** та **П. І. Б.** двома мовами: українською та російською;
 - додавати **анотації** (200 слів), **ключові слова** (до 5 слів), **назву статті** та **П. І. Б.** англійською мовою;
 - УДК,
 - шифр Times New Roman, кегль 14, інтервал 1,5;
 - обсяг статті – 14,5 тис.–22 тис. знаків;
 - ширина сторінки – 16,5 см;
 - лапки використовувати такі: « »;
 - в разі необхідності наголос зазначити курсивом: недоторканість – недоторканість;
 - список літератури розміщати після тексту статті за алфавітом із наданням **повного** бібліографічного опису без курсиву;
 - посилання на джерела – у вигляді внутрішньотекстових посилань, у квадратних дужках: [2, с. 17], – де перша цифра – номер джерела із списку літератури, друга – номер сторінки з цього джерела;
 - примітки поміщати у вигляді кінцевих посилань **перед** списком літератури;
 - сторінки **не** нумерувати, переноси **не** ставити;
 - відомості про автора надсилати окремим файлом: повністю прізвище, ім'я, по батькові, посада, місце праці, вчений ступінь, звання, адреса (службова і домашня), телефони. Адреса електронної пошти автора – обов'язково.
- Невиконання зазначених вимог дає підстави для відмови в прийомі статті до публікації.
- Статті до редакції надсилати за електронною адресою: kulturaod@yandex.ua

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Δόξα / Докса. *Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 2 (28). *Пам'ять та забуття*. – Одеса: “Акваторія”, 2017. – 216 с.

Це видання – двадцять восьмий випуск збірника наукових праць з філософії та філології, присвячений різним проблемам дослідження різних аспектів меморації - пам'яті, забуття та ідентичності у соціальному та культурному житті. В статтях розглядаються філософські, культурологічні, лінгвістичні, антропологічні, літературознавчі та ін. аспекти вивчення природи пам'яті.

Для фахівців з філософії та філології, аспірантів і студентів-гуманітаріїв і широкого кола читачів.

Δόξα / Doxa. *Collected Scientific Articles on the Philosophy and the Philology*. I. 2 (28). *Memory and oblivion*. – Odessa: Aquatoria, 2017. – 216 p.

This edition is the twenty eighth issue of the collected scientific articles on the philosophy and the philology devoted to various problems of the connection between memory, oblivion and identities in human life researching. The articles consider the philosophical, cultural, linguistic, anthropological, philological etc. aspects of the memorial phenomena researching.

For philosophers, philologists, students on the humanities and wide circle of readers.

Комп'ютерна верстка та оригінал-макет – В. Л. Левченко

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2,

Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова,

філософський факультет, Одеса, 65026, Україна;

e-mail: kulturaod@yandex.ua

Підписано до друку 26.12.2017 р.

Формат 60*84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman

Друк офсетний. Обліково-видавн. арк. 14,5

Наклад 300 прим.

Надруковано ФОП Назарчук С. Л.

Свідоцтво ВО2 № 948403 от 10.09.2001 р.

65009, Одеса, Фонтанська дорога, 10, тел 795-57-15.

e-mail: selen_odessa@ukr.net